

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ

Збірник наукових праць

ВИПУСК 31

Київ
2010

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 31. – К.: УНІСЕРВ, 2010. – 134 с.

Редакційна колегія:

КОЛЕСНИК В.Ф., д-р іст. наук, проф., член-кореспондент НАН України (голова редколегії);
КАПЕЛЮШНИЙ В.П., д-р іст. наук, проф., (заступник голови редколегії, відповідальний редактор);
БОРИСЕНКО В.К., д-р іст. наук, проф. (заступник голови редколегії);
БОРИСЕНКО М.В., д-р іст. наук, доц.;
ЗАЛІЗНЯК Л.Л., д-р іст. наук, проф.;
СКРИПНИК Г.А., д-р іст. наук, проф., академік НАН України;
ПАЛІЄНКО М.Г., д-р іст. наук, доц.;
СЕРГІЙЧУК В.І., д-р іст. наук, проф.;
СОРОКА Ю.М., д-р іст. наук, доц.;
ТЕРПИЛОВСЬКИЙ Р.В., д-р іст. наук, проф.;
ГОНЧАРОВ О.П., канд. іст. наук, доц.;
КАЗАКЕВИЧ Г.М., канд. іст. наук, доц.;
КОНТА Р.М., канд. іст. наук, доц.;
ПИЛИПЕНКО В.В., канд. іст. наук, доц. (відповідальний секретар);
ТЕРЕС Н.В., канд. іст. наук, доц.

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 10 березня 2010 р. № 1-05/2 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. – 2010. – № 4.)

Реєстраційне свідоцтво № 11061, серія KB

З М І С Т

Немець Віктор. Волинсько-поліські паралелі у структурі сватання і оглядин (друга половина XIX – перша половина XX століття).	4
Буйських Юлія. Міфологічні уявлення українців у працях дослідників кінця XVIII – другої половини XIX ст.	15
Хлюр Юлія. Голод 1932 – 1933 років на Роменщині за свідченнями очевидців.	24
Тупчієнко Микола. Аспекти міфо-ритуального символічного зіставлення заліза з компонентами неживої природи (мінералами) в народній уяві.	34
Латиш Юрій. Впровадження безалкогольної обрядовості на Донеччині в роки перебудови.	39
Мищенко Анна. Уявлення українців про Світове дерево у порівняльному контексті.	47
Троцька Валентина. З історії вивчення використання глиняних виробів у звичаях та обрядах на Русі в X – XIII століттях.	55
Джупіна Катерина. Субкультура байкерів в Україні на початку XXI століття (на матеріалах м. Києва).	62
Гавадзин Володимир. Міфологічний аспект гуцульської ранньовесняної календарної обрядовості як елемент відображення локальної ідентичності.	68
Казьмирчук Марія. "Подорожні журнали" – джерела про виробничу культуру і побут робітників Київської губернії кінця XIX ст.	74
Ігнатенко (Колодюк) Ірина. Християнське вчення та народні уявлення про етіологію та лікування хвороб: мирне співжиття у народній культурі українців.	79
Скляр Володимир. Українці в етнічному складі сільського населення України.	89
Лагунова Ольга. Етнологічна спадщина Агатангела Кримського в українській історіографії.	94
Кучменко Наталія. Легальні та нелегальні канали трудової міграції українців: правові та етнологічні аспекти.	100
Юшкевич Володимир. Діяльність отця Івана Волянського серед американських українців (1884 – 1890 рр.).	106
Гаврилюк Олександр. Політика другої Речі Посполитої щодо української сакральної спадщини: правові засади, зміст, наслідки.	114
Єрмілов Валерій. Громадська фабрично-заводська медицина на півдні України у XIX – на початку XX ст.	120
Орлик Василь. Поземельні відносини в західних регіонах Російської імперії. Рецензія на книгу: Борисевич С.О. Законодавче регулювання поземельних відносин у Правобережній Україні (1793 – 1886 роки): Монографія. – К.: Вид-во НАДУ, 2007. – 424 с.	125
Казакевич Геннадій. Міждисциплінарне дослідження історії церкви в Україні. Рецензія на книгу: В.В. Ластовський. Між суспільством і державою. Православна церква в Україні наприкінці XVII – у XVIII ст. в історії та історіографії. – К.: НКПІКЗ, 2008. – 496 с.	128
Пивоваров Сергій. Нова праця присвячена дослідженню традиційної культури румунів і молдаван Буковини. Рецензія на книгу: Мойсей А.А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини / Антоній Мойсей. – Чернівці: ТОВ "Друк-Арт", 2010. – 304 с.: 36 іл.	130
Наші автори	133

ВОЛИНСЬКО-ПОЛІСЬКІ ПАРАЛЕЛІ У СТРУКТУРІ СВАТАННЯ І ОГЛЯДИН (друга половина ХІХ – перша половина ХХ століття)

У статті на основі польових етнографічних матеріалів і опублікованих джерел та історіографії здійснюється порівняльний аналіз етапів сватання і оглядин у структурі весільного обряду на теренах етнографічної Волині та Полісся. Автор проводить паралелі на підставі параметрів простору, часу, локальних назв, вербальних формул, складу, функцій і атрибутів дійових осіб тощо. Результати даного дослідження покликані допомогти у справі визначення місця волинського весілля у типологічній класифікації українського весільного обряду.

Ключові слова: сватання, оглядини, локальні назви, свати, старости, вербальні формули, атрибути.

Як відомо, невід'ємною частиною традиційної культури будь-якого етносу є обряди родинного циклу, серед яких особливе місце належить весільній обрядовості – поліелементній системі, якій притаманні рудименти архаїчних уявлень і соціальних відносин. Хоча традиційне весілля належить до широко досліджених сфер народної культури, проте на історико-етнографічній мапі України ще залишаються терени, весільний обряд яких поки не знайшов належного висвітлення в науковій літературі. Так, на сьогоднішній день є відкритим питання про визначення місця волинського весілля на типологічній палітрі українського весільного обряду. На нашу думку, для того, щоб наблизитися до вирішення цієї проблеми слід здійснити комплексний аналіз наявного емпіричного матеріалу з весільної обрядовості історико-етнографічної Волині¹ із подальшим порівнянням з аналогічними відомостями із суміжних теренів: Поліського регіону – на півночі, Середнього Подніпров'я – на сході, Поділля – на південному сході і на півдні, Опілля – на південному заході і Холмщини (лівобережного Побужжя) – на заході. Зокрема, метою даної розвідки є порівняльний аналіз структури етапів сватання та оглядин на теренах історико-етнографічної Волині і Полісся, що, як зазначалося вище, межує з нею на півночі.

З огляду на відсутність в науковій літературі критеріїв локалізаційного поділу історико-етнографічної Волині (на відміну від Полісся – В.Н.), у нашій розвідці ми застосуємо категорії "північ", "південь" і "захід" принагідно до адміністративно-територіальних одиниць України, які охоплюються досліджуваними теренами, а саме – Волинська, Рівненська, Житомирська, Хмельницька, Тернопільська і Львівська області².

Після укладення на вивідинах попередньої домовленості про майбутній шлюб між представниками двох родин, безпосередньо приступали до *сватання*. В обрядах цього етапу переважали риси патріархального характеру, що перепліталися з пережитками родових поглядів на молодих, особливо на дівчину, як на власність роду³. Основною метою сватання було досягнення згоди між родами наречених щодо майбутнього весілля. Слід зауважити, що подібну мету переслідувало й вивідування, – етап передвесільного циклу, що передував сватанню. Відтак, вважатимемо за доцільне виділити ті риси, які в структурному відношенні відрізняють етап сватання від етапу вивідування. По-перше, попередня домовленість між двома родами наречених, укладена під час вивідин, мала, на відміну від сватання, формальний характер, без жодних зобов'язань для обох сторін. По-друге, під час сватання, як правило, домовлялися щодо дати майбутнього весілля, іноді, щодо розміру приданого, чого, зазвичай, не відбувалося на вивідинах. По-третє, вивідування, зазвичай, було прерогативою жінок, тоді як активна роль під час сватання належала чоловікам.

В різних етнографічних районах України сватання мало свої локальні назви: "зальоти"⁴, "освідчини"⁵, "спросини"⁶ – на Лемківщині, "сватанки"⁷, "слово"⁸, "зальоти"⁹ – на Бойківщині, "могориц"¹⁰, "договор"¹¹, "словини"¹² – на Поділлі, "сватанки"¹³, "спросини"¹⁴, "токма"¹⁵ – на Закарпатті, "рушники"¹⁶ – на Слобожанщині тощо.

За свідченнями джерел, на Поліссі побутовували такі назви етапу сватання, як "запоїни"¹⁷, "зговорини"¹⁸, "змовини"¹⁹ (Західне і Центральне Полісся), "могориц"²⁰ (Лівобережне Полісся), "в свати"²¹, "запоїни"²² (білоруське Полісся), тоді як на Волині найчастіше означували цей етап як "змовини"²³ (південна Рівненщина), рідше, "зальоти"²⁴ (північна Тернопільщина).

Певне значення в народі мали дні тижня, в які здійснювалося сватання. Оскільки в знак закріплення попередньої домовленості про шлюб під час сватання влаштовувався "могориц", а старостів часто пригощали м'ясними стравами, за логікою, такі дні обов'язково мали бути не пісними. Зокрема, на Лемківщині²⁵ найсприятливішими для сватання вважали вівторок, четвер і суботу, що цілком відповідає західно- і східнослов'янським уявленням²⁶ про ці дні, як щасливі і найбільш придатні для почину і виконання важливих справ, передовсім господарсько-польових робіт. В той же час, в деяких районах Західного Полісся²⁷ найчастіше ходили сватати в середу і в п'ятницю, причому саме п'ятниця вважалася там щасливим днем²⁸. Подібне явище фіксувалося в південно-західній Волині (Сокальщина), де сватання відбувалося "не в інший день, ніж у неділю, середу або в п'ятницю"²⁹. Проте, як свідчать джерела, на більшій частині Волині і українського Полісся найчастіше ходили сватати в суботу і в неділю³⁰, а на білоруському Поліссі – у вівторок³¹.

Майже завжди, сватання відбувалося за посередництва спеціально обраних послів – старостів або сватів. Саме ці найменування можемо вважати найпоширенішими на теренах України, зокрема і на Поліссі³². В той же час, в деяких районах Західного Полісся старосту називали "просватаєм"³³. Щодо Волині, то тут, поряд з традиційними найменуваннями "сват" і "староста", побутовувала назва "дружби"³⁴. В інших етнографічних районах України фіксуємо такі локальні назви старостів, як "дивоснуб"³⁵, "райок"³⁶ (Підляшшя), "просотар"³⁷, "сватач"³⁸ (Лемківщина), "сватарь"³⁹ (Східна Слобожанщина) тощо. На білоруському Поліссі⁴⁰ поняттям "сват" означували не лише безпосередньо запрошену для сватання особу, а й батька нареченого. Зрештою, за свідченнями П.Ф.Романюка⁴¹, майже на всій території Правобережного Полісся сватами називають тих, хто сватав, – батьків молодих та їх родичів – одружених чоловіків, причому сватами не вважають тих осіб, що не є родичами. На півдні цієї території дана назва закріплена лише за тими, хто сватає, і батьками молодих, а на Лівобережному Поліссі – за батьками і родичами (але не за тими, хто сватав)⁴². В той же час, цікаве явище спостерігалось на Волині (південна Рівненщина, північна Хмельниччина), де сватами називали також і хлопців – друзів і родичів молодого⁴³. До слова, згадаймо волинську традицію найменування сватів "дружбами"⁴⁴.

З'ясувавши, кого саме називали сватами на Волині і Поліссі, можемо виокремити основні групи і склад осіб, що ходили сватати, найбільш характерні для цих етнографічних районів. На Поліссі (кін. XIX – поч. XX ст.) це були "свахи": хрещені матері, рідна мати, старші заміжні сестри (2 – 3, рідше 4 пари) (Західне Полісся)⁴⁵; "свати" (батько, мати, брат, сестра), "просватай" (чоловік) і молодий. Всього – 4 – 5 осіб (Західне Полісся)⁴⁶; "свати" (двоє чоловіків), батьки і молодий (Західне Полісся)⁴⁷; "сват" (товариш молодого) і молодий (Центральне Полісся)⁴⁸; "свати" (двоє чоловіків), батько і молодий (Центральне Полісся)⁴⁹; "свати" (хрещений батько, рідний дядько) і молодий (Центральне Полісся)⁵⁰; "Свати" (двоє чоловіків) і молодий (Лівобережне Полісся)⁵¹; "свати" (двоє чоловіків з родини молодого) і батько молодого (білоруське Полісся)⁵²; "сват" (чоловік) і молодий (білоруське Полісся)⁵³. В даному районі загальна кількість сватів від родини молодого іноді могла сягати 18 чоловік.

Основні групи і склад осіб, що ходили сватати на Волині (кін. XIX – поч. XX ст.): "свати" (двоє чоловіків), "боярин" (товариш молодого) і молодий (північна Тернопільщина)⁵⁴; "свати" (батьки) і молодий (північна Тернопільщина)⁵⁵; "Сват" (рідний дядько) і молодий (північна Тернопільщина)⁵⁶; "сват" (батько, або товариш) і молодий (північна Тернопільщина)⁵⁷; "свати" (двоє-троє чоловіків від роду молодого) (південно-західна Житомирщина)⁵⁸; "свати" (один-двоє чоловіків) і молодий (північна Львівщина)⁵⁹; "сват" (батько молодого) і "дивошлюб" (чоловік) (південь Волинської області)⁶⁰; "свати" (хрещені батьки) і молодий (північна Хмельниччина)⁶¹; "сват" (рідний дядько, або старший брат) і молодий (північна Хмельниччина)⁶².

Як бачимо, на Волині і на Поліссі сватання було, зазвичай, прерогативою чоловіків, тоді як участь у ньому жінок фіксується лише спорадично.

Майже всюди в Україні, сватати дівчину вирушали пізно ввечері. В народі цю обставину найчастіше пояснювали бажанням молодого не осоромитись перед сільською громадою у випадку відмови з боку молодої⁶³. Натомість, в науковій літературі зустрічаємо дещо інше трактування. Зокрема, Микола Сумцов вважає вечірній час сватання одним із пережитків давньої форми шлюбу через викрадення⁶⁴, що була властива усім слов'янським народам. Так чи інакше, свідчення вечірнього засилання сватів фіксуємо як на теренах Полісся⁶⁵, так і на Волині⁶⁶. З іншого боку, траплялися випадки (зокрема, на Західному Поліссі)⁶⁷, коли сватання і заручини робили в один день: в такому разі, сватання могло проходити вранці. В той же час, в деяких районах Лемківщини свати іноді вирушали в дорогу на світанку, "щоб уникнути злих очей і обмов"⁶⁸.

З описів українського весілля різних часів відомо, що вступна промова старостів при сватанні була стабільним елементом обряду. Словесні формули засватування дівчини, зазвичай, були побудовані на алегоріях (мисливці, що натрапили на слід; купці, що дізнаються про товар, тощо) і мали певні відмінності в різних регіонах України⁶⁹. Зокрема, за свідченнями джерел другої половини XIX – початку XX століття, у вступних промовах з Волині і Полісся свати найчастіше поставали в образі мисливців, що полюють на куницю, лисицю тощо, або, як купці, що шукають теличку на продаж. На думку білоруської дослідниці Т.Тоусцік⁷⁰, подібні вступні промови слугували для підтвердження того, що до хати молодої прийшли саме свати, а не просто сусіди, чи інші односельці. До слова, наведемо декілька словесних формул, якими послуговувалися свати у Кременецькому районі Тернопільської області в першій третині XX століття: с. Великі Бережці: "там ціла така схема, що розказували [свати] про ту куницю"⁷¹; с. Великі Бережці: "кажуть [свати], що [...] прийшли купити [...] теличку"⁷²; с. Великі Бережці: "ми [свати] прийшли, бо теля [...] в нас пропало, риженьке"⁷³; с. Великі Бережці: "каже [сват], що з далекої дороги їде [...] нада переночувати"⁷⁴; с. Куликів: "ми [свати] прийшли, [...] у вас [господарів] є [...] теличка продаватися"⁷⁵; с. Дунаїв: "ми [свати] прийшли, чи у вас [господарів] є куниця, чи у вас [господарів] є телиця"⁷⁶; с. Великі Бережці: "питалися [свати], чи ми туди попали [...] Тут, каже [сват], куниця пробігала [...] Теличка наша втекла [...] Треба найти її [...] Риженька, чи світленька, чи чорненька"⁷⁷; с. Савчиці: "казали [свати], що теличку шукають"⁷⁸.

Як бачимо, у вступних промовах сватів на теренах північної Тернопільщини найчастіше фігурували теми купівлі-продажу і мисливства. Подібні варіанти словесних формул фіксуємо у всіх районах українського і білоруського Полісся.

В кінці останньої третини XX століття вступні промови сватів, побудовані на алегоріях, подекуди зникають і набирають форму цілком ділової розмови. Крім того, етнографічні записи свідчать, що часто старости, прийшовши до хати молодої, відразу говорили про свої наміри⁷⁹, не вдаючись до традиційних у цьому випадку промов.

Головними атрибутами сватання вважають *хліб, рушник, хустку і ціпок сватів*. Нижче ми послідовно розглянемо функціонування і семантику кожного з них у структурі традиційного весільного обряду Волині і Полісся.

Хліб, без сумніву, займає одне з головних місць у процесі сватання і виконує звичаєво-правову функцію. Як на Волині, так і на Поліссі, свати, вирушаючи до хати молодої, завжди брали з собою хліб⁸⁰, загорнутий або у білу хустину⁸¹, або у вишитий чи тканий рушник⁸². В деяких районах Західного Полісся хліб, з яким ходили сватати, називали "палінкою"⁸³, в Центральному Поліссі – "документом"⁸⁴, "даром Божим"⁸⁵. У білорусів Брестської області спеціально для сватання пекли "сватовську булку"⁸⁶, що мала, як паляниця, круглу форму, але за розмірами була значно більшою; на Лівобережному Поліссі подекуди ходили сватати з житнім пирогом продовгуватої форми⁸⁷. До слова, такого розмаїття місцевих назв сватівського хліба, як на Поліссі, на Волині не фіксуємо.

Спорадично, в Центральному Поліссі⁸⁸, а також на Херсонщині⁸⁹ хліб для сватання мусив бути позиченим у сусідів, які щасливо живуть – в народі вірили, що такий хліб сприятиме сватам у їхній важливій місії. Цікаво, що на Чернігівському Поліссі сватівський хліб повинен був мати сліди зліплення з другою хлібиною і сліди вугілля чи попелу на нижній частині⁹⁰.

Зайшовши до хати молодої, свати, як на Волині, так і на Поліссі, або клали принесений хліб

на столі, або вручали його батькові молоді⁹¹. Як справедливо зауважував Дмитро Зеленін⁹², хоча свати й відразу віддавали принесений хліб батькам молоді, далеко не завжди це гарантувало позитивний підсумок сватання. Хліб на сватанні виступає знаком-символом у випадках як згоди, так і незгоди на шлюб, тому подальші ритуальні дії, що з ним виконувалися, залежали, передусім, від рішення батьків і самої дівчини. Якщо таке рішення було позитивним, відбувався взаємний обмін хлібом між двома родами – батько молоді розмотував хустку, в яку цей хліб був загорнутий, цілував його і запрошував сватів до столу. Слід зазначити, що як на Волині, так і на Поліссі, хліб від роду молодого на сватанні найчастіше залишався нерозрізаним; маємо лише поодинокі свідчення з Центрального Полісся, в яких йдеться про те, що сватівський хліб мав бути розрізаним, принаймні, навпіл⁹³. Натомість, у білорусів Гомельської області за тим, як молода нарізала принесений сватами хліб, визначали, яким буде сімейне життя молодих: якщо розріже одразу – будуть жити в мирі і злагоді, якщо ж різатиме повільно, замислившись – погано житимуть⁹⁴. На Поділлі старости намагались якомога швидше покряяти хліб, щоб молода не передумала і "не віднесла хліба"⁹⁵: хліб хрестять ножом і розрізають пополювині, а тоді на четверо⁹⁶. Проте зазвичай, хліб від роду молодого тримали в хаті молоді до святкування шлюбної угоди, а часом навіть до кінця весілля. У цьому випадку, впродовж усього терміну він лежав на горищі, або на покуті⁹⁷.

Як на Волині, так і на Поліссі, в разі негативного рішення, принесений сватами хліб повертали родові молодого. На Поліссі частіше віддавали сватам хліб одразу: "батько кладе на стіл хліб у хустці, та й каже – "ми ще не думаєм оддавать, вона в нас ще молода, шукайте собі з Богом", бере з стола хліб і оддає старостам"⁹⁸. Натомість на Волині, за свідченнями інформаторів з Кременеччини, це найчастіше робили наступного дня: "вже на другий день посилали кого-небудь [до молодого], щоб вже оддати [хліб], бо молода не согласна"⁹⁹, "як та дівчина не хотіла йти замуж за того хлопця, на другий день бере буханку хліба і йде туди, до молодого, відносить йому"¹⁰⁰, "якщо вона [молода] щось обдумала, то на другий, третій день мусе нести йому [молодому] гроші"¹⁰¹. Цікавий вияв відмови на сватанні був зафіксований нами на північній Хмельниччині: "за піч сховалась [молода], бо вона не хтіла його [молодого], він [молодий] дає їй [молодій] того буханця, а вона за того буханця, да йому [молодому] межи очі"¹⁰². В українців і білорусів Полісся вважалось пристойним повертати хліб до трьох разів¹⁰³. Траплялося, однак, що дівчина, кохаючи іншого парубка, проявляла наполегливість і продовжувала відносити сама або відсилати хліб з сестрою, навіть викрадаючи його з дому¹⁰⁴.

У волинян і поліщуків хліб на сватанні виступає в "тандемі" з *сіллям*. "Кланяємося вам, свате, хлібом і сіллям"¹⁰⁵, – казали на Лівобережному Поліссі старости до батька молоді, зайшовши до хати. Як слушно зауважує М.Сумцов, в обрядовому вживанні хліба сіль має додаткове значення, поєднуючись з ним в тих випадках, коли хліб символізує багатство, добробут¹⁰⁶.

Піднесення *хусток* сватам або молодому на Волині і на Поліссі символізувало згоду молоді на шлюб. Так, на півдні Волинської області дівчина подавала молодому вишиту шовкову хустку¹⁰⁷, на Чернігівщині – зав'язувала парубкові хустку на лівій руці¹⁰⁸. На північній Хмельниччині¹⁰⁹ і на Житомирському Поліссі¹¹⁰ хустки, що їх подавала сватам молода, називалися "значками". На південно-західній Житомирщині сват, крутячи хусткою над головою, казав: "Щоб наші дітки так жили і посивіли, як ця хустка"¹¹¹. Крім того, як уже зазначалося, в білу хустку іноді загортали сватівський хліб.

Як на Волині, так і на Поліссі, пов'язування *рушниками* сватів означало згоду на шлюб¹¹². На думку О.Яковлевої, у весільному обряді рушник не тільки реальний, предметний, а також акціональний, вербальний символ¹¹³; загальновідомо, що до весілля дівчина мусила вишивати рушники, тому що цей предмет був одним із обов'язкових під час обряду.

Майже скрізь на Україні, зокрема і у поліщуків та волинян, обов'язковим атрибутом сватів у їхній важливій місії був *ціпок* (палиця)¹¹⁴, що виступав своєрідним символом повноважень. Не випадково на теренах Полісся привітання і традиційна розмова сватів часом розпочинались приказкою: "Кий з корою, а сват з порою"¹¹⁵.

Отже, під час сватання виявлення стороною дівчини рішення про шлюб виражалось як вербальними, так і знаковими засобами. Система комунікативних знаків у народній культурі була доволі розвиненою і містила засоби як універсального, так і спеціального характеру¹¹⁶.

Серед них, поширеним на Волині і Поліссі свідченням позитивної відповіді було ритуальне пиття одне до одного усіх присутніх за столом, яке становило собою цілісне дійство. Так, на північній Тернопільщині старший сват пив до батька молодої, той – до молодого, молодий – до своєї нареченої і т.д.¹¹⁷. При цьому слідували, щоб кожен пив до дна, бо "хто не п'є до дна, той не зичить добра"¹¹⁸. На півдні Волинської області молодий і молода випивали з однієї чарки – "щоб була згода між ними на ціле життя"¹¹⁹. Натомість, знаком негативного рішення на сватанні у волинян і поліщуків могла слугувати відмова молодої прийняти чарку з горілкою¹²⁰. До слова, цікавий вияв відмови сватам побутував на Жовківщині: якщо батькам молодої не подобався парубок, що сватався до їхньої доньки, на столі під час сватання ставили масло, "щоб так весіле розійшлося, як масло сі розходить"¹²¹.

Нарешті, говорячи про вияви згоди на шлюб під час сватання, не можемо не згадати звичай "колупання печі"¹²², що широко побутував як на Волині, так і на Поліссі. На початку переговорів сватів під печу є місцем, біля якого перебуває молода, а колупання – свідченням позитивного ставлення останньої до можливого шлюбу¹²³. Цей звичай пов'язується дослідниками з редукованою формою прощання молодої з домашнім вогнищем. На думку Є.Кагарова, коли внаслідок розвитку господарсько-технічних умов вогнище всередині хати стало піччю коло стіни, безпечної щодо вогню, ритуальний обхід навколо неї обернувся на дотик до печі¹²⁴.

У волинян і поліщуків, сватання як етап весільного ритуалу відзначається відсутністю пісенного супроводу, що свідчить насамперед про його правову функцію. Обов'язковість цього етапу є безумовною. Після нього починались обрядові дії, пов'язані зі святкуванням шлюбної угоди.

Незабаром після етапу сватання відбувалася чергова зустріч шлюбних сторін, що мала назву *оглядини*, і полягала в ознайомленні роду молодої з господарством молодого. В різних районах України побутували такі назви оглядин, як: "обзорини"¹²⁵, "смотрини"¹²⁶, "углини"¹²⁷ – на Лемківщині, "обзори"¹²⁸ – на Закарпатті, "розглядини"¹²⁹ – в Центральній Україні. У бойків і гуцулів¹³⁰ всі майнові питання вирішувалися, зазвичай, ще на сватанні. На Поліссі даний етап найчастіше називали "виглядами"¹³¹, "печоглядинами"¹³², "розглядами"¹³³, тоді як на Волині, окрім традиційної назви "оглядини", та її лексеми – "печоглядини"¹³⁴, інших не фіксуємо.

У волинян і поліщуків огляд господарства молодого виконував водночас профанну й сакральну функції і був елементом звичаєвого етикету. На думку І.Несен, історично він пов'язаний із вибором пари за межами окремого роду, що в минулому дорівнювало поняттю "за межами села"¹³⁵. У цьому випадку, з'ясування рівня матеріального достатку родини молодого було реально необхідним. За умови одруження пари з одного села цього звичаю дотримувалися лише з огляду на вимоги сільського етикету: "якщо в другому селі, то їдуть на ті оглядини. А як в своєму селі, то вже знають, як [молодий, молода] живе"¹³⁶. Подібне фіксуємо в Центральному Поліссі: "Дівка у нас далеко замуж не йшлі, то всі знали, у кого яке хазяйство. Дехто їздив, бо так годілося"¹³⁷.

Зі свідчень інформаторів на Кременеччині (північна Тернопільщина) припускаємо існування оглядин на Волині (очевидно, як і на Поліссі – *Н.В.*) у двох основних формах:

Огляд господарства молодого, що здійснювався стороною молодої, якщо вона йшла за невістку: "дивляться, куди та молода йде, чи в добре місце чи не в добре"¹³⁸, "приходили подивитись, чи то файно, чи то не файно"¹³⁹, "приходили дивитися [...] як там шо, хазяйство яке"¹⁴⁰.

Огляд господарства молодої, що здійснювався стороною молодого, якщо він йшов за зятя: "якщо то йде [молодий] в зяті, то приїжджали [до молодої] розглядалися, чи там йому буде добре"¹⁴¹, "як в зяті він [молодий] йшов, то [родичі молодого] йшли оглядати, що там було [...]"¹⁴².

У волинян і поліщуків на оглядини до молодого найчастіше ходили батьки з одруженими родичками – сестрами, хрещеними тощо. Втім, траплялися випадки, коли отримувати відомості про господарство молодого дівчина вирушала сама, або з друзками: "дівка йде на оглядини сама, чи кого посилає"¹⁴³, "так як по-колишньому, брала дві дружки і молода їхала до молодого"¹⁴⁴.

Оглядини могли відбуватись як в день сватання¹⁴⁵, так і днів через два чи три після нього¹⁴⁶. Про формальний характер цього етапу свідчить той факт, що подекуди, на Волині і на Поліссі, він відбувався після заручин, тобто після прилюдного оголошення про весілля, коли відмова від шлюбу траплялася в рідкісних випадках. На цю думку наштовхують слова одного з

інформаторів з Кременеччини: "вона [молода] якщо вже заручена, то вона ще хоче глянути обійстя свого чоловіка, чи в нього будинок гарний"¹⁴⁷.

Часом батьки молодого на оглядинах хотіли приховати реальний стан господарства і вдавалися до хитрощів: "у двір до молодого позичають у сусід зброю, а деколи навіть і коняку або вівцю, котрих потім після розглядин вертають"¹⁴⁸, "колись кадуби були такі дерев'яні, поперевертав той хазяїн, на дно насипав пшеницю чи ячмінь, а він [ячмінь] тіко зверха"¹⁴⁹. Якщо таку підступність з боку роду молодого виявляли, рід молодого ініціював розірвання попередньої шлюбної домовленості, повертаючи батькам нареченого хліб, прийнятий раніше від сватів¹⁵⁰. Оглядини закінчувались успішно, коли господарство молодого задовольняло представників від роду молодого. В такому випадку бенкетували до пізньої ночі, батьки наречених називали одні одних сватами. Після оглядин призначали час заручин.

На думку І.Несен, оглядини як акт знайомства з новою територією, з погляду сакральної обрядовості пов'язаний із семантикою прилучення, хоча в ньому брали участь насамперед батьки¹⁵¹. Слід також зауважити, що як на Волині так і на Поліссі на початку ХХ ст. етап оглядин або зовсім випадав з передвесільної ритуальної частини, або, як уже згадувалося, відбувався в один день зі сватанням як форма гостини в молодого без огляду його господарства.

Таким чином, наше дослідження волинсько-поліських паралелей у структурі етапів сватання і оглядин дає змогу зробити наступні висновки. Основною метою етапу сватання було досягнення згоди між родами наречених щодо майбутнього весілля. Певне значення в народі мали дні тижня, в які здійснювалося сватання: такими днями на більшій частині Волині і українського Полісся вважались субота і неділя, а на білоруському Поліссі – вівторок. Як на Волині, так і на Поліссі сватання відбувалося за посередництвом спеціально обраних послів – сватів або старостів – одружених чоловіків, які користувалися повагою і авторитетом у громаді, володіли необхідним рівнем красномовства. У вступних промовах сватів на Волині і Поліссі найчастіше фігурували теми мисливства і купівлі-продажу. Головними атрибутами сватання виступають хліб, рушник, хустка і ціпок сватів. У волинян і поліщуків сватання, як етап весільного обряду, відзначається відсутністю пісенного супроводу, що свідчить, насамперед, про його правову функцію. Основна мета оглядин полягала в ознайомленні роду молодого з господарством молодого, або навпаки. На теренах Волині і Полісся на оглядини до молодого найчастіше ходили батьки з одруженими родичками – сестрами, хрещеними тощо. Як на Волині, так і на Поліссі на початку ХХ століття етап оглядин або зовсім випадав з передвесільного циклу, або відбувався в один день зі сватанням як форма гостини у молодого без огляду його господарства.

¹ За визначенням львівського фольклориста і етнографа Р.Кирчіва Волинь – історико-етнографічний район Західного (південно-західного) регіону України, що охоплює басейн верхів'я правих приток і середнього поріччя Західного Бугу. // Кирчів Р. Історико-етнографічні райони України і етнографічні групи українського народу // Етнографія України: Навч. посіб. / За ред. С.А.Макарчука. – Вид. 2-ге, перероб. і доп. – Львів, 2004. – С. 134.

² Там само. – С. 134.

³ Здоровега Н.І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К., 1974. – С. 64.

⁴ Бугера І. Українське весілля на Лемківщині. – Львів, 1936. – С. 4.

⁵ Kolberg O. Dzieła wszystkie. Sanockie-Krośnieńskie. – Т. 49. – Wrocław-Poznań, 1968. – S. 341.

⁶ Вархол Й., Вархол Н., Гузій Р., Остапик О. Весільні обряди // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження. Т. 2. Духовна культура. – Львів, 1999. – С. 76.

⁷ Здоровега Н.І. Народні звичаї та обряди // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1983. – С. 241.

⁸ Там само. – С. 241.

⁹ Кміт Ю. Бойківське весілля в Гвіздці // Матеріали до української етнології. Т. 10 – Львів, 1908. – С. 82.

¹⁰ Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1994. – С. 218.

¹¹ Там само. – С. 218.

¹² Там само.

- ¹³ Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Русі // Етнографічний збірник. Т. 2. – Львів, 1896. – С. 12.
- ¹⁴ Там само.
- ¹⁵ Там само.
- ¹⁶ Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С. 23.
- ¹⁷ Борисенко В.К., Кухаронак Т.И., Росинская З.Ф. Семейные обычаи и обряды // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. – Минск, 1987. – С. 163.
- ¹⁸ Там само.
- ¹⁹ Там само.
- ²⁰ Зайченко В. Весілля на Чернігівщині // Родовід. – К., 1994. – № 9. – С. 51.
- ²¹ Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина. – Москва, 1874. – С. 15.
- ²² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П.Чубинским. Т. 4. – СПб., 1877. – С. 650.
- ²³ Там само. – С. 603.
- ²⁴ Записано 17.07.2006 р. у с. Савчиці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Коваленко Олександри Іванівни, 1941 р. н.
- ²⁵ Вархол Й., Вархол Н., Гузій Р., Остапик О. Вказ. праця. – С. 76.
- ²⁶ Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. – М., 2002. – С. 487.
- ²⁷ Ворокомлівське весілля (у запису Лукаша Назарчука). – Луцьк, 2006. – С. 4.
- ²⁸ Кондратович О. П. Весілля на Поліссі. – Луцьк, 1996. – С. 82.
- ²⁹ Весілля на Сокальщині. Текст і музику записав І.Чабан. 1922 – 1927 // Весілля. [Збірник]. У2-х кн. Кн. 2. – К., 1970. – С. 129.
- ³⁰ Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї в селі Землянці Глухівського повіту на Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. Т. 3. – Львів, 1900. – С. 71.
- ³¹ Славянская мифология. – С. 96.
- ³² Борисенко В.К. Вказ. праця. – С. 23.
- ³³ Кондратович О.П. Вказ. праця. – С. 39.
- ³⁴ Весілля в селі Кремеш Горохівського повіту. Текст і музику записав Н. Я. Димнич // Весілля. [Збірник]. У 2-х кн. Кн. 2. – К., 1970. – С. 7.
- ³⁵ Борисенко В.К. Обряди життєвого циклу людини // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1997. – С. 286.
- ³⁶ Там само. – С. 286.
- ³⁷ Вархол Й., Вархол Н., Гузій Р., Остапик О. Вказ. праця. – С. 76.
- ³⁸ Там само. – С. 76.
- ³⁹ Магрицька І. Словник весільної лексики українських східнословобожанських говірок. – Луганськ, 2003. – С. 133.
- ⁴⁰ Тоусцік Т. Сватання у беларусах у 1930-1990 гады у Гомельскай вобласці і памежных да яе тэрыторыях // Етнокультурна спадщина Полісся. Вип. VII. – Рівне, 2006. – С. 54.
- ⁴¹ Романюк П.Ф. Из опыта картографирования свадебного обряда Правобережного Полесья // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. – М., 1983. – С. 200.
- ⁴² Там само.
- ⁴³ Там само.
- ⁴⁴ Весілля в селі Кремеш. Вказ. праця. – С. 7.
- ⁴⁵ Ворокомлівське весілля. Вказ. праця. – С. 4.
- ⁴⁶ Кондратович О.П. Вказ. праця. – С. 39.
- ⁴⁷ Там само. – С. 82.
- ⁴⁸ Труды этнографическо-статистической экспедиции. Т. 4. – С. 556.
- ⁴⁹ Там само. – С. 593.
- ⁵⁰ Несен І.І. До питання типології весільного обряду північної Рівненщини // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. Матеріали комплексних наукових експедицій Рівненського фольклорно-етнографічного товариства. Вип. I. – Рівне, 2001. – С. 40.

- ⁵¹ Коломийченко П. Весілля в селі Прохорах Борзенського повіту, Чернігівської губернії // Матеріали до української етнології. Т. 19 – 20. – Львів, 1919. – С. 81.
- ⁵² Труды этнографическо-статистической экспедиции. Т. 4. – С. 644.
- ⁵³ Там само. – С. 658.
- ⁵⁴ Stecki T. J. Wołyn pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym. T. I. – Lwów, 1864. – S. 66.
- ⁵⁵ Записано 7.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Яловської Марії Омелянівни, 1924 р. н.
- ⁵⁶ Записано 9.07.2006 р. у с. Малі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Ніколайчук Марії Власівни, 1927 р. н.
- ⁵⁷ Записано 11.07.2006 р. у с. Града Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Бобрик Марти Іванівни, 1937 р. н.
- ⁵⁸ Труды этнографическо-статистической экспедиции. Т. 4. – С. 633.
- ⁵⁹ Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, historycznym i ekonomicznym. – Lwów, 1899. – S. 94.
- ⁶⁰ Kolberg O. Wołyn: Obrzędy, melodye, pieśni z brulionów pośmiertnych przy współudziale St.Fishera i F.Szopskiego wyd. J.Tretiak. – Kraków, 1907. – S. 1.
- ⁶¹ Записано 12.07.2007 р. у с. Великий Скнит Славутського р-ну Хмельницької обл. від Бачманюк Катерини Анатоліївни, 1949 р. н.
- ⁶² Записано 13.07.2007 р. у с. Великий Скнит Славутського р-ну Хмельницької обл. від Гурси Марії Іванівни, 1940 р. н.
- ⁶³ Литвинова-Бартош П. Вказ. праця. – С. 72.
- ⁶⁴ Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. – Харьков, 1881. – С. 9.
- ⁶⁵ Кравченко В.Г. Этнографические материалы, собранные В. Гр. Кравченком в Волини и соседних с ней губерниях // Труды общества исследователей Волини. Т. V. – Житомир, 1911. – С. 104.
- ⁶⁶ Теодорович Н.И. Воынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, археологическом и др. отношениях // Историко-статистическое описание церквей и приходов Воынской епархии. Т. 4. Староконстантиновский уезд. – Почаев, 1899. – С. 250.
- ⁶⁷ Ворокомлівське весілля. – С. 5.
- ⁶⁸ Вархол Й., Вархол Н., Гузій Р., Остапик О. Вказ. праця. – С. 76.
- ⁶⁹ Борисенко В.К. Вказ. праця. – С. 24.
- ⁷⁰ Тоусцік Т. Вказ. праця. – С. 58.
- ⁷¹ Записано 7.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Тригуби Володимира Івановича, 1931 р. н.
- ⁷² Записано 10.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Цьоми Марії Іванівни, 1927 р. н.
- ⁷³ Записано 10.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Грушицької Олени Федорівни, 1924 р. н.
- ⁷⁴ Записано 13.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Росоловського Бориса Васильовича, 1923 р. н.
- ⁷⁵ Записано 14.07.2006 р. у с. Куликів Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Лукашук Ксенії Омелянівни, 1923 р. н.
- ⁷⁶ Записано 14.07.2006 р. у с. Дунаїв Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Пасіюли Марії Хомівни, 1928 р. н.
- ⁷⁷ Записано 8.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Гедз Тетяни Андріївни, 1959 р. н.
- ⁷⁸ Записано 17.07.2006 р. у с. Савчиці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Коваленко Олександри Іванівни, 1941 р. н.
- ⁷⁹ Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия (репринтное воспроизведение издания 1880 года). – М., 1990. – С. 163.
- ⁸⁰ Кравченко В.Г. З побуту й обрядів північно-західної України // Збірник Волинського науково-дослідного музею. Т. 1. – Житомир, 1928. – С. 92.
- ⁸¹ Кондратович О.П. Вказ. праця. – С. 39.

- ⁸² Ворокомлівське весілля. – С. 4.
- ⁸³ Там само. – С. 4.
- ⁸⁴ Несен І.І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми. – К., 2005. – С. 31.
- ⁸⁵ Там само. – С. 31.
- ⁸⁶ Пашкова Г.Т. Етнокультурні зв'язки українців і білорусів Полісся: На матеріалах весільної обрядовості. – К., 1978. – С. 27.
- ⁸⁷ Зайченко В. Вказ. праця. – С. 51.
- ⁸⁸ Несен І.І. Вказ. праця. – С. 31.
- ⁸⁹ Сорокин Г. Свадьбы и свадебные песни у малороссов и великороссов м. Дмитровки Александрийского уезда // Киевская старина: Приложение. – 1890. – № 9. – С. 194.
- ⁹⁰ Литвинова-Бартош П. Вказ. праця. – С. 72.
- ⁹¹ Коломийченко П. Вказ. праця. – С. 81.
- ⁹² Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 334.
- ⁹³ Несен І.І. Вказ. праця. – С. 32.
- ⁹⁴ Каспярівіч В. Сімволіка зерня і яго вытворных у вясельна-абрадавай паэзіі беларусаў // Народна творчість та етнографія. – К., 2005. – № 3. – С. 45.
- ⁹⁵ Творун С.О. Українські обрядові хліби: на матеріалах Поділля. – Вінниця, 2006. – С. 39.
- ⁹⁶ Там само. – С. 39.
- ⁹⁷ Несен І.І. Вказ. праця. – С. 32.
- ⁹⁸ Коломийченко П. Вказ. праця. – С. 82.
- ⁹⁹ Записано 10.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Грушицької Олени Федорівни, 1924 р. н.
- ¹⁰⁰ Записано 14.07.2006 р. у с. Куликів Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Лукашук Ксенії Улянівни, 1923 р. н.
- ¹⁰¹ Записано 11.07.2006 р. у с. Града Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Бобрик Марти Іванівни, 1937 р. н.
- ¹⁰² Записано 14.07.2007 р. у с. Довжки Славутського р-ну Хмельницької обл. від Степанюк Софії Романівни, 1932 р. н.
- ¹⁰³ Пашкова Г.Т. Вказ. праця. – С. 28.
- ¹⁰⁴ Там само. – С. 28.
- ¹⁰⁵ Труды этнографическо-статистической экспедиции. Т. 4. – С. 557.
- ¹⁰⁶ Сумцов Н.Ф. Вказ. праця – С. 148.
- ¹⁰⁷ Весілля в селі Кремеш. – С. 7.
- ¹⁰⁸ Зайченко В. Вказ. праця. – С. 51.
- ¹⁰⁹ Теодорович Н.И. Вказ. праця. – С. 251.
- ¹¹⁰ Кравченко В.Г. Звичаї у с. Забрідді та по деяких інших, недалеко від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: Етнографічні матеріали, зібрані Кравченком Васильом. – Житомир, 1920. – С. 96.
- ¹¹¹ Бельский С. Деревня Ковали Житомирского уезда в мае 1909 г. // Труды общества исследователей Волыни. Т. 3. – Житомир, 1910. – С. 15.
- ¹¹² Никорак О. Рушник у традиційній культурі українців // Народознавчі Зошити. – Львів, 2001. – №3. – С. 504.
- ¹¹³ Яковлева О. Рушник як символ у когнітивній моделі світу праукраїнців // Народна творчість та етнографія. – К., 2006. – № 3. – С. 33.
- ¹¹⁴ Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – 1889. – №11. – С. 281.
- ¹¹⁵ Пашкова Г.Т. Вказ. праця. – С. 27.
- ¹¹⁶ Несен І.І. Вказ. праця. – С. 32.
- ¹¹⁷ Stecki T.J. Wolyn pod wzgledem. – S. 68.
- ¹¹⁸ Там само. – S. 68.
- ¹¹⁹ Весілля в селі Кремеш. – С. 7.
- ¹²⁰ Sokalski B. Powiat Sokalski. – S. 95.

- ¹²¹ Пастернак Я. Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту. – Львів, 1926. – С. 3.
- ¹²² Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 231.
- ¹²³ Несен І.І. Житловий простір у весільному ритуалі Центрального Полісся // Матеріали до української етнології: 36. наук. праць. Вип. 3 (6). – К., 2003. – С. 76.
- ¹²⁴ Кагаров Є. Форми та елементи народної обрядовості // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Вип. 1. – К., 1928. – С. 52.
- ¹²⁵ Бугера І. Вказ. праця. – С. 5.
- ¹²⁶ Вархол Й., Вархол Н., Гузій Р., Остапик О. Вказ. праця. – С. 76.
- ¹²⁷ Там само.
- ¹²⁸ Жаткович Ю. Вказ. праця. – С. 12.
- ¹²⁹ Брижко М. Весілля в містечку Дубовій, Уманського повіту // Матеріали до української етнології. Т. 19 – 20. – Львів, 1919. – С. 56.
- ¹³⁰ Паньків М. Весілля у селі Вербівцях. – Івано-Франківськ, 2000. – С. 8.
- ¹³¹ Несен І.І. Вказ. праця. – С. 299.
- ¹³² Там само. – С. 299.
- ¹³³ Литвинова-Бартош П. Вказ. праця. – С. 73.
- ¹³⁴ Бельский С. Вказ. праця. – С. 15.
- ¹³⁵ Несен І.І. Вказ. праця. – С. 33.
- ¹³⁶ Записано 14.07.2006 р. у с. Дунаїв Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Пасіюли Марії Хомівни, 1928 р. н.
- ¹³⁷ Несен І.І. Вказ. праця. – С. 33.
- ¹³⁸ Записано 10.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Грушицької Олени Федорівни, 1924 р. н.
- ¹³⁹ Записано 13.07.2006 р. у с. Кімнатка Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Ксьондзик Ксенії Макарівни, 1921 р. н.
- ¹⁴⁰ Записано 14.07.2006 р. у с. Куликів Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Лукашук Ксенії Улянівни, 1923 р. н.
- ¹⁴¹ Записано 11.07.2006 р. у с. Града Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Казьмірука Дмитра Васильовича, 1930 р. н.
- ¹⁴² Записано 13.07.2006 р. у с. Кімнатка Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Ксьондзик Наталії Данилівни, 1927 р. н.
- ¹⁴³ Климчук Ф. Традиційне весілля. – С. 186.
- ¹⁴⁴ Записано 10.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Мельничука Дмитра Васильовича, 1927 р. н.
- ¹⁴⁵ Бельский С. Вказ. праця. – С. 15.
- ¹⁴⁶ Здоровега Н.І. Вказ. праця. – С. 70.
- ¹⁴⁷ Записано 13.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Росоловського Бориса Васильовича, 1923 р. н.
- ¹⁴⁸ Литвинова-Бартош П. Вказ. праця. – С. 74.
- ¹⁴⁹ Записано 10.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Грушицької Олени Федорівни, 1924 р. н.
- ¹⁵⁰ Литвинова-Бартош П. Вказ. праця. – С. 74.
- ¹⁵¹ Несен І.І. Вказ. праця. – С. 34.

В статті на основі польових етнографічних матеріалів і опублікованих джерел здійснено порівняльний аналіз етапів сватовства і сватівства в структурі весільного обряду на території етнографічної Волині і Полісся. Автор проводить паралелі на основі параметрів простору, часу, локальних назв, вербальних формул, складу, функцій і атрибутів дійсних осіб і т. п.

Результаты данного исследования призваны помочь в деле определения места волынской свадьбы в типологической классификации украинского свадебного обряда.

Ключевые слова: сватовство, смотрины, локальные названия, сваты, старосты, вербальные формулы, атрибуты.

The paper based on field ethnographic data and literary sources presents a comparative analysis of the match-making ("svatannia") and the viewing ("ohliadyny") stages in the structure of the wedding ritual on the territory of ethnographic Volyn and Polissia. The author shows the parallels on the basis of the factors of space, time, local names, verbal formulas, complement, functions and attributes of the acting persons etc. The results of this investigation are being called to help in the problem of determinating the place of the wedding ritual of Volyn in the typological classification of the Ukrainian wedding ritual.

Keywords: match-making ("svatannia"), viewing ("ohliadyny"), local names, match-makers ("svaty", "starosty"), verbal formulas, attributes.

МІФОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ У ПРАЦЯХ ДОСЛІДНИКІВ кінця XVIII – другої половини XIX ст.

У статті здійснено історіографічний аналіз праць українських, російських, польських дослідників кінця XVIII – другої половини XIX ст., присвячених вивченню слов'янських міфологічних вірувань (у тому числі – нижчої міфології українців). Розглянуто напрямки і особливості міфологічних студій даного етапу.

Ключові слова: нижча міфологія, слов'янська міфологія, міфологічні вірування, історіографія, міфологічна школа.

Потужний пласт традиційної культури етносу становлять народні міфологічні вірування та уявлення. Вони містять у собі рудименти давніх релігійних уявлень (анімізму, тотемізму, сімейно-родових культів, магії) та елементи християнського світогляду. Значне місце в їхній системі посідають вірування, пов'язані з різними надприродними істотами – відьмами, вовкулаками, упирями, русалками, домовиками та ін. В науці їх прийнято об'єднувати терміном "нижча міфологія", який, за свідченням В.В.Іванова, було введено в науковий обіг німецьким етнографом XIX ст. В.Маннгардтом. Він вперше піддав цю категорію міфологічних персонажів спеціальному дослідженню¹.

Інтерес до нижчої міфології власне на теренах Російської імперії, почався із спроб реконструювати пантеон вищих божеств давніх слов'ян, відомості про яких бралися передусім із середньовічних письмових джерел: творів візантійських авторів, записок подорожуючих, історичних хронік та церковних повчань². Становлення української науки цього періоду було пов'язане із розвитком російської науки³. Однією із перших праць на міфологічну тематику в Східній Європі була "Абевега русских суеверий" М.Чулкова, видана в 1786 р.⁴ Вона є зведенням широкого фактичного матеріалу із слов'янських старожитностей, відомих на той час. Матеріал розташований за алфавітним порядком, і праця по своїй структурі є словником. М.Чулков залучав до своєї праці як етнографічні дані (по російському традиційному весіллю, українському сільському знахарству, народному соннику) так і фантастичні відомості з неперевіраних джерел про сумнівних "богів". Така тенденція була характерна для тогочасної науки про слов'янські старожитності.

На початку XIX ст. з'явилися праці Г.А.Глінки⁵ та А.С.Кайсарова⁶. В своїй роботі Г.А.Глінка зробив першу в історіографії спробу узагальнення матеріалу з міфології східнослов'янських народів. Автор відчував брак матеріалів і джерел, тому він зазначив, що при виникненні "пустот" і "недоліків" він буде доповнювати їх власними фантазуваннями⁷, вважаючи цей підхід таким, що цілком виправдовує себе. Але, тим не менш, автор структурував матеріал. Персонажі нижчої міфології були виділені ним у групу "Напівдухи", до яких він відніс леших, водяних духів, домовиків та русалок. А.С.Кайсаров у своїй праці обрав алфавітний порядок подання матеріалу. Головним джерелом інформації про богів давніх слов'ян він вважав сучасні йому народні пісні та казки⁸. Подібно до Г.А.Глінки, А.С.Кайсаров приділив багато уваги описові сумнівних богів. Він намагався розглядати їх у порівнянні з богами класичних античних пантеонів, що теж було характерною рисою тогочасної славістики. Із представників нижчої міфології ним описані "домові духи", кікімора, лісовики та русалки. В той же час, праця А.С.Кайсарова все ж була більш досконалою, адже він намагався посилаватися на доступні йому джерела (правда, не завжди перевіряючи їх достовірність), і порівнювати релігію давніх слов'ян з релігією інших народів.

Наступною варто назвати працю І.Сахарова⁹, де він згрупував матеріали, зібрані в подорожах по деяких губерніях середньої Росії. Найважливішою для нас є перша частина праці "Сказания

русского народа о чернокнижии". Його зібрання цінне тим, що в ньому міститься багато "живого" етнографічного матеріалу першої третини XIX ст. про відьом, народне лікування, знахарів тощо.

Певним етапом у розвитку міфологічних студій (по великому рахунку і фольклористики в цілому) в Російській імперії загалом і в Україні зокрема, можна вважати діяльність видатного українського вченого і громадського діяча М.І.Костомарова. Його праця "Славянская мифология"¹⁰, опублікована в 1846 р., була присвячена дослідженню вищої міфології слов'ян. На широкому порівняльному матеріалі (із залученням прикладів із античної міфології, єгипетської, скандинавської, давньоіндійської, зороастризму), дослідник проводить думку про подібну до зороастризму боротьбу двох начал у слов'янській міфології – світла (вогню) Радегаста (Свентовита) та темряви (зла) Чорнобога. Вчений був переконаний, що слов'янська міфологія єдина – принаймні, у східних і західних слов'ян. А персонажів нижчої міфології (домовиків і русалок), він вважав давніми богами, яким приносили жертви, трансформованими під впливом християнства у дрібних духів. Як зазначає М.К.Дмитренко, дослідження М.І.Костомарова було даниною часу, воно йшло в руслі ідей Кирило-Мефодіївського товариства і у потоці зацікавлень архаїчним світоглядом як свідченням давності походження та унікальності слов'янських етносів¹¹. Своєю працею вчений вперше порушив питання теоретичного обґрунтування значного фактичного матеріалу з народних вірувань східнослов'янських народів. М.І.Костомарова, безумовно, можна назвати засновником міфологічної школи в Україні¹².

Не можна оминати і праця історика-археолога Д.О.Шеппінга¹³, які вийшли в середині XIX ст. і були ніби перехідними від попередніх досліджень слов'янських старожитностей до нових досліджень представників міфологічної школи. Сучасні дослідники відносять Д.О.Шеппінга до компаративістів, що намагалися вивести специфіку слов'янського міфологічного світогляду із порівняння слов'янської міфології з іншими індоєвропейськими міфологіями, передусім з балтійською¹⁴. Новим у дослідженні Д.О.Шеппінга було те, що він запропонував своєрідну періодизацію розвитку релігії давніх слов'ян, розділивши її на три етапи – ступінь духів, ступінь антропоморфних богів природних явищ, ступінь богів-кумирів¹⁵.

За справедливим визначенням Л.С.Клейна, для авторів-славістів першої половини XIX ст. характерним було поєднання наївно-патріотичної та православної тенденцій¹⁶. Вони прагнули представити релігію предків величною, розвинутою, нічим не гіршою за інші язичницькі релігії, чи навіть кращою. Вони оспівували пантеон богів давніх слов'ян, перебільшуючи його наповнення та значення, домислюючи неіснуючих божеств. За словами С.А.Токарева, багато авторів в своєму романтично-слов'янофільському захопленні навіть найбільш сумнівні назви розглядали як імена загальнослов'янських богів¹⁷. Крім того, вони використовували неясні імена та назви, що зустрічалися в приказках, замовляннях, пісенних рефренах, а потім домислювали нечіткий міфологічний образ¹⁸. На жаль, витвори кабінетної "міфології" першої половини XIX ст. і сьогодні продовжують жити в працях деяких авторів, що претендують на науковість. Слід наголосити на тому, що більшість авторів цього періоду використовували український фактичний матеріал. Однак, українські міфологічні вірування розглядалися виключно у загальнослов'янському контексті.

Нове розуміння міфології формувалося протягом 1840 – 1850-х рр. під впливом німецької етнографічної науки і романтичної філософської естетики¹⁹. Тоді була сформована міфологічна школа, в основі якої лежав порівняльно-історичний метод, що давав можливість вивчення національних пам'яток народної словесності протягом всього їх історичного розвитку і в тісному зв'язку з аналогічними пам'ятками інших індоєвропейських народів²⁰. Міфологічна школа вперше виступила з цілісною науковою теорією, що дозволила розглядати окремі явища народної словесності в органічній єдності²¹. Засновником школи вважається вчений-філолог Ф.І.Буслаєв. Його наукова діяльність була надзвичайно широкою і виходила за рамки міфологічної школи, але найбільш значні свої дослідження він присвятив обґрунтуванню та розробці саме міфологічної теорії²². Основними працями Ф.І.Буслаєва є "Исторические очерки русской народной словесности и искусства" та "Народная поэзия". За ним, мова і міфологія – це те, що першопочатково визначало обличчя народу і складало його єдину духовну спадщину. Народна поезія, що творилася колективно, як і мова, в тих жанрах, що дійшли до нас, є спадщиною єдиного колись епічного переказу, його частинами, за якими можна частково реконструювати міфологічні системи, початковий епос, що включав і міфологію, і поезію, і

моральні основи життя людей²³. Досліджуючи давньослов'янську міфологію, Ф.І.Буслаєв підкреслював, що слов'яни не пішли далеко від ранніх переказів індоєвропейської цивілізації, їхні міфологічні уявлення не встигли оформитись у певні типи божеств²⁴. Дослідник вбачав у відомих за джерелами давньослов'янських богів відголоски поклоніння стихіям та небесним світилам (так Сварог, на його думку, був небом, а Дажьбог – сонцем)²⁵.

Як окремий науковий напрямок всередині міфологічної школи, в ній виділяється т.зв. школа "молодших міфологів", або школа порівняльної міфології, до якої належали О.М.Афанасьєв, О.О.Котляревський та ін. дослідники²⁶. З праць О.М.Афанасьєва найбільш відомою є "Поэтические воззрения славян на природу". Цей тритомник (1865 – 1869) акумулював у собі колосальний обсяг даних по фольклору, віруванням і обрядам слов'янських та інших індоєвропейських народів²⁷. На цій основі він реконструював слов'янську міфологію, за визначенням Л.С.Клейна, за "метеорологічними моделями слов'янської компаративістики"²⁸. Д.К.Зеленін відзначав, що О.М.Афанасьєв був найбільш послідовним прибічником міфологічної школи, що зводив усе земне до небесного начала²⁹, тобто, боги, демонічні істоти, духи були для вченого відображенням різноманітних природних явищ. Дослідник подібно до своїх попередників, не просто "реконструював" давньослов'янських богів на основі сучасного йому фольклору та народної міфології, а й створював величну картину давньослов'янської міфології, домислюючи нове в ній³⁰. Ідеї "Поетичних поглядів" швидко застаріли для тодішньої науки, яка вже відійшла від романтичних уявлень про народ³¹. Проте, цінність величезного масиву зібраного вченим фактичного матеріалу, не втрачає своєї наукової вартості і сьогодні. Так, зокрема, найбільш цікавими для нас є статті "Души усопших", "Девы судьбы", "Ведуны, ведьмы, упыри и оборотни", "Процессы о колдунах и ведьмах", що увійшли до "Поетичних поглядів"³². Вивчення дослідником сучасних йому народних вірувань та уявлень характеризується тим, що він намагається простежити їх безперервний розвиток від дохристиянських часів до сучасності. Наприклад, в статті "Діви долі" він виводив постать баби-повитухи в народних віруваннях від "облачных дев", давніх богинь долі, "небесних прях", які давали новонародженій дитині долю³³. Попри такі некритичні висновки, стаття містить багатий емпіричний матеріал, в тому числі з українських вірувань – зокрема, про злиднів та Долю. Те ж саме стосується й інших названих статей.

Досліджував слов'янську міфологію і вчений-славист О.О.Котляревський. В своїй праці³⁴, він на широкому індоєвропейському порівняльному матеріалі розглядав давні слов'янські та сучасні йому народні вірування, звичаї, обряди, тією чи іншою мірою пов'язані із культом смерті та поховальною обрядовістю. Велику увагу вчений приділив розгляду поняття душі в міфології, можна навіть стверджувати що по цьому питанню він провів окреме дослідження всередині своєї праці. Не заглиблюючись у подробиці, відзначимо важливий для нас висновок: дослідник вважав русалок і мавок уособленням душ померлих, що згодом трансформувалися в річкові та лісові істоти³⁵, тобто він першим пов'язав цих істот з небіжчиками, а не з духами рослинності, чи "водяними німфами", як це було характерно для вчених першої половини ХІХ ст. Слід звернути увагу на рідкісне для того часу критичне та обережне ставлення автора до джерел – як писемних, так і археологічних. Певною мірою О.О.Котляревського можна назвати прихильником еволюціонізму – адже він вважав, що в сучасних йому "марновірних звичаях" селян зберігаються риси "далекої старовини" (тобто, пережитки), що збереглися силою безперервної передачі їх з покоління в покоління³⁶. Проте це зовсім не зменшує прогресивності та новизни його праці, яка базувалась на порівняльно-історичному методі. Вона не втрачає своєї наукової вартості і сьогодні.

Принципова новизна підходу, запропонованого Ф.І.Буслаєвим та О.М.Афанасьєвим, полягала у тому, що фольклор, вірування і обряди ХVІІІ – ХІХ ст. розглядалися ними не як джерело відомостей про язичницьких божеств давнини, а як джерело вивчення способу мислення і стереотипів сприйняття народів, які перебувають на стадії "дитинства". У їхніх працях утвердився перехід від розгляду окремих міфів і персонажів язичницького пантеону до вивчення цілісного світогляду Давньої Русі і сучасного їм селянства³⁷. Основними методологічними принципами, що ввели в науку вчені-міфологи, були: порівняльно-історичний метод та визнання органічного зв'язку мови, міфології і народної поезії³⁸. Внесок російської фольклористики у розвиток української досить вагомий, але слід наголосити, що без

українського фольклору як могутнього невичерпного джерела, постійного об'єкта досліджень, годі було б говорити про такий значний потенціал російської фольклористики XIX ст.³⁹ У всіх без виключення працях цього періоду використовувався матеріал з царини українських міфологічних вірувань.

Приблизно з середини XIX ст. дослідники починають звертатися у своїх працях до "живого" етнографічного матеріалу, вивчаючи не давньослов'янські божества, а сучасну їм народну традицію. Такі дослідження на західноукраїнських землях були започатковані польськими етнографами. Так, праця Л.Голембйовського⁴⁰, вперше видана у 1830 р., містить матеріал з матеріальної та духовної культури не тільки польського населення, а й білоруського та українського (зокрема, гуцулів, мешканців Поділля та Підляшшя)⁴¹. Цінним для нас є матеріал з нижчої міфології – зокрема, автор описує демонологічні вірування українців у литавця та "померлих без хресту дітей"⁴². Серед українських вчених першими на Західній Україні почали досліджувати давню слов'янську міфологію та сучасну їм народну духовну культуру члени "Руської трійці" (1830 – 1840 рр.). Праця Я.Ф.Головацького, присвячена дослідженню слов'янської міфології⁴³, містить скептицизм, який відсутній в роботах російських дослідників. Так, вчений вважав, що слов'янські легенди не могли скластися в систему, як грецька чи римська міфологія⁴⁴. У своїй праці він зібрав міфи різних слов'янських народів про вищі божества. Правда, в якості джерел він використовував переважно праці попередників, які описували богів, невідомих за писемними чи археологічними джерелами. Представники нижчої міфології різних слов'янських народів виділені ним у два підрозділи: "Вірування у духів" та "Водяні істоти". Інший член "Руської трійці", І.М.Вагилевич займався безпосередньо вивченням демонології слов'ян загалом і українців зокрема. Зокрема, в праці "Слов'янська демонологія"⁴⁵ дослідник зробив одну з перших у вітчизняній історіографії спроб систематизації міфологічних персонажів. На основі галицько-карпатського матеріалу, він розділив вірування у надприродні істоти на три групи: людська демонологія, стихійна демонологія, символічна демонологія⁴⁶. До цих груп ним включено як персонажів народних вірувань так і сумнівних "богів". Найбільш логічно вибудованою є перша група, до якої І.М.Вагилевич відніс відьом, упирів, вовкулак та утоплеників – істот людського походження. В другій групі дослідник керувався, очевидно, принципом систематизації персонажів за локусом і за зовнішніми проявами істот, які, на його думку, вказували на їхню приналежність до певної стихії. Так, він розподілив групу на підгрупи: земле-стихійна демонологія; водно-стихійна; повітряно-стихійна; вогняно-стихійна.

Основні зусилля дослідників у цей період спрямовувались переважно на збирання емпіричного матеріалу з народних міфологічних уявлень та його публікацію. Проте період накопичення матеріалу з народних вірувань і повір'їв не був даремним – він підготував солідну основу для теоретичних розробок проблеми⁴⁷. З початку 60-х рр. XIX ст., можна сказати без перебільшення, почався золотий вік у розвитку вітчизняної етнології. З'являються серйозні наукові праці, публікуються матеріали польових досліджень, формуються наукові осередки. Так, у 1845 р. в Петербурзі було створене Російське географічне товариство (РГТ), а в 1873 р. в Києві було відкрито його Південно-Західний відділ, наукова діяльність якого, хоч і короточасна (закритий владою 1876 р.), була яскравою сторінкою в історії української етнографії⁴⁸. Крім того, в 1851 р. при Київському університеті була заснована Комісія для опису губерній Київського навчального округу, яка мала характер наукового товариства. В 1864 р. у її складі було відкрито відділення етнографії⁴⁹.

Наукові дослідження царини народних вірувань, уявлень, нижчої міфології українців йшли у руслі роботи вищеназваних наукових осередків. Апогей інтересу до цієї сфери духовного життя народу, припадає на другу половину XIX – поч. XX ст. Однією із перших наукових праць цього періоду була робота М.Маркевича⁵⁰. Окремий підрозділ етнограф присвятив українській демонології, а власне таким істотам – домовикам, упирям, вовкулакам, русалкам, відьмам, мерцям, що повертаються. М.Маркевич назвав їх "надприродними істотами".

Варто окремо зупинитись на працях відомого вченого-фольклориста О.О.Потебні, що розпочав свій науковий шлях із харківської школи дослідників. М.К.Дмитренко відносить його до психологічної школи в етнології, зазначаючи, що міфологічна концепція О.О.Потебні не типова для міфологічної школи, а є оригінальним вченням⁵¹. Для нас найважливішими є такі його праці: "О мифическом значении некоторых обрядов и поверий", "О Доле и сродных с

нею существах". Перша праця поділена на три розділи: "Різдвяні обряди", "Баба-Яга", "Змій. Вовк. Відьма", в яких на широкому порівняльному індоєвропейському матеріалі простежено розвиток та трансформацію архаїчних вірувань та уявлень у часі. Як джерело міфологічних уявлень вчений залучає всі жанри фольклору. Так, наприклад, до образу Баби-Яги вчений наводить аналогії від персонажа германської нижчої міфології Гольди (фрау Холле) до Параскеви-П'ятниці, Середи і Неділі в українських віруваннях, залучаючи для аналізу обряди, пісні, вірування, казки⁵². Подібно, досліджуючи образи змія, вовка і відьми, вчений наводить масу аналогій з міфології та фольклору не лише європейських народів, а й азійських. Він приходить до висновку, що вовк – це друга форма міфічного змія, і в цей семантичний ряд хтонічних істот за рядом характерних ознак ставить упиря, вовкулаку і відьму⁵³. Правда, О.О.Потебня, як і представники міфологічної школи, мав схильність виводити образи демонічних істот із атмосферних явищ. Так, він вважав, що змії, вовк, упир, вовкулака – "облачные существа", колись тотожні між собою⁵⁴. Образ Долі вчений досліджує скоріше з філологічного боку, аналізуючи назви Долі та подібних їй істот з народних вірувань, пісень, казок, прислів'їв різних народів, переважно, слов'янських. Він приходить до висновку, що Доля – це окрема від людини персоніфікована істота⁵⁵. Зазначимо також, що О.О.Потебня критично і обережно ставився до витворів кабінетної "міфології".

Слід відзначити і працю М.Никифоровського, який був православним священиком, проте досліджував слов'янське язичництво. Він припускав, що давні слов'яни спершу були схильні до монотеїзму, який з часом мав перейти в політеїзм⁵⁶. Священик вважав, що зле начало у слов'ян мислилося під спільною назвою "нечистої сили", або ж подрібнювалося на різні образи нечистих духів (чортів). Він обстоював думку, що всі образи "нечистої сили" (наголошуючи на чортах та відьмах) мають першопочаткове стихійне походження – грозових хмар та бурхливих вихрів⁵⁷. Людське походження персонажів демонологічних вірувань він відкидав.

У 1870-ті рр. виходить низка праць українських вчених – як суто публікацій емпіричного матеріалу, так і праць наукового характеру. Безумовно, знаменною подією у збирацькій роботі стало проведення на території України етнографічно-статистичної експедиції під керівництвом видатного вченого-народознавця П.П.Чубинського. Наслідком експедиції (1869 – 1870) стало видання семи томів фольклорно-етнографічних матеріалів, які не втрачають своєї цінності і сьогодні. Для нас найважливішим, є перший том⁵⁸, який містить, крім прислів'їв, приказок та повір'їв, матеріали з народних вірувань та уявлень, в тому числі демонологічних. Свідчення про міфологічних персонажів розподілено ним за такими групами: "Черти", "Духо-человеки", "Мифические существа", "Олицетворения", "Болезни"⁵⁹. В групі "Духо-человеки" розміщено багатий матеріал про відьом, відьмаків, упирів, мавок, русалок, ворожбитів, характерників, знахарів, утоплеників тощо. Цінним є те, що до кожного тексту додається місце його запису (повіт, чи населений пункт).

В ході діяльності Південно-Західного відділу РГТ була видана низка праць відомих українських дослідників. Так, зокрема, важливою для нас є праця М.Драгоманова⁶⁰, що являє собою збір фольклорно-етнографічних текстів, зібраних в різних губерніях на території України. Серед збирачів зустрічаємо такі відомі імена як І.Манжура, Я.Новицький, С.Руданський та ін. Сам М.Драгоманов охарактеризував свій внесок так: "наш личный труд состоял почти исключительно в выборе и систематизации... материала"⁶¹. Збір М.Драгоманова містить багато демонологічних оповідей (зокрема, про чортів, відьом, упирів), крім того, важливою для нас є інформація про знахарство, вірування, пов'язані з рослинним і тваринним світом тощо. Цінність інформації, поданої у збірці, полягає ще й у тому, що в кінці кожного тексту зазначено прізвище збирача, та, часто регіон, де було здійснено запис.

У Львові в 1876 р. вийшла друком праця українського письменника І.Нечуя-Левицького⁶², присвячена традиційному світогляду українців. Вона була написана ним під впливом ідей міфологічної школи. Автор оперував тим матеріалом, який на той час був зібраний і піддавався науковому узагальненню і виклав свої спостереження у літературній, популярній формі. Цінним для нас в цій праці є невеликий розділ, присвячений нижчій міфології. Так, до "нижчих духів і півдухів" автор відносить русалок, мавок, польовиків, домовиків, нечисту водяну силу (дідьки). До "напівміфічних істот" – відьом, упирів і вовкулак⁶³. Ця праця надзвичайно цінна тим, що автор зробив першу спробу системного огляду саме української міфології.

Період 70-х рр. XIX ст. також пов'язаний із діяльністю такої яскравої постаті у вітчизняній історичній науці, як В.Б.Антонович. Для нашої теми велике значення має його праця "Колдовство: Документы – процессы – исследования В.Б.Антоновича"⁶⁴, в якій, із залученням значної кількості джерел, зроблено ґрунтовний аналіз історії чарівництва та відьмарства на українських теренах. Основну увагу дослідника зосереджено на процесах над відьмами, які відбувалися в Україні. Провівши аналіз великої кількості судових справ та інших документів, В.Б.Антонович приходить до висновку, що демонологія як система поглядів та вірувань виникла на території України досить пізно – приблизно в другій половині XVIII ст.⁶⁵

Польські дослідники в цей період продовжували займатися етнографічним вивченням західноукраїнських територій. Так, багатий матеріал міститься в праці Е.Руліковського "Zapiski etnograficzne z Ukrainy", в тому числі, відомості зі сфери нижчої міфології. Він подає народні вірування та уявлення, пов'язані з русалками, мавками, відьмами, чарівницями, перелесником, знахарством тощо⁶⁶.

Що ж стосується Лівобережної України, то, хоча закриття Південно-Західного відділу негативно позначилося на розвитку наукових досліджень в царині етнографії, але вчені-ентузіасты продовжували працювати і проводити серйозні дослідження навіть в складних умовах, що склалися після введення в дію Валуєвського циркуляру (1863) та Емського указу (1876). Подальший розвиток етнографічної науки був пов'язаний із виділенням на кінець XIX ст. на теренах України трьох наукових центрів – Києва, Харкова, Львова та створенням друкованих органів (Київської Старовини, Етнографічного Збірника, Збірника Харківського історико-філологічного товариства тощо), де публікувалися як емпіричні матеріали, так і наукові дослідження. Аналіз розвитку міфологічних студій цього етапу (кінець XIX – початок XX ст.) потребує окремої детальної розвідки.

Таким чином, підсумуємо, що розглянутий вище етап (кінець XVIII ст. – друга половина XIX ст.) в історії дослідження нижчої міфології, можна, в свою чергу поділити на кілька періодів:

1. Кінець XVIII ст. – початок 40-х рр. XIX ст. Цей проміжок часу характеризувався першими спробами осмислення та опису міфологічної спадщини давніх слов'ян. Автори цього періоду працювали в руслі слов'янофільського захоплення і патріотизму, і прагнули довести, що міфологія давніх слов'ян нічим не гірша (і навіть краща) за грецьку чи римську. Вони прагнули "реконструювати" пантеон слов'янських божеств і брали інформацію часто з неперевіраних сумнівних джерел (різних середньовічних хронік, азбуковників, бестіаріїв тощо). До того ж вони не відділяли міфологію від фольклору і як джерела давніх міфів могли використовувати сучасні їм народні пісні, казки, вірування тощо.

2. Кінець 40-х рр. XIX ст. – 50-ті рр. XIX ст. Цей період був перехідним від праць авторів-аматорів до серйозних наукових досліджень. Саме в цей час під впливом німецької етнографічної науки та романтичної естетики і формується нове розуміння міфології. Створюється перша на теренах Російської імперії наукова школа в етнології, яка отримала назву "міфологічної". Її утворення було пов'язане з ім'ям видатного вченого Ф.І.Буслаєва. Міфологічна школа вперше виступила з цілісною науковою теорією і основним методом дослідження запропонувала порівняльно-історичний.

3. 60-ті рр. XIX ст. – початок 80-х рр. XIX ст. Ідеї Ф.І.Буслаєва продовжили "молодші міфологи" – О.М.Афанасьєв та О.О.Котляревський. У їхніх працях утвердився перехід від розгляду окремих міфів і богів язичницького пантеону до вивчення цілісного світогляду Давньої Русі і сучасного їм селянства. Попри некритичне ставлення до матеріалу та виведення всіх "земних" істот від небесного початку, теоретичні напрацювання вчених-романтиків не втрачають своєї цінності і сьогодні. Цей період відзначився інтенсивним збором емпіричного матеріалу, в тому числі з духовної культури слов'янських народів – з міфологічних уявлень та вірувань. Було видано багато збірників матеріалів, зібраних в різних губерніях. На Західній Україні великий вклад у дослідження традиційного світогляду та нижчої міфології зробили члени "Руської трійці", які зібрали багато матеріалу і публікували свої теоретичні розробки. Крім того, суттєвим був внесок у цій сфері польських дослідників. Величезне значення мало також відкриття в Києві Південно-Західного відділу РГТ та проведення етнографічно-статистичної експедиції, що вилилося у публікацію багатотомника "Трудів експедиції", які містять багато цінного матеріалу з усіх сторін народного життя того часу. Цей період відзначився активною діяльністю таких

видатних вітчизняних дослідників як О.О.Потебня, М.Маркевич, М.Драгоманов, В.Б.Антонович та ін. Останні продовжували свою наукову діяльність і далі. Своїми працями вони заклали основи подальших ґрунтовних спеціальних досліджень в царині української нижчої міфології.

- ¹ Иванов В.В. Низшая мифология. // Мифы народов мира (далі – МНМ). Т. 2.– М., 1982. – С. 215.
- ² Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М., 2000. – С. 7.
- ³ Мишанич М. Міф, міфологія, міфологізм, міфокритика, міфопоетика: історія інтерпретації та розмежування понять. Доповідь на V Міжнародному конгресі україністів (м. Чернівці, 26 – 29 серпня 2002 р.). – Донецьк, 2002. – С. 28.
- ⁴ Чулков М. Абевера русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. – М., 1786. – 326 с.
- ⁵ Глинка Г.А. Древняя религия славян // Мифы древних славян. – Саратов, 1993. – С. 89 – 140.
- ⁶ Кайсаров А.С. Славянская и российская мифология // Там само. – С. 23 – 84.
- ⁷ Глинка Г.А. Вказ. праця. – С. 90.
- ⁸ Кайсаров А.С. Вказ. праця. – С. 26.
- ⁹ Сахаров И. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. – Ч. 1. Сказания русского народа о чернокнижии. – СПб., 1836. – 201 с.
- ¹⁰ Костомаров М. Славянская мифология // М.І. Костомаров. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К., 1994. – С. 201 – 256.
- ¹¹ Дмитренко М.К. Українська фольклористика другої половини ХІХ століття: школи, постаті, проблеми. – К., 2004. – С. 76.
- ¹² Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (ХІХ – поч. ХХ ст.). – К., 2004. – С. 17.
- ¹³ Шеппинг Д.О. Мифы славянского язычества. – Екатеринбург – М., 2008. – 301 с; його ж Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках. – М., 1862. – 210 с.
- ¹⁴ Приказчикова Е.Е. Мифология славянского язычества // Шеппинг Д.О. Мифы славянского язычества... С. 16 – 17.
- ¹⁵ Шеппинг Д.О. Мифы славянского язычества. Вказ. праця. – С. 27 – 29.
- ¹⁶ Клейн. Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества – СПб., 2004. – С. 27.
- ¹⁷ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М., 1986. – С. 208.
- ¹⁸ Виноградова Л.Н. Вказ. праця. – С. 7.
- ¹⁹ Поріцька О.А. Вказ. праця. – С. 18.
- ²⁰ Баландин А.И. Мифологическая школа в русской фольклористике. – М., 1988. – С. 3.
- ²¹ Там само. – С. 4.
- ²² Там само. – С. 5.
- ²³ Азбелев С.Н. Ф.И.Буслаев – исследователь народного эпоса и мифологии // Ф.И.Буслаев. Народный эпос и мифология. – М., 2003. – С. 9 – 10.
- ²⁴ Баландин А.И. Вказ. праця. – С. 45.
- ²⁵ Там само. – С. 44.
- ²⁶ Там само. – С. 7.
- ²⁷ Топорков А.Л. Творческий путь А.Н.Афанасьева и "Поэтические воззрения славян на природу" // А.Н.Афанасьев Происхождение мифа. – М., 1996. – С. 409.
- ²⁸ Клейн Л.С. Вказ. праця. – С. 33.
- ²⁹ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 13.
- ³⁰ Клейн Л.С. Вказ. праця. – С. 34.
- ³¹ Дмитренко М.К. Вказ. праця. – С. 49.
- ³² Афанасьев А.Н. Души усопших // А.Н.Афанасьев. Дерево жизни. Избранные статьи. – М., 1983. – С. 352 – 360; його ж Девы судьбы // Там само. – С. 360 – 376; його ж Ведуны, ведьмы, упыри и оборотни // Там само. – С. 376. – 409; його ж Процессы о колдунах и ведьмах // Там само. – С. 409 – 425.
- ³³ Афанасьев А.Н. Девы судьбы. Вказ. праця. – С. 362 – 363.

- ³⁴ Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. – М., 1868. – 252 с.
- ³⁵ Там само. – С. 197.
- ³⁶ Там само. – С. 24 – 25.
- ³⁷ Поріцька О.А. Вказ. праця. – С. 19.
- ³⁸ Баландин А.И. Вказ. праця. – С. 4.
- ³⁹ Дмитренко М.К. Вказ. праця. – С. 38.
- ⁴⁰ Gołębiowski Ł. Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. – Lwów, 1884. – 131 s.
- ⁴¹ Болтарович З.Є. Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. – К., 1976. – С. 32.
- ⁴² Gołębiowski Ł. Вказ. праця. – С. 138 – 139.
- ⁴³ Головацький Я.Ф. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія // Українські традиції [упорядкув., передмова О.В.Ковалевського]. – Харків, 2004. – С. 87 – 127.
- ⁴⁴ Там само. – С. 87.
- ⁴⁵ Львівська національна наукова бібліотека імені В.Стефаника. Відділ рукописів. – Ф. 19. Вагилевич І. – Спр. № 39. – П. 9. "Demonologia słowiańska". Матеріали, зібрані І. Вагилевичем. – 46 арк. + 28 а.
- ⁴⁶ Там само. – Арк. 4.
- ⁴⁷ Пономарьов А.П. Царина народної уяви та її класичні розробки // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1992. – С. 17.
- ⁴⁸ Горленко В.Ф. Шляхи розвитку народознавства // Історія української культури: [у 7 т.]. Т. 4. Кн. 1. – К., 2008. – С. 606, 609.
- ⁴⁹ Там само. – С. 606.
- ⁵⁰ Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. – К., 1860. – 171 с.
- ⁵¹ Дмитренко М.К. Вказ. праця. – С. 269, 286.
- ⁵² Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. – М., 2007. – С. 255 – 262.
- ⁵³ Там само. – С. 304, 306 – 308, 311.
- ⁵⁴ Там само. – С. 306.
- ⁵⁵ Там само. – С. 365.
- ⁵⁶ Никифоровский М. Русское язычество. Опыт популярного изложения научных сведений о языческой религии русских славян / Никифоровский М. – СПб., 1875. – С. 8.
- ⁵⁷ Там само. – С. 13 – 14.
- ⁵⁸ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной ИРГО. – Юго-Западный отдел. Матеріали и исследования, собранные д. чл. П.П.Чубинским. – Т. I. – СПб., 1872. – XXX+224 с.
- ⁵⁹ Там само – С. 183 – 210.
- ⁶⁰ Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. – К., 1876. – 434 с.
- ⁶¹ Там само. – С. XV.
- ⁶² Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. – К., 2003 – 144 с.
- ⁶³ Там само. – С. 76.
- ⁶⁴ Антонович В.Б. Колдовство: Документы – процессы – исследования В.Б.Антоновича. – СПб., 1877. – 140 с.
- ⁶⁵ Там само. – С. 7.
- ⁶⁶ Болтарович З.Є. Вказ. праця. – С. 63.

В статье осуществлен историографический анализ работ украинских, российских, польских исследователей конца XVIII – второй половины XIX в., посвященных изучению славянских мифологических верований (в том числе – низшей мифологии украинцев). Рассмотрены направления и особенности мифологических студий данного периода.

Ключевые слова: низшая мифология, славянская мифология, мифологические верования, историография, мифологическая школа.

The article contains a historiographical analysis of the works of Ukrainian, Russian, Polish scientists

in the end of the XVIII – second half of the XIX century, devoted to the Slavic mythological belief's investigation. The primitive mythology of Ukrainians was also explored by them. Trends and peculiarities of mythological studies of this period are examined.

Keywords: primitive mythology, Slavic mythology, mythological beliefs, historiography, mythological school.

ГОЛОД 1932 – 1933 РОКІВ НА РОМЕНЩИНІ ЗА СВІДЧЕННЯМИ ОЧЕВИДЦІВ

В статті на основі польових матеріалів, зібраних автором, досліджується голодомор 1932 – 1933 р. в Роменському районі Сумської області. Показано становище селян краю в цей період, а також дії влади стосовно голодуючих. Особливу увагу приділено деформації традиційного народного харчування та заміникам їжі.

Ключові слова: колективізація, активіст, розкуркулення, голод, млинці, лип'яники.

Тема голодомору в Україні надзвичайно складна. В радянській історіографії вона свідомо замовчувалася. Проте, починаючи з кінця ХХ ст., опублікована значна кількість праць в яких на основі архівних матеріалів і документів, спогадів очевидців висвітлюються різні аспекти голодомору в Україні загалом та в окремих її регіонах.

Одним із перших до вивчення голоду 1932 – 1933 років в Україні долучився американський дослідник Джеймс Мейс. У своєму дослідженні, починаючи з 1984 року, він застосовував метод усної історії. Дж.Мейс, звичайно, розумів, що даний метод може бути не зовсім точним і досконалим. Це доволі складна робота, але вона має особливе значення в умовах тоталітарного режиму, коли правдива інформація замовчувалася і фальсифікувалася¹. Результатом праці Дж.Мейса та очолюваної ним Комісії, яка була створена українською діаспорою в 1986 р. у США, став трьохтомник зібраних свідчень очевидців Голодомору 1932 – 1933 років в Україні².

Цінним дослідженням даної проблеми є також праця Роберта Конквеста "Жнива скорботи: радянська колективізація і голодомор"³. Англійський історик також використовував свідчення очевидців. Він зазначав – "Найціннішим у цих спогадах – особливо якщо вони походять від самих селян – є їхня неприкрашеність, об'єктивність та відповідність дійсним фактам. Тому вони заслуговують на цілковиту довіру..."⁴.

Значну роботу в дослідженні голоду 1932 – 1933 років здійснили члени Спілки письменників України – письменник Володимир Маняк та журналістка Лідія Коваленко, які упорядкували працю "33-й: голод. Народна книга-меморіал"⁵. Книга містить велику кількість зібраних упорядниками усних свідчень жертв голодомору 1932 – 1933 р. в різних областях України та коментарі дослідників з приводу даної проблеми.

Велику кількість інформації вміщено у книзі "Розсекречена пам'ять"⁶. Ця праця знайомить дослідників з невідомими фактами голодних 30-х років ХХ ст., що містяться в розсекречених Службою безпеки України таємних документах про Голодомор. Документальній частині збірника передують наукові статті, в яких аналізуються різні аспекти Голодомору.

За адміністративним устроєм Роменський район в 1932 році входив до складу Харківської області, а вже від 15 жовтня 1932 року його було включено до Чернігівської⁷. Зважаючи на те, що Харківська область є однією з найбільш постраждалих від голоду областей, дослідження цієї території є досить важливим. Проте в історіографії голодомору 1932 – 1933 років цей регіон виявився мало дослідженим. Праці Тамари Поліщук – "Столиця відчаю. Голодомор 1932 – 1933 рр. на Харківщині вустах очевидців"⁸ та Андре Граціозі "Листи з Харкова. Голод в Україні та на Північному Кавказі в повідомленнях італійських дипломатів"⁹ є дуже важливими у дослідженні цього регіону. Але, на жаль, в них ми зустрічаємо переважно повідомлення про ситуацію в Харківській області і лише побіжно згадуються кілька сіл Роменського району.

Отже, в українській і зарубіжній історіографії нині маємо значну кількість праць, які висвітлюють різні аспекти Голодомору 1932 – 1933 років в Україні. Але не дивлячись на це,

дана проблема, враховуючи її масштабність і великий суспільний резонанс, потребує подальшого дослідження й осмислення. Недостатньо висвітленими у вітчизняній історіографії є етнонаціональний та етнографічний аспекти даної проблеми. Зокрема, мало приділено уваги дослідженню явища голодомору як засобу винищення традиційно-побутової культури українців – за виключенням праць В.Борисенко¹⁰, В.Сергійчука¹¹, О.Стасюк¹². Все це стосується й такого регіону як Роменщина, оскільки відсутні праці, які б ґрунтовно висвітлювали проблему голодомору 1932 – 1933 років в краї. Маємо лише поодинокі публікації в місцевій пресі про ситуацію на Роменщині в цей час.

Причини голоду вже значною мірою з'ясовані в науковій літературі. Це суцільна колективізація селянських господарств, нелюдяна і фіскальна політика пограбування чи розкуркулення українських селян, тотальні хлібозаготівлі за принципом продрозверстки і використання репресивних засобів, свідоме та тривале позбавлення селян продовольчих засобів до існування, масові репресії проти дорослого чоловічого населення українського села¹³.

Вітчизняні дослідники довели, що фізичне винищення українських селян голодом – свідомо і спрямована терористична акція. Голоду можна було уникнути. Радянські статистичні дані свідчать, що врожай зернових в Україні 1932 року лише на 12% був меншим середнього показника 1926 – 1930 років, тобто хліба не бракувало. Але державна система конфіскувала його для своїх цілей¹⁴.

25 лютого 1933 року в постанові Раднаркому СРСР та ЦК ВКП(б) зазначалося, що Україна і Північний Кавказ втратили значну частину врожаю через несприятливі кліматичні умови влітку 1932 року. Але очевидці свідчать: жодних стихійних бід не зазнало хлібне поле України в 1932 році, врожай був, як правило, нормальний, ніщо не віщувало голоду. Посилання на "несприятливі природні умови" – звичайнісінька фальсифікація, виконана в стилі класичного сталінізму. Жорстока продрозверстка, антигуманні акції по викачці хлібних ресурсів, насінневих і фуражних фондів в тому числі, знекровило село, посадило його на голодний пайок¹⁵.

Старожили Роменщини також стверджують, що підстав для голоду не було – урожай забирала влада. "Всього було багато: і зерна, і городина, ще й картопля велика вродила, і враз всього не стало. Приходили, забирали, а хто суперечив тут же по плечах получив би"¹⁶.

Вилученням продуктів і речей у селян займалися так звані "активісти". "Приїздив у село уповноважений з району з помічниками, створювали так звані буксирні бригади з комуністів, комсомольців та безпартійних активістів. Насправді ж це були переважно гультьяї, волоцюги, злодії, шахраї, грабіжники, садисти, ледацюги, збоченці, пройдисвіти"¹⁷. Але серед них були і ті, що вірили у справедливість нових порядків і робили розпочату справу заради "світлого майбутнього". Частина цих людей "робила революцію", пройшла громадянську війну і винесла звідти тверде переконання: влада яку вони самі завоювали не може бути поганою. До них приєдналося чимало молоді з незаможних селян, "їх незміцнілі душі являли собою ідеальний ґрунт для гасел рівності, здобутої за рахунок експропріації заможних хазяїв, і для закликів до посилення боротьби з класовим ворогом"¹⁸.

Як уже зазначалося, до лав "активістів" вступали ті, хто досі не мав і не міг мати серед односельців ані найменшого авторитету: ледарі, п'яниці, крадії... Тепер вони мали в своїх руках владу і знущалися над працюючими селянами. "Вони були навіть гірші за злодіїв та грабіжників, бо останні забирали у своїх жертв не все, а ці кати не залишали навіть крихти хліба для дітей. Озброєні, на підводах їздили по селу, спустошували господарства, забирали збіжжя: жито, пшеницю, ячмінь, гречку, просо, кукурудзу, горох і навіть квасолі"¹⁹. Хвиля державного насильства піднесла цю непривабливу категорію на самісінький гребінь подій. Ці загони та бригади в народі мали свої назви – обходчики, відбирачі, буксири, активісти, бригади, партійці, душогуби, комісія, банда, червона мітла, комізани (від "комнезами"), штирхачі, колективізатори, червоні валки²⁰. На Роменщині, як правило, називали цю категорію населення активістами, буксирними бригадами, буксирами. Саме від них походили основні доноси, наклепи, саме вони підготували ґрунт для розгулу репресій на селі слідом за голодом²¹.

Зазвичай у активістів ніяких документів на вилучення речей і продуктів харчування не було. Нерідко вони їх привласнювали собі. Але речі і продукти забирали не у всіх селян. Так, Захаренко Явдоха Іванівна розповіла, що її дядько був активістом і тому в них не забрали

корову. Завдяки цьому вони і вижили²². Матері Явдохи Іванівни сусіди приносили на зберігання різні речі та продукти харчування. "Одного разу, – розповідає респондентка, – пришла до матері сусідка й каже, щоб вона заховала мішок сала, бо вже ходять активи по хатах, скоро доберуться і до нас. До нас приходили, подивилися, забрали мішок зерна, що на лавці стояв, і пішли, нічого ніде не перевертали. В баби Палажки, нашої сусідки, все чисто позабирали, желізним прутом все чисто проштирхали, залізи під піч і там закопане зерно найшли. Звідки було знать, що воно там. Мабуть хтось навів"²³.

Про вибірковість реквізицій свідчать і інші респонденти. "Активісти не заходили до нашого двору, бо батько мій був фельдшером, працював у сусідньому селі Глинськ. Усіх, хто були державними службовцями, активісти не переслідували. Пригадую, як на наш куток прибула спецбригада, десь 6 – 7 чоловік. Кожен мав довгий металевий щуп з загостреним кінцем товщиною з 10 мм. Щуп легко заходив в землю, особливо там де вона була порушена. Якщо знаходили заритий клуночок зерна чи квасолі – тут же клали на воза. Ходили по дворах під плач і лемент людей. Ми, діти, гуртом ходили за бригадою. Пригадую, як забирали хліб у Макара Федоровича Явтушенка, який жив проти нашого двору. Хлібозаготівельне начальство мабуть вирішило, що він хліб чи то не здав, чи то здав не повністю. Таки правда, частину хліба на прожиття родини він сховав у ящику під стріхою. Але сусід, який перекривав хату соломною, про схованку знав і доказав у сільську раду. Хліб вилучили до зернинки. Забрали і Макара Федоровича до роменської в'язниці, там він і помер. Навіть тіла рідним не повернули, де його поховано – невідомо. Дома залишилась його дружина з трьома дочками. Правда, всі вижили"²⁴.

Про ще одну трагедію української сім'ї розповідає Ковган Марія Пилипівна: "Батька я помню мало – мені було лише сім років коли він помер з голоду: мати десь взяла шматок хліба, він з'їв і помер. За соціальним статусом ми були середняками: батько був хорошим столярем і тесляром, тримав пару коней. В хазяйстві була корова, свині, вівці, качки, курі, хороша хата, крита желізом, а рядом старенька батьківська, в якій жила мати. На городі була клуня, велика, по-майстерські зроблений сарай, батькова майстерня і так далі. Не назвали розкуркуленням, а просто всю сім'ю вигнали з хати, все хазяйство позабирали в колгосп, багато активісти розікрали по домах, будівлі розібрали для побудови "социалистической индустрии", шось для колгоспу. Коли все вимили з комори і хати, наклали податок, так званий "культзбір". І це тоді, коли в сім'ї не було ні зерна, і всі вже почали пухнути з голоду"²⁵.

Ці селяни не були багатіями, вони не використовували найману працю в своїх господарствах, а самі з ранку до ночі працювали на полі, біля господарства щоб забезпечити свою сім'ю. Тому нова влада стала називати їх "підкуркульниками". Під цю категорію потрапило багато найбільш працюючих селян. Сім'я Григорій Федорович, житель Роменщини, розповів: "І почалися ночами крики, ридання і сльози. То куркулів і підкуркульників вивозили до Сибіру. Будівлі, худобу, реманент забирали до колгоспу. То був перший крок до спустошення села"²⁶. До цих селян застосовували різні види репресій. Першим етапом – було виселення найбільш розумних, працюючих активних селян, які вміло вели своє господарство і, зрозуміло, не воліли усупільнювати власне майно. Не були вони куркулями і не всі вони були заможними, але був план розкуркулення, і з листопада 1929 р. влада активізувала репресивну політику щодо заможних селян²⁷.

Розкуркулення супроводжувалося не лише "ліквідацією куркульства як класу", воно було проявом звірячої жорстокості стосовно невинних людей. У селян відбирали все нажите важкою працею, їх виганяли серед зими на вулицю, знущалися. Як згадує житель с. Гаї Харченко Андрій Васильович, – "Щоб змусити господарів віддати хліб, а його ж і не було вже, їх залякували, мучили, били. Надягнуть кожуха на чоловіка, заженуть на піч, сильно напалену, а потім людину роздягнуть і голяком виганяють палками на вулицю, в сніг, з криками "куркуль". Позабирали активісти все в людей, що могло слугувати за харчі. А далі був голод. Люди мерли як мухи. Іде людина дорогою, падає і помирає"²⁸.

Найстрашнішим було те що, розлучали батьків з маленькими дітьми, старших дітей змушували прилюдно у письмовій формі зрікатися своїх батьків²⁹. Це було порушення традицій українського селянства і божих заповідей. "Трагедія колективізації вимірювалася мільйонами людських доль. Депортація куркулів з України набула величезних масштабів"³⁰.

Люди намагалися уникати реквізицій різними способами. Хто ховав зерно пшениці, пшона, кукурудзи, ячменю, квасолі під піччю³¹, а хтось закопував вночі десь за ліском, щоб ніхто не бачив. Ті, хто щось приховали, мали можливість вижити, хто нічого не мав – "мерли, як мухи"³². За свідченнями очевидців, в цей час починають розводити зайців і голубів. Звідси пішло й прислів'я: "Зайці в нори, голуби вгору". Їх активісти спіймати не могли³³. Проте людей, що розводили голубів і зайців, було не багато. Основна маса населення виживала хто як міг.

Серед активістів були не тільки представники районної влади, а й місцеві селяни. Деякі з них в "активи" йшли не охоче. Але вони змушені були виконувати доручену їм роботу, щоб врятувати власні сім'ї від голодної смерті. "Сусід наш доброю людиною був, та теж лиха доля спіткала. Щоб прогодувати п'ятьох дітей пішов до активу, куди його кум з Ромнів забрав. Він бува нам молока давав з своєї корови. В мене тоді були ноги попухли, мати принесла стакан молока, розвела з гарячою водою і поділила порівну між трьома дітьми. На утро ноги одтухли"³⁴.

Люди намагалися допомагати один одному, щоб разом подолати голод. "Рідні, у кого щось було, старалися ділитись – згадує Макаренко Марія Григорівна. А вже в 1933-му все позбирали, осталися тільки бур'яни на дворі. Хоч й самим їсти нічого було, все ж коли прийшли дядькові діти мати старалась якось пригостити. Нарвала калачиків, та й дає їм, а в самої аж слюзи на очах. Осінню щось їли, а зимою страх як пухли. В хатах топили рідко, соломною або бур'янами, бо не було чим, та й сили не було. Коли затоплювали, то зразу ж бігли дивиться що там варять. Мати бува не топила, так в хаті вода замерзала. Як не важко було, а в колгосп не хотіли йти"³⁵.

Про небажання багатьох людей вступати до колгоспів, яскраво свідчать розповіді опитаних нами інформаторів. Попри те, що колгоспникам трохи допомагали, їхнє становище все одно було жахливим. "Ті, хто вже працював в колгоспі, могли щось собі вкрати. Так, ланкові після прибирання поля з бур'яком могли собі заховати в "холяви" чобіт кормові буряки. А вже дома з цього можна було приготувати і узвар, і в "млинці" терли, або просто кришили та заливали водою і варили таку страву"³⁶. Інші, хто не пішов до колгоспів, взагалі були покинуті на призволяще. "Колгоспникам давали гречану муку і хліб з неї. З цієї муки можна було щось зробити. Та й видачі ці відбувалися вже в кінці 1933 року"³⁷.

З метою приховування масового голоду завідуючим медичними пунктами району суворо заборонялося у документах про смертність вказувати, що людина померла від голоду. "Коли батько знову приїхав на вихідний додому, він розповів, що йому наказали не записувати причиною смерті голод, а придумувати якісь інші причини"³⁸. На місця розсилались всякого роду "вказівки", спрямовані нібито на покращення медичного обслуговування. В одному з розпоряджень Роменського райвиконкому та райпарткому від 21.11.1933 року в черговий раз нагадувалось сільрадам "про розвиток масової роботи і боротьби за чисте житло і організацію стаціонарного лікування, ізоляцію тифозохворих..." За проявлення саботажу і не виконання інструкції голів сільських рад віддавали під суд³⁹.

Зрозуміло, що при такій багаточисельній смертності, коли люди валялись мертвими в домівках, лісах, на вулицях, дорогах і нікому було вчасно підбирати трупи, і справді поширювалася тифозність⁴⁰. Про масовість смертей від голоду свідчать опитані старожили. "Пам'ятаю, кожного дня, йдучи до школи, я був свідком страшного видовища. По кутку їхала гарба, запряжена двома парами волів, яку супроводили два чоловіки з бурячними вилами і попід дворами збирали трупи. Брали труп удвох на вила і закидали на гарбу. Траплялося бачити, як у гарбі лежало з десять чи й більше трупів"⁴¹.

Політика влади призвела до того, що селяни Роменщини змушені були шукати різні заміники їжі, адже майже всі продукти харчування були вилучені. Рятуючись від голодної смерті населення докладало чимало зусиль, щоб приготувати хоч якусь їжу для себе та родини. Коли саме почали вживати сурогати встановити досить складно. Опитані респонденти чіткої відповіді дати не можуть. "Помню що літом 32-го ми вже збирали калачики, ну голоду великого ще не було. Мати пикла "млинці" з калачиків із якимись висівками. Вмерлих тоді ще я не бачила. Тоді ще по-божому було, а коли прийшла зима, тоді страх..."⁴².

Голодуючим треба було якось виживати, тому в українському селі склалися нові рецепти приготування страв з того, що можна було знайти в природі. "Їли листки, коріння, калачики, робили млинці з бур'яну. Все, що не гірке те й їли, бо ходили пухлі"⁴³. Молоденька кропива

ставала чи ненайпершою і основною їжею. Люди потягнулися до лісу. "Щавель, лопуцьки, лобода та інші трави йшли до юшки. Листя з липи добавляли до полови та картоплі і пекли маторжаники"⁴⁴.

За спогадами Сеника Володимира Андрійовича люди в основному харчувалися травною і листям. "Рвали квіти конюшини, обривали листя липи, сушили його і пекли лип'яники. Пам'ятаю, у нас за клунею росла липа – я сам з пилкою доліз до самого вершка і його спіяв. Липа та ще довгі роки стояла без вершка. Як живий свідок трагічних днів нашого життя"⁴⁵.

Багато нових "страв" готувались за допомогою подрібнювання та перемелювання. Так, Парафійник Явдоха Федорівна розповідає, що в Ромнах можна було купити чи обміняти жорна. "В нас забрали активісти жорна і було дуже важко. А в нашої тітки осталися, вона їх приховала. То хоч якесь спасіння було од голоду. Намелиш кукурузи чи жолудів і можна шось спекти. До муки такої домішували лободу чи якийсь бур'ян або і без нього пекли хліб чи млинці"⁴⁶. Цими заміниками їжі доводилося харчуватися селянам Роменщини, щоб вижити. Такі "страви" погіршували самопочуття людей, викликали захворювання на різні кишкові хвороби, призводили до смерті. Але іншого шляху до порятунку не було.

Одним із засобів порятунку від голодної смерті було рибальство та збиральництво. Проте, зважаючи на географічне розміщення Роменщини та природні умови, які не вирізняють дану місцевість великими водоймами, ловля риби не могла прохарчувати людей. Крім того ставки охоронялися.

Щодо полювання, то розраховувати на нього як на ефективний засіб порятунку від голоду не доводилося, оскільки воно було заборонено. Якщо й полювали, то тільки вночі на свій страх і ризик. А ось збирання грибів дещо допомагало прохарчуватися, але також не могло бути цілковитою панацеєю від голоду, з огляду на його сезонний характер та залежність від погодних умов⁴⁷.

За свідченнями респондентів восени і взимку 1933 року забороняли збирати навіть гнилу картоплю. "Отож пекли млинці з лісового моху, дубового листя, збирали качани з ремези в озерах, у лісі жолуді. У сусіда з голоду померло три сини, а потім і сам помер. І таких сімей в нашому селі було багато"⁴⁸.

За свідченнями очевидців голод посилювався навесні 1933 року. "Весна видалася ранньою. Все росло, буяло, поля були засіяні. Недалеко від нас були посіяні цукрові буряки, а навпроти нашого двору через дорогу – просо. Коли воно піросло, його почали проривати. Це робили, в основному, діти. Тут же, під вербою, варили затірку з білої муки, але це тривало не довго, через декілька днів всіх розигнали"⁴⁹.

Коли почало наливатись жито голодні селяни прокрадалися на поля і зрізали колоски, наражаючись на смертельну небезпеку. "Якось ми з хлопцями, – розповів Сеник В. А. – залізли скраю в жито, що росло над шляхом. Нарвали колосків і витирали зерно в подолі сорочки, не почувши, як під'їхав на лінійці⁵⁰ до нас Литовка Кирило Свиридонович, голова колгоспу. Сказав, що так робити не можна, але не лаяв і не бив"⁵¹. Проте, слід зазначити, що подібне ставлення було не до всіх. Адже з 7 серпня 1932 року діяв сумнозвісний закон, який в народі прозвали законом про "п'ять колосків". За спогадами Володимира Андрійовича, його сусіда Павла Столярового убив наглядч за полями. "Рано вранці Павло вирішив нарізати колосків жита, які саме наливалися. Пробрався начебто непоміченим десь метрів на 50 в жито, а коли піднявся різати колоски, невдовзі був застрелений в голову на смерть. Справа в тому, що поля оберігали два охоронці, озброєні одноствольними рушницями центрального бою, але з затворами. Патрони заряджались нарізними гвіздками. Я бачив, як нещасний лежав в полі на спині, а біля нього валялася порожня торба з двома десятками колосків"⁵².

Весною та влітку, як свідчать старожили, харчувалися зеленню, завдяки чому якимось виживали⁵³. А з настанням зими 1933 р. почався лютий і жадливий голод. Роменчанам нічого не залишалося, як рятуватися від смерті будь якими засобами. Дослідники народного харчування українців зазначають, що в цей період голод знищив всі харчові заборони⁵⁴. На Роменщині, як і в інших місцевостях України⁵⁵, щоб вижити, мешканці почали їсти котів, собак іншу дрібну живність: мишей, ховрахів, кротів, щурів, їжаків, жаб, птахів, збирали різні личинки, розкопували черв'яків та хробаків⁵⁶. Очевидці розповідають, що в селах майже не було ні котів, ні собак, та й мишей не було. Ночами ходили на скотомогильник виривати коней, телят, що за день з ферми привезли⁵⁷.

В цих умовах деякі селяни надіялись на порятунок у місті. Ситуація в містах на відміну від сіл була кращою. Там не так лютував голод. В містах населення займалося торгівлею, ремеслом та іншою діяльністю, з цього можна було прожити. На міських ярмарках продавали багато різних продуктів, але за такими високими цінами, що мало хто з простих роменчан міг щось купити. Наприклад, буханець хліба вагою 1,5 кг коштував 60 радянських крб., а середня заробітна платня кваліфікованого робітника на найпотужнішому міському підприємстві – механічному заводі становила близько 75 карбованців, а на інших заводах і фабриках ще менше, не кажучи вже про мізерну платню інтелігенції⁵⁸. Так, в ті часи на роменському базарі жваво торгували холодцем та котлетами⁵⁹. А в селян майже повністю вилучили всі харчі та засоби до існування. Вистачало на базарах і дорогого м'яса. Сирого не продавали, а торгували шматками смаженого і вареного. Могли підсунути котячого, собачого, а то й людського⁶⁰.

За свідченнями очевидців, жила в ті роки на Западинцях (вул. Крупської) сім'я Матвієнків, які, щоб самим вижити вбивали людей і продавали їхнє м'ясо. Якось зникла сусідська дівчинка. Шукаючи доньку мати зайшла до хати Матвієнків і побачила її шкарпетки. Перелякана мати здійняла галас, і під час обшуку разом з сусідами знайшли діжку, в якій вимочувалося м'ясо зниклої дівчинки. Коли прибула міліція і зробила обшук при свідках, то в погребі було знайдено черепи і кістки вбитих раніше людей. Всю сім'ю посадили до в'язниці⁶¹.

В Україні "голодомор почався з холодної осені 1932 року. Перші дії людей були спрямовані на пошук порятунку. Забирали з хати майже весь одяг, хустки, вишивані рушники і їхали до Росії, Білорусії, де не було голоду і речі намагалися обміняти на харчі"⁶². Роменчани також намагалися врятуватися шляхом обміну речей на продукти, але згодом влада почала вилучати в селян також речі, які слугували предметом обміну. "Коли приходили другий раз, активісти позабирали і одягу: хустки, кожухи, спідниці... Всю стару і новішу. Я заховала новий кремовий платок під стріху у сапетці (низенький сарай для зберігання дров, реманенту), так вони найшли і забрали. Кажуть люди, що вони оте все і розібрали собі, і палили старе, і викупити можна було. Тільки за які гроші? Це для того щоб ми померли зовсім"⁶³. До того ж почастишали грабунки на дорогах. Якщо дома пощастило уникнути реквізицій, то пожитки могли відібрати злодії по дорозі до міста.

У Ромнах запровадили жорстку карткову систему, за якою партійна номенклатура та радянські урядовці отримували значно більше харчів, ніж прості робітники і службовці. Хоч у державних магазинах хліб коштував копійки, але видавали його лише по карткам тим, хто працював на якомусь виробництві: найбільше – по 600 грамів на день, а непрацюючим членам родини – по 100 – 200 грамів. Про інші продукти роменчани не могли і мріяти⁶⁴.

У чергах за хлібом масово процвітали крадіжки карток місцевими кишеньковими злодіями, або, як їх називали в Ромнах, "карманниками". Втрачені продовольчі картки не поновлювались – потерпілі були змушені протягом кількох тижнів якось зводити кінці з кінцями, аж доки в наступному місяці їм не видавали нові. Підроблені картки можна було підпільно придбати за відповідну плату в місцевих "умільцях" та отоварити в міських магазинах⁶⁵.

Ще одним способом порятунку були намагання втекти до міста, бо там умови були дещо кращі. Але й вони були невдалими. На вокзалах людей штрафували і повертали назад у село. "Без паспорта не можна було покинути село"⁶⁶. Згідно тодішнього законодавства селян було виключено з категорії громадян СРСР, яким видавалися паспорти⁶⁷. Але люди з усіх сил намагалися використати останній шанс на порятунок. Мабуть саме тому найбільше померлих підбирали на узбіччях доріг і вокзалах.

Директивним листом ЦК КП(б)У та Раднаркому УСРР від 23 січня 1933 року "Про неприпустимість масових виїздів колгоспників та одноосібників за межі України", надісланим усім обкомам партії та облвиконкомом, селянам заборонялося залишати свої села в пошуках їжі⁶⁸.

Селянство, переважно центральних і східних областей України, було приречене на вимирання. Шляхи до виживання влада їм перекрила цілковито. Довелося вдаватися до викрадання зерна у колгоспній коморі, але це було майже неможливим, бо, за свідченням людей, "токи, комори і поля охораняли енкаведісти". За вкрадені 3 кг зерна ув'язнювали, висилали, як правило, без надії на повернення⁶⁹. Все це, беззаперечно, свідчить про злочинну політику проти українського селянина, метою якої було його повне знищення.

В ті часи шпальти газет рясніли закликами зносити золоті речі, які не потрібні при комунізмі,

і обмінювати їх на продукти харчування. Ті, хто мав золоті чи срібні вироби, міг вижити, продавши їх за безцінь. В Ромнах був відкритий магазин "Торгсин", де в обмін на коштовності, золото, срібло можна було отримати шматок хліба⁷⁰.

Магазини "Торгсин", в яких планували обслуговувати іноземних спеціалістів, яких в 30-х роках масово запрошували рятувати радянську економіку від краху, стали потужним знаряддям виманювання у населення золота, цінного каміння, творів мистецтва. Радянська влада намагалася обізнати не лише своїх громадян, а й їх родичів, які проживали за межами Союзу, дозволяючи отримувати від них перекази коштів⁷¹.

Комуністичній владі було мало просто заморити селян голодом. Її завчасно спланований акт знищення українського селянства передбачав вилучення родинних коштовностей, придбаних ще за царських часів. Більшовики розуміли, що селяни сховують золото і добровільно не віддадуть, а під час обшуку можливо і не поталанить знайти його. А голодний селянин за мізерну плату віддасть коштовності тільки б врятувати свою родину від смерті. "Вся система торгсину нагадувала жахливий аукціон, на терезах якого зважувалося життя і смерть, тому що декілька золотих грамів від нагрудного хреста чи шлюбної обручки не вистачило родині селянина, яка нестерпно голодувала упродовж двадцяти місяців"⁷².

Крім таких магазинів в місті були окремі люди, які скуповували золоті речі в обмін на харчі. Так, батько Захаренко Явдохи Іванівни, забравши в дочок золоті сережки, пішов в Ромни і виміняв їх на два кілограми борошна⁷³. Обручки і золоті сережки мати Плужника Федосія Романовича виміняла на "клунок зерна", якого вистачило на тиждень, враховуючи, що млинці пекли вони з листя клену додаючи муку, що виміняли⁷⁴. Як бачимо, виміняні харчі були для селянина чи не єдиною можливістю порятунку від голодної смерті. І таких спогадів дуже багато.

Проте, далеко не всім виснаженим від голоду людям щастило добратися до міста. На станції Ромни з потягів, що рухалися з півдня (Кременчук, Ромодан), викидали мертвих від голоду людей, які їхали до міста виміняти хліба. Трупі спочатку зносили в багажне відділення, а потім через відсутність місця, їх просто штабелювали під відкритим небом. Трупів було дуже багато. Так вони лежали мерзлі до самої весни. А вже навесні викопали великі ями на місці, де зараз лісоторговий склад, і всіх туди поскидали й закопали, не залишивши навіть надгробника⁷⁵.

Попри трагічну ситуацію на селі в ті часи влада проводила заходи для покращення результатів хлібозаготівель. Саме з такою метою практикувалися різні плакати, листівки, рубрики в газетах. В районній пресі тих часів друкуються рубрики "Червона дошка" і "Чорна дошка". На "Червону дошку" заносили тих, хто виконав плани хлібозаготівель, на "Чорну дошку" – тих хто їх не виконав. До останніх застосовувалися суворі заходи. Так, в одній із газет було розповсюджено звернення робітників друкарні "Ромен-друк" до бідняків і середняків-одноосібників села Плавинище під заголовком "Змийте ганьбу". В ньому йшлося про те, що необхідно добре ознайомитись з постановою уряду та партії про занесення на "Чорну дошку" ряду сіл, які не виконали своїх планів. Далі підкреслювалося, що "Чорна дошка" – це жорстока кара зривникам. За звинуваченнями у потуранні куркульському саботажу було заарештовано і засуджено десятки ні в чому не винних людей, справжніх господарів⁷⁶.

В Роменському районі, як і загалом по всій Радянській Україні, ставилися нереальні плани хлібоздачі, норми надзвичайно завищувалися і ставали непосильними для великої кількості колективних господарств. В колгоспах люди працювали знесилені голодом, тому розраховувати на значну продуктивність праці було марно. Макаренко Марія Григорівна пригадує, – "Я пішла в колгосп працювати. Думала що зерна дадуть, то хоч якось виживемо. На ланку нас отпустили, а там сонце, а люди хилі які були. Нам якусь баланду привозили поїсти, так ми і раді були. Так за день там робиш можеш під сонцем і упасти. Мене медичка не раз спасала. А додому не підеш, бо в колгоспі. А нам ще казали, щоб ми передовиками були. Які з больних та немічних передовики"⁷⁷.

Нереальність доведених планів створювала вкрай напружену обстановку в районі. Головам Вовківської і Попівської сільських рад, висувалися звинувачення, що вони стояли на опортуністичних позиціях, потураючи куркулям. Широко повідомлялося, що голова Біловодської сільської ради ніби-то підтримує куркулів, знищивши їх списки⁷⁸.

Політика вибивання планів хлібозаготівель поєднувалася з рапортами про дострокове

завершення доведених завдань. Про це 23 жовтня доповіла Житнянська сільська Рада, а 1 листопада – Андріївська⁷⁹. Все це є свідченням того, що керівництво району не змогло протистояти диктату, проводило політику, яка обернулася для роменчан великими стражданнями та жертвами.

Харківські дослідники, проаналізувавши спогади очевидців і архівні матеріали, стверджують, що на території Харківської області, куди входив і Роменський район, в 1932 – 1933 році було вчинено акт геноциду – від голоду помер кожен третій мешканець села. А самі втрати цієї однієї області за роки Голодомору становлять 1,5 млн. осіб⁸⁰.

Голодомор 1932 – 1933 років – це одна з найжахливіших сторінок історії нашого народу. Є всі підстави вважати, що голод 1932 – 1933 років був чітко спрямованою антиукраїнською акцією, яка мала на меті зруйнувати національно-духовну культуру українського селянства. Було практично знищене старе українське село з його багатими народними традиціями, матеріальною та духовною культурою, морально-етичними нормами співжиття.

Так, в українському селі вже в кінці 20-х років ХХ століття з початком колективізації і далі в 30-х роках під час голодомору зазнало радикальних змін народне харчування. В цей час майже повністю зникли основні звичаї українського селянства пов'язані з пригощанням гостей, віруваннями, приготуванням ритуальних страв та різні харчові табу.

Отже, у 1932 – 1933 рр. відбувалося не лише фізичне винищення українців, а й психологічна, морально-етична руйнація українського етносу, що проявилось, зокрема, в суттєвій деформації традиційної етнокультури українського селянства, в тому числі й селянства Роменщини.

¹ Борисенко В.К. Свіча пам'яті: усна історія про геноцид українців у 1932 – 1933 роках. – К., 2007. – 288 с.

² Мейс Джеймс. Великий голод в Україні 1932 – 1933 років: у 4 томах / Інститут історії України НАН України / С.В.Кульчицький (наук. ред.). – К., 2008.

³ Конквест Роберт. Жнива скорботи: Радянська колективізація і голодомор. – К., 2007. – 456 с.

⁴ Там само. – С. 12.

⁵ 33-й: голод. Народна книга-меморіал / Упоряд. В.Маняк, Л.Коваленко. – К., 1991. – 583 с.

⁶ Розсекречена пам'ять: Голодомор 1932 – 1933 років в Україні в документах ГПУ-НКВД. – К., 2007. – 604 с.

⁷ Сумщина від давнини до сьогодення: Науковий довідник / Сумська облдержадміністрація, Держархів Сумської області / Упоряд. Л.А.Покидченко. – Суми, 2000. – 384 с.

⁸ Столиця відчаю. Голодомор 1932 – 1933 рр. на Харківщині вустами очевидців: свідчення, коментарі / Упоряд. Тамара Поліщук. – Харків, Нью-Йорк, Львів, 2006. – 416 с.

⁹ Листи з Харкова. Голод в Україні та на Північному Кавказі у повідомленнях італійських дипломатів / Італійський інститут культури в Україні / Юрій Шаповал, Андреа Граціозі, Мар'яна Прокопович. – Харків, 2007. – 255 с.

¹⁰ Борисенко В.К. Куца наша пам'ять. (Етнографічно-фольклорні матеріали про радянську владу в Україні) // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. – Вип. 12. – К., 2002. – С. 101 – 102.

¹¹ Сергійчук В.І. Як нас морили голодом. Вид. 2-е доповнене. – К., 2003. – 252 с.

¹² Стасюк О. Геноцид українців: деформація народної культури. – К., 2008. – 224 с.

¹³ Кардаш П. Злочин. – Мельбурн-Київ. 2003. – С. 12.

¹⁴ Голодна правда устами очевидців. З історії голодомору 1932 – 1933 р. у місті Ромни і Роменському районі / Упоряд. Виконавчий комітет Роменської міської ради – Суми, 2008. – С. 67.

¹⁵ 33-й: голод. Вказ. праця. – С. 499.

¹⁶ Записано автором 2006 р. від Парафійник Явдохи Федорівни, 1918 р. н. в с. Галка Роменського р-ну Сумської обл.

¹⁷ Голодомор на Сумщині / Упоряд. О.П.Столбін. – Суми, 1993. – С. 48.

¹⁸ 33-й: голод. Вказ. праця. – С. 22.

¹⁹ Голодомор на Сумщині. Вказ. праця. – С. 48.

²⁰ Борисенко В.К. Вказ. праця. – С. 56.

²¹ 33-й: голод. Вказ. праця. – С. 22.

²² Записано автором 2006 р. від Захаренко Явдохи Іванівни, 1918 р. н. в с. Галка Роменського р-ну Сумської обл.

- ²³ Там само.
- ²⁴ Записано автором 2009 р. від Сенік Володимира Андрійовича, 1924 р. н. в с. Андріяшівка Роменського р-ну Сумської обл.
- ²⁵ Записано автором 2006 р. від Ковган Марії Пилипівни, 1916 р. н. в с. Ведмеже Роменського р-ну Сумської обл.
- ²⁶ 33-й: голод. Вказ. праця. – С. 509.
- ²⁷ Борисенко В.К. Вказ. праця. – С. 47.
- ²⁸ 33-й: голод. Вказ. праця. – С. 557.
- ²⁹ Борисенко В.К. Вказ. праця. – С. 47.
- ³⁰ Щербак Надія. Історико-політичні та правові аспекти дослідження трьох голодоморів в Україні // Три голодомори в Україні в ХХ ст.: погляд із сьогодення. – С. 14.
- ³¹ Записано автором 2006 р. від Захаренко Я.І.
- ³² Там само.
- ³³ Там само.
- ³⁴ Записано автором 2006 р. від Макаренко Марії Григорівни, 1917 р. н. в с. Галка Роменського р-ну Сумської обл.
- ³⁵ Там само.
- ³⁶ Записано автором 2006 р. від Парафійник Явдохи Федорівни.
- ³⁷ Там само.
- ³⁸ Записано автором 2009 р. від Сенік В.А.
- ³⁹ Лукашенко І. П'ять колосків ціною життя // Добрий день. – 1993. – 25 червня. – С. 6.
- ⁴⁰ Там само.
- ⁴¹ Записано автором 2009 р. від Сенік В.А.
- ⁴² Записано автором 2006 р. від Макаренко М.Г.
- ⁴³ Там само.
- ⁴⁴ 33-й: голод. Вказ. праця. – С. 509.
- ⁴⁵ Записано автором 2009 р. від Сенік В.А.
- ⁴⁶ Записано автором 2006 р. від Парафійник Я.Ф.
- ⁴⁷ Записано автором 2006 від Плужник Феодосія Романовича, 1921 р. н., в с. Галка Роменського р-ну Сумської обл.
- ⁴⁸ Записано автором 2006 р. від Ковган М.П.
- ⁴⁹ Там само.
- ⁵⁰ Лінійка – тут чотириколісний кінний віз для перевезення пасажирів. На таких в ті часи їздило сільське начальство.
- ⁵¹ Там само.
- ⁵² Там само.
- ⁵³ Записано автором 2006 р. від Захаренко Я.І.
- ⁵⁴ Артюх Л. Народне харчування, їжа, кухонне начиння // Українці: Історико-етнографічна монографія. Кн. 2. – Опішне, 1992. – С. 132.
- ⁵⁵ Конквест Р. Вказ. праця. – С. 275.
- ⁵⁶ Голодна правда устами очевидців. Вказ. праця. – С. 70.
- ⁵⁷ Записано автором 2006 р. від Ковган М.П.; записано автором 2009 р. від Сенік В.А.
- ⁵⁸ Голодна правда устами очевидців. Вказ. праця. – С. 70.
- ⁵⁹ Демченко М. Народна трагедія на Роменщині // Комуністичним шляхом. – 1990. – 17 липня.
- ⁶⁰ Голодна правда устами очевидців. Вказ. праця. – С. 70.
- ⁶¹ Там само. – С. 71.
- ⁶² Розсекречена пам'ять. Вказ. праця. – С. 97.
- ⁶³ Записано автором 2006 р. від Макаренко М.Г.
- ⁶⁴ Голодна правда устами очевидців. Вказ. праця. – С. 70.
- ⁶⁵ Там само. – С. 70.

- ⁶⁶ Записано автором 2006 р. від Парафійник Я.Ф.
- ⁶⁷ Голодна правда устами очевидців. Вказ. праця. – С. 68.
- ⁶⁸ Голод 1932 – 1933 років в Україні: причини та наслідки. – К., 2003. – С. 551.
- ⁶⁹ Розсекречена пам'ять. Вказ. праця. – С. 99.
- ⁷⁰ Демченко М. Вказ. праця.
- ⁷¹ Голодна правда устами очевидців. Вказ. праця. – С. 76.
- ⁷² Марочко В.І. "Торгсин": золота ціна життя українських селян у роки голоду (1932 – 1933) // Український історичний журнал. – К., 2003. – № 3. – С. 95.
- ⁷³ Записано автором 2006 р. від Захаренко Я.І.
- ⁷⁴ Записано автором 2006 від Плужник Ф.Р.
- ⁷⁵ Івашенко О. Залізниця і голодомор // Вісті Роменщини. — 2003. — 26 квітня.
- ⁷⁶ Демченко М. Народна трагедія на Роменщині // Комуністичним шляхом. – 1990. – 17 липня.
- ⁷⁷ Записано автором 2006 р. від Макаренко М.Г.
- ⁷⁸ Демченко М. Вказ. праця.
- ⁷⁹ Там само.
- ⁸⁰ Столиця відчаю. Вказ. праця. – С. 409.

В статье на основании полевых материалов, собранных автором, исследуется голод 1932 – 1933 г. на Роменщине. Показано положение крестьян края в этот период, а также действия власти по отношению к голодающим. Особенное внимание уделено трансформации народной кулинарии.

Ключевые слова: коллективизация, активист, раскулачивание, голод, блины, липьяники.

In the article the hunger of 1932 – 1933 in Romny region is examined on the basis of the author's field research. The condition of peasants of the region in this period, and the actions of authorities towards starving people is shown

Keywords: collectivization, activist, dispossession, starvation, pancakes, lypianyky.

АСПЕКТИ МІФО-РИТУАЛЬНОГО СИМВОЛІЧНОГО ЗІСТАВЛЕННЯ ЗАЛІЗА З КОМПОНЕНТАМИ НЕЖИВОЇ ПРИРОДИ (МІНЕРАЛАМИ) В НАРОДНІЙ УЯВІ

У статті на основі досягнень порівняльного мовознавства, а також історичної етнології та археології робиться спроба розкрити механізми формування символічних значень заліза, що зближують його в народній уяві з цілим рядом компонентів неживої природи (мінералами).

Ключові слова: залізо, мінерал, руда, кремій, сіль, міф, ритуал, обряд, символ, міфо-ритуальний символізм.

Залізо є одним з найбільш розповсюджених металів. У структурі планети поклади руд цього металу займають друге місце після покладів алюмінію. Залізо було й залишається чи не основним металом, що використовується в народному побуті. Широке використання заліза в народній культурі, в профанічній її сфері, не виключало його сакралізації. Вона розкривалася у нагромадженні різноманітних символічних значень заліза, що проявлялися в обрядодіях та фольклорних текстах.

Ряд дослідників у своїх працях звертали увагу на символіку заліза в міфо-ритуальній сфері. Російський мовознавець М.М.Маковський наводить дев'ять міфологічних значень слово "залізо" в індоєвропейських мовах: 1) говорити; 2) класти, покривати; 3) дохід, вигода; 4) плавити, пекти; 5) ударяти, чарувати; 6) небесна сила; 7) статеві потенція; 8) серцевина, внутрішній дух руди; 9) орган тіла – кишки, пеніс; 10) дім, всесвіт¹. При цьому не акцентується окремо увага на символіці заліза у східнослов'янських народів.

У словнику символів Джека Тресіддера залізо в культурах світу символізує чоловічу твердість, стійкість, силу, руйнівну жорстокість війни, інструмент зла й, через асоціацію з ланцюгами, рабство. Але залізу також надається значення символу захисту та родючості².

В етнографічній науці переважно акцент робиться на апотропеїчній символічній функції заліза, але при цьому або не пояснюється причина походження цієї функції³, або ж вона виводиться із гостроти залізних виробів, їх міцності⁴.

Предметом даного дослідження є одне із символічних полів заліза в народній культурі, а саме його співвідношення з мінералами в народній міфо-ритуальній сфері східних слов'ян. При цьому ставиться завдання не тільки виявити відповідні символічні значення заліза, але й дослідити механізми та фактори їх виникнення. Автор намагається вирішувати поставлене завдання на основі комплексного використання даних мовознавства, археології та етнографії східнослов'янських народів.

Німецький дослідник історії металургії К.Бакс відзначав міфологічні корені перших наукових спроб пояснити природу заліза в античних мислителів. Так, ще грецький філософ-ідеаліст Платон (427 – 347 рр. до н.е.), вивчаючи іржу – водний окис заліза, схожий зовнішнім виглядом на мінерал бурий залізняк (один з видів руди), сприйняв іржу як землисту речовину, що випаровується із заліза. Подібне порівняння заліза із землею знаходимо в сюжеті про походження заліза в IX руні фінської "Калевали", де залізо ототожнюється з грудкою землі і водночас із пилом іржі⁵.

Через ототожнення із землею залізо в індоєвропейській міфології входить до чотирьох начал, з яких складається світ: вода, земля, вогонь і повітря⁶, а в китайській міфологічній космогонії метал є одним із п'яти першоелементів будови Всесвіту⁷.

У східнослов'янській народній міфології також збереглося свідчення про пряме ототожнення землі із залізом, що проявилось в описі міфологічної картини світу в російських весільних

замовляннях від зурочення, на зіпсування полювання тощо, де згадується "мать сыра земля, ты мать всякому железу ...", "железо – мать", "почва булатна", "пол чугунный", "железная подошва" на якій тримається земля, а також земля асоціюється безпосередньо із ковальським виробом – замком⁸.

Крім того, мають місце й символічні зближення заліза із окремими мінералами, що були компонентами землі. В Україні залізняком називають міцну оплавлену цеглу, або просто міцну цеглу, а також червоний граніт. Таке зближення відбулося завдяки якісним показникам означених матеріалів: міцності та червонясто-чорному кольору, схожому на колір іржавого заліза. Але в основі даного зближення може лежати й міфологічна основа. Адже і цегла (глина), й граніт слугують будівельним матеріалом, з якого зводяться підвалини й стіни, що організовують, окреслюють внутрішній простір будівель, подібно до залізного неба. Покладання ж під підвалини, поріг чи центральний стовп варіативно заліза, срібла, ртуті відіграє обрядово-комплементарну роль підсилення їх захисної, організуючої функції. Власне кажучи, символічне зіставлення цегли й граніту як будівельних матеріалів із залізом є досить пізнім, оскільки ці матеріали ввійшли в будівельну техніку східних слов'ян лише після прийняття християнства в X ст. Ототожненню цегли із залізом могло сприяти мовне зіставлення в українців глини з рудою – залізомістким мінералом. Глина після обпалення ставала міцною як залізо, подібно до руди, що після плавлення перетворювалася на крицю.

Звичайно, залізо на мовному рівні, у першу чергу, зближується із залізомісткими мінералами – рудами, такими як залізняки різних видів (бурий і червоний). Власне, у цьому випадку, можна говорити про мовне і про буквальне ототожнення заліза й каменя.

Але є ще два мінерали, які символічно зіставляються із залізом – кремій і сіль. Залізо із кременем зближується семантично як на мовному, так і на обрядовому рівні. Відомий російський мовознавець та фольклорист XIX ст. Ф. Буслаєв зіставляє залізо з кременем на етимологічному рівні, зближуючи давньоруську назву *кръчѣ* ("залізо", "метал") з кременем. Він вважає, що ці слова походять від однієї і тієї ж основи *кр*⁹. Якщо це так, то залізо через мовне зближення із кременем семантично перегукується також і з кров'ю.

Можливо, мовне зближення заліза із кременем відбувається й на рівні етимологічної близькості: рос. *желвак* "камінь" і рос. *железо*, укр. *залізо*, на чому наполягає О.Н. Трубаčov, оскільки в природі конкреції кременю мають вигляд желваків (округлих конкрецій)¹⁰. Росіяни ж Елатомського повіту Тамбовської губернії вважали ніби кремій, як і залізо, у всіх випадках охороняє від злого духа, що обумовило взаємну замінюваність в обрядах обох матеріалів. Крім того, і залізо й кремій мали пряме відношення до стихії вогню, оскільки використовувалися в кресалах для його добування. У статті, присвяченій символіці метеоритного заліза, було показано символічний зв'язок крові і метеоритів із кременем¹¹, а тепер до них долучається й залізо-криця через основу *кр*-. Таким чином, виникає своєрідний еволюційний ряд символічних значень вогню, переданих через речовину: кров – камінь (кремій) – метеорити – залізо. Водночас, під час висікання-викресування вогню використовувалися й інші мінерали, зокрема, кварцити й залізні руди, тому еволюційний ряд символічного значення вогню можна передати і як: кров – кремій (руда) – метеорити – залізо.

Цікаво, що в хетських текстах із Богазкея кремій символічно пов'язується як з небесним вогнем, через бога Сонця, так і з водою та із залізом, порівняймо: "Божество Сонця до джерела явилось. ...Вода його ... тече з джерела і нехай його (її) зберігають кремневі камені лаб/арн/и, царя, і хай вони стануть (?) (як) залізо бога Сонця" (КВо XXI, 22, Vs.36-40)¹². Але й в російських замовляннях має місце символічне зближення каменю і заліза завдяки їх твердості, наприклад: "Будьте мои слова недоговорены, крепки и лепки, крепче камню и булату"¹³. Наявність прямих паралелей символічного зближення кременю із залізом у малоазійській і слов'янській традиції, враховуючи запозичений характер назви заліза з малоазійських мов¹⁴, дозволяє висловити припущення про запозичений характер і відповідної символіки.

Через символіку стихій води й вогню (сонця) залізо символічно співвідноситься ще з одним мінералом – сіллю, який має широке поле міфологічної й обрядової символіки. Подібно до заліза, за станом кам'яної солі визначають наближення відлиги: "Сіль робицця мокра літом пирид дощом, а зимою перед одлигою"¹⁵, що вводить сіль як варіант каменю. Водночас сіль, як і залізо, широко використовується в обрядах життєвого циклу людини.

У наведених прикладах в основі символічного зближення заліза з рядом мінералів лежали як зовнішні показники (колір, міцність), так і міфологічно-символічні (символічне ототожнення з матеріалом, з якого створено небо, організуючо-структуруюча роль у будові Всесвіту¹⁶, зіставлення зі стихіями води та вогню, а також із кров'ю). До них можна додати ще один показник – функціональний.

Р.В.Шмідт у своєму дослідженні звернула увагу на те, що у грецькій та в кількох інших мовах (у тому числі й східнослов'янських) простежується через термін *χαλκος*, яким позначається як залізо, так і метал загалом, функціональна заміна каменю металом¹⁷. Так, серед грецьких термінів, що позначають "камінь", зустрічаються лінгвістично близькі до терміна *χαλκος*, наприклад, *χαλις* "камінчик"; *κα | ληξ* "галька"; сюди ж відноситься латин. *calx* "вапняковий камінь"; рос. *галька, скала* і, можливо, *χαλκῳον* "халцедон", "мідна руда". Дослідниця відзначає, що той самий елемент Α (*χαλ*) з чергуванням плавного Ι // ρ означає "камінь" і у вірмен. *kar- kar* "куча каміння"¹⁸.

Водночас, у грецьких назвах знарядь і зброї має місце схрещена форма *χαλ-α* чи навіть тільки перший елемент *χαλ*, але елемент Α у тій або іншій формі у цих назвах все ж присутній. Так, наприклад, у слові *αρ-πη* "серп", *μα-χαρ-α* "ніж". У інших мовах, зокрема в грузинській по сибілятивній гілці, маємо *tal-d* "сокира", яким спочатку позначалося і знаряддя "сокира" і матеріал, але не "залізо", а "камінь". Далі Р.В.Шмідт відзначає, що в історії розвитку матеріальної культури простежується закономірність, відповідно до якої перші металеві вироби за формою імітують кам'яні, а металеві знаряддя на ранніх етапах співіснують з кам'яними, виконуючи ту ж функцію. Нарешті, інколи можна говорити про техніку обробки металу, близьку до техніки обробки каменю. Мова йде про обробку металів, особливо самородних (міді, срібла, золота й метеоритного заліза) на зорі ери металу, холодним куванням, аналогічним оббиванню каменя, що спостерігалось в добу енеоліту і серед населення Східної Європи. У такому випадку цілком природним є функціональне найменування по каменю міді та бронзи. У тих народів, продовжує дослідниця, де послідовність металів була іншою, де знайомство з міддю й бронзою відбулося після знайомства із залізом, що безпосередньо замінило камінь, можна спостерігати у мові однозначне найменування заліза по каменю (наприклад, у східній Африці, в області між Лунда і Ніаса залізо називається *kitale*, давнім словом, що позначало "камінь", "скелю")¹⁹. До сказаного додамо, що холодна ковка металу, в тому числі й зварного заліза, є одним із технологічних прийомів у народному ковальстві українців ХІХ – поч. ХХ ст.²⁰ Російський лінгвіст В.В.Іванов показав приналежність терміну *χαλκος* не тільки до назв міді і бронзи, а й до заліза²¹. Тому цілком логічним виступає символічне зближення заліза з каменем і на функціональному рівні. На це указує і спільний корінь у найменуваннях каменю, серпа й ножа в грецькій мові, сокири – в грузинській, тобто у назвах ріжучих і рубаючих предметів, здатних завдати рану, пустити кров. Можна стверджувати, що більш архаїчним мінералом, який символічно ототожнюється з металом функціонально був саме кремій – матеріал, який широко використовувався для виготовлення зброї та знарядь від доби палеоліту до раннього середньовіччя, коли він був остаточно витіснений залізом. Основою символічного функціонального зближення кременю (ширше каменю) із залізом була їх взаємозамінюваність у якості матеріалу в процесі еволюції виготовлення ріжучих, колючих та рубаючих знарядь, зброї. Тобто й в цьому випадку простежується символічна причетність і каменю й заліза (ширше металу) до крові.

Як бачимо, в мовах середземноморського кола так само, як і у східнослов'янських знайшло своє відображення символічне зближення різних мінералів, навіть не залізомістких, із залізом. Механізм цього зіставлення був багатокомпонентним і включав у себе: зовнішню схожість (колір), подібність фізичних та механічних властивостей (міцність, залізомісткість), функціональну замінюваність (техніка обробки, матеріал для виготовлення ріжучих виробів) і врешті міфологічний компонент (організуючо-структуруюча функція каменю й заліза, символічне ототожнення їх зі стихіями, кров'ю). Власне кажучи, наявність таких показників зіставлення як зовнішній вигляд, міцність, функціональна тотожність свідчить про універсальність механізму символічного зближення металу й каменю в різних народів. Водночас, виявлені мовні паралелі між східнослов'янськими, давніми малоазійськими та грецькою мовами у назвах каменю і заліза; символічних значень заліза; певної вторинності культури слов'ян у металургійній сфері у порівнянні з культурним колом Середземномор'я дозволяють говорити як про глибоку

архаїчність символічного ототожнення заліза (ширше металу) з каменем у слов'ян, так і про наявність середземноморських впливів. Основним фактором тут міг бути саме міфологічний, який вплинув і на ідеї Платона. У цьому контексті звертає на себе увагу зауваження В.Ардзімби стосовно того, що в хетських ритуалах ковалі викувували священні (обожнені) гори у вигляді гори із заліза або палиці із того самого металу (див. KUB XXXVIII, 7., III, 6; 26, Vs.23 и сл.; 32, Rs. 13-31; KUB VII, 24, Vs. 1-24; KBo II, 16, I і наст.), напр. священну гору Хілала-ципа зображували у вигляді бойової палиці з серпом місяця та сонячним диском (KUB XXXVIII, 26, Vs.23 и сл.)²² [1]. Але поряд із металевими палицями існували й однотипні їм кам'яні, що їх знаходять також у похованнях доби бронзи України. Поєднання священної гори з елементами космології (місяцем та сонцем) у хетських текстах перетворює її у світову гору, що уособлює Всесвіт, тобто, уже в хетській міфо-ритуальній символічній традиції залізо сприймалося як універсальний елемент космології, що співвідноситься через символіку гори із землею в цілому, включаючи її компоненти: кремій чи інші мінерали.

Загалом символічне зіставлення заліза з каменем має два вектори в міфологічній структурі Всесвіту – верхній, пов'язаний із небом, і нижній, пов'язаний із землею та її конкретними мінеральними компонентами.

¹ Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. – М., 1996. – С. 256.

² Тресиддер Дж. Словарь символов. – М., 1999. – С. 96.

³ Грушевська К. З примітивного господарства. Кілька зауважень про засіби жіночої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство. – 1927. – №1 – 3. – С. 34.

⁴ Болонев Ф.Ф. О некоторых архаических элементах в заговорах русского населения Сибири // Русское устное народное творчество. – М., 1983. – С. 71.

⁵ Калевала. – М., 1977. – С. 105.

⁶ Бакс Карл. Богатства земных недр. – М., 1986. – С. 262.

⁷ Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Кэ Юань. – М., 1987. – С. 37.

⁸ 777 заговоров и заклинаний русского народа: в 2 кн. Кн. I. / Сост. А.Александров. – М., 1998. – С. 69, 77, 86.

⁹ Буслаев Ф.И. Исторические очерки Русской народной словесности и искусства // Русская народная поэзия. – Т. 1 – СПб, 1861. – С. 85.

¹⁰ Трубачёв О.Н. Ремесленная терминология в славянских языках. – М., 1966. – С. 256.

¹¹ Тупчієнко М.П. До питання про семантику метеоритів в контексті проблеми символіки сировини в залізоробному виробництві // Матеріали до української етнології: матеріали конференцій, наукових та польових етнологічних досліджень. – Вип. 3 (6) – К., 2003. – С. 115 – 126.

¹² Ардзімба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокультурные связи. – М., 1988. – С. 273.

¹³ 777 заговоров и заклинаний русского народа. Вказ. праця. – С. 7, 11.

¹⁴ Тупчієнко М.П. Перспективи використання досягнень лінгвістики у виявленні шляхів формування символіки заліза у східно-слов'янських народів // Духовність українства XXI століття: VI Всеукраїнська науково-практична конференція Матеріали конференції. – Вип. 10. – Кіровоград, 2006. – С. 361 – 367.

¹⁵ Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту // Матеріали україно-руської етнології. – Т. 6. – Львів, 1905. – С. 203.

¹⁶ Тупчієнко М.П. Співвідношення образу Бога Ковалю і структури світу // Матеріали до української етнології: матеріали конференцій, наукових та польових етнологічних досліджень. Вип. 1 (4). – К., 1995. – С. 298 – 303.

¹⁷ Шмидт Р.В. Металлическое производство в мифе и религии античной Греции // Известия Государственной академии истории материальной культуры. – 1931. – Т. IX. Вип. 8 – 10. – С. 8.

¹⁸ Там само. – С. 10.

¹⁹ Там само. – С. 9 – 11.

²⁰ Боньковська С.М. Ковальство на Україні (XIX – поч. XX ст.). – К., 1991. – С. 23.

²¹ Иванов В.В. История славянских и балканских названий металлов. – М., 1983. – С. 107 – 144.

²² Ардзімба В.Г. Вказ. праця. – С. 296.

В статье на основе достижений сравнительного языкознания, а также исторической этнологии и археологии делается попытка раскрыть механизмы формирования символических значений железа, которые сближают его в народном воображении с целым рядом компонентов неживой природы (минералами).

Ключевые слова: железо, минерал, камень, руда, кремль, соль, миф, ритуал, обряд, символ, мифо-ритуальный символизм.

In the article on the basis of achievements of comparative linguistics, historical ethnology and archaeology an attempt to expose mechanisms of forming of symbolic values of iron, which draw it together in folk imagination with a number of components of lifeless nature (minerals) is done.

Key words: iron, mineral, stone, ore, flint, salt, myth, rite, ceremony, symbol, mythological and ritual symbolism.

ВПРОВАДЖЕННЯ БЕЗАЛКОГОЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ НА ДОНЕЧЧИНІ В РОКИ ПЕРЕБУДОВИ

У статті висвітлюється насадження безалкогольних обрядів в Донбасі під час горбачовської антиалкогольної кампанії.

Ключові слова: обрядовість, безалкогольний обряд, антиалкогольна кампанія, вживання спиртного, тверезість, весілля, перебудова.

Проблема зловживання алкоголем дуже гостро стоїть в сучасній Україні. За даними Всесвітньої організації охорони здоров'я, в 2008 р. Україна стала абсолютним лідером серед країн Європи за кількістю підлітків 11 – 15 років, які регулярно вживають алкоголь¹. На жаль, влада та суспільство недостатньо гостро реагують на цю проблему. З огляду на це, видається за доцільне розглянути антиалкогольні заходи, що вживались раніше, щоб в подальшому уникнути повторення помилок і використати набутий досвід.

Горбачовська антиалкогольна кампанія залишається однією з найбільш суперечливих акцій в історії СРСР. З одного боку, зростаюча алкоголізація населення потребувала вжиття якихось заходів, з іншого – заборонювальні акції довели свою неефективність з часів американського "сухого закону" (Prohibition).

Споживання спиртного нерозривно пов'язане зі святами, народними звичаями і обрядами. Наприкінці Перебудови 43,2% опитаних чоловіків та 31,8% жінок мотивували свою участь у випивках традиціями відзначення свят, родинних урочистостей тощо². Основною проблемою погіршення алкогольної ситуації в СРСР було не стільки збільшення споживання спиртного, як спосіб його вживання (випивання великої кількості за короткий проміжок часу, часто без закуски і в антисанітарних умовах). Післяобрядові урочистості передбачали масове розпиття спиртних напоїв у надзвичайно великій кількості. На велелюдних застіллях непитущі часто відчували себе "білими воронами", на підлітків, жінок, та осіб, що пройшли курс лікування від алкогольної залежності, здійснювався інтенсивний алкогольний тиск.

Поставлена нами проблема майже не має історіографії. Про безалкогольну обрядовість часів перебудови дослідники згадують, як правило, побіжно і з іронією. В публікаціях часів перебудови розглядались радянські обряди³, широко висвітлювались трагедії "п'яних весіль"⁴, поширювався досвід безалкогольних урочистостей⁵, зверталась увага на те, що надмірна увага до застілля зменшує духовну цінність свят та обрядів⁶.

У науковій літературі наголошувалось на нерозривному зв'язку радянської обрядовості з народними традиціями. Зокрема, І.Березовський зазначав, що "кращі риси народної моралі органічно увійшли у звичаї й побут наших днів, стали невід'ємною частиною моралі робітничого класу та його авангарду – Комуністичної партії"⁷. "Обряди перетворюються на невід'ємний компонент радянського способу життя і грають все зростаючу роль у суспільній свідомості наших людей", – писав видатний радянський етнограф Ю.Бромлей⁸.

Наприкінці перебудови антиалкогольна кампанія зазнала шаленої критики. Дослідники звертали увагу й на догматичність застосування сценаріїв післяобрядових урочистостей⁹. В пострадянських незалежних державах спеціалізовані дослідження проблеми відсутні.

Метою даної статті є всебічний об'єктивний аналіз методів насадження безалкогольних обрядів (весілля, поховань, проводів до лав Збройних сил СРСР тощо) в Донецькій обл., як одному з найбільш проблемних з точки зору зловживання алкоголем регіонів УРСР, ставлення до цього населення, з'ясування причин провалу директивного нав'язування "тверезого застілля".

Перші спроби впровадження форм безалкогольного дозвілля (весіль, молодіжних вечорів, вшанувань ветеранів) ініціювали ентузіасти клубів боротьби за тверезість з Дніпропетровська, Києва, Першоуральська, Новосибірська, Риги¹⁰. Ці заходи кардинально відрізнялись від безалкогольних урочистостей часів Перебудови тим, що ґрунтувались на переконаності учасників проводити свої торжества без вживання спиртних напоїв.

З початком антиалкогольної кампанії впровадження безалкогольної обрядовості не розглядалось як першочергове завдання. Постанова ЦК КПРС "Про заходи з подолання пияцтва та алкоголізму" (7 травня 1985 р.) вимагала від засобів масової інформації лише "ширше висвітлювати досвід трудових колективів і сімей з профілактики пияцтва, нові традиції, сучасні обряди, що виключають вживання алкоголю..."¹¹

28 травня 1985 р. на виконання цієї постанови ЦК КПУ затвердив план заходів, який, зокрема, включав розробку рекомендацій з проведення урочистостей, пов'язаних з організацією весіль, народженням дитини, проходами в армію, ювілейними датами тощо, маючи на меті виключити вживання спиртних напоїв¹².

Форсоване насадження безалкогольних обрядів розпочалось після того, як у постанові ЦК КПРС "Про хід виконання Постанови ЦК КПРС "Про заходи з подолання пияцтва та алкоголізму" (18 вересня 1985 р.) було вказано, що їх впровадження відбувається повільно¹³.

У загальнодержавній комплексній програмі з профілактики й подолання пияцтва та алкоголізму, розробленій Державним комітетом СРСР з науки й техніки, АН СРСР, академіями медичних та педагогічних наук СРСР, серед причин надмірного споживання алкоголю називалась поширеність традицій застілля¹⁴.

Комісія з радянських традицій, свят та обрядів при Раді Міністрів УРСР вирішила посилити контроль за проведенням післяобрядових урочистостей. Для цього треба було перенести проведення обрядів з дому в спеціальні приміщення, уникати кількадечних і велелюдних весіль¹⁵. На практиці це часто зводилось до директивного обмеження кількості гостей 30 особами.

У 1986 р. в УРСР було розроблено зразковий сценарій післяобрядових урочистостей реєстрації шлюбу, з нагоди народження дитини, проведів до лав Радянської Армії¹⁶. У ньому наголошувалось на необхідності "відокремити дії обряду урочистої реєстрації (офіційного акту) від родинно-побутового звичаю відзначати важливі життєві події святковим застіллям, яке отримало в останній час назву післяобрядових урочистостей і не ототожнюється з багатоденними і велелюдними застіллями з вживанням спиртного"¹⁷. Метою нової обрядотворчості проголошувалось: "максимально використовуючи істинно народні прогресивні традиції, звичаї, їх сталі художні риси, надати новій обрядовості сучасної форми: соціалістичної за змістом, національної за формою, інтернаціональної за духом, характером"¹⁸.

Новий сценарій намагались настільки наситити дією, щоб веселощів було вдосталь і без спиртного. Він включав багато пісень, промов, віршів, ігор, конкурсів, лотерей, танців тощо. Серед рекомендованих "веселих" забав були й такі: молодий мав обчистити кілька картоплин, молода – забити цвях в деревину, молоді разом – перенести, не розплескавши, відро води по килиму, розпилювати дрова і запалювати вогонь¹⁹. Водночас, через вживання сумнівних з точки зору антиалкогольної пропаганди термінів "застілля", "весільна гостина" та ін. було відкинуто сценарій післяобрядових весільних урочистостей для сільської місцевості, розроблений старшим науковим співробітником Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнографії ім. М.Т.Рильського АН УРСР В.Борисенко²⁰. На слушне зауваження міністра побутового обслуговування УРСР В.Слінченка, що робити, якщо молоді не погоджуються на безалкогольний сценарій весілля, і чи не варто встановити перехідний період, дозволивши вживання сухого вина та слабоалкогольних напоїв, Голова комісії з радянських традицій, свят і обрядів при Раді Міністрів УРСР М.Орлик лаконічно відповіла: "Буде один сценарій"²¹.

Контроль за впровадженням безалкогольної обрядовості покладался на систему комісій з радянських традицій, свят і обрядів, що діяли при Раді Міністрів та виконкомах рад; групи сприяння їх діяльності на підприємствах, в установах та організаціях; систему комісій по боротьбі з пияцтвом; а також громадські організації, в основному на Українське добровільне товариство боротьби за тверезість (далі – УДТБТ) на чолі з академіком А.Ромодановим.

У звітах щойно створеної Донецької обласної організації УДТБТ (утворена 16 жовтня 1985 р.²²)

уже в 1985 р. зафіксовано факти проведення безалкогольних обрядів. За неповними даними (інформація від деяких районів та міст відсутня), протягом 1985 р. на Донеччині відбулось 1569 урочистостей без вживання спиртного. Щоправда, лівова частина з них (1183) припадає на м. Жданов (голова ради міської організації УДТБТ – П.Твердохлебов)²³, що, вочевидь, свідчить про фальсифікацію показників у цьому місті. Натомість у Володарському, Костянтинівському, Першотравневому, Ясинуватському районах та місті Костянтинівка не було проведено жодного обряду без вживання спиртного.

Винахідливі керівники осередків УДТБТ у деяких регіонах зараховували до безалкогольних обрядів посвячення в учні, робітники, хлібороби, вручення паспорта, дні радянської сім'ї, осінні бали, свята вулиці, двору, квітів та російської зими, проведення яких традиційно не супроводжувалось післяобрядовим застіллям. Упродовж 1985 р. на Донеччині було проведено 57 безалкогольних весіль (найбільше в обласному центрі – 25, жодного в сільській місцевості²⁴), 409 поховань (361 – у м. Жданові, 25 – у Волновахському районі) та 118 проводів юнаків до лав Радянської Армії (34 – у Тельманівському, 28 – у Слов'янському районах) (детальніше див. табл. 1).

Таблиця 1

Безалкогольні обряди в Донецькій області у 1985 р.²⁵

Райони	Безалкогольні обряди								Разом
	1	2	3	4	5	6	7	8	
Артемівський	2	0	0	3	0	0	0	0	5
Волновахський	1	25	7	0	0	0	0	0	33
Володарський	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Костянтинівський	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Красноармійський	0	0	21	1	0	1	13	26	62
Краснолиманський	2		0	0	0	0	0	0	2
Новоазовський	1	0	5	3	0	0	9	0	18
Олександрівський	0	0	0	1	0	0	15	0	16
Першотравневий	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Слов'янський	0	11	28	0	0	18	14	0	71
Старобешівський	1	0	2	5	0	0	6	0	14
Тельманівський	9	12	34	0	0	0	0	0	55
Ясинуватський	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Міста									
Горлівка	8	0	2	1	0	0	2	0	13
Жданов	10	361	17	92	38	0	657	8	1183
Донецьк	25	0	0	0	0	0	0	0	25
Єнакієво	0	0	2	10	0	0	60	0	72
Костянтинівка	0	0	0	0	0	0	0	0	0
РАЗОМ	57	409	118	116	38	19	776	34	1569

Примітка. 1 – весілля; 2 – поховання; 3 – проводи в Радянську Армію; 4 – посвячення в учні; 5 – посвячення в робітники; 6 – посвячення в хлібороби; 7 – вручення паспорта; 8 – інші.

Питома вага безалкогольних післяобрядових урочистостей на Донеччині в 1985 р. була однією з найнижчих в Україні і становила 4,1% від проведених службою обрядових послуг, в той час як у Харківській обл. – 38,8%, Запорізькій – 27,2%, м. Севастополі – 21,6%²⁵.

1986 р. став роком масового розповсюдження безалкогольної обрядовості. На його початку працівники обласних бібліотек разом з обласним Будинком санітарної освіти видали методичні рекомендації "Сценарій безалкогольного весілля", "Проводи в армію". Було організовано обласні семінари з проведення обрядів без спиртного, у містах і районах проведено 10 показових безалкогольних весілля²⁶.

У першому кварталі 1986 р. відбулось 73 безалкогольні весілля, що вважалося недостатнім. Зокрема, у Великоновоселівському, Красноармійському районах та місті Красноармійську не було проведено жодного весілля без вживання спиртного, а в місті Краматорську та Старобешівському районі – лише по 1²⁷.

Упродовж квітня – березня 1986 р. було проведено семінари з усіма касирами-консультантами РАГСів щодо методів безалкогольної пропаганди при проведенні весілля і післявесільних урочистостей²⁸. 11 червня 1986 р. у Донецьку відбулась нарада з відповідальними секретарями УДТБТ, працівниками РАГСів і обрядової служби облпобудуправління та комунального господарства за участю старшого референта Ради Міністрів УРСР В.Перунова. У своєму виступі останній підкреслив необхідність розвивати народні традиції відповідно до сучасних вимог, "не допускати бездуховності у цій роботі. Нові обряди, в т. ч. безалкогольні повинні емоційно впливати на почуття і психологію людей, викликати у них почуття власної гідності, правоти нашої справи"²⁹. В.Перунов закликав уникати формалізму та бездуховності при проведенні обрядів, а здійснювати обряд радив у "ввічливій тактовній формі"³⁰.

В другому кварталі показники суттєво зросли, в результаті чого за наслідками I півріччя 1986 р. у Донецькій обл. було зафіксовано 407 безалкогольних весілля, 450 поховань та понад 100 проводів до армії³¹. Багато з цих акцій носили показовий характер. Так, в будинку культури Костянтинівського району райрадою УДТБТ разом з військкоматом, відділом культури та райкомом комсомолу було проведено безалкогольний вечір, присвячений призову в Радянську Армію під назвою "Сурмлять солдату збір"³². Всього в 1986 р. на Донеччині було проведено 761 безалкогольне весілля, що склало 1,8% від зареєстрованих шлюбів (22-й показник по республіці) і не могло задовольнити владу³³.

Слабко впливали на впровадження безалкогольних звичаїв та обрядів органи РАГСів, культури, профспілки. Так, зі 179 заходів плану роботи управління культури Донецької обл. на 1986 р. лише один стосувався безалкогольного обряду. Місцеві комітети профспілок не володіли потребами молодих сімей, не займалися обрядами поховань членів трудових колективів. Ідея залучення трудових колективів до участі в проведенні обрядів не завжди знаходила поширення.

На важливість проведення безалкогольних післяобрядових урочистостей вказував у своєму листі до голови комісії з радянських традицій, свят і обрядів облвиконкому Донецької обласної ради народних депутатів Р.Соболевої заступник голови Ради Донецької обласної організації УДТБТ М.Городіщев 13 листопада 1986 р. У кожному рядку, написаному цим переконаним поборником тверезості, відчувається біль за долю тих, хто заплутався у тенетах "зеленого змія": "...який сенс у тому, коли, скажімо, посвятивши молоду людину в робітники, відсвяткувавши свято вулиці, врожаю або прибувши з так званого, урочистого поховання, люди сідають за стіл і, як в часи середньовіччя, починається "бенкет" або "за упокій його душі" з великою кількістю вино-горілчаних виробів, і вся урочистість заходу втопилася в горілці або вині, а разом з ними й сама ідея нашої держави – обряди проводити урочисто, не плюндруючи те найкраще, що віками проникало у звичаї народів нашої країни. Я хотів би підкреслити те, [що необхідно – Авт.], щоб урочистий обряд, розпочатий в РАГСі або палаці шлюбів, палаці культури або заводському клубі, на цвинтарі або підприємстві, продовжувався тими ж обрядовцями, агентами, уповноваженими цеху або підприємства, щоб ці урочистості за участі інших фахівців, за розробленими сценаріями, розпочались і продовжувались безалкогольним способом, щоб спиртне не подавалось для цих потреб. А сьогодні, на жаль, горілка, вино, шампанське, велика кількість закусок для цих потреб продовжуються на пільгових умовах [так в тексті – Авт.], споюючи населення, навіть тих, хто не знав їхнього смаку до "урочистого заходу". Та який він урочистий, якщо під час нього ллється..."³⁴. Щоправда, таких переконаних прибічників тверезості, як М.Городіщев, серед офіційних "борців з пияцтвом" було небагато. Більшість з них халатно ставились до своїх обов'язків, доводячи бюрократичними процедурами

до абсурду важливу справу. До того ж, населення не схвалювало мету антиалкогольної кампанії та її найвідданіших прихильників – цілковиту відмову від спиртного.

Недостатньо проводили роботу з впровадження в побут нових безалкогольних обрядів підприємства громадського харчування та облспоживспілки: раціон, як правило, був дуже бідним, а офіціанти й адміністратори слабо підготовленими до такої роботи. Зокрема, в Донецькому тресті ресторанів і кафе з 13 підприємств не було жодного, підготовленого для проведення безалкогольних заходів, а в м. Єнакієво з 23 підприємств громадського харчування придатними виявились лише 2. У сільських районах взагалі були відсутні зали для проведення урочистостей³⁵.

23 квітня 1986 р. на засіданні Комісії з радянських традицій, свят та обрядів при Раді Міністрів УРСР В. Слінченко констатував тенденцію, що для проведення безалкогольних урочистостей виділяються "непрестижні" підприємства громадського харчування, а весілля з вживанням спиртного проводяться в найкращих ресторанах³⁶.

Впровадження безалкогольних післяобрядових урочистостей призвело до різкого падіння замовлень на весілля в обрядовій службі. Лише в червні 1985 р. внаслідок цього було недоотримано 250 тис. крб.³⁷ Не бажаючи проводити весілля без вживання спиртного, молоді пари винаймали ресторани та приватні квартири для відзначення найважливішої події в житті. Міністр побутового обслуговування УРСР В.Слінченко був змушений визнати, що "...весілля пішло від нас на приватні квартири", "наші святкові зали порожні, а підприємливі приватні особи здають свої квартири для весіль"³⁸.

Уже в 1986 р. радянські вчені констатували: "В ситуаціях спілкування між людьми часто домінують алкогольні традиції. Активних антиалкогольних звичаїв і традицій майже немає і в даний час протиставити щось реальне алкогольним звичаям і традиціям не вдається"³⁹.

Населення, як могло, опиралось спробам насадження безалкогольної форми застілля. Траплялись непоодинокі випадки, коли на показових безалкогольних весіллях спиртне вміло маскували. За свідченнями очевидця, на одному з таких заходів горілка стояла в туалеті, і всі бажаючи по черзі приймали "свої закони"⁴⁰. Спиртне переховували у весільних шалашах⁴¹, наливали у пляшки з-під мінеральної води (горілку) та "Пепсі-коли" (коньяк). Безалкогольна обрядовість майже не проникла в село. Тоді ж виникла приказка: від безалкогольного весілля один крок до непорочного зачаття⁴².

У листі від 4 березня 1987 р. заступника Голови Ради Міністрів УРСР Є. Качаловського до голови Донецького облвиконкому А. Статінова зазначалось, що в низці регіонів області "не ведеться рішуча боротьба з багатоденними пиятками з нагоди весіль, проводів до армії та інших родинно-побутових урочистостей і обрядів, при проведенні яких широко вживається самогон"⁴³.

На засіданні обласної міжвідомчої Ради з антиалкогольної пропаганди та комісії по боротьбі з пияцтвом при Донецькому облвиконкомі 13 травня 1988 р. представник облкомунгоспу В.Калініченко, зазначивши, що в області на 60% впроваджено новий поховальний обряд, чесно зізнався, що організацією післяобрядових заходів без вживання спиртних напоїв його відомство поки що не займалось через відсутність сценаріїв та не підготовленість працівників. "У нашій галузі, – підкреслив В.Калініченко, – найбільш "ураженим" є контингент, що займається похованням людей: зав. кладовищами, "копачі" могил, агенти з поховання, музиканти. [...] Серед них ми проводимо роботу з недопущення пияцтва, вживаємо різні заходи виховного характеру, аж до звільнення з роботи, але викоринити пияцтво з цього середовища поки що не вдалось, а всіх звільнити не можна, оскільки не буде з ким працювати"⁴⁴. Розписавшись у власному безсиллі, цей керівник звернув увагу, що підприємства громадського харчування не ведуть ніякої роботи з проведення поминок без уживання спиртних напоїв, "а навпаки перше питання "скільки і якого виду спиртне будете замовляти". Без цього замовлення, як правило, не приймається"⁴⁵.

Представник обласного управління побутового обслуговування населення І. Мірошніченко поскаржився, що відсутність приміщень, належної атрибутики, нечисленність кваліфікованих кадрів, бідність асортименту в меню для безалкогольних заходів зводять нанівець усі зусилля. Як наслідок, в 1987 р. на Донеччині було проведено лише 57 безалкогольних весіль, а в першому кварталі 1988 р. – 12⁴⁶. Особливо несприятлива ситуація склалась у містах Добропіллі, Артемівську, Амвросіївці, Ясинуватій, Торезі.

Ще однією причиною провалу впровадження безалкогольної обрядовості було ігнорування можливостей релігії щодо антиалкогольного виховання, пряме протиставлення радянських обрядів церковним⁴⁷. Внаслідок атеїстичної пропаганди в УРСР майже зник обряд вінчання. У 1984 р. лише 2,6% молодих пар обвінчалися⁴⁸. В новій редакції Програми КПРС, схваленій 1 березня 1986 р., зазначалось: "Найважливіша складова атеїстичного виховання – підвищення трудової і громадської активності людей, їх освіта, широке розповсюдження нових радянських обрядів і звичаїв"⁴⁹. В резолюції XXVII з'їзду КПУ (7 лютого 1986 р.) ставилось за мету "і далі вести пропаганду, послідовну роботу з подолання релігійних пережитків, посилити атеїстичне виховання населення, активно впроваджувати нові радянські обряди"⁵⁰.

Восени 1988 р. антиалкогольну кампанію було згорнуто. Оспіваний групою "Scorpions" "вітер перемін" виніс на поверхню життя інші важливі суспільні проблеми. В умовах розвалу СРСР проблема боротьби із "зеленим змієм" видавалась несуттєвою.

Отже, адміністративне насадження антиалкогольної обрядовості було приречене на провал і призвело до зниження культури споживання спиртного. Ці заходи суперечили народним традиціям, тому не знайшли підтримки у населення і стали предметом насмішок. Не вдалось запропонувати ніякої альтернативи пишному народному застіллю. Безалкогольні обряди проводились трафаретно, багатьом гостям було важко досягти необхідного ступеню веселощів без певної дози міцних напоїв.

У 1990-ті рр. на тлі економічної катастрофи та масового безробіття "зелений змії" знову запанував у Донбасі. В 2007 р., за даними Міністерства охорони здоров'я України, в Донецькій обл. нараховувалось 1407,28 алкоголіків на 100 тисяч населення. За цим показником шахтарський край займає 13 місце в Україні⁵¹. За словами гірника Ю.Зайця, "для "руської" людини поки ще ніхто не придумав кращого способу розслаблення, ніж горілка, та й контакти легше встановлювати тільки через пляшку"⁵². Це ще раз показує, що будь-які антиалкогольні заходи будуть дієвими лише за умови усвідомленої відмови від зловживання спиртним.

¹ Забродская И. 24 миллиона украинцев употребляют алкоголь: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://utro.ua/articles/2008/11/13/99333.shtml>. – Доступ: 14.11.2008.

² Трезвость: иллюзии и реальность / [В.И.Тарасенко, Н.Н.Чурилов, А.И.Вишняк и др.; Отв. ред. В.И.Тарасенко]. – К., 1991. – С. 35.

³ Алексеев Н.П. Новому человеку – новые обряды. – М., 1985. – 48 с.; Актуальные вопросы пропаганды и внедрения новой советской обрядности среди молодежи. – М., 1985. – 80 с. – (В помощь лектору); Прогресивні народні традиції в збагаченні радянського способу життя / [Відп. ред. І.П.Березовський]. – К., 1986. – 194 с.; Советские традиции, праздники и обряды: Опыт, проблемы, рекомендации / [Сост. М.Д.Довбуш и др.]. – М., 1986. – 333 с. та ін.

⁴ Бояркина Н. Попутчики. // Комсомольская правда. – 1985. – 17 апреля; Кисляк Н. Наказание для пострадавших // Трезвость и культура. – 1986. – № 11. – С. 26 та ін.

⁵ Константинов П. "...Свадьба пела и плясала" // Студенческий меридиан. – 1985. – №6. – С. 40 – 41 та ін.

⁶ Борисенко В. Народні звичаї і сучасність. // Людина і світ. – 1988. – № 10. – С. 14.

⁷ Березовський І.П. Народні традиції у світлі марксистсько-ленінського вчення та питання їх творчого використання // Прогресивні народні традиції в збагаченні радянського способу життя / [Відп. ред. І.П.Березовський]. – К., 1986. – С. 12.

⁸ Бромлей Ю.В. Новая обрядность – важный компонент советского образа жизни // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. – М., 1981. – С. 5.

⁹ Косуха П. Про соціалістичну обрядність // Під прапором ленінізму. – 1988. – № 12. – С. 67.

¹⁰ Див.: Найман А. Учить не пить. В Киеве успешно работает клуб трезвости // Известия. – 1985. – 22 мая. – С. 3; Наше свободное время // Правда. – 1985. – 2 июня. – С. 1.

¹¹ Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1988). – 9-е изд., доп. и испр. – Т. 15: 1985–1988. – М., 1989. – С. 25.

¹² Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВОВУ). – Ф. 2. – Оп. 14. – Спр. 8447. – Арк. 124.

¹³ Трезвость – закон нашей жизни: Постановления ЦК КПСС, Совета Министров СССР, Указы Президиума

Верховного Совета СССР, Президиума Верховного Совета РСФСР о мерах по преодолению пьянства и алкоголизма, искоренению самогоноварения. Май-сентябрь 1985 г. – М., 1985. – С. 30.

- ¹⁴ ЦДАВОВУ. – Ф. 2. – Оп. 15. – Спр. 469. – Арк. 7.
- ¹⁵ Там само. – Оп. 14. – Спр. 8449. – Арк. 19, 23, 25.
- ¹⁶ Примерный сценарий послеобрядовых торжеств (обрядов торжественных регистраций брака, новорожденного, проводов в Вооруженные Силы Союза ССР), исключающих употребление спиртных напитков при их проведении. – К., 1986. – 57 с.
- ¹⁷ ЦДАВОВУ. – Ф. 2. – Оп. 15. – Спр. 461. – Арк. 6.
- ¹⁸ Там само. – Спр. 458. – Арк. 64.
- ¹⁹ Там само. – Спр. 461. – Арк. 18.
- ²⁰ Там само. – Оп. 14. – Спр. 8447. – Арк. 5.
- ²¹ Там само. – Арк. 74, 90.
- ²² Латиш Ю.В. Створення місцевих осередків Добровільного товариства боротьби за тверезість (на матеріалах Донецької області) // *Materialy V Międzynarodowej naukowo-praktycznej konferencji "Kluczowe aspekty naukowej dydaktyki – 2009"*. Vol. 4. Ekonomiczne nauki. Politologija. Historia / [Redaktor naczelny: S.Gorniak]. – Przemyśl, 2009. – S. 70.
- ²³ Державний архів Донецької області (далі – ДАДО). – Ф. Р. 6764. – Оп. 1. – Спр. 8. – Арк. 61.
- ²⁴ Там само. – Арк. 4.
- ²⁵ ЦДАВОВУ. – Ф. 2. – Оп. 15. – Спр. 458. – Арк. 174.
- ²⁶ ДАДО. – Ф. Р. 6764. – Оп. 1. – Спр. 19. – Арк. 1 – 2.
- ²⁷ Там само. – Арк. 3, 9.
- ²⁸ Там само. – Спр. 24. – Арк. 54.
- ²⁹ Там само. – Спр. 34. – Арк. 4.
- ³⁰ Там само. – Арк. 6.
- ³¹ Там само. – Спр. 24. – Арк. 53.
- ³² Там само. – Арк. 52.
- ³³ Там само. – Спр. 34. – Арк. 7.
- ³⁴ Там само. – Спр. 24. – Арк. 76.
- ³⁵ Там само. – Спр. 34. – Арк. 9 – 10.
- ³⁶ ЦДАВОВУ. – Ф. 2. – Оп. 15. – Спр. 461. – Арк. 86.
- ³⁷ Там само. – Оп. 14. – Спр. 8447. – Арк. 75.
- ³⁸ Там само. – Арк. 74.
- ³⁹ Там само. – Оп. 15. – Спр. 469. – Арк. 41.
- ⁴⁰ Сизый Ф. Свадьба в Надыме // *Трезвость и культура*. – 1986. – № 5. – С. 25.
- ⁴¹ ЦДАВОВУ. – Ф. 2. – Оп. 14. – Спр. 8458. – Арк. 169–169 зв.
- ⁴² Никишин А. В. Водка и Горбачев. – М., 2007. – С. 378. – (Серия "Тайны русской водки").
- ⁴³ ДАДО. – Ф. Р. 2794. – Оп. 2. – Спр. 5826. – Арк. 9.
- ⁴⁴ Там само. – Ф. Р. 6764. – Оп. 1. – Спр. 59. – Арк. 13.
- ⁴⁵ Там само.
- ⁴⁶ Там само. – Арк. 14.
- ⁴⁷ Див.: Горовий В.М. Релігійна обрядовість: тенденції змін і шляхи. – К., 1985. – 32 с.; Закович М.М. Атеїстична спрямованість радянських свят і обрядів. – К., 1985. – 47 с.; Косуха П.И. Социалистическая обрядность и преодоление религиозных пережитков // *Под знаменем ленинизма*. – 1985. – № 18. – С. 63 – 66; Долгинцева В.А. Студенческая обрядность как фактор формирования научно-атеистического мировоззрения. Автореф. на соиск. ученой степени канд. филос. наук: спец. 09.00.06. – К., 1988. – 17 с.
- ⁴⁸ ЦДАВОВУ. – Ф. 2. – Оп. 14. – Спр. 8411. – Арк. 11.
- ⁴⁹ Материалы XVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. – М., 1986. – С. 165.
- ⁵⁰ Материалы XVII съезда Коммунистической партии Украины. – К., 1986. – С. 89.
- ⁵¹ Салей Е. Полусухая Винница // *Корреспондент*. – 2008. – № 40, 18 октября. – С. 56.
- ⁵² Гасиджак Л. Шахтарська субкультура в контексті урбанізаційних процесів на Донеччині // *Етнічна історія народів Європи*. – Вип. 23. – 2007. – С. 72.

В статье освещается насаждение безалкогольных обрядов в Донбассе во времена горбачевской антиалкогольной кампании.

Ключевые слова: обрядность, безалкогольный обряд, антиалкогольная кампания, употребление спиртного, трезвость, свадьба, перестройка.

The article deals with the implantation of nonalcoholic ceremonies in Donetsk region during the M.Gorbachevs' anti-alcohol campaign.

Key words: ritualism, nonalcoholic ceremony, anti-alcohol campaign, alcohol consumption, sobriety, wedding, Perestroika.

УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ПРО СВІТОВЕ ДЕРЕВО У ПОРІВНЯЛЬНОМУ КОНТЕКСТІ

У статті досліджуються особливості зображення Світового дерева як універсального символу у різних народів світу, зокрема українців. Проводяться паралелі у визначенні основних елементів орнаменту, а також дається детальна характеристика кожного з них.

Ключові слова: міфологія, Світове дерево, символ, орнамент, мистецтво.

Серед величезної кількості символів, знаків та образів, характерних для світового фольклору, одним з найяскравіших, та мабуть, найбільш давніх є мотив зображення Світового дерева, що присутній в первісних уявленнях чи не всіх племен та народів, що коли-небудь населяли Землю. Як міфологічний образ, воно уособлює універсальну концепцію світобудови, своєрідну модель Всесвіту, де для кожної істоти, предмета чи явища є своє місце. Цікавим є те, що Світове дерево майже у всіх культурах незалежно від географічного розташування зображувалося однаково, усі елементи ідентичні. Причиною такої подібності дослідники вважають перш за все шанування культу родючості, що був основою життя для кожної прадавньої людини. В українській культурі подібний мотив також присутній, хоча його реконструкція ускладнена фрагментарним характером джерел. З огляду на це, продуктивним може виявитися аналіз даного символу у порівняльно-міфологічному контексті.

Образ Світового дерева привертав увагу багатьох дослідників. І. Нечуй-Левицький розглядав його як втілення процесу світотворення з основних елементів: світла, води, землі і т. д.¹ Схожі ідеї представлено у працях А. Афанасьєва, де автор вбачав в подібних зображеннях сили природи, що відроджують усе живе на землі, дарують йому родючість². В. Топоров визначав символ Світового дерева не лише як сукупність основних параметрів світу, але і співвідносить його з загальною моделлю шлюбних відносин та – ширше – з міжпоколінним зв'язком роду в цілому³. Б. Рибаків досліджуючи прикраси Київської Русі XII – XIII ст., дійшов висновку, що один з найпопулярніших на той час рослинний орнамент з завуальованим символом стійкості життєвої сили, її всеохоплюючої сутності і саме зображуване дерево втілювало ідею достатку, врожайності, повного розквіту⁴.

Також деякі дослідники поєднують образ Світового дерева з культом богині Берекіні, що уособлювала природу і об'єднувала у собі символіку прадавніх землеробських знаків з функціями оберегу. Ідеограма Світового дерева, що має триярусну структуру та є схематичним зображенням богині плодючості дуже часто трапляється на трипільському ритуальному посуді, витворах глиняної пластики тощо. Припускають, що такий посуд символізував прохання дощу, підтвердженням чого є малюнки жіночих фігур, що підносять чару до неба⁵.

Як вже було зазначено, структура Світового дерева майже скрізь має чітко розмежовану триярусну будову, в якій можна виділити три основні сфери розвитку буття: початок або нижня сфера, що ототожнюється з корінням, середина, пов'язана зі стовбуром та кінець або верхня сфера, що представлена кроною. У міфологічних трансформаціях таке розмежування також є символом минулого, сучасного й майбутнього; неба, землі й підземелля; трьох частин тіла: ніг, тулуба, голови; трьох різновидів стихій: вогню, землі, води (повітря). Кожна з цих сфер Дерева є уособленням певних персонажів та образів живого світу, що відповідно їх населяють⁶.

Невід'ємним атрибутом у зображенні крони Світового дерева, що зустрічається майже в усіх міфологіях світу є образ птахів. В "Старшій Едді" зазначено, що на верхівці ясеню Ігдрасиль сидить орел, як символ єднання землі і неба. Між очей його знаходиться яструб Вердфельнір – супутник сонячних богів⁷.

Схожі тенденції ми зустрічаємо в зображенні китайського Світового дерева, що являє собою трійцю – Древо Шовковиця, Древо Шукаючих та Древо Похилена Шовковиця. Найбільш значущим є останнє, яке також носить назву Фусан. Розташоване дерево на Сході. На вітах його розміщені десять сонць, що по черзі здійснюють коло по небу. Після кожної подорожі сонця омиваються матір'ю-сонцем Сі Хе, після чого їх повертає у крону дерева птах⁸. Зазвичай ці сонця зображувалися у вигляді золотих трьохлапих воронів (рис.1). На верхівці дерева часто зображують півня, що сповіщає світ про світанок⁹.

В Іранській міфології зустрічається священне дерево, яке також відоме як орлине, через те що на ньому зазвичай зображувався птахоподібний Сенмурв, який злітаючи розсипав насіння з дерева по землі. Інший птах збирав його та відносив до джерела, яке розносило насіння по всьому світу¹⁰. Схожі мотиви трапляються і у давніх єгиптян. За їхніми уявленнями в центрі землі стоїть величезне золоте дерево шовковиця. Подібно до іранського Сенмурва, на вітах його перебуває птах Фенікс, що б'ючись крильми об гілля дерева розбризкує небесну вологу¹¹.

Шумерське дерево Хулуппу, описане в поемі "Гільгамеш, Енкіду та нижній світ" є уособленням Світового дерева і в його зображенні також використаний образ небесного птаха Анзуда, що сидить у кроні дерева¹².

Світове дерево індійської міфології – це фігове дерево Ашваттха, що перевернуто корінням вгору. На верхівці його сидить дві пташки, одна з яких куштує солодкі фігові плоди¹³.

Звертаючись до слов'янської міфології ми бачимо, що для неї також характерна наявність загальносвітових символів в зображенні Світового дерева. Зазвичай на прадавньому яворі сидить два або три голуби, інколи на їхньому місці зображений сивий сокіл, з появою яких починається творення світу¹⁴. В українському образотворчому мистецтві зображення птахів є одним з найпоширеніших мотивів, що використовувався майже скрізь. У вишивці до стовбурів з двох боків прихилиються птахи: інколи вони просто звисають над ними, в інших випадках тримають в дзьобиках червоні ягідки¹⁵. Досить часто такі тенденції спостерігаються у розписі стін та вікон, особливо на території Черкаської обл., для яких властиве поєднання даного образу з так званими "вазонами" – графічним виразом "чудесного дерева". Звичайно вони зображуються статично, що "свідчить про наявні тут відголоски стабілізованого фольклорного образу "древа життя" з птахами". Ще одним підтвердженням зв'язку "вазона" з сюжетом Світового дерева є схематичне зображення пташок як парно-симетрично оберненими одна до одної, що є особливо характерним для ідеограми "древа життя", зокрема зображеної у вигляді заставки українського Євангелія 1594 р.¹⁶

Популярність даного мотиву, характерного для більшості картин створення світу не є дивною. Птахи у всіх культурах ототожнювалися з небом та всім, що з ним пов'язано, а найбільш шанованим об'єктом небесного простору завжди було сонце. Птах на верхівці Світового дерева є образом первісної стихії, що ніби розмикає існуючий простір. Така функція притаманна сонячному світлу, а отже птаха можна вважати міфологічним його втіленням. Даний персонаж є також уособленням духовної суті стихії, тому кожний різновид птаха наділений певними функціональними особливостями. В залежності від сюжету нам зустрічаються сокіл, орел, яструб, голуб, а також міфологічні істоти Фенікс, Сенмурв, Анзуд, що відповідають різним аспектам втіленого образу. Орел, наприклад, є уособленням полуденного сонця, або сонця у період літнього сонцестояння, коли воно є найбільш активним. Сокіл є образом ранкового або весняного сонця, у той час як яструб втілює стихію надвечірнього чи осіннього сонця¹⁷. Голуби в різних міфологіях трактуються як вогонь або блискавки, що є невід'ємними атрибутами світила, коли ж у зображенні присутні два голуби, то їх безпосередньо ототожнюють з сонцем і місяцем. Міфічна істота Фенікс, що відроджується з попелу також є символічною картиною коловороту сонця, що "помирає" на заході та "народжується" на сході.

І.Нечуй-Левицький зазначав, що всі елементи з яких звите соколине гніздо на вершині Світового дерева, оспіваного в колядках та щедрівках, так чи інакше пов'язані з атрибутами сонця: "калина своїм червоним цвітом скрізь у піснях служить символом краси й світла; терен, терновий вогонь відіграє велику роль в українській міфології, як знак блискавки або проміння сонця... Щире золото, котрим укрите зверху соколине гніздо, служить символом світла або сонця". Передумовою виникнення подібного міфу про створення світу автор вважає дощову літню хмару, крізь яку прориваються сонячні промені та блискавки, що в уяві первісних людей

малювало образ "огнистого гнізда міфічного сокола" та життєдайний дощ, що пробуджує природу¹⁸. Саме ці складові, згідно з давніми уявленнями, стали основою зародження життя на землі і саме вони знайшли відображення у поетичному змалюванні природи майже всіх народів світу.

Не менш поширеним є образ плазунів, що часто є обов'язковим елементом в зображенні коріння Світового дерева. В скандинавській міфології існує опис трьох коренів Іггдрасилу, що простягаються до неба, пекла та до країни велетнів хмар та туманів¹⁹ і постійно коріння це гризе дракон Нідхегг, в якому дослідники вбачають образ скандинавського світового змія Йормунганда²⁰. Подібний ідеї зустрічається в зображенні іранського Хулуппу, де в корінні дерева змії облаштував собі гніздо²¹. В слов'янському фольклорі також зберігся зв'язок образу Світового дерева з хтонічними істотами: " На морі, на окіяні, на острові на Буяні стояв дуб дубнястий: під тим дубом сиділа черепаха, всім гадидам старшаха..."²² Однак прикладів їх зображення в образотворчому мистецтві не багато. Інколи такі мотиви зустрічаються в розписі і різьбі на спинках саней, що є особливо характерним для дерев'яних виробів Уманщини. В таких орнаментах, що схематично подають картину творення світу з усіма необхідними атрибутами (деревом, птахами і т.д.), в нижній частині ідеограми зображені дві хвилеподібні змії, які в інших варіантах замінені на двох риб, що симетрично обернені одна до одної (рис. 2). Аналогічні символи зустрічаються і в писанкарстві, однак такі приклади поодинокі і властиві переважно лише для території Карпат²³. Трапляються випадки зображення змії у вишивці біля верхівки дерева, однак цей орнамент має більш пізнє походження і символізує біблійне Дерево Пізнання Добра і Зла, яке не є тотожним Світовому дереву як моделі світоустрою.

Зазвичай зображення коріння в малюнках української вишивки майже повністю відсутнє. Замість нього використовується образ вище згаданого "вазона". Інколи він зображувався у вигляді двох або трьох відгалужень, які можна вважати натяком на коріння²⁴. На прямий зв'язок "вазонів" зі Світовим деревом, на думку К.С.Шероцького, вказує симетричність деяких з них, рівновага в розподілі елементів, що свідчить про "сліди давньосхідного культу священного дерева і його зображень". Характерною їх ознакою є "опущені донизу гілки, квіти на їх кінцях й особлива штучність листя"²⁵. Приклади "вазонів" трапляються не лише в українському народному мистецтві – ідентичні зображення характерні для давньоєгипетських фресок, орнаментів коптських тканин та образотворчого мистецтва Ассирії, що вважається прабатьківщиною даного мотиву²⁶.

В зображеннях Світового дерева змії є протилежністю птаха, його антиподом. Він так само уособлює первісну стихію, однак таку, що навпаки поглинає, звужує існуючий простір. Виконуючи подібну функцію він ніби стає володарем цього замкнутого середовища, за рахунок чого образ набуває негативних рис²⁷. Тому зазвичай його зображено як "злого демона, який затримує благодатну вологу дощів, спричинює посухи та неврожаї"²⁸. Даний мотив знайшов відображення у багатьох міфах пов'язаних з водною стихією. В грецькій міфології існує легенда про стоголового дракона, що відомий як викрадач живої води, так само в слов'янських казках дуже часто трапляються змії, що охороняють єдине джерело води і вимагають жертв за право ним користуватись²⁹. В індійській міфології сонячне божество Індра виступає проти змієподібного чудовиська Врітри, що ховається у водах і замикає в собі течію рік. Індра вбиває свого супротивника блискавкою і визволяє затриману вологу³⁰. Язичницький герой українського епосу, який знищує страшних драконів, що захопили казкові ліси, а також здобуває живу воду є ніхто інший як бог-громовик Перун, який вражає їх своїм мечем-блискавкою³¹. Отже стає цілком зрозумілим, що в образі прадавнього змія, що звивається в корінні Світового дерева первісні народи вбачали величезні грозові хмари, які затримували в собі дощові потоки та сонячне проміння. Звільнити їх можна було лише блискавкою, що вражала, "розрубувала" небесних чудовиськ. Слід також згадати скандинавський Іггдрасиль та литовський священний ясень, з під коріння яких витікали джерела мудрості, що також можна трактувати як образ хмари, що дощить³².

Символічно зображується і стовбур Світового дерева. В "Старшій Едді" між орлом у кроні та драконом біля підніжжя повсякчас снує білка Рататоск, що є посередником між небом та землею. В цей час листя та кору дерева знищує коза Хейдрун та олень Ейктюрмир. Такий

самий образ білки зустрічається і в "Слову о полку Ігоревім". В іранському Хулуппу в середині мешкає демон Ліліт³³. На одному з настінних розписів 16 – 14 ст. до н.е. єгипетська богиня Нут перебуває в центрі священної шовковиці та виливає життєдайну вологу в підставлену людьми чашу³⁴. Величні зображення оленів з обох боків Світового дерева характерні для трипільського посуду ритуального призначення. В слов'янській міфології біля стовбура також зазвичай розміщували людей, звірів та бджіл³⁵. Подібні малюнки найчастіше зустрічаються на гуцульських і буковинських писанках.

Центральна частина Світового дерева є поетичним відображенням усіх процесів, що супроводжують грозову бурю. Білка, що бігає по стовбуру уособлює блискавку, що палахкотить в хмарах. Олені, що поїдають листя дерева, то символ вітрів, "котрі допомагають плодити життя в природі, бо розносять усяке насіння по світу", а бджоли є метафорою крапель³⁶. У вавілонян та ассірійців під іменем Ліліт відомий злий демон бурі, а єгипетська Нут, то богиня неба – дочка бога повітря Шу та богині вологи Тефнут, що також є підтвердженням втілення міфічними образами небесних трансформацій³⁷.

Ще одним поширеним мотивом в зображенні стовбура Світового дерева була золота кора. В єгиптян, як вже зазначалось, стовбур дерева був золотим. В індійській міфології існують записи про дерево Паріджата, що часто перебирало на себе функції Світового дерева, також зазначено, що кора його була з золота³⁸. Китайське Дерево Всесвіту має червоний (вогняний, золотий) стовбур³⁹. Ті ж тенденції ми спостерігаємо в описі українського праявору: "на тому дереві золота ряска, золота кора"⁴⁰. В українській вишивці стовбур дерева переданий переважно червоним кольором, що демонструє безпосередній зв'язок малюнку зі стародавнім символом, оспіваним в народних колядках та щедрівках⁴¹.

В подібному зображенні ми знову можемо побачити образ хмари, що осяяна блискавкою та пронизана сонячним світлом. Первісна людина завжди уподібнювала світло блискавок, сонця, місяця та зірок до блиску міді, золота, срібла і ті ж самі метафори використовувала для опису грозових хмар та дощових потоків⁴². Тому цілком очевидно, що стовбур Світового дерева є міфологічним відображенням усіх елементів стихії, що супроводжували весняну зливу.

Образ Світового дерева також тісно пов'язаний з символікою сакральних чисел (три, чотири, сім, дев'ять, дванадцять), які є втіленням трьох сфер буття, трьох пір життя (минуле-сучасне-майбутнє), чотирьох пір року, чотирьох стихій, чотирьох сторін світу, семи (сума трьох та чотирьох) світів, дванадцяти місяців і т.д.⁴³

Найпоширеніша схема зображення Світового дерева – це стовбур з трьома гілками (рис. 3). Скіфські наконечники у формі тризуба, знайдені в Александропольському кургані в III ст. до н.е. є відповідним його відтворенням, де три гілки уособлюють три світи. Звідси походять і сарматські та давньоруські тамги-тризубці, що згодом втілилися в образі сучасного герба України⁴⁴. З часом цей мотив трансформувався в орнамент Триблаженного біблійного дерева та найбільш шанований християнський символ – Хрест.

В українських колядках та щедрівках про створення світу інколи зустрічається не одне, а два чи три дерева. Коли йдеться про одне дерево, то слід трактувати його як символ структурної цілісності фундаментальних основ. У зображенні двох – подається опозиція двох стихій – дуалізму. Наявність трьох дерев у сюжеті є передумовою розвитку світу⁴⁵.

Скандинавський Іггдрасиль з'єднує собою дев'ять світів – свого роду "три в кубі", міфічне помноження трійки як символу світотворення, що підкреслює виняткове значення кожної з просторових сфер⁴⁶.

Своєрідним є зображення Світового дерева у формі літери "Ж" характерне для прикрас Київської Русі XII ст. Відомі два варіанти таких малюнків: 1) дерево зображене з масивним стовбуром та п'ятьма листками-гілками, розміщеними так, що разом зі стовбуром вони утворюють букву "Ж" (рис. 4); 2) між двома деревами, звіром і птахом розміщена серцеподібна схема, в яку вписана величезна буква "Ж" з чотирма квітучими кінцями. В даному випадку така літера, що в абетці слов'ян також означала цілком осмислену фразу, виступала як наказова форма дієслова "жити" – "живіть" або більш загальне, – "нехай все живе!"⁴⁷. Таке нове значення рослинного орнаменту, розраховане вже на освічених людей, лише підтверджує факт живучості даного символу, його міцного вкорінення в свідомості людства протягом всього його історичного розвитку.

Для української вишивки також характерне подібне зображення, призначенням якого було забезпечити здоров'я, життя близької людини або й самої майстрині⁴⁸. Однак даний мотив зустрічається не лише в слов'янському образотворчому мистецтві. Подібна схема знаку дерева присутня в найбільш ранніх китайських ієрогліфічних написах та на бубнах сибірських шаманів, а також подібна до палеолітичного малюнку дерева з печери Мас Азіля⁴⁹.

Універсальність символу Світового Древа, як міфологічного образу, що протягом тривалого часу визначав модель світу в багатьох культурних традиціях є беззаперечною. Це один з небагатьох орнаментів, що так само чудово зберігся і в українській традиції, що підтверджено незліченною кількістю його зображень на домашньому начинні, посуді, керамічних виробах, писанках, вишивках, рушниках тощо. Як і для більшості народів, Світове дерево для українців є своєрідним зразком космоустрою, переходом від хаосу до упорядкованого світу. В різні часи образ набував нових ширших значень – це і центральна вісь світу, що сполучає Небо і Землю, і цикли життя, смерті і відродження, таємничі закони буття. Однак цілком зрозуміло, що які б форми він не приймав та якими б зображеннями не передавався сутність даного символу лишається незмінною та єдиною для всіх – возвеличення сили життя у всіх його проявах та трансформаціях.



Рис.1. Китайське дерево Фусан.



Рис.2. Ідеограма "Світового дерева" на спинці саней (різьблення, розпис). Уманщина.



Рис.3. Світове дерево, увінчане тризубами (вишивка). Черкаси.

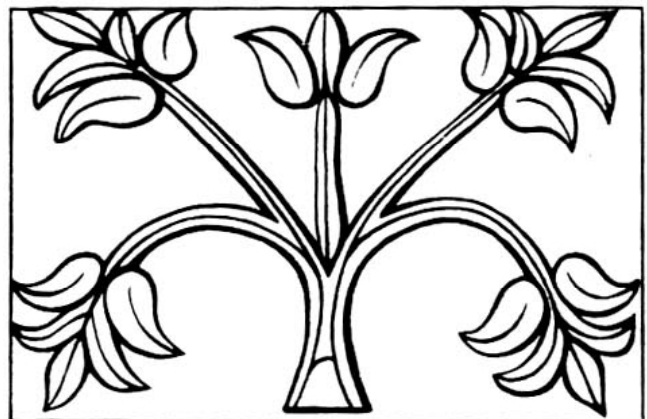


Рис. 4. Букви з написів середини XII ст.

¹ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: ескіз української міфології. – К., 2003. – С.

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов: в 3-х т. – Т. 3. – М., 1995. – С. 143.

- ³ Топоров В.Н. Мировое древо // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1980. – Т. 1. – С. 389 – 406.
- ⁴ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1987. – С. 703.
- ⁵ Дмитренко М., Іваннікова Л., Лозко Г., Музиченко Я., Шалак О. Українські символи. – К., 1994. – С. 6.
- ⁶ Ткач М.М. Міфологія: курс лекцій. – К., 2008. – С. 135.
- ⁷ Скандинавская мифология: Энциклопедия. – М., 2007. – С. 38.
- ⁸ Биррел А. Китайские мифы. – Пер. с англ. М. Звонарева. – М., 2005. – С. 93.
- ⁹ Евсюков В.В. Мифы о мироздании: Вселенная в религиозно-мифологических представлениях. – М., 1986. – С. 27.
- ¹⁰ Афанасьев А.Н. Вказ. праця. – С. 144.
- ¹¹ Евсюков В.В. Вказ. праця. – С. 27.
- ¹² Эпос о Гильгамеше. Серия: Литературные памятники. – М., 2006. – С. 13.
- ¹³ Афанасьев А.Н. Вказ. праця. – С. 144.
- ¹⁴ Нечуй-Левицький І. Вказ. праця. – С. 123.
- ¹⁵ Китова С. Полотняний літопис України. Семантика орнаменту українського рушника. – 2-ге видання доповнене. – Черкаси, 2009. – С. 165.
- ¹⁶ Найдено О.С. Орнамент українського народного розпису. – К., 1989. – С. 82.
- ¹⁷ Ткач М.М. Вказ. праця. – С. 166 – 168.
- ¹⁸ Нечуй-Левицький І. Вказ. праця. – С. 125.
- ¹⁹ Афанасьев А.Н. Вказ. праця. – С. 145.
- ²⁰ Скандинавская мифология. – С. 39.
- ²¹ Эпос о Гильгамеше. – С. 13.
- ²² Українські заможняння. – К., 1993. – С. 158.
- ²³ Українське мистецтво. Дерев'яне будівництво і різьба на дереві / Улаштував В.Щербаківський. – Т. 1. – Львів-Київ, 1913. – С. 54.
- ²⁴ Китова С. Вказ. праця. – С. 168 – 169.
- ²⁵ Шероцький К. Очерки по истории декоративного искусства Украины. – I. Художественное убранство дома в прошлом и настоящем. – К., 1914. – С. 134.
- ²⁶ Найдено О.С. Вказ. праця. – С. 66.
- ²⁷ Ткач М.М. Вказ. праця. – С. 171 – 172.
- ²⁸ Афанасьев А.Н. Вказ. праця. – С. 146.
- ²⁹ Там само. – С. 160.
- ³⁰ Ткач М.М. Вказ. праця. – С. 172.
- ³¹ Афанасьев А.Н. Вказ. праця. – С. 148.
- ³² Там само. – С. 146.
- ³³ Эпос о Гильгамеше. – С. 21.
- ³⁴ Ткач М.М. Вказ. праця. – С. 138.
- ³⁵ Таланчук О.М. Українська народна космогонія: Специфіка міфопоетичного мислення. – К., 1998. – С. 155.
- ³⁶ Нечуй-Левицький І. Вказ. праця. – С. 125.
- ³⁷ Бадж У. Египетская религия. Египетская магия. – М., 1996. – С. 82.
- ³⁸ Томас П. Индия. Эпос, легенды, мифы. – СПб., 2000. – С. 221.
- ³⁹ Биррел А. Китайские мифы. – Пер. с англ. М. Звонарева. – М., 2005. – С. 92.
- ⁴⁰ Нечуй-Левицький І. Вказ. праця. – С. 123.
- ⁴¹ Китова С. Вказ. праця. – С. 173.
- ⁴² Афанасьев А.Н. Вказ. праця. – С. 148 – 149.
- ⁴³ Индийская мифология: Энциклопедия. – М., 2005. – С. 72.
- ⁴⁴ Голубиная книга. Славянская космогония. – М., 2008. – С. 168.
- ⁴⁵ Ткач М.М. Вказ. праця. – С. 148.
- ⁴⁶ Скандинавская мифология. – С. 38.
- ⁴⁷ Рыбаков Б.А. Вказ. праця. – С. 703.
- ⁴⁸ Китова С. Вказ. праця. – С. 176.

В статье исследуются особенности изображения Мирового дерева как универсального символа у разных народов мира, в частности, украинцев. Проводятся параллели в определении основных элементов орнамента, а также дается детальная характеристика каждого из них.

Ключевые слова: мифология, Мировое дерево, символ, орнамент, искусство.

The article deals with the main features of image of the World tree as universal symbol for different nations, in particular Ukrainians. The comparison is made between meanings of basic elements of ornament and the author also gives the detailed description of each of them.

Key words: mythology, World tree, symbol, ornament, art.

З ІСТОРІЇ ВИВЧЕННЯ ВИКОРИСТАННЯ ГЛИНЯНИХ ВИРОБІВ У ЗВИЧАЯХ ТА ОБРЯДАХ НА РУСІ В X – XIII СТОЛІТТЯХ

Про історію вивчення використання глиняних виробів у звичаєвості населення доби Русі (за писемними джерелами та публікаціями вчених).

Ключові слова: глиняні вироби, гончарі, звичаї, обряди, оберіг, ворожіння.

Народні уявлення про глиняний посуд, його міфо-ритуальні функції та місце в світоглядній системі давнього населення яскраво відображені в численних міфах і легендах про те, що боги не тільки виліпили перших людей із глини, але й виступали творцями глиняного посуду, який широко використовувався в магічно-ритуальній практиці аж до середини XX століття, був невід'ємним елементом родинної та календарної обрядовості українців¹.

За свідченнями писемних джерел відомо, що серед населення доби Русі була досить розвинута "система" язичницьких вірувань та звичаїв. Про це згадував етнограф Є.Аннічков. Він звернув увагу на літописне повідомлення "Слова нъкогого Христолюбца" (XII століття), в якому автор так характеризував вірування своїх сучасників: *"И въроуютъ въ Пероуна, и въ Хърса, и в ... Макошь, и въ вилы, их же числомъ тридесяте сестрениць, глаголють оканънии невъгласи, и имять богинями, и тако кладоутъ им требы и короваи имъ молять – коуры ръжють, огневи молять же ся, ... едва же боудеть оу кого пирь, тога кладут в ведра и в чаше и пють, веселящеся о идолеах своих"*². Слід відзначити, що вищезазначене джерело, напевно, свідчило про звичай задобрювати Богів продуктами харчування, які їм ставили в жертвовному посуді.

У "Повісті врем'яних літ" написано, що в кінці X – на початку XI століття серед божеств важливе місце у житті жителів Русі займав Бог війни, грому й блискавки – Перун³. Саме про обряд поклоніння Перуну, який проводили "руські купці", приїжджаючи на "торжище", писав український сходознавець і дослідник язичництва О.Ковалевський, посилаючись на Ахмеда Ібн Фадлана. Перш ніж розпочати торгівлю, купці у відведеному місці ставили ідолів і приносили їм хліб, м'ясо, молоко, алкогольні напої у жертвовному посуді, щоб забезпечити собі гарний "торг"⁴. Археолог І.Хойновський, посилаючись на писемні та археологічні джерела, зазначав, що м'ясо, борошно, хліб приносили в "мисках", а мед в "глеках"⁵.

Язичницькі обряди на Русі досліджував історик та археолог Б.Рибаків. Він писав про звичаї та обряди, які були поширені серед населення Русі, показав різні аспекти їх побутування не лише в часи язичництва, але й після прийняття християнства⁶.

Спираючись на дані писемних джерел, Б.Рибаків⁷ і К.Рахно⁸ писали про участь давньоруських гончарів у жертвоприношеннях Перунові. Вони посилались на свідчення Новгородського III літопису про гончаря з новгородського села Підьби, колишнього язичника, який зустрівся з Перуном дорогою на "торг"⁹. За твердженнями керамолога О.Пошивайла, дорогою на ярмарок відбувалася зустріч українських гончарів з упирами та святими¹⁰. У вищезгаданому літописному повідомленні йдеться про розмову гончаря зі скинутим Перуном на березі річки Волхов, який "кормив і поїв" свого ідола із жертвовного посуду: *"Иде пидьблянинь рано на рьку, хотя горнеци везти въ городъ, оли Перунъ приплы къ берви, и отрину и шестомъ"*: – "Ты, – рече, – Перунище, досити еси ель и пиль, а нинъча попливи прочь"¹¹. Археолог К.Мироненко повідомляв про полтавських гончарів XI – XIII століть, які у якості тавра-оберегу посуду використовували "громовий знак" Перуна¹². Цю думку поділяв К.Рахно, який стверджував, що "знак Перуна" у вигляді колеса з шістьма шпичками на дні посуду гончарі

застосовували як оберіг"¹³. У працях окремих дослідників також засвідчено використання глиняного посуду в обряді "викликання дощу" у слов'ян-язичників. Зокрема, про нього писала Т.Лепеха: *"...вибирали найвродливішу у селищі дівчину – наречену Перуна, роздягали її, прикрашали живими квітами і з ритуальними піснями водили по селищу, біля кожної садиби її або обливали водою, або лили воду під ноги, що й символізувало дощ, який приносить багатий урожай і достаток у домі. Головний "вохв" давав їй у руки глиняну чашу із свяченою водою, набраною з дев'яти криниць Перунового гаю, якою вона збризкувала присутніх"*¹⁴. На жаль, авторка публікації не вказала джерело цієї інформації, тому важко спростувати чи підтвердити існування цього обряду у слов'ян-язичників. Хоча роль глиняного посуду в магічній практиці викликання дощу, зокрема вкидання його в колодязь, добре відома з етнографічних джерел і висвітлена в працях О.Пошивайла¹⁵ та І.Пошивайла¹⁶, проте немає жодних писемних згадок про існування такого обряду з використанням глиняного посуду на Русі, хоча археологами зафіксовані знахідки глиняного посуду на дні давньоруських колодязів¹⁷. І.Готун та В.Козюба стверджували, що виявлені "глек" на дні колодязів з прив'язаною до вух посудини мотузкою могли використовуватися для опускання молочних продуктів для охолодження у джерельній воді¹⁸. Такий спосіб застосування посуду має етнографічні аналоги¹⁹. Населення Русі поклонялося озерам, річкам, колодязям, криницям, приносило їм в жертви. На честь водяних сил відбувалися свята та проводилися обряди²⁰. Можна припустити можливість жертвоприношення водяним силам посуду з їжею, щоб захистити лани від посухи, що й відображалось в обряді "викликання дощу". Але це тільки здогади дослідників, які не підтверджені писемними джерелами.

Основні релігійні свята на Русі були пов'язані з річним календарним циклом. Б.Рибаків наголошував, що до атрибутів "священнодійства чародіїв" входили, "чара", "миска", "глек" та "горщик", оздоблені орнаментом, пояснював, що в магічних діях, спрямованих на забезпечення родючості землі, зокрема при поклонінні богині Макоші, населенням доби Русі, найчастіше застосовувалася "чара" – глибока глиняна посудина, наповнена водою і орнаментована хвилеподібними чи прямими лініями або нігтьовим заглибленням²¹. Оскільки окрім оздоблювальної функції в архаїчних суспільствах більшість зображень на глиняні вироби наносили з ритуальною метою, вони символізували певні явища, зміст яких іноді дуже складно розшифрувати. Дослідники такого декору на посудинах різних археологічних культур тлумачать їх по-різному. Зокрема, поширений орнамент на глиняних посудинах доби Русі з прямих концентричних, хвилеподібних ліній та нігтьових заглиблень Б.Рибаків трактує як символ води, землі, неба, зерна²². На думку Л.Васильєва, "хвиляста обігаюча спіраль є символом небесного руху"²³. А.Щербань зазначав, що хвилясті лінії могли означати не тільки воду, а в окремих випадках змію, яка обожнювалася багатьма давніми народами²⁴. Е.Симонович зауважив, що посуд з такими знаками повинен був не тільки забезпечувати родючість ґрунтів, високі врожаї, а й охороняти воду та їжу, оберігати людину від хвороби, захищати житло від нечистої сили та забезпечувати достаток у домі²⁵. З трактуванням вищезазначеної символіки погоджувався й Д.Козак, який зазначав, що ці елементи орнаменту на посуді передають ідеї, пов'язані з господарським добробутом людини. Він писав про взаємозв'язок орнаменту у вигляді хвилі та зигзагу з блискавкою, вогнем, водою – силами, що сприяють родючості²⁶. Я.Боровський підтримував думку Б.Рібакова про те, що хвилястий орнамент на глиняних посудинах X – XIII століть символізував воду і наносився найчастіше під вінцем посуду, до рівня наливання рідини. Такий орнамент міг символізувати побажання "наповненості", а суцільний орнамент у вигляді прямих ліній виконував охоронну функцію²⁷.

Б.Рибаків стверджував, що давньоруські гончарі за допомогою орнаменту на глиняному посуді позначали календарну символіку. Він пояснював, що посудина, оздоблена 12-ма ритованими лініями чи заглибленнями означала дванадцять місяців року, 9-ма – дев'ять місяців, 3-ма – один із сезонів²⁸. Характеризуючи елементи орнаменту, Б.Рибаків, не пояснив, яка роль відводилася посудинам, прикрашеним різною кількістю орнаментів, оскільки на виробих X – XI століть їх кількість доходила до 20, а іноді й більше. Поглиблений аналіз вчений надав лише елементам декору, яким оздоблювалися глиняні посудини черняхівської культури²⁹. В іншому випадку, дослідник писав про кількість нанесених на посудинах орнаментів, у вигляді 12-ти та 9-ти ритованих ліній, які використовували під час ворожінь. Він стверджував, що

глиняна "миска", наповнена водою і декорована 12-ма малюнками, виступала засобом для знищення злих сил, застосовувалася у новорічних гаданнях на майбутній врожай. Для ворожіння "на щасливе заміжжя", на думку Б.Рибакова, бралася посудина оздоблена дев'ятьма орнаментами, оскільки вчений вважав, що цифра 9 символізувала число місяців вагітності жінки. На підставі етнографічних джерел дослідник стверджував, що під час ворожіння найефективнішим було використання глиняної посудини, яка мала три вуха, наявність яких обумовлювалася не практичним, а сакральним значенням³⁰. Варто зауважити, що серед археологічних матеріалів X – XIII століття хоча й зустрічаються посудини з трьома вухами, які кріпляться до опука й боків виробу, проте важко сказати чи використовувались вони для проведення саме обрядів на Русі.

Про символічне значення води в посудині писав лексикограф, дослідник язичницьких культів І.Срезневський. Він повідомляв, що в писемних джерелах вислів "чаровать тайными словесами" прирівнювався до поняття "волховать водою", тобто "чарувати над посудиною з водою"³¹. Це підтверджують і дані етнографії, коли під час гадань основним атрибутом чаклуни часто виступав посуд з водою, оскільки на думку дослідників вода виступала або "засобом знищення злих ворожих сил, або ж проміжною ланкою у цьому процесі"³². І.Пошивайло пояснював, що чаклування над "горщиком" із зіллям було відоме давнім слов'янам³³. З утвердженням християнства стародавні заклинання, заговори та інші ритуальні дії були замінені на молитву та церковні обряди, що виконували ті ж самі функції, що їх практикували жерці, волхви, шамани, чаклуни, відьми. Про це писав М.Брайчевський, який відзначив ченця Агапіта, що жив наприкінці XI – в першій половині XII століття, котрий в "гърнци" варив "зелие" та зілляв ним хворих³⁴. Про варіння "зелия" в "гърнци", зокрема, зазначено в "Уставъе Студійском" (XII століття): *"Да варять сочива же и зелия, прьвее оубо едино само, по сем въ единь гърньць обое да вьлияжть"*³⁵.

Деякі дані про застосування глиняного посуду у звичаях слов'ян, пов'язаних з початком польових робіт, містить монографія "Походження слов'ян". Її автори В.Баран, Д.Козак, Р.Терпиловський писали, що з початком польових робіт, на свято Масниці, на глиняних сковородах могли випікати обрядові млинці. Вчені описали посудини X століття, на дні яких знаходяться вдавлення у вигляді хреста, який залишав слід на млинці при його випіканні. Вони вважали, що приготовлена у таких посудинах їжа набувала магічної сили. Зі святами зустрічі весни вони пов'язували і виготовлення глиняних писанок, які за релігійними уявленнями населення доби Русі були символом родючості. Крім того, їх виготовлення пов'язували з дохристиянським звичаєм зустрічі весни³⁶. Такої думки дотримувались також Я.Боровський³⁷ та О.Моця³⁸. Крім того, дослідники згадують про поширення у добу Русі пустотілих писанок, всередині яких знаходилася глиняна кулька, яка виконувала роль оберегу³⁹. За етнографічними даними їх називають глиняними брязкальцями-"хихичками", яким надавали магічного значення. Ці кулькоподібні предмети, під час струшування видавали звуки, що нібито відлякували злі сили від дитини⁴⁰. За свідченнями археологів їх часто знаходять у дитячих похованнях X – XI століття⁴¹.

Про обряд, пов'язаний з культом землеробських божеств Роду й Рожаниць, який на початку X століття символізував завершення аграрного циклу і супроводжував збирання врожаю, писав російський сходознавець О.Новосельцев. Посилаючись на літописні джерела, він зазначав, що під час збирання врожаю, відбувалися масові гуляння, які супроводжувалися танцями "над бочками і корчагами" із "чарами", наповненими хмільними напоями⁴². Таке дійство описане в "Ізборнику до 1300 г.", який процитував І.Срезневський: *"Вы же, оставльшии мя ... и готовяущии трапезу родоу и рожаницамъ, наполпльняюще бьсом черпала"*. Дослідник писав, що в даному джерелі йдеться про "кругову чару" з ритуальним напоєм, яку передавали по колу, а потім "волхв" або "чарівник" промовляв над нею заклинання⁴³. Про чашу з ритуальним напоєм писав О.Ковалевський, наводячи повідомлення арабського мандрівника Ібн-Фаблана про приречену на спалення разом зі своїм господарем молоду рабину, яка танцювала з "чарою" хмільного меду⁴⁴.

У публікаціях вчених дуже мало згадок про застосування глиняного посуду у весільній обрядовості. Н.Пушкарьова, посилаючись на "Слово Григорія. Про ідолопоклонство", зазначала, що у IX – на початку X століття під час весільних обрядів особливе значення надавалося

воді та посудинам: *"А се поганськи творять: водять невесту на воду, даюче замужь, и чашу пьютъ бесом и кольца мечуть в воду и поясы"*⁴⁵. Автори "Етнографії східних слов'ян" пояснювали, що на Русі обрядовою їжею, як на весіллях, так і під час поховань, була каша, зварена із вівса, проса, гречки в горщикоподібній посудині⁴⁶. М.Сумцов, посилаючись на "Воскресенський літопис" (XIII ст.), писав про весілля князя Олександра в 1239 році, який після одруження пригощав присутніх кашею⁴⁷. Б.Рибаків вважав, що каша могла варитися лише в "горщику", оскільки ритуальна посудина для приготування такої страви в уявленнях населення Русі виступала магічним засобом забезпечення благополуччя в родині⁴⁸. Оскільки глиняний посуд археологи знаходять також у княжих похованнях, це дає підстави вважати, що його використовували у звичаях та обрядах представники заможної частини населення⁴⁹.

Розбивання горщика з ритуальною кашею під час хрещення новонародженого у східних слов'ян згадували Д.Зеленін та І.Пошивайло. Як пояснювали вчені, такий обряд у слов'ян міг символізувати оновлення життя⁵⁰. Звичай "святкування каші" та розбивання горщика з нею відомі з етнографічних джерел, однак дослідники по-різному тлумачать це дійство має. Одні зазначають, що це було чародійство, інші – форма жертвоприношення⁵¹. Опис обряду биття посуду на весіллі подає І.Пошивайло: *"Під час княжого вінчання на Русі священник також давав молодому чашу з вином, той пив з неї і передавав своїй нареченій, а та, причастившись, повертала посудину з напоєм йому. Так пили тричі, до дна. Потім князь кидав посудину під ноги, разом з дружиною топтав її"*⁵². Розбивання горщика дослідники тлумачать по-різному. Н.Пушкарєва стверджувала, що на Русі посуд били "на щастя", а в середині XV століття цей обряд набув іншого змісту – боротьбу за пріоритет в родині⁵³. В XVII – на початку XX століття розбивання глиняних "келиків" та горщиків на весіллі дослідники пов'язували із цнотливістю нареченої або з побажанням щастя молодим⁵⁴.

Найкраще досліджено використання глиняного посуду в поховальній обрядовості. Крім посилань на археологічні знахідки, вчені широко залучають писемні джерела. Зокрема, в їх публікаціях часто фігурує повідомлення "Повісті врем'яних літ", в якому зазначено, що після спалення померлого *"събравъше кости, вложашу в судину малу..."*⁵⁵. Це джерело крім Б.Рибаків використали І.Срезневський, М.Каргер, О.Моця, І.Пошивайло⁵⁶. Подібний обряд згадував О.Ковалевський, посилаючись на повідомлення Іегуду Гадасі із Тмутаракані, про поховальний обряд на Русі в XII столітті *"... 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"*⁵⁷.

М.Каргер звернув увагу на те, що в курганах X – XII століть досить часто знаходять глиняний посуд біля померлих, як бідних, так і заможних. Він описав князівське поховання X століття в Чернігові та поховання кінця XI століття, знайдене під час розкопок Десятинної церкви в Києві, де серед дорогих речей виявлено й глиняні "горщики"⁵⁸. Писемні джерела стверджують, що глиняний посуд був також обов'язковим елементом поминальних тризн. На свято "русалії", коли поминали померлих предків, він ставився з ритуальною їжею на могилу для задобрення духів⁵⁹.

Я.Боровський та В.Сєдов стверджували, що уламки битого посуду, які знаходять у похованнях, є залишками поминальних тризн⁶⁰. На думку Я.Боровського, розбивання горщиків по закінченні "тризни" здійснювалося для того, щоб домашня власність продовжувала належати своєму господарю⁶¹. Подібне явище засвідчене етнографами в окремих населених пунктах України⁶². О.Моця велику кількість черепків посуду у похованнях розглядав також, як сліди поминальних "тризн, пов'язуючи їх з обрядом його "биття". Такі знахідки зафіксовані дослідником у понад 440 насипах і більш ніж у 760 могилах⁶³. На думку М.Сумцова, в давні часи посуд розбивали на знак завершення жертвоприношення: *"посудини, що послужили богам, уже не могли служити людям"*⁶⁴.

Привертає увагу повідомлення дослідника слов'янської писемності В.Чудінова, який писав, що в Гніздовському кургані зафіксовано залишки чоловічого і жіночого трупоспалення з розкиданими черепками глиняної корчаги X століття. За твердженням вченого її було навмисно розбито під час поховання небіжчиків. Після склеювання корчаги дослідник виявив на ній напис, який свідчив про належність посудини померлому. Це наштовхнуло його на думку, що в кургані був похований власник корчаги "русин-купец" на ім'я "Горун", оскільки серед поховального інвентарю були знайдені ваги⁶⁵.

Окрім корчаг, горщиків, які були обов'язковим поховальним атрибутом, у могилах часто знаходять миски, глеки, чашки, зрідка іграшки та писанки. У більшості випадків посуд знаходився у ногах, рідше в головах покійника, в поодиноких випадках біля правої або лівої руки⁶⁶. М.Чмихов зазначав, що велике значення мало розташування основних атрибутів поховальної обрядовості. Зокрема він писав про південну й північну орієнтацію посуду в курганних похованнях, що, на його думку, могло зумовлюватися віруванням у те, що *"посудини в похованнях слугували своєрідним орієнтиром душ померлих до країни мертвих"*⁶⁷.

Частина вчених дотримується думки про існування на Русі звичаю надавати захисної магічної функції новій посудині, обварюючи її в розчині борошна, символізувало достаток. Про це писали М.Воеводський⁶⁸, О.Бобринський⁶⁹. Окрім того, останній стверджував, що обварену посудину пов'язували з уявленням про її "плодючість", вважаючи, що в чорному "гличу" збирається більше сметани, а в "горщику" – каші⁷⁰. На нашу думку, обварювання посуду на Русі могли здійснювати для надання йому міцності та водостійкості про що свідчать результати проведених нами експериментальних досліджень.

¹ Пошивайло О.М. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. – К., 1993. – С. 34 – 37; Пошивайло І.В. Феноменологія гончарства: семіотико-етнологічні аспекти. – Опішне, 2000. – С. 128 – 129.

² Анничков Е. Язычество и Древняя Русь. // Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского университета. Часть СХVII. – СПб., 1914. – С. 374.

³ Повесть временных лет. Ч. 2. Под редакцией В.П.Андреяновой-Перетц. – М.-Л., 1950. – С. 324 – 325.

⁴ Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 – 922 гг. Статьи переводы и комментарии. – Харьков, 1956. – С. 142 – 143, 262 – 263.

⁵ Хойновский И.А. Краткие археологические сведения о предках славян и Руси. Вып. 1. – К., 1896. – С. 104.

⁶ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1994. – С. 274, 323 – 328; його ж Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С. 75, 76, 83, 165, 171 – 177, 223, 252 – 253.

⁷ Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1988. – С. 252 – 253.

⁸ Рахно К. Гончар – Перунів жрець // Керамологічний журнал. – 2002. – № 3. – С. 18 – 19.

⁹ Повесть временных лет. Ч. 2. – С. 344.

¹⁰ Пошивайло О. Вказ. праця. – С. 34 – 37.

¹¹ Повесть временных лет. Ч. 2. – С. 344.

¹² Мироненко К.М. Давньоруські поселення Нижнього Поворскля // Археологічний Літопис Лівобережної України. – 1998. – № 1 – 2. – С. 66 – 70.

¹³ Рахно К. Вказ. праця. – С. 18 – 19.

¹⁴ Лепеха Т.В. Українознавство. Навч. посібник. – К., 2005. – С. 95 – 96.

¹⁵ Пошивайло О. Вказ. праця. – С. 285 – 290.

¹⁶ Пошивайло І. Вказ. праця. – С. 254, 258.

¹⁷ Моця О.П., Коваленко В.П., Готун І.А. та інш. // Звіт про роботи Дніпровської Давньоруської експедиції в 1995 р. // НА ІА НАНУ. – 1995. – № 9. – С.137.

¹⁸ Готун І.А., Козюба В.К. Стуктура і забудова селищ // Село Київської Русі. – К., 2003. – С. 180.

¹⁹ Данилюк А.Г. Українська хата. – К., 1991. – С. 89.

²⁰ Боровський Я.Є. Вказ. праця. – С. 10.

²¹ Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1988. – С. 164 – 194, 203.

²² Там само. – С. 164 – 194.

²³ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М., 1970. – С. 40.

²⁴ Щербань А.Л. Прядіння і ткацтво у населення Лівобережного Лісостепу України VII – початку III століття до н.е. (за глиняними виробами). – К., 2007. – С. 116.

²⁵ Симонович Э. А. Орнаментація черняховской керамики // Материалы и исследования по археологии СССР. – М.-Л., 1964. – № 116. – С. 334.

²⁶ Козак Д.Н. Духовна культура давніх слов'ян // Історія української культури. Т. 1– К., 2001. – С. 643.

²⁷ Боровський Я.Є. Світогляд давніх киян. – К., 1992 – С. 108.

- ²⁸ Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1988. – С. 170 – 177.
- ²⁹ Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1994. – С. 192 – 203; його ж Б.А. Вказ. праця. 1988. – С. 164 – 194.
- ³⁰ Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1988. – С. 176 – 177.
- ³¹ Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Т. 2. – М., 1989. – С. 516.
- ³² Пошивайло О. Вказ. праця. – С. 282 – 284.
- ³³ Пошивайло І. Вказ. праця. – С. 264.
- ³⁴ Брайчевський М.Ю. Духовна культура давніх слов'ян // Історія української культури. Т. 1. – К., 2001. – С. 813 – 814.
- ³⁵ Срезневский И.И. Вказ. праця. Т. 1. – С. 617.
- ³⁶ Баран, В.Д., Козак Д.Н., Терпиловський Р.В. Походження слов'ян. – К., 1991. – С. 124.
- ³⁷ Боровський Я.Є. Вказ. праця. – С. 111.
- ³⁸ Моця А.П. Населення Південно-руських земель IX – XIII ст. (за матеріалами некрополів). – К., 1993. – С. 100.
- ³⁹ Боровський Я.Є. Вказ. праця. – С. 111; Моця А.П. Вказ. праця. – С. 100.
- ⁴⁰ Пошивайло О. Вказ. праця. – С. 265.
- ⁴¹ Моця А.П. Вказ. праця. 1993. – С. 34 – 35, 47.
- ⁴² Новосельцев А.П. Восточные источники о восточных славянах и Руси // Древнерусское государство. – М., 1965. – С. 395.
- ⁴³ Срезневский И.И. Вказ. праця. Т. 3. – С. 1567.
- ⁴⁴ Ковалевский А.П. Вказ. праця. – С. 142 – 143.
- ⁴⁵ Пушкарёва Н.Л. Женщины Древней Руси. – М., 1989 – С. 79.
- ⁴⁶ Этнография восточных славян (очерки традиционной культуры). – М., 1987. – С. 31.
- ⁴⁷ Сумцов Н.Ф. Вказ. праця. – С. 186.
- ⁴⁸ Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1988. – С. 176 – 177.
- ⁴⁹ Каргер М.К. Древний Киев. Т. 1. – М., 1958. – С. 127 – 230.
- ⁵⁰ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 324; Пошивайло І. Вказ. праця. – С. 278.
- ⁵¹ Пошивайло О. Вказ. праця. – С. 260.
- ⁵² Пошивайло І. Вказ. праця. – С. 217.
- ⁵³ Пушкарьова Н.Л. Вказ. праця. – С. 79.
- ⁵⁴ Боплан, Гійом Левассер де. Опис України. – Львів, 1990. – С. 77 – 78; Пошивайло О. Вказ. праця. – С. 251 – 253, 309; Пошивайло І. Вказ. праця. – С. 217.
- ⁵⁵ Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1988. – С. 83.
- ⁵⁶ Каргер М.К. Вказ. праця. – С. 127 – 230; Моця О.П. Вказ. праця. – С. 202; Срезневський И.И. Вказ. праця. Т.3. – С. 110 – 118; Пошивайло І. Вказ. праця. – С. 226.
- ⁵⁷ Ковалевский А.П. Вказ. праця. – С. 262 – 263; Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1988. – С. 223.
- ⁵⁸ Каргер М.К. Вказ. праця. – С.176, 178, 183, 201 – 202.
- ⁵⁹ Ковалевський А.П. Вказ. праця. – С. 271; Рыбаков Б.А. Вказ. праця. – С. 87; Повесть временных лет. Ч. 2. – С. 300 – 301; Срезневський И.И. Вказ. праця. Т. 3. – С. 319; Боровський Я.Є. Вказ. праця. – С. 152.
- ⁶⁰ Боровський Я.Є. Вказ. праця. – С. 152; Седов В.В. Вказ. праця. – С.112.
- ⁶¹ Боровський Я.Є. Вказ. праця. – С. 153.
- ⁶² Пошивайло О. Вказ. праця. – С. 257.
- ⁶³ Моця О.П. Вказ. праця. 1990. – С. 33 – 34.
- ⁶⁴ Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. – Харьков, 1885. – С. 46.
- ⁶⁵ Чудинов В.А. Руница и тайны археологии Руси. – М., 2003. – С. 238.
- ⁶⁶ Каргер М.К. Вказ. праця. – С. 176, 178, 183.
- ⁶⁷ Чмихов М.О. Кургани як явище давньої культури. – К., 1993. – С. 84 – 87.
- ⁶⁸ Воеводский М.В. К истории гончарной техники народов СССР. // Этнография. – 1930. – №4. – С. 57.
- ⁶⁹ Бобринский А.А. О древнерусской обварной керамике. // Славяне и Русь. – М., 1968. – С.17 – 24.
- ⁷⁰ Там само. – С. 23 – 24.

Об истории изучения применения глиняных изделий в обычаях и обрядах населения Руси X – XIII вв. (по письменным источникам и публикациям ученых).

Ключевые слова: глиняные изделия, гончары, обычаи, обряды, оберег, гадание.

The article deals with the history of the use of earthenware in the customs of the population of Rus' on the basis of literary sources and published works of scientists.

Key words: earthenware, potters, rites, customs, charm, fortune-telling.

СУБКУЛЬТУРА БАЙКЕРІВ В УКРАЇНІ на початку ХХІ століття (на матеріалах м. Києва)

У статті розглядаються особливості розвитку та формування байкерського руху в Києві. Автор аналізує специфіку членства в закритих байкерських клубах, атрибутику байкерів, норми їхньої поведінки.

Ключові слова: байкери, субкультура, мото клуб (МК), клубні кольори.

Важливе місце в етнології посідає дослідження молодіжних субкультур. Однією з цих субкультур, яка останнім часом швидко розвивається, є субкультура байкерів. Мета статті – показати процес формування культури байкерів в Україні, проаналізувати ідеологію та організаційні засади мотоклубів, особливості та норми поведінки їхніх членів.

У своєму дослідженні автор спирався на матеріали, отримані в ході безпосередніх спостережень та особистого спілкування з членами клубів, а також на дані з мережі Інтернет. До останніх відносяться чати, форуми та щоденники, де київські байкери спілкуються та викладають свої думки, переконання, переживання.

Байкерська культура прийшла до нас із Заходу. Саме слово "байкер" походить від англійського *bicycle* – "велосипед" (скорочене – *biker* – *bike* "мотоцикл"). Байкерами називають шанувальників мотоциклів, а також клубні угруповання мотоциклістів. На відміну від звичайних мотоциклістів, у байкерів мотоцикл є частиною способу життя. Передумови для розвитку байкерського руху заклали у США Уільям Гарлі і брати Девідсон у 1902 році, коли заснували фірму з виробництва мотоциклів "Гарлей-Девідсон". Засновником байкерського руху вважається Кларенс "Піппі" Хоель, який організував перший байк-фестиваль в містечку Стурджісі у 1940 році. Саме після цієї події число байкерів почало стрімко зростати. Перетворення байкерства на загальнонаціональний рух у США пов'язують, зазвичай, з епохою рок-н-ролу і ранніх бунтарських фільмів¹.

Любов до рок-музики та поїздок на мотоциклі ще не робить з молодої людини байкера. Для цього потрібно поділяти погляди, виконувати певні ритуали, свідомо використовувати байкерську атрибутику. Байкерський рух – це не тільки гонки на мотоциклах, як часто уявляють собі пересічні громадяни, але й достатньо регламентований спосіб життя, в основі якого лежать неписані закони поведінки та кодекс честі, постійне середовище спілкування, певне коло інтересів, стиль поведінки, одяг, сленг, а також певний рівень технічних знань тощо.

Велике значення для байкерів мають символіка, ритуали, що сприяють їхньому об'єднанню, дисциплінують, дозволяють знаходити один одного у натовпі та вселяють гордість за приналежність до цього досить численного молодіжного клану.

Передумови зародження байкерської субкультури в Україні склалися в середині 1980-х років. Тоді молоді мотоциклісти та рок-музиканти перебували в загальному нон-конформістському субкультурному просторі і їх називали "рокерами". Термін "байкер" тоді практично не вживався. У першій половині 1990-х рр. в Україні стали доступними імпортовані мотоцикли різних типів, іноземні видання, присвячені розвитку байкерського руху в США та Європі. До вжитку стало входити слово "байкер", були організовані перші клуби². Зараз у Києві існує кілька таких клубів.

Кожний клуб має свій статут та кодекс. Одним з найголовніших положень статуту є право на взаємоповагу. Як правило, члени клубу демонструють високий рівень персональної відповідальності та самодисципліни, цінують й шанують клубні кольори та атрибутику.

За статутом байкерів будь-яка людина "в кольорі" не може розповідати стороннім про клубне

життя. Кожен розуміє, що він "в кольорі" 24 години на добу, навіть якщо й не одягнений відповідно. Байкери надають великого значення клубним кольорам. Байкерські статuti містять положення про рівну відповідальність за носіння кольорів. Перш ніж отримати знаки клубу, потрібно пройти випробувальний період, який проходить за певною схемою. Спочатку кандидат у байкери отримує титул "незнайомця" потім "преспекта" і, нарешті – "мембера" – постійного учасника клубу"³.

Випробувальний період призначений для того, щоб людина привела себе у відповідність до тих вимог, які висуваються до байкера "в кольорах". Новачок отримує інформацію про правила поведінки та в клубі, йому дається час для розвитку навичок, які є основними у спілкуванні байкерів. Спочатку новачки привчаються виконувати "чорнову" роботу – охорону, прибирання сміття після байкерських заходів, організованих клубом тощо. У клубах існують расові обмеження. Так, за кодексом байкерів Києва до клубу приймають лише хлопців та чоловіків винятково гетеросексуальної орієнтації та не допускають вихідців з країн Азії, Африки та "осіб кавказької національності".

Одним з основних положень кодексу байкерів є вимога завжди й за будь-яких обставин підтримувати своїх одноклубників. Внесення змін та доповнень до статуту здійснюється вищим керівництвом клубу – президентом, віце-президентом, офіцерами⁴.

Про ієрархію в байкерському клубі авторові розповів один з його членів: "Кожний мотоциклетний клуб складається з президента, віце-президента, офіцерського складу, скарбника (як правило, внески робляться щомісячно), дорожніх капітанів (розробляють маршрути), мемберів (кістяк, основа клубу) і проспектів (англ. prospect – перспектива) – людей, які розглядаються мемберами клубу як можливі кандидати на членство у клубі. Термін зарахування в члени клубу може тривати рік, або більше. У деяких клубах існує статус проперті (англ. property – власність), в основному, подібний напис на одязі може носити "подруга" байкера"⁵.

Кольори (colors) або клубні кольори (patch colors – клубні нашивки) є також емблемою клубу. Ними прикрашені жилети на спині. Там же пишуть літери "MC" (Moto Club). Окрім того, жилет прикрашається оригінальним малюнком логотипу клубу, розташованим посередині спини.

Кольори деяких клубів складаються лише з однієї частини (one-piece patch), інших – з двох – трьох, рідко більше частин. Мотоциклетні клубні нашивки (patch colors) розподіляються за такими категоріями: нашивки з однієї частини, зазвичай, відповідають сімейним клубам або соціальним мотоциклетним клубам; нашивки з двох частин можуть бути у різних клубів; нашивки з трьох частин говорять, що це традиційний мотоциклетний клуб. Верхній рокер складається з назви клубу, середня частина, як правило, логотип, і нижній рокер позначає територію життя клубу⁶. За словами респондента, "є верхній рокер – назва клубу, нижній – країна в якій знаходиться клуб і емблема клубу посередині спини. Іноді на жилетці на лівому боці грудей носять нашивки. Спочатку – назва клубу та статус, потім нікнейм (друге ім'я), за ним статус в клубі та група крові"⁷.

Клубні нашивки – реліквія і власність клубу. Член клубу повинен берегти клубні кольори. Якщо ж нашивка потрапить до чужих рук, то винного можуть виключити з клубу.

Так звані "одновідсоткові" нашивки у формі ромбу (Diamond patch) з "1%" усередині, разом з клубними кольорами з трьох частин, вказують, що клуб є одновідсотковий (1% club). Такі клуби сприймаються суспільством негативно. Байкери пояснюють це так: "Це все пішло з так званого бунту в Холлістері (1947 р., Каліфорнія). В цьому містечку відбувався так званий "Gypsy Tour", який проходив під патронатом АМА (Американської Мотоциклетної Асоціації). Туди з'їхалось багато байкерів, вони там добре випили і п'яні почали гасати, бешкетувати, ну коротше вони майже захопили Холлістер і протягом декількох днів тероризували населення. При цьому місцеві правоохоронні органи були просто безсилі проти натовпу байкерів, які від душі розважалися. Там їх зупинили, здається, пожежними водометами. Потім у газеті з'явилась стаття і фото п'яних байкерів, після чого режисер Стенлі Крамерон зняв фільм "Дикун", ну і цей імідж був підхоплений, увічнений і рознесений по всій Америці. І зараз є таке уявлення, якщо байкер, то з пивним пузом та нетверезий. Репутація мотоциклістів була сильно зіпсована. І АМА стало дуже складно домовлятися з адміністрацією про проведення будь-якого роду заходів. Ну і, врешті-решт, президент АМА звернувся до народу з промовою, в якій підкреслив,

що з усіх мотоциклістів в США тільки один відсоток є шкідливими хуліганами і порушниками правопорядку, тоді як інші – законослухняні громадяни. Байкери вислухали промову, посміхнулися і почали нашивати собі ромбики 1%⁸.

Також можна зустріти нашивку "nomads". Це – бродяги, які їздять по світу й ніколи не затримуються на одному місці, в одному містечку. Вони не можуть жити, якщо не в дорозі⁹.

Члени один відсоткових клубів стверджують, що вони присвячують себе "їзді на мотоциклі і братерству", де поїздка не розвага у вихідні дні, а спосіб життя¹⁰. Київський байкер повідомив: "Про один відсоткових мало що відомо, а от про традиційний мотоциклетний клуб, можна сказати, що члени клубу це лише чоловіки, жінка може лише брати участь, якщо вона одружена на комусь з членів клубу, але вона ніколи сама членом клубу не буде, і кольори не має права одягати. Також вони не поширюють інформацію скільки членів в клубі і таке інше. Взагалі тусовка поділяється на фрі, тобто вільних, і клубних байкерів. У "фрі" і хлопці і дівчата, і щоб мало дівчат було я б не сказав"¹¹.

Інший респондент повідомив: "Чомусь у суспільстві існує бачення байкера як товстелезного мужлана з пивним пузом, який їздить на мотоциклі і нічого не робить, окрім як відрощує бороду. І, головне, що ніхто навіть не намагається замислитися над тим, а звідки ж він взяв кошти на мотоцикл, як заробляє на пальне. Адже щоб бути байкером потрібно не лише мати мотоцикл і кататися по місту, бути байкером – це намагання об'їздити увесь світ. Для цього просто необхідно мати гарну роботу, яка буде дозволяти фінансово вирішувати усі твої потреби і з часом все буде гаразд. Тому серед байкерів чимало бізнесменів і, в основному, це люди старші 21 року"¹². Загалом, усі стереотипи про байкерів узяті з американських фільмів, особливо з бойовиків. Як було вже згадано вище, перший фільм який сприяв цьому враженню був фільм "Дикун" знятий Стенлі Крамером. Згодом був знятий фільм "Божевільний Макс" та інші, у яких байкери були показані як організовані злочинні угруповання, які займаються продажем наркотиків, зброї, викраденням людей, пограбуваннями. Самі про себе учасники руху кажуть: "Байкери – це звичайні люди, які люблять мотоцикли, люблять швидкість, люблять дорогу і весь свій вільний час проводять зі своїм улюбленим залізним конем"¹³. "Для байкера мотоцикл це друг, це ніби жива істота. Нерідко навіть мотоциклом дають ім'я. Це можна пояснити тим, що ти постійно в дорозі, отже постійно ризикуєш життям, тому починаєш ніби зливатися з мотоциклом"¹⁴. "Твій байк – продовження тебе, твій друг та товариш. Відчуття свободи, свист вітру у вухах, запах розжареного асфальту, нові горизонти – це те, заради чого варто жити!"¹⁵ "Ти зливаєшся в одне ціле зі своїм конем і мчиш вперед. Горластий шеф, алкозалежний чоловік/жінка, вимогливі батьки, думки як жити, де взяти гроші, як розрахуватися з боргами – все залишається там, в минулому житті. А в цьому – ти народжуєшся заново. Ти вільний, щасливий, а значить живий. Адже бути живим і щасливим – це головне. Є тільки дорога, що йде за горизонт і рев твого вірного коня, блиск храму в променях сонця. Ти підхоплюєш пісню, яка звучить в серці сталевого друга і несешся з нею в далечінь. А що там, хто? Нікому невідомо. Адже смерть чатує на нас за кожним рогом"¹⁶.

У своєму середовищі байкери постійно міркують на тему "мотобратерства". Байкери заявляють, що вони "дружня сім'я". Дійсно, у разі виникнення проблеми у мотоцикліста в дорозі, йому завжди буде надана допомога, навіть від незнайомих мотоциклістів. У байкерів існує звичай вітання на дорозі – вони завжди підіймають руку в кулаку або сигналять один одному.

Київським байкерам притаманна любов до природи. Для свого відпочинку вони намагаються обирати якомога найкрасивіші та цікаві історичні місця країни – Новгород-Сіверський, Умань, Переяслав-Хмельницький, Тернопіль, Кам'янець-Подільський. Найчастіше байкери проводять так звані "зльоти" на природі, куди беруть намети, спальні мішки та інші туристичні приналежності. Вони також організовують байкерські фестивалі, проводять показові виступи, влаштовують різноманітні шоу. Так, 25 травня 2008 року в день Києва на Хрещатику відбулося шоу байкерів, в якому брали участь представники різних країн Європи. Один із засновників Української байкерської конфедерації розповів: "Ми проводимо так звані зльоти, байк-фестивалі. Вони тривають 2 – 3 дні, щоб люди зуміли розслабитися, поспілкуватися з друзями з України або навіть з сусіднього дому, послухати гарну музику, випити пива або чогось міцнішого. Інколи проводяться масштабні заходи, наприклад на День Києва, тоді вже багатенько народу з'їжджається, не тільки з України"¹⁷.

Байкерський спосіб життя викликаний, в першу чергу, міркуваннями практичності. Спочатку багато байкерських атрибутів виникло як життєва необхідність, і тільки потім вони стали предметом культу. "Просто шкіряна куртка краще всього витримує зустрічний потік вітру плюс товста шкіра добре захищає при падінні з мотоциклу"¹⁸.

Стереотипний зовнішній вигляд байкера: бандана (головна хустка темних тонів, пов'язана на піратський зразок на потилиці) або в'язана шапочка, "косуха" (шкіряна куртка із замком навскоси) або шкіряна мотокуртка (часто поверх мотокуртки одягається джинсовий або шкіряний жилет без рукавів з "кольорами" мотоклубу), шкіряні штани. Байкери часто відпускають довге волосся, вуса, бороду, для захисту очей від вітру носять окуляри, натомість нерідко ігнорують шоломи. Шкіряний одяг, зазвичай, використовується в холодну погоду, в теплу байкери їздять в джинсовому одязі. Але для байкерів такий зовнішній вигляд не є обов'язковим. Байкер може носити спортивний мотоодяг і відповідну екіпіровку¹⁹.

Існує також так званий "суппорт одяг" (support – підтримка), який з'явився після того, як стався поділ на "наших і не наших", "поганих і гарних" байкерів. Його вдягали байкери, які хоч і не були членами клубу, але хотіли висловити своє позитивне ставлення до нього й підтримати якщо не дією, то хоча б морально. У більшості випадків "суппорт одяг" – це футболки або майки. Останні, як правило, носять дівчата, а футболки стали універсальним одягом. Оскільки за існуючими правилами на спині розміщуються лише клубні нашивки, то на "суппорт одязі" використовується лише лицьова частина, спина суппортних футболок завжди залишається вільною від усіляких малюнків. Чиста спина необхідна для того, щоб власника футболки не сплутали з "проспектом" або членом клубу. На передній частині футболки робиться напис, що складається із слова "support" і зображується символ клубу. Назва клубу, як правило, не пишеться, але робиться напис, який повідомляє, що власник футболки підтримує членів певного клубу. Наприклад для Outlaws MC (Мотоциклетний клуб "Вигнанці") використовується форма "Support your local Outlaws" ("Підтримуйте своїх місцевих вигнанців"). На "суппорт"-футболках ніколи не використовуються емблема "1%" або "МК". Ці знаки використовують лише члени клубу. Напис на суппорті часто супроводжується малюнком, стиль якого відповідає клубній символіці або графічному стилю клубних кольорів. Проте, для жіночих майок можливі гламурні варіанти. Як правило, всі мотоциклетні клуби суворо стежать за суппортним одягом, виготовляють його самостійно і не дозволяють це робити будь-кому іншому. В більшості випадків виробництво "суппорт одягу" складає частину клубного бізнесу.

Існують правила носіння суппортних футболок. Оскільки світ мотоциклетних клубів вельми серйозно ставиться до символіки, то ті, хто носить "суппорт одяг", підтримують своїх друзів в конкретному клубі і мають яскраво виражену спрямованість. Працює принцип – я підтримую лише цей клуб і ніякий інший. Людина яка сьогодні одягнула "суппорт"-футболку одного клубу, а завтра іншого, втрачає повагу з боку членів обох клубів.

За сталою традицією члени мотоклубів не носять футболок з написами "суппорт". Як правило, вони одягають клубні футболки, спеціально створені для членів клубу. Не дивлячись на дружні взаємини і старі зв'язки, спільні акції і пробіги, члени мотоклубу завжди залишаються вірними кольорам власного клубу і на футболках не може бути чужих назв²⁰.

В байкерській субкультурі дуже важливу роль відіграє символіка. Це, насамперед, прапор Конфедерації. Традиція його застосування пішла від американських байкерів. Його сучасне значення неоднозначне. З одного боку, воно символізує нонконформізм байкерів, з іншого – може бути символом расизму. Варто відзначити, що не всі представники байкерського руху мають уявлення про історичне значення цього символу або не надають йому значення, використовуючи прапор Конфедерації тільки як знак причетності до руху. "Людина показує цим прапором, що він бунтівник і не слухатиметься нікого, кого він не хоче слухатися. Тобто не буде підкорятися чужій волі. Це стало традицією у байкерів, рокерів, панків, хіпі, різноманітних пацифістів та ін. Просто знак протесту"²¹.

Часто байкери використовують зображення черепа. Він символізує безстрашність перед лицем небезпеки та смерті. Інший сенс використання цього символу – захист від смерті. Серед байкерів снує повір'я, що коли приходить смерть, вона залишає на померлому свій знак – череп, а якщо на людині вже є цей символ, вона у безпеці.

Емблему (у байкерів емблема називається "кольорами") клубу, нашивають на спину. "Інколи

зображується вовк, як символ дикості, непокори, хоробрості та волелюбності. М.Пушкіна гарно написала: "В одному зі своїх минулих життів Байкер, був справжнім Вовком. І у нього були десятки братів і сестер зі справжньої Великої вовчої зграї. Вони любили срібні місячні ночі, біг в невідомість і гіркуватий смак волі. З гущавини древніх лісів жовтоокої вовки спостерігали за сильними, але дивними людьми. Двоногі придумали для себе два царства – царство Добра і царство Зла, і постійно вбивали один одного в ім'я міфічного Добра і міфічного Зла. Але ще в тому, минулому житті, будучи Вовком, Байкер знав, що найвище Добро – дати живій істоті Свободу, відчуття безмежності польоту, а найвище Зло – позбавити живу істоту цієї Свободи, розтоптати її душу і засунути подихати в кам'яний мішок... Він відчував цю Свободу всім своїм готовим до стрибка тілом, він вдихав її запах, що п'янить, і ставав невагомим, невидимим і нескінченно щасливим. Так, ще в тому, минулому, житті байкер знав, що насправді означає це затерте людьми до дір слово – Свобода!"²²

Отже, можна стверджувати, що приналежність до байкерського клубу є дуже поважною справою і викликає гордість у байкера, що він не один і знаходиться у байкерському середовищі серед однодумців. Приналежність до клубу вчить повазі, прислухання до інших та пошані, відданості президентів клубу.

Байкерські компанії завжди збирають велику кількість людей, серед яких є й дівчата. Спілкування байкерів проходить дуже весело та безтурботно. Тем для обговорення безліч – від мотоциклетної техніки до культурного життя кожного з учасників руху.

Отже, спираючись на вищенаведену інформацію, можна стверджувати, що в ідейних поглядах та філософії київських байкерів простежується сприйняття світу як руху. Усе життя байкерів спирається на романтизм дороги. Байкери завжди намагаються прагнути чогось більшого, аніж буденного життя, шукають красу навіть в тому просторі, в якому її немає. Вони завжди дивляться на усі (негативні та позитивні) сторони життя, не запліщуючи очі, намагаються змінити на краще кожен сірий, буденний день. Субкультурі байкерів притаманні специфічні норми моралі, в основі яких закладена відданість членів своєму колективу, так званий "сім'я". Байкери ніколи не намагаються справити враження на людей, які належать до будь-якої іншої субкультури. Байкери бачать життя по-своєму, вони живуть не так як усі, кожен з них – особистість.

¹ Альтернативная культура: Энциклопедия. Сост. Дмитрий Десятирик. – Екатеринбург, 2005. – С. 22.

² Система иерархии в субкультуре байкеров [Ел. ресурс]// Официальный сайт Маргариты Пушкиной – Режим доступа: http://www.margenta.ru/zabriski/russian_motobiker.htm#_ftnref2

³ Записано автором в березні 2008 р. від Анни (Dezalt) 1984 р. н. Київ.

⁴ Базовые понятия об МС [Ел. ресурс]// Байк клуб Фростерс МС – Режим доступа: <http://www.fortress-mc.ru/notions.htm>

⁵ Записано автором в березні 2008 р. від Сергія 1977 р. н. Київ.

⁶ Мотоциклетный клуб, правила и традиции [Ел. ресурс]//BikerNews – Режим доступа: http://www.bikernews.ru/publish/index.php/clubs_history/_/___2

⁷ Записано автором в січні 2008 р. від Микити 1979 р. н., одного із засновників Української байкерської організації (UBC), Київ.

⁸ Там само.

⁹ Записано автором в лютому 2008 р. від Анастасії 1982 р. н. Київ.

¹⁰ Мотоциклетный клуб, правила и традиции [Ел. ресурс]//Biker News – Режим доступа: http://www.bikernews.ru/publish/index.php/clubs_history/_/___2

¹¹ Записано автором в лютому 2008 р. від Михайла 1980 р. н. Київ.

¹² Записано автором в лютому 2008 р. від Олексія (Олекс) 1977 р. н. Київ.

¹³ Записано автором в лютому 2008 р. від Олександра 1983 р. н. Київ.

¹⁴ Записано автором в березні 2008 р. від Анастасії 1983 р. н. Київ.

¹⁵ Записано автором в березні 2008 р. від Шматка Дмитра (DMA) 1980 р. н. Київ.

¹⁶ Записано автором в березні 2008 р. від Галини 1976 р. н. Київ.

¹⁷ Записано автором в січні 2008 р. від В'ячеслава (Gladiator) 1966 р. н., одного із засновників Української

байкерської організації (УВС), Київ.

¹⁸ Записано автором в січні 2008 р. Від Олексія Абраменко 1975 р. н. Київ.

¹⁹ Байкеры [Ел. ресурс]// Википедия – Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%B0%D0%B9%D0%BA%D0%B5%D1%80>

²⁰ Одежда в стиле суппорт [Ел. ресурс]// Интернет ресурс украинского байкерства – Режим доступу: <http://biker.in.ua/forum/index.php?showtopic=3630>

²¹ Записано автором в січні 2008 р. Від В'ячеслава (Gladiator) 1966 р. н., одного із засновників Української байкерської організації (УВС) Київ.

²² Дати посилання на М.Пушкіну!!!

В статье рассматриваются особенности развития и формирования байкерского движения в Киеве. Автор анализирует специфику членства в закрытых байкерских клубах, атрибутику байкеров, нормы их поведения.

Ключевые слова: байкеры, субкультура, мотоклуб (МС), клубные цвета.

In the article author examined the features of the development and formation of bikers movement in Kyiv. Author analyses the specificity of membership in closed bikers clubs, external signs and codes of bikers behaviour.

Keywords: biker, subculture, moto-clubs, patch colours.

МІФОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ГУЦУЛЬСЬКОЇ РАННЬОВЕСНЯНОЇ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ ЯК ЕЛЕМЕНТ ВІДОБРАЖЕННЯ ЛОКАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розглядається ранньовесняна календарна обрядовість гуцулів крізь призму міфології. Робиться спроба з'ясувати своєрідні риси міфологічної системи гуцульського народного календаря. При цьому характеризується формування певної ідентичності на локальному рівні.

Ключові слова: міфологія, календарна обрядовість, ідентичність, гуцули.

Календарно-обрядовий цикл тісно пов'язаний з міфологією, яка становить його підґрунтя і є важливою передумовою до забезпечення своєрідності і певної ідентичності на локальному рівні. В даному випадку міфологічна семантика єднає фольклор і обрядовість в єдину систему народного календаря¹. Потрібно враховувати також те, що міфологічний компонент не тільки єднає різні сторони обряду, а також передбачає розуміння деякої смислової сторони календарної обрядовості. Культурна та етнічна ідентичність тісно пов'язана з народною обрядовістю, навіть можна говорити про те, що одним із найважливіших чинників, що впливає на визначення етнічної ідентичності є включеність у народну культуру (знання і дотримання народних традицій, звичаїв та обрядів)².

Характеристика елементів гуцульської ранньовесняної обрядовості знаходила своє відображення в різних наукових дослідженнях, але питання взаємозв'язків гуцульської міфології, календарної обрядовості та визначення на їх основі локальної ідентичності досі не розглядалось. Так, доволі повно подали характеристику весняних звичаїв та обрядів гуцулів В.Шухевич та П.Шекерик-Доників, які творили ще в кінці XIX – на поч. XX ст. і залишили значну спадщину, а також австрійський дослідник Л.Вайгіль. Проблему осмислення місця міфологічних елементів у календарній обрядовості розглядали Т.Агапкіна, В.Давидюк, М.Костомаров, В.Буряк. Питання визначення культурної ідентичності на основі народних звичаїв та традицій торкнулись у своїх дослідженнях Д.Ентоні Сміт, В.Сергійчук тощо.

Дана стаття покликана осягнути, по-перше, увесь комплекс міфологічних аспектів гуцульської ранньовесняної обрядовості, по-друге, визначити їх значення в процесі формування ідентичності на локальному рівні в межах гуцульського регіону, що і визначає своєрідний характер народної обрядовості.

Загалом, варто відзначити, що ранньовесняний цикл календарної обрядовості це період від Стрітення до Вербної неділі³. Саме на цей час припадають такі визначні свята гуцульського календаря як Стрітення (Стріченє), Великий піст (говіне), Євдокії, Федоровиця, Благовіщення (Благовішіне), Благовісника, Вербна неділя (Бечкова). Міфологічний аспект цього періоду народного календаря простежується в таких елементах традиційно-звичаєвої обрядовості: віруваннях, пов'язаних з пробудженням природи, діяльністю духів та міфологічних істот; в темі "поганого часу" та численних засторогах, які його супроводжують; різноманітних ворожіннях. Саме аналіз перелічених міфологічних аспектів гуцульської календарної обрядовості та формування на їх основі локальної ідентичності і становить завдання даної статті.

Саме в час ранньої весни в календарних звичаях та обрядах простежується тема пробудження природи. Перші моменти цього природного процесу та його міфологічне осмислення спостерігаються на свято Стрітення (15 лютого). Цього дня, за віруванням гуцулів, "зистрічеєтси зима з літом и борютьци, котре кого подужіє. Єк тепло на Стрічіне, то побідило

літо, а ек студінь, шо стріха не капне, то перемагає зима і буде ще довго держети"⁴. Крім того, 9 березня святкують гуцули Обрітеніє і вірять, що в цей день починають птахи повертатись із теплих країв, і це знак, що незадовго буде весна. Зокрема, як починають летіти гуси, то обов'язково за чотири тижні має наступити весна⁵. Найяскравіше міфологічні мотиви явища пробудження природи присутні у святі Благовіщення (7 квітня). В гуцулів яскраво виражений елемент пробудження землі. Так, на Благовіщення, за гуцульським віруванням, не вільно її чим-небудь зрушувати, бо, того дня Бог вклав в землю свою голову, аби її розігріти, від чого будиться усяке дихання (все живе), що спало в землі⁶. Також в цей день вперше навесні виганяють гуцули худобу (маржину) пастись, а також кормлять її сіном, яке зберігають спеціально для цього від Святвечора. До цього сіна додавали рештки страв святкової трапези, сіль, висівки тощо⁷. Це вказує на те, що починає входити в силу весна, і тому, відповідно, худоба має привикати сама шукати собі їжу, а не так як було всю зиму – хазяїн турбувався про неї, приносячи необхідні харчі. Крім того, на Благовіщення кладуть гуцули на дах яйце, на якому пишуть назви різних культур – кукурудзи, вівса тощо, і залишають на ніч надворі. Якщо воно з морозу трісне, то ворожать на чому саме – якщо там, де написана кукурудза, то буде того року на неї врожай⁸. Крім того, перед сходом сонця на це свято ідуть гуцули на високу гору, і як тільки вийде сонце, стріляють у нього, потім лягають горілиць на землю, укриваються хусткою і засинають, а уві сні має показатись їм різна звірина, на яку буде успішне полювання того року.

Саме у цих ритуальних діях приховані не тільки сліди давнього поклоніння зростаючій силі сонця і його поворот на весну та дійства, що мають забезпечувати майбутній добрий врожай, але, що найголовніше, тут приховуються сліди давнього міфу про умираючу і воскресаючу природу, який породжений емпіричними знаннями багатьох поколінь⁹. Суть його полягає в тому, що з року в рік люди спостерігали одне й теж: завмирання і пробудження природи і згодом, з перенесенням на людську і тваринну сферу, зміст цього спостереження став міфом. Він, на думку багатьох дослідників, зародився у давніх мисливців, оскільки очікуваними датами полювання були дні початку осінньої та весняної міграції копитних¹⁰. Натомість, в гуцулів елементи цього міфу чи не найкраще збереглися, оскільки в них досі значно поширене мисливство і скотарство. І порівняно з іншими регіонами, де в час ранньої весни панує уявлення про аграрне божество, поклоніння якому трансформовано у вигляді різних календарних звичаїв та обрядів, то гуцули зберегли елементи скотарського культу та укладу, що зумовлено природно-кліматичними умовами і становить один із аспектів локальної ідентичності.

Це чітко простежується навіть при порівнянні зі звичаями сусідніх бойків, в яких чітко виражені аграрні мотиви весняно-літньої календарної обрядовості. Це втілено у традиційних звичаєвих обрядових діях як: "заорювання", "засівки", "зажинки", "обжинки" тощо та святкуванні так званого "бабського" свята, під час якого жінки-г'аздині, які мали чимале господарство збирались на гостину, на яку заборонялось приходити чоловікам і вважалось, що чим довше жінки будуть гоститися, тим кращий буде врожай¹¹. Звісно, що весняна календарна обрядовість гуцулів не позбавлена численних аграрних мотивів, однак вони більшою мірою завуальовані і менш виражені. Певне пояснення цього подає М.Костомаров, який зазначає, що початок весни мав різне міфологічно-символічне і релігійно-догматичне вираження у землеробів та пастухів, для останніх характерний був звичай, за яким "пастух ходил по дворам с палкою, рукоятка которой изображала руку, держащую железный шар. Пастух кричал: Гонило! стережи! И все думали, что эта палка охраняет стадо от волков"¹². Щось подібне спостерігається сьогодні у гуцулів на Вербну неділю, коли вони беруть до церкви вербове гілля (бечьку), там освячують і вірять, що є доброю ознакою бити нею худобу, бо потім на ярмарку за таку худобу б'ються покупці і це охороняє маржину від граду¹³. Крім того, в гуцулів під час полонинського ходу худобу від лісових тварин охороняє жива ватра, підкова і палиця¹⁴. А 24 лютого вони святкують свято Власія (Уласія), і кажуть, що "це с'єто від ласиці-кіточьки. Наші люде дуже твердо сеткуют Уласія, аби ласичька маржину не кусала, бо як укусит, то маржина відразу гине и на це тяжело найти лік"¹⁵. Це вказує на те, що на час ранньої весни припадає ряд свят, під час яких здійснюються магічні обрядодії, які покликані забезпечити продуктивне скотарство протягом цілого наступного сезону. В цьому виражається і культ

домашніх звірят, який має певне міфологічне підґрунтя, яке втілюється у формі різноманітних вірувань¹⁶. Це важливо в тому сенсі, що дає розуміння міфологічних рис гуцульської ранньовесняної календарної обрядовості, і її суть полягає у формуванні образу певної тотемної тварини, з якої виводилась і рослинна родючість, і відповідно уся міфоритуальна семантика набуває зоогонічних рис¹⁷.

Єдине, що є відображенням аграрного культу та рослинної теми в ранньовесняній календарній міфології гуцулів – це культ зілля. Так, на Стрітення освячують гуцули "трійці" – три свічки, прибрані різним зіллям. Це зілля бережливо зберігають, і ним підкурюють людей, "єк си учепитци икас боля, або шош усахнет"¹⁸. Це вказує на те, що таке зілля допомагає при різних болячках та у випадках, коли на людину націлена негативна енергетика, спричинена діями ворожбитів, знахарів, що на Гуцульщині є досить поширеним явищем. Також цим зіллям підкурюють і худобу, коли вона щось слабує. Також на Благовіщення до сходу сонця перемішують гуцули усяке зілля з сіллю, кутею і дають їсти худобі, і це хоронить її від укусів змій та від ворожок (чередінниць)¹⁹. Саме вони заходять в цей день в чужі загорожі і видують молоко у корів. В даному випадку це зілля повинно вберегти людей та худобу від нечистої сили, яка особливо активно діє на початку весни. Такі обрядодії саме на Благовіщення Пресвятої Богородиці мотивуються повір'ям, що "Бог у цей день благословляє всі рослини", і тому через ряст, зілля та перші весняні квіти можна отримати здоров'я на цілий рік²⁰. Важливою в цьому плані є Вербна неділя, яка з особливою пошаною святкується на Гуцульщині. Відповідно до схеми "верба – зростання – здоров'я", весна являє собою час відновлення, вегетації та здоров'я після зимового сну, у чому знаходить реалізацію ключова для народного календаря ідея часового руху та коловороту²¹. Саме в такий спосіб і відбувається осмислення міфологічного смислу цього словесного поєднання і відповідно формується своєрідна міфопоетична картина світу (уявлення про коловорот часу як про рушійну силу життя та енергії).

Особливо міфологічні аспекти календарної обрядовості простежуються в образах різних міфологічних істот, яких досить багато у гуцулів в час ранньої весни порівняно з іншими регіонами. Саме тоді, немов би прокидаються зі сну різні демонологічні істоти. На Гуцульщині вони мають чіткіше та глибше вираження в народній культурі та віруваннях, що становить собою один із аспектів локальної ідентичності. Це зумовлене тим, що період закінчення зими і початку весни в науковій літературі характеризується як певний перехідний час народного календаря, критерієм якого виступають "календарные верования и пословицы, которые маркируют наступление сезонного перелома; вторжение хтонического начала в земную жизнь, развития системы запретов; нарушение социальной структуры общества, гадания, предсказания, очистительные ритуалы. На этот период актуальная тема активизации демонов"²².

Одним з перших проявів цього перелому на Гуцульщині є міфологічний образ нетлі. Зокрема, гуцули вірять, що вона перекидається мотилем в ніч з неділі на понеділок Великого посту. Загалом, "нетля – це такий свйитец, така свита жінка від говіня; вона розпускає в часі говіня (Великого посту) свої мотилики – нетлі, а ті входять у хату християнську"²³. З цього випливає, що нетля – не скільки демонічна істота, як святий, хоча має риси першої. В даному випадку можна говорити про язичницькі та християнські взаємозв'язки та нашарування. Ще коли лежать сніги, ці нетлі літають вечором і залітають в ту хату, де покажеться світло. Така поява нетлі характерна тільки в час Великого посту, а з його кінцем, коли розцвітають дерева, вони зникають. З цієї причини сформувався гуцульське повір'я, за яким ці мотилики були вістунами посту, тому їх і стали називати "свйитцем (святим) від посту"²⁴. Основне магічне завдання цієї нетлі полягає в тому, щоб люди дотримувались посту, оскільки коли хтось би у говіня з'їв скоромне, то падає нетля у його страву, і тоді людина з'їдає її, а потім не зможе вже ніколи поживитися, бо стає "нетлінною".

Якщо характеризувати нетлю та природу її походження, то варто відзначити, що, по-перше, вона є втіленням дохристиянських духів, існування яких християнська церква змушена була визнати, і перетворити на своїх святих, по-друге, вона за своїм виявом відноситься до більш низьких рівнів міфологічної системи²⁵. Для більшості міфологічних систем характерна відносна байдужість багатьох духів у відношенні до поділу на шкідливих чи корисних для людини; добро чи зло, що приносять духи, визначається не скільки їх постійною природою, скільки роллю в

даній ситуації, і, тому така риса духів, як ситуативність – тобто, їх ставлення до людини в залежності від ситуації, є характерною в цілому для слов'янських і, власне, для українських народних вірувань²⁶. Отож, нетля, в даному випадку, не відноситься ні до демонів, ні до духів, а її характер впливу на людину визначається ситуативністю і вона повинна направляти людину на дотримання посту.

Яскравим міфологічним образом гуцулів є Юда, якого можна викликати на Благовіщення і він буде на службі у того чоловіка, який його прикличе. Для цього потрібно 9 днів носити під лівим плечем куряче яйце, і щоб ніхто цього не бачив. Тоді він з'являється перед людиною, що його викликала і звертається до неї: "Дай міні службу чи до музики, чи до грошей, чи до худоби"²⁷. Але тоді така людина запродує свою душу Юді, і може на Благовіщення затесати кіл, вбити його в землю і за це цілий рік у будь-яке свято робити різну роботу і нічого поганого їй не станеться. Крім того, Юда допомагає такій людині на полюванні, зокрема, може привести до свого патрона за роги цапа чи іншу звірину, і буде тримати так довго, поки цей чоловік не вб'є цього звіра. Міфологічні риси має і гуцульський Хведор, який перебуває в хаті перший тиждень Великого посту – Федоровицю. Тоді не можна нічого робити: ні прясти, ні шити, навіть включати світло, щоб йому не згоріла уявна борода. Батьки звертаються до своїх дітей: "Дѣтоньки! Не свѣтътъ, бо Федоръ голый в запечку сидить"²⁸. Особливо не можна в цей час прясти. Але щоб зняти цю заборону, жінки беруть поліно, завивають його у хустку чи просто в скатерку, і кажуть: "Уже Хведора завила, можна ми прести"²⁹. Потім на ранок його розвивають. Це роблять ще з однієї причини – аби родився льон і коноплі. Також на Федоровицю несуть гуцули до церкви святити хліб і він називається Саландарь³⁰. Щось подібне роблять і серби. Цей пісний хліб має забезпечити достаток і мирне та спокійне перебування у пості, щоб в здоров'ї дочекати Великодня.

Якщо розглядати міфологічну природу гуцульського Хведора та Юди, то можна відзначити, що вони належать до категорії домовика, оскільки міфологічна суть цих істот відповідає рисам та ознакам, що притаманні домовику³¹. Бо Юда дбає про збагачення свого господаря, а Хведор постійно перебуває у домі. Але, водночас, вони мають риси, цілком не притаманні для домовика. По-перше, ці істоти не пов'язані з культом предків, оскільки не має на це прямих натяків, по-друге, вони діють в тільки в окремий період календарного циклу – в час ранньої весни, а потім зникають. Це може свідчити про те, що Юда і Хведор є уламками давнього календарно-обрядового культу чи божества, яке було характерним для Гуцульщини. Їх походження може бути й викликано, як вважав М.Коцюбинський, своєрідним міфологічним світосприйняттям та світовідчуттям гуцулів³².

Окремим міфологічним аспектом гуцульської ранньовесняної обрядовості є тема "поганого часу". Суть її полягає в наявності численних заборон, які характерні переважно для ранньої весни. Так, не можна прясти в сиропусний тиждень (останній перед Великим постом), їсти скоромне в говіня, пити ввечері воду, шити та запалювати світло, палити вогонь в час Федоровиці, не робити на Благовісника, бо може вбити дерево³³. Дослідник Гуцульщини Л.Вайгіль намагався з'ясувати причину цих заборон, для цього він опитав велике число гуцулів, і дійшов висновку, що вони самі не можуть подати причину цього, а кажуть, що просто так треба, інакше не годиться³⁴. Подібні заборони діють і в суміжних з Гуцульщиною регіонах, але там менш виражені³⁵. Можливо, давнє міфологічне розуміння перебігу процесів в природі передбачало відмову людини від роботи та їжі, що входило в ритуал зустрічі весни.

Отже, досить характерним явищем для народного календаря гуцулів є тісне переплетення міфологічних елементів з календарними звичаями та обрядами. Тобто, міфопоетика, в даному випадку, є джерелом особливого світовідчуття і засобом вираження локальної ідентичності, що втілюється у календарній обрядовості³⁶. Це яскраво помітно у гуцульській народній культурі, зокрема в ранньовесняній обрядовості. Так, в цей період року в гуцулів спостерігаються різні обрядодії, які, по-перше, практично більше ніде не зустрічаються, а по-друге, містять значний міфологічний компонент. Це, зокрема, присутність в час Великого посту та на свято Благовіщення таких міфологічних істот як нетля, Юда, Хведор; сліди давнього міфу про вмираючу і воскресаючу природу, елементи якого помітні в час свят Стрітення, Теплого Олексі, Благовіщення; залишки культу домашньої худоби і різні обрядові дії в період ранньої весни, що націлені на її плодючість і здоров'я. Охарактеризовані аспекти гуцульської ранньовесняної

календарної обрядовості свідчать про прадавню основу народного календаря гуцулів та значний міфологічний пласт, що в сукупності має відношення до формування певної ідентичності на локальному рівні.

- ¹ Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл – М., 2002. – С. 18.
- ² Сергійчук В. Пінчук В. Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти // Фундаментальні орієнтири науки. Збірник статей за матеріалами проєктів гуманітарного та соціально-економічного напрямів. – К., 2005. – С. 46.
- ³ Агапкина Т. Вказ. праця. – С. 26.
- ⁴ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. – Верховина, 2009. – С. 33.
- ⁵ Там само. – С. 36.
- ⁶ Шухевич В. Гуцульщина: Ч.4. – 2-ге видання. – Верховина, 1999. – С. 218.
- ⁷ Там само. – С. 218.
- ⁸ Там само. – С. 219.
- ⁹ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Видання третє, доповнене і перероблене. – Луцьк, 2007. – С. 120.
- ¹⁰ Там само. – С. 121.
- ¹¹ Боян С. Аграрні мотиви у весняно-літній календарній обрядовості бойків // Вісник Прикарпатського університету. Серія історія. – 2009. – Вип. XV. – С. 108.
- ¹² Костомаров Н. Славянская мифология / М.І.Костомаров // Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К., 1994. – С. 238.
- ¹³ Шекерик-Доників П. Вказ. праця. – С. 41.
- ¹⁴ Narasymczuk R. Etnografia polonin huculskich. – Lwow, 1938. – S. 55, 56.
- ¹⁵ Шекерик-Доників П. Вказ. праця. – С. 34.
- ¹⁶ Narasymczuk R. Вказ. праця. – С. 76.
- ¹⁷ Давидюк В. Вказ. праця. – С. 128.
- ¹⁸ Шекерик-Доників П. Вказ. праця. – С. 33.
- ¹⁹ Шухевич В. Вказ. праця. – С. 218.
- ²⁰ Голі-Оглу Т. Роль рослинного семіотичного коду в календарній обрядовості східних слов'ян весняного циклу // Матеріали IX міжнар. наук. конф. ["Проблеми зіставної семантики"], (24 – 26 вересня 2009 р.) – К., 2009. – С. 98.
- ²¹ Там само. – С. 100.
- ²² Агапкина Т. Вказ. праця. – С. 32.
- ²³ Шухевич В. Вказ. праця. – С. 214.
- ²⁴ Там само. – С. 215.
- ²⁵ Буйських Ю. Традиційні вірування українців у надприродні істоти: проблема наукових дефініцій // Етнічна історія народів Європи. – 2008. – № 24. – С. 76.
- ²⁶ Там само. – С. 78.
- ²⁷ Шухевич В. Вказ. праця. – С. 219.
- ²⁸ Петрушевичъ А. Общѣрусскій дневникъ церковныхъ, народныхъ, семейныхъ праздниковъ и хозяйственныхъ занятій, примѣтъ и гаданій – Львовъ, 1865. – С. 32.
- ²⁹ Шекерик-Доників П. Вказ. праця. – С. 37.
- ³⁰ Петрушевичъ А. Вказ. праця. – С. 32.
- ³¹ Буйських Ю. Домовик у традиційних віруваннях українців: походження образу // Етнічна історія народів Європи. – 2008. – № 26. – С. 120, 121.
- ³² Кононенко В. Криворівня і Михайло Коцюбинський / Віталій Кононенко // Криворівня: Матеріали міжнародних наукових конференцій – Івано-Франківськ, 2003. – С. 11.
- ³³ Шухевич В. Вказ. праця. – С. 214; Шекерик-Доників П. Вказ. праця. – С. 40.
- ³⁴ Waigiel L. O huculach. Zarys etnograficzny. – Krakow, 1887. – S. 2,3.

- ³⁵ Герасимович В. Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові, Жовківського повіту // Правда. – 1893. – Том XVI – XIX. Випуск XLVII – LVIII. – С. 372-381.
- ³⁶ Буряк В. Еволюція міфоархетипів у сучасному інтелектуально-свідомісному контексті // Народознавчі зошити. – 2009. – № 1 – 2. – С. 116, 117.

В статье рассматривается ранневесенняя календарная обрядность гуцулов сквозь призму мифологии. Делается попытка выяснить своеобразные черты мифологической системы гуцульского народного календаря. Характеризуется формирование определенной идентичности на локальном уровне.

Ключевые слова: мифология, календарная обрядность, идентичность, гуцулы.

In the article the calendar rites of early spring of hutsuls through the prism of mythology are examined. An attempt is done to find out the original characteristics of the mythological system of hutsulian folk calendar. Formation of definite identity on the local level is characterized.

Keywords: mythology, calendar rites, identity, hutsuls.

"ПОДОРОЖНІ ЖУРНАЛИ" – ДЖЕРЕЛА ПРО ВИРОБНИЧУ КУЛЬТУРУ І ПОБУТ РОБІТНИКІВ КИЇВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ КІНЦЯ ХІХ ст.

У статті аналізуються недосліджені архівні матеріали "Подорожніх журналів" та висвітлюється їхня інформація щодо розвитку промисловості Київської губернії кінця ХІХ ст. Автор статті розглядає відображення національних проблем, які зачіпаються у "Подорожніх журналах".

Ключові слова: архівні матеріали, "Подорожні журнали", промисловий розвиток, Київська губернія, робітники, вербувальник, цукровий завод, фабричний інспектор.

Введення до наукового обігу нових, актуалізованих архівних джерел є важливою роботою при дослідницькій роботі науковців. Проте найбільш потрібною виявляється не тільки бібліографічна позиція, яку ці джерела займають у доробку науковця, або посилання на них, важливо також їх всебічно проаналізувати для якомога ширшого розкриття всіх можливостей і ресурсів. На сьогодні залишаються актуальними проблеми обробки дослідниками різних груп джерел. З метою задоволення запиту наукового загалу, не зайвим буде розглянути "Подорожні журнали" як джерела про розвиток промисловості наприкінці ХІХ ст., що допоможе розкрити в подальшому велику і актуальну тему соціального розвитку Київської губернії наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст.

"Подорожні журнали" не привернули увагу джерелознавців та істориків як джерела, хоча мають в собі дуже рідкісну та цінну інформацію про промисловий розвиток Київської губернії. За важливістю інформації вони стоять в одному ряду з діловими документами, оглядами губерній та областей, трудами різних наукових комісій. Вони мають вигляд товстих зошитів, у листі використання яких можна побачити підписи небагатьох дослідників, які робили виписки. До того ж більшість з них не опрацьовували всі "Подорожні журнали", кожен з яких безперечно містить свої особливості та різні інформативні подробиці. Можна твердити, що створення цих журналів не випадкове, бо у Російській імперії дуже велика увага приділялася саме промисловості.

"Подорожні журнали" виявлені у Центральному державному історичному архіві України у місті Києві, у фонді (далі – ф.) 574 (Старший фабричний инспектор Киевской губернии) та у ф. 575 (Киевский окружной фабричный инспектор). Ці два фонди, які містять справи із джерелами ділового характеру, мають однакову змістову основу, але лише ф. 547 має чотири зошити, які називаються "Подорожніми журналами". Описуючи промислові об'єкти повітів Київської губернії, увага фабричних інспекторів концентрувалася на найбільш прибуткових для держави приватних заводах та фабриках, як-то: цукрових, рафінадних, тютюнових, винокурних, пивоварних, цегляних, дріжджових та інших. Найбільш повний опис у "Подорожніх журналах" отримали цукрові заводи.

"Подорожні журнали" є інформативними неопублікованими джерелами, офіційними довідковими збірками, написаними від руки фабричними інспекторами різних рангів, що повідомляють відомості по окремим повітам та містам Київської та Волинської губерній російською мовою. "Подорожні журнали" Київської губернії дозволяють в усіх дрібницях відтворити картину життя робітників губернії, а також отримати статистичні відомості про розвиток промисловості, про технічний стан, склад та кількість робітників, про умови праці на підприємствах Київської та Волинської губерній. Критеріями оцінки становища робітничого класу слугували: опис¹ внутрішнього та зовнішнього влаштування заводу або фабрики, кількість робітників, наявність та стан бараків, де проживали немісцеві, а подеколи і місцеві робітники, комплектування аптечок та улаштування лікарень, лазень для службовців та їхня заробітна плата. Окремими повідомленнями йшов віковий та професійний склад робітників.

У "Подорожніх журналах" широко використовувалася промислова і виробнича термінологія кінця XIX ст. Так, у "Подорожньому журналі" фабричного інспектора за 1887 – 1889 рр. при розгляді кожного цукрового заводу подається список службовців, зайнятих у виробництві. При цьому у дослідника можуть виникати ускладнення з назвами професій, як-то: "апаратники", "машиністи", "шорник" та інші. Пояснень у журналах відносно їхніх обов'язків немає, тільки за змістом, читаючи про ділянки на яких працювали робітники можна зрозуміти в чому полягали їхні функції. Для опису внутрішньої роботи вживаються терміни "фільтрпрес", "согурація", "гідролічний транспортер", "центрифуги" тощо².

Фабричні інспектори заносили до журналу і етнонаціональні данні, за якими можна простежити також динаміку міграцій населення на заробітки з різних губерній Російської імперії. Так, у повідомленнях про вербування селян, обов'язково вказувалася приналежність вербувальника до певного етносу. Переважна більшість вербувальників-підрядчиків були євреями. Так, звенигородський купець другої гільдії єврей Герман Стародубський уклав договір з цукровим заводом графа Андрія Потоцького при селі Ольховці Звенигородського повіту про вербування робітників. "Подорожній журнал" приводить і виписки з "Умов" про поставку робітників: "1. На виробництво 1886/7 рр. зобов'язуюся поставити від 300 до 400 чоловік робітників на своїх харчах. При чому купцю рахується від заводу 85% робітників і 15% напівробітників (якщо б навіть їх було і більше). Причому робітників з Подільської губернії 200 душ, а інша кількість з місцевих звенигородчан. 2. Підрядник повинен поставити робітників, або позбавляється завдатку від заводу – 1000 руб. 3. Робітники повинні мати від 22 до 45 років, напівробітники від 15 до 21 років та напівробітники-жінки – 16 – 35 років. Малолітні не повинні допускатися. Робітники мають бути здорові. 7. За годину до зміни робітники мають бути готові у казармах, їх повинен супроводжувати на роботу прикажчик від підрядника поставлений. За кожного робітника, який запізнюється на роботу підрядник платить штраф – 15 коп. Якщо ж на роботу не з'являться кілька робітників, і робота заводу буде перервана, то підрядник виплачує штраф за кожного робітника по 1 руб. А у випадку зупинення робіт заводу протягом 1/2 години – 15 руб., а за наступний час – 30 руб. для покриття збитків заводу. 8. Підрядник мусить дивитися аби роботи проводилися акуратно, і щоб робітники не відлучалися, або підрядник платить штраф. 9. За погану поведінку робітників, на підрядчика накладають штраф, а непридатних робітників підрядник має замінити... 14. Прикажчик або підрядник дивиться щоб робітники не поцупили цукор та інші речі заводу, або платить штраф – 15 коп. За 30 змін підрядчик отримує таку оплату: за повноробочого по 14 руб. 60 коп., за напівробочого по 9 руб. 90 коп. на своїх харчах... 18. Для приготування їжі від заводу вимагається найом трьох кухарок, що враховується при місячному розрахунку на користь прикажчика... 21. Зобов'язані прикажчики утримувати казарму в порядку... 24. Паління тютюну на заводі суворо заборонене"³.

У Київському повіті на Ржищевському цукровому заводі орендаря і купця І.М.Бродского, підрядником працював канівський міщанин, єврей Южит Мединський⁴. Він також укладав письмовий договір з власником заводу, але, що також дуже важливо, уклав письмовий договір і з найманими робітниками-чернігівцями. Фіксація обох документів фабричним інспектором дає змогу порівняти умови, які ставилися підряднику та відстежити, як він їх виконував, що робив аби нажитися на робітниках. Так, у договорі з орендарем заводу зазначалося: "1. Підрядник зобов'язується поставити робітників на всі роботи ззовні та всередині заводу. Робітників, напівробітників і жінок. Робітників не молодших 22 років, а напівробітників не молодших 15 років. Робітники мають бути не все виробництво 1887/8 рр. 2. Робітників має доставити в строк... 3. Робітники мають виконувати всі роботи, не ухилятися від них і у святкові дні, окрім 24, 25, 26-го грудня (Різдво). 4. Переминяти робітників з однієї на другу зміну Мединський не має права без згоди заводу. 5. Неслухняних і нездатних працювати робітників мають право звільнити і Медянський не може їх знову допускати на роботу. 6. При апаратах і парових машинах робітники повинні бути обережні, і слухати заводське начальство, як поводитись з машинами. 7. Відповідальність за майно заводу несуть підрядники. Фартухи, що видаються заводом при гарячих роботах, здаються підряднику та повинні ним бути повернені після закінчення робіт. 8. Ремонт кухні та посуду має бути від підрядника 9. На підряднику лежить догляд за добропристойністю в казармах (не пиячити, не битися)

10. Прислуга у казармах має бути від підрядника і повинна бути безкоштовною для робітників. 11. Лікування хворих та лікарня від заводу, слуги та харчування хворих від підрядника... 16. Гроші Медянському дають авансом – 1250 руб., і після виконання умов набору – 750 руб. + 500 руб., коли доставить робітників на завод. 17. За робітника підрядник отримує по 12 р. 75 коп. у місяць за 30 робочих днів, за напівробітника — 8 руб. 75 коп."⁵

Умови Медянського з робітниками Чернігівської губернії, укладені 3 березня 1887 р., мали наступні пункти: "1. Наймані робітники мають поїхати з дому 15 серпня і прибути на завод не пізніше 22 серпня. День після прибуття має бути відпочинок для робітників 2. За 30 відроблених днів платять 5 руб., напівробітнику – враховуючи вік. По відробітку завдатку, підрядник мусить видати нам за розсудом робіт (3 цього пункту і починалися утиски та подвійна експлуатація робітників ще й підрядником, який хотів нажитися! – М.К.). 6. Лікування в лікарні безкоштовне, але лікарняних не оплачують. 12. Робітники зобов'язуються поводити себе гарно... 13. Казарму та постіль мають тримати в чистоті (А у договорі була прислуга за кошти підрядника! – М.К.). 14. На випадок виникнення скарг, робітники обирають двох уповноважених представити скарги начальству"⁶.

Обов'язковим для фабричних інспекторів був збір інформації про національність самих робітників. Так, відразу після назви та прізвищ власників заводів і фабрик повідомлялася кількість робітників місцевих і немісцевих, із зазначенням географії походження. Багато робітників Київської губернії наймалися із Чернігівської губернії⁷. На Григоровський цукровий завод І. Зайцева Київського повіту конторою заводу було найнято 250 чернігівців-контрактників (робітників, які мали письмову угоду з конторою). З них 12 робітників – прислуга у казармах і 22 жінки. Платили по 6 руб., а напівробітникам і жінкам по 4 – 5 руб. на місяць. Умови харчування складали: 2 пуда борошна, 30 фунти пшона, 15 фунтів м'яса або 15 фунтів риби у піст, 2,5 фунтів сала, 2,5 фунти масла, 3 фунти солі, перцю та іншого. На противагу від більшості робітників інших цукрових заводів Київської губернії наприкінці XIX ст., чернігівці отримували нагородні у кінці виробництва від 50 коп. до 3 руб., мали право відвідувати баню два рази на тиждень⁸.

Тальновський цукровий завод графині С.Л.Шувалової в Уманському повіті, найняв у 1890 – 1891 рр. 252 робітників, з них 125 були зі Смоленська. За письмовими угодами вони мусили працювати за 7 руб. на місяць і отримували харчі від заводу. Так звані "дорожні", – гроші які видавав завод на дорогу робітникові, – становили 4 руб. та паспорти, а весь завдаток складав 12 руб.⁹ Ще з 1886 – 1887 рр. на цукровому заводі графині Шувалової працювали робітники зі Смоленська та Могилева, що свідчить про формування професійної верстви робітників, які вже відійшли від занять сільським господарством¹⁰. Умови підписані з заводом, були досить жорсткими: "...Робітники зобов'язані працювати щоденно, всередині і поза заводом, не виключаючи святкових днів, включаючи й 3-и дні Різдва... За 30 відробіткових днів робітник отримує 7 руб. та харчі: 20 фунтів борошна, 20 фунтів гречки, 3 фунтів сала, 3 фунтів масла, 22 фунтів яловичини, 3 фунти риби, 4 фунти солі. На 120 осіб на день завод виділяє 3,5 відра капусти, 2 фунти перцю, 2 фунти цибулі... Робітники мусять вибрати на 120 осіб артільника, який відповідає за своєчасний вихід на роботу, наглядає за порядком у казармах та отримує від заводу провізію. Робітниками обирається кашовар, пекар та сторож-напівробітник... Відвідання лазні робітниками належить від заводу 2 рази на місяць. За втрату речей, грубість... встановлюються штрафи на розсуд заводу... Гроші будуть виплачуватися лише після закінчення виробництва..."¹¹

"Подорожній журнал" фабричного інспектора за 1897 – 1898 рр. відрізняється викладенням коротких нотаток про гучні справи між робітниками та заводом наприкінці зошита. Так, цікавою для дослідження відстоювання своїх прав робітниками є справа Сидора Цехмістренко. Ситуація виникла на Кожанському цукровому заводі. Економ заводу почав вимагати від Сидора звільнити квартиру за грубість і погрожував звільненням. Сидір пішов до помічника механіка і заявив що хоче отримати розрахунок. Помічник механіка сказав, що Сидір "даремно через квартиру хоче кинути місце роботи, подібного до якого йому не вдасться знайти". У результаті скандалу, квартира була залишена на прохання Сидора тимчасово. В 1898 р. він письмово засвідчив, що звільнить квартиру на вимогу. Після звільнення він місяць прожив у квартирі й отримав на виселення 3 руб. допомоги. Як машиніст Сидір отримував за 24 дні роботи 18 руб., причому "считался на плохом счету", бо його декілька раз бачили сплячим за машиною, до того ж він

був короткозорим. У скруті Цехмистренко переконував, що звільнення він не просив, а на роботу не може потрапити, бо ображений економ його не пускає. Цехмистренко свідчив, що економ на нього "вз'ївся", бо він не хотів купувати харчі у споживацький крамниці при заводі. Згідно даних розслідування, за 1898 р. з 50 душ заводським магазином продуктів користувалися лише 18, з них 16 брали харчі у кредит. У березні 1898 р. Цехмистренко теж взяв у кредит 1 руб. 90 коп., у квітні 2 руб. 39 коп., в травні 2 руб. 99 коп., в червні 3 руб. 85 коп., у липні 1 руб. 93 коп., у серпні 1 руб. 84 коп. Всього борг склав 14 руб. 90 коп. Вердикт був наступним: "Ніхто не заставляв брати в заводському магазині, навіть більшість робітників ходять до місцевого єврея"¹².

Рідко при заводах влаштовувалися училища, які утримувалися робітниками для їхніх дітей. Фабричні інспектори відзначали такі явища як позитивні: "Цукровий завод Київського Товариства... утримує двокласне училище, на правах міського, де займаються діти заводських робітників, але, якщо є місця, приймаються й діти з села Деміївки. У 1887 р. тут навчалося 80 дітей, з них 30 із Деміївки. Утримання училища обходиться заводу у 1500 руб., не враховуючи дрібних витрат. Учитель отримує 500 руб., вчителька – 200 руб., священик – 100 руб. Вчитель і вчителька мають приміщення і прислугу. Всі посібники для уроків видаються від заводу, що йому коштує 200 – 300 руб. на рік"¹³.

Негативні явища фабричні інспектори теж відзначали, але в доволі сухій та статистичній формі. Наприкінці XIX ст. особливо шкідливими для здоров'я робітників визнавалися цукрове та тютюнове виробництва. Тютюнове виробництво було шкідливе через шкідливі властивості сировини: наявність на фабриці пилу, аміакових і нікотинових парів. Робітники часто хворіли, а жінки-робітниці втрачали здатність до материнства. Нікотин діяв на нервову систему, відбувалося хронічне отруєння малолітніх і жінок, які мали проблеми із серцем, головні болі, нервові припадки. На відміну від цукрових заводів, на тютюнових та махоркових фабриках лікарень фабричними інспекторами не фіксувалося. Натомість, за поширеними стриманими визначеннями істориків про шкідливість цього виробництва для робітників, чомусь жоден не відзначав, що все воно трималося тільки на плечах малолітніх дівчаток та хлопчиків. Так, на тютюновій фабриці братів Коген у Києві працювало 8 хлопчиків від 13 до 14 років, а також 32 дівчинки від 12 до 14 років. Діти працювали майже за безцінь, отримуючи 1 – 3 руб. і втрачаючи здоров'я. До того ж фабричний інспектор відзначав, що "малолітніх затримували на лишні півтори години постійно" і на інших тютюнових фабриках¹⁴.

В цей же час практикувалося збирання інформації фабричними інспекторами окремих виробництв у таких формах як "Подорожні журнали" або опис дріжджових, винокурних та інших заводів у місті Києві та Київській губернії, де повідомлялося про кількість робітників, заробітну плату, застосування дитячої та жіночої праці, розміри штрафів за 1887 – 1892 рр.¹⁵ або "Відомості" про чисельність, зарплату та страхування службовців на винокурнях Київської губернії за 1910 р.¹⁶ Окрема інформація про промисловий розвиток Київської губернії збиралася фабричними інспекторами у певних напрямках для задоволення державних запитів, наприклад, зберігся "Циркуляр о предоставлении сведений об вредных работах в Киевской губернии" за 1900 р.¹⁷ або відкладалася у листуванні з власниками промислових підприємств Київської губернії щодо дозволу нічних та понаднормових робіт за 1898 р.¹⁸ Окрему інформацію про цукрове виробництво надавали типові "Описи майна" заводів¹⁹.

Отже, попри наявність цілого комплексу "Подорожніх журналів" як архівних джерел, вони залишаються ще досі недостатньо використаними і недослідженими. Ці джерела дають важливу інформацію та багатющий матеріал для подальшої роботи у напрямку вивчення соціально-економічного розвитку Київської губернії наприкінці XIX ст., зокрема ставлять завдання на перспективу дослідити умови праці та життя напівробітників (жінок, малолітніх) на заводах і фабриках, як окремої категорії робітників, а також проаналізувати систему вербування найманої робочої сили з етнонаціональних та соціальних позицій.

¹ Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДІАУ). – Ф. 575. – Оп. 1. – Спр. 4. – 191 арк.

² Там само. – Спр. 2. – Арк. 6, 16.

- ³ Там само. – Арк. 21 зв. – 26 зв.
⁴ Там само. – Арк. 64, 66 зв. – 67.
⁵ Там само. – Арк. 66 зв. – 67.
⁶ Там само. – Арк. 68 зв.
⁷ Там само. – Арк. 54.
⁸ Там само. – Спр. 5. – Арк. 88 зв.
⁹ Там само. – Спр. 6. – Арк. 142 – 143.
¹⁰ Там само. – Спр. 2. – Арк. 14 зв.
¹¹ Там само. – Арк. 11 зв. – 14.
¹² ЦДІАУ – Ф. 574. – Оп. 1. – Спр. 64. – Арк. 116 – 120.
¹³ Там само. – Ф. 575. – Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 29.
¹⁴ Там само. – Спр. 4. – Арк. 37, 61, 62 зв., 63.
¹⁵ Там само. – Спр. 2. – Арк. 75 – 77.
¹⁶ Там само. – Ф. 574. – Оп. 1. – Спр. 1288. – 168 арк.
¹⁷ Там само. – Спр. 205. – Арк. 88.
¹⁸ Там само. – Спр. 138. – Арк. 25.
¹⁹ Там само. – Ф. 497. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 81 – 86.

В статье проанализированы неисследованные архивные материалы "Путевых журналов" и освещены их информационные возможности о промышленном развитии Киевской губернии в конце XIX ст. Автор статьи рассматривает отображение национальных проблем, которые затрагиваются в "Путевых журналах".

Ключевые слова: архивные материалы, "Путевые журналы", промышленное развитие, Киевская губерния, рабочие, вербовщик, сахарный завод, фабричный инспектор.

This article analyses the unknown archive materials – "Traveler's day-books" and shows their information possibilities about the industrial progress of Kyiv province at the end of XIX century. The author of the article considers the reflexion of the national problems in "Traveler's day-books".

Key words: archive materials, "Traveler's day-books", industrial progress, Kyiv province, workers, the recruiter, the sugar-refinery, the factory controller.

ХРИСТИЯНСЬКЕ ВЧЕННЯ ТА НАРОДНІ УЯВЛЕННЯ ПРО ЕТІОЛОГІЮ ТА ЛІКУВАННЯ ХВОРОБ: МИРНЕ СПІВЖИТТЯ У НАРОДНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ

У статті зроблена спроба розглянути такий важливий аспект народного світогляду, як ґлибока релігійна набожність українців, не зважаючи на церковну заборону, поєднується та мирно співіснує з народною медициною.

Ключові слова: Церква, релігія, священник, народна медицина, знахар, хвороба.

У вітчизняній етнологічній науці такий напрям, як "народна релігійність", є майже невивченим та довгий час ігнорованим, на чому вже наголошували дослідники¹. Така ситуація є зрозумілою, адже у 30 – 80-х роках ХХ ст. під тиском радянської влади цей прояв духовної культури було відкинуто й ігноровано наукою. І лише у 90-ті роки дослідники дістали змогу звертатися до вивчення народної релігійності. Не дивлячись на те, що ряд проблем цьому напрямку залишаються абсолютно не вивченими, українські етнологи останнім часом все ж почали звертати увагу на "народну релігійність" та "народне православ'я"².

Між тим, до цього часу дослідники не приділяли увагу такий цікавій та важливій темі, як мирне співіснування, здавалось би двох взаємовиключних полюсів: релігійної набожності українців та водночас їхнього звернення (практикування) до народно-медичної практики, яку церква усіляко забороняє. Саме на цьому аспекті ми би і хотіли зосередити нашу увагу в даній статі.

За церковним вченням, усяка хвороба в людині є наслідком її гріховності (загалом гріхопадіння першої людини – Адама), і Божою волею призначена для її напоумлення і спрямування на шлях істини. До того ж, захворювання може насилатися на віруючого для його власного блага: "Телесная болезнь служит к исцелению душевной... ими и грехи очищаются, и от страстей избавляются", як навчали оптинські старці³. Також воно віддаляє людину від мирської суєти: "Болезнь готовое спасение, когда больной удаляется от дурных слов, помышлений и мечтаний, когда благодарит за болезнь, удаляющую его от мира, чтобы он не сделал по собственному произволению"⁴.

Церква акцентує увагу на тому, що причини захворювання слід шукати лише в Божому провидінні, а не в силі чаклуна, що нібито може напустити на людину хворобу. Захворівши, людина повинна була покаятися за свої гріхи і з допомогою власної та церковної молитви просити Бога про зцілення. Саме покаєння й молитви церква визнавала головними лікувальними засобами. У всій духовній літературі основний акцент робиться на тому, що Господь, перш ніж зцілити хворого, простив його гріхи (Мк. 2, 3 – 12).

Потрібно зазначити, що даром зцілення людини від хвороб Господь наділяє різних святих; у річному календарі всі дні розподілено між святими і відповідними благодатями зцілення. Вчення про вшанування святих розробили Єфрем Сирін, Василь Великий та Іоанн Златоуст. У "Посланні східних патріархів про православну віру" констатувалося, що "православная церковь почитает праведников не как богов каких, а как верных слуг, угодников и друзей Божьих; восхваляет их подвиги и дела, совершенные ими при помощи благодати Божией, во славу Божию"⁵. Наприклад, від чарівників оберігають мученики Кипріяни та Юстина, яких ушановують 2 (15) жовтня⁶.

Між тим, у народних уявленнях етіологія захворювань не зводилася винятково до такого пояснення. Одним із найпоширеніших є переконання в існуванні хвороб, які насилаються "поганими людьми" – чаклунами, знахарями, що пов'язані з нечистою силою і з її допомогою

заподіюють людям шкоду. На противагу їм існують "добрі", які виліковують ці хвороби. Останні асоціюються з "божими посланниками", котрі покликані лікувати людей. Не дивлячись на традиційність цих вірувань⁷, вони, як показують польові матеріали автора⁸ та дослідження інших науковців, широко побутують й нині⁹. Зокрема, опитані нами інформанти не вбачають у їх діяльності нічого гріховного, такого, що суперечить церковному вченню, адже вони рятують людину від "насланих", "зроблених" хвороб. На їх думку, це підтверджує той факт, що шептухи читають "божі молитви", моляться Ісусу Христу, Богородиці, святим, перед кожним замовлянням проказують "Отче наш", а у своїй практиці широко використовують церковні атрибути – свячену воду, трави, свічки. Подібне переконання значно сильніше, ніж заборона священика звертатись за допомогою до "бабусь". Для прикладу наведемо фрагменти наших опитувань.

I.K.: Так оці, що шепчуть, вони хороші чи погані?

Інф.: Ті, що шепчуть, да не думають лиха, да по Божому все.

I.K.: А батюшка каже, що то теж погане, що не можна ходити?

Інф.: Каже, що не можна, але як ті нічого не роблять, ті по Божому... Це, вона Бога просить, шоби Бог допомог. То я собі думаю, що нема такого.

II. I.K.: А ходили колись до шептух?

Інф. 1-й: Ходили. І дітей носили.

I.K. Носили, да? А як Ви думаєте, це вони хороші чи погані?

Інф. 2-й: А Бог його знає. Здається, ну, здається, легшій дитяти, то мо й допоможе.

I.K.: Ви православні?

Інф.: Ми православні. То кажуть, що гріх нести. Але ж ми своє-то дитя рятуємо, і це ж баба погане не каже, вона ж молиться. Просить Бога, шоб було спати.

(Запис. у с. Рокитне Рокитнівського р-ну Рівненської обл.)

III. Інф.: Мого дядька жонка, дядька на фронті погіб, а она осталася, до они поселилися там, тут і є вона. То она мне три раза так зробила, що до смерті я лежала й руки позоворочила все. То така бабка була пришла да каже: "Підіть води принесіть". Да прінєслі води, да я і встала на другий день.

I.K.: А та, що одшіптувала, так вона хороша? Да?

Інф.: Ну а як же, вона спасла мене жисть!

IV. I.K.: Так знахарка – це хороша чи погана?

Інф.: А Бог його знає, як його! Як врятувала душу, то мені за все гріха не буде. Ну, я так думаю.

(Запис у с. Кам'яне, Рокитнівського р-ну, Рівненської обл.)

V. I.K.: А як ви думаєте, оте, що шептухи роблять, – гріх чи не гріх?

Інф.: Я не знаю, не буду брехать, чи то гріх, чи то не гріх. Одні кажуть, що гріх, а як подумаєш – може, не гріх, бо вона спасає людину.

(Запис. у с. Єльно Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

Таке ставлення до лікування у народних цілителів традиційне. Збирачі етнографічних матеріалів XIX ст. фіксували подібні погляди: "Знахарка не делает никому зла, и для облегчения страждующего шепчет "молитовки", в которых нет ничего худого или богопротивного"¹⁰. А на запитання до знахаря, чим він користується у своїй лікарській практиці, той відповідає: "пользую молитвами Божиими, силою Иисуса Христа Сына Божия"¹¹. Про традиційну спадкоємність такого роду знань ітиметься нижче, а поки що звернемо увагу на існування певної групи інформаторів, які знають, що церква не схвалює лікування у народних цілителів. На початку інтерв'ю вони негативно відгукуються про тих, хто так чинить, і повністю заперечують, що самі зверталися до шептух. Утім, варто лише детальніше розпитати інформатора про його особисте, побутове, а не церковно регламентоване ставлення до лікування в шептух – і майже завжди воно виявляється позитивним. Більш того, виявилось, що всі опитані нами інформатори удавалися до їх допомоги.

I.K.: А є знахарі хороші й погані? Чи всі вони погані?

Інф.: Вони всі погані.

I.K.: А ці люди, що ляк шепчуть, одробляють те, що калдуни зробили, то вони хороші чи погані?

Інф.: То ціє люди, шо одроблялі, але наш батько казав, шо не можна вірить ні тому, шо робить, ні тому шо одробляє. Грех получає той, шо одробляє, і грех получає той, що робить.

I.K.: А чого так кажуть?

Інф.: В ето дело не можна мешаться, ето дело не Боже.

I.K.: А нам деякі люди розказували – от ми так по селах їздимо, людей розпитуємо, – вони кажуть, що це Боже, що вони до Бога звертаються, вони просять помочі.

Інф.: Є такі люди, є. В мене зробився в оці налив, в оці налив у мене зробився. Ну налив зробився, пошов опух, я вже не стала і етим оком бачить. Коле, болить, шо ж робить? Мене в Березове, в больніцу. Стречаю чоловіка, каже, не вези в больніцу, а вун там, де тепер монастирь Березовський. Баба там старенька була. Все каже до той баби воділі, що кому як зробиться, чи налив, чи шо, то вона так молилася коло мене, так молилася, просіла Бога. Отек у мене пройшов, я успокоїлася, а то кричала, я сна не мала і до сіх пор воно мені мішає, от як сонце, вєтер.

I.K.: Так це Вас десь протягло, чи звідки воно у Вас таке нарвало?

Інф.: У мене була золотуха. Якби я пила риб'ячий жир, я не могла його піті, возьму ложку, на двор виплю, щоб нашіє не бачілі, да кажу віпіла. Раз батько з матерою каже: віпіла?.. Раз батько поймав.

I.K.: Так вона допомогла?

Інф.: Вона допомогла, та й добре допомогла, та баба... Я думала, шо у мене і ока не буде. Вона і пришіптувала, і дякувала Богу, що зреніє у мене стало трошки.

I.K.: Так вона Божа людина, ви думаєте?

Інф.: Божа.

I.K.: Це вже не знахарство?

Інф.: Ето вже не знахарство.

(Запис у Старому Селі Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

Інф.: Ну, як людина заболіє, то старається йти в церкву і молебень наймає. Піше записочку до батюшки, подає ту записочку, тоді батюшка читає, а хор співає: моліться вже, моліться.

I.K.: Ну а могло, наприклад, таке, що людина там захворіла, подала записочку в церкву і пішла десь до знахарки чи до шептухи?

Інф.: А батюшка наш не розрішає так робить. Не розрішає, щоб пришла вона до церкви і там Богу молилася, а потом пішла до якоїсь шептухи.

I.K.: А взагалі-то так робили, не знаєте?

Інф.: Не, не знаю такого, такого не. Наша родня таким не займалася.

I.K.: А ви, от ви зі сторони як от собі думаєте, що це ж чим вони займаються – це як би гріх, да? – не можна таким займаться, отим, знаєте, ляк качать, рожу палить, отаке.

Інф.: А таке, якщо дитина заболіє, ну, злякається, то були такіє колись старенькі люди, вони цім займалися: вони тямили, вони одрятують дитину ту, і одрятують.

I.K.: Так от батюшки всі кажуть, що і це не можна робить – і яйцем качать, і на віск виливають, що це все рівно погано.

Інф.: Вон приказує, щоб туди не йшли, щоб токо молилися шлі – Бог допоможе. Проте якщо людина та не допоможе, то буде батюшка молиця, і буде людина та молиця, і той дитині все равно той ляк не пройде, не пройде, покуль та людина не викачає той ляк.

III

I.K.: Ну а знахарство, то теж великий гріх?

Інф. 1-й: Ну, знахарство теже великий гріх, то теже Бог отрицає, там у Євангелії написано про знахоров, вони будуть казати перед Богом на Страшном Суде: "Ми ж от твого імені там лікували і робили там чи молитви до кажуть до Ісуса і до Богородиці", а він скаже: "Отойдіте от мене, я вас не знаю".

I.K.: То виходить так, що ті, які шепчуть, кажуть, що вони там діткам лях качають чи рожу палять, що тоже до Бога звертаються отакі бабки, що шепчуть, от вони, як ви думаєте, вони хороші чи погані? А ви до таких самі ходили?

Інф. 2-й: Ну вже, наприклад, я думаю, як уже дасть там якусь допомогу, як злякається дитя, то уже добре.

Інф. 1-й: А церква каже навпаки.

Інф. 2-й: Як заболієш, то шукаєш раду де хоч: і в врачей, і в людей.

Інф. 3-й: По бабкам саме больше шукають. Пошепче лях, от злякається дитя, лях шепче бабка – допомагає, врач того не поможет, а бабка поможет. Зуби шепчуть, щоб не боліли.

Інф. 2-й: Ну, то й мені баба шептала.

Інф. 1-й: Мені самой шептала баба.

I.K.: А ви кажете, що не ходили до бабів!

Інф. 1-й: Я не ходила, вона до нас приходила. Вона наша сусідка. (Сміється).

(Запис. у с. Дроздинь Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

Проаналізуємо ці інтерв'ю детальніше. Як зрозуміло з діалогів, інформанти постійно акцентують увагу на тому, що лікуватися/лікувати народними способами – не гріх. Слід зазначити, що загалом поняття гріха в народному розумінні є дуже розпливчастим. Народна мораль або розширює і конкретизує християнське поняття гріха, або ж, навпаки, заперечує гріховність деяких дій¹². Гріхом у народі називається порушення церковних правил, канонів віри, законів природи або встановлених людьми норм поведінки. У християнському ж розумінні гріх це всякий, як свідомий, так і неусвідомлений, відступ справою, словом і навіть думкою від заповідей Божих і порушення закону Божого¹³. Отже, народне розуміння гріха у деяких випадках може співпадати з церковним, наприклад, ставлення до абортів¹⁴, або, як у нашому випадку, абсолютно йому заперечувати.

Таким чином, у народному розумінні немає нічого гріховного в тому, щоб звертатися до шептук, які займаються винятково цілительством, при чому не самі від себе, а за допомогою Бога, Богородиці, святих: "Не мені дякуйте, а Богу, ето Бог допомагає, Божа молитва. Без Божої Матері, без Суса Христа нічого немає"¹⁵.

Порівнюючи українські та російські замовляння, М.Гримич зазначає, що "в першому випадку виконавець магічної дії не бере на себе сміливість, відповідальність ставати до двобою з ворожою силою сам-на-сам. Він завжди потребує для себе божого помічника, покровителя... Що стосується російських замовлянь, то тут виконавець обрядодії практично стає до єдиноборства зі злою силою, дуже впевнено, навіть самовпевнено"¹⁶. Це підтверджується і польовими дослідженнями: всі опитані нами шептухи завжди наголошували на тому, що лікує Бог, а не вони!

У цьому контексті актуальним видається висновок, зроблений на початку ХХ ст. Г.Лукьяновим: "допуская существование в природе сил и законов, неведомых массе людей, народ полагал, что многие из этих законов известны некоторым личностям, называемым ведунами, знахарями и т. д.; причем обладание тайнами природы не представлялось ему делом греховным, противным религии"¹⁷. До того ж "народная мораль проявляет большую гибкость в оценке отклонений от предписанных норм поведения и часто находит для них оправдание"¹⁸.

Такі погляди можуть бути пояснені тим, що відмінність праведності від гріховності часто має ситуативний характер і багато в чому визначається "зовнішнім авторитетом", найчастіше священика¹⁹.

Далі слід звернути увагу на ще один важливий факт: самі шептухи вважають себе за "божественних", таких, що лікують із Божою поміччю, й тому не вбачають у своїй діяльності нічого богопротивного. Більш того, негативне ставлення священиків до народного лікування вони вважають за неправильне, а щоб не вступати у відкритий конфлікт, при нагоді не зізнаються йому в цьому.

I.K.: Ви шепчете?

Інф.: Ну, ну.

I.K.: А батюшки в церкві кажуть, що це теж погано, що це не від Бога.

Інф.: Ай, од Бога, од Бога! Ти ж од Бога призиваєш! Ангелов призиваєш! Що ті батюшки кажуть! Він тоже молиться. Не прав, не прав! Ти ж до Бога молися, до Бога призиваєш за ту дитину, за ту лядину, за кого є. Це не прав батюшка, не прав!

(Запис. у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

II

Є.П.: Я до церкви ходжу, в хорі співаю.

І.В.: О, як добре! Ви в хорі співаєте! От Що я хочу вас попитать, а батюшки і церква проти цих шептів, да?

Є.П.: Вони протів, да.

І.В.: А чому?

Є.П.: Я не знаю, бо не знає батюшка, шо я шепчу, я мало кому кажу, оце своїм дітям, внукам, а може там яка жонка, шо знається зо мною, то це вже я можу, а так я вобше нікому, вот. Ну, я не знаю, батюшки, то вони протів, але всіравно я ж переказую ці молитви.

І.К.: А як він ставиться до них, може, ви з ним спілкуєтесь?

Є.П.: Вони осуждають, шо ворожать, каже, за шептання тоже, але ж я щитаю, от я, наприклад, кажу: "Приступи, Божа Мати, до помочі", і я в молитві приказую, я молитви знаю.

(Запис. у с. Путиловичі Лугинського р-ну Житомирської обл.).

III

І.К.: А чому люди хворіють? Чому хвороби пристають до людей? З чого це може бути? Чи правду таке казали, шо зурочить можуть?

Інф.: Можуть. Можуть зрочить, і з очей може бути. Може якось подумать, і тій людині зробиться.

І.К.: А хто це може подумати? Будь-хто?

Інф.: От я буду з вами сидіть і я шо-небудь знаю – знахарувать, а ви нічого не знаєте. І я вам шось таке пошепчу, і вже ви будете больні – і ви нічого не знаєте.

І.К.: А знахарувать – це погано?

Інф.: О, це погано! Але тепера знахарують – не дай Боже!

І.К.: Шо, тепер знахарують?

Інф.: Ну-у-у! Я тоже воду беру. Я беру людям воду, я від Бога беру! Я от Бога беру, я не роблю од злого! Он у мене образи!

(Запис. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

IV

І.К.: А не казали, шо от знахарувать – теж гріх?

Інф.: Знахарувать – погане діло. Помагать треба. Шо знаєш, помогти чоловіку треба.

І.К.: А допомогти – це як?

Інф.: Ну, от шепти, як хто поглядел на тебе погане, то треба ж одгомонить: врокі, подвій, подумане.

І.К.: А ви таке не гомоните?

Інф.: А-а, помагаю людям. А чого ж? Хто не прийде, дякують.

І.К.: А це не гріх – шептать?

Інф.: А, за ето не.

І.К.: А батюшка ваш знає, шо ви шепчете?

Інф.: Знає.

І.К.: А не заперщає?

Інф.: Ні, нічого не каже. Я нікому людей. Я помагаю, наприклад, коли зроблено, то я вже ж. От ляк. Злякався чи собаки, чи шо. До вже тобі погано робиться. То я вже льонок спалюю і рожу над тобою, таке застілаю да спалю і гомоню: подумане, вроки.

(Запис. у с. Березове Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

Отже, як видно з інтерв'ю, опитані інформатори не бачать ніякої різниці в церковній молитві та замовляннях, аргументуючи тим, що й там, і там згадуються імена Ісуса Христа, Богородиці,

святих. Тобто, у народній християнській свідомості лікування "з молитвою" і лікування "з обмовою" мають однакову силу, при чому "намовлене" лікування не вважається гріховним та забороненим²⁰.

Крім переконання, що лікуватися в шептук не гріх, у народі найчастіше взагалі існує впевненість у тому, що тільки вони й можутьвилікувати певні хвороби "ірраціонального" походження, наприклад, переляк, вроки, дання, "подвій".

Інф.: І зараз є баби такі, що шепчуть. От злякаєшся – лікарі, лікарі ж нічого не зроблять. От баба такі слова знає, вона поговорить і от на хлеб, на яйце викачує, і вот оно перестає.

І.К.: А дивіться, ось ви в церкві були. Батюшка заперщає? Каже, що не можна шептати?

Інф.: Да, он кричить.

І.К. Кричить, да?

Інф.: Да.

І.К. А все одно ходять?

Інф.: Ми ж мусім іти. От дитя злякається. В мене самої Сашко злякався, он ноч не спав, кидається, що я йому? Вон в церкві тут ходив, ходив. Я вже його не пустила. Зараз місяць в церкву, он так аж откліпується, стало дитя. Да от повела до бабів два рази – поговорила і, слава Богу, дитя спить уже, успокоїлося, уже так не робить.

І.К.: А в церкві що? Як приходив у церкву, йому погано було?

Інф.: Ну, вон в олтарі носив і панікадило батюшкі. Он за батюшкою ходив.

І.К.: А-а...

Інф.: І вот от он злякався. А де, що в озері чи купався де, хлопці одне одного кидають у воду, чи воно жахнулось, чи що? Хлопчик, тринадцять год малому. В жовтні буде тринадцять. І вот я скажу, не пошол вже в це время ... От так – "у-у-у"... Одвикається йому всьо, саме робиться, каже. Я його і в Ровно возила до лікарьов, провіряла, нормально все. Повела до баби. Та й спить спокійно.

(Запис у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

І.К.: А чого, як ви боліли, чого в церкву не пішли? Ну так, може, до батюшки, щоб батюшка помолився?

Інф.: Я в церкву ходіла, чого ж не ходіла, думаєш, батюшки так всі знають?!

І.К.: Думаєте, баба більше допоможе, да, в такому?

Інф.: А Бог святий знає, хто допоможе. Хто мені зробить, то батюшка не допоможе.

(Запис. у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

І.К. А батюшка що?.

Інф.: Шо треба йти в церкву та молитви читати, пока найдеш церкву та прочитаєш молитву, то і вмерти можна.

(Запис. у с. Бобрічі Лугинського р-ну Житомирської обл.).

Така позиція може бути пояснена тим, що, як зазначалося вище, існують кілька народних пояснень причин захворювання, і це визначило наявність різних підходів до лікування. У цьому випадку в народному сприйнятті хвороби пояснювалися не тільки й не стільки людською гріховністю та Божим провидінням, а втручанням у здоров'я людини чаклуна. Тоді, коли актуалізувалися інші уявлення про причини недуги (відмінні від уявлень про Божу кару), на перший план виходили інші способи боротьби з хворобою, що, у свою чергу, потребувало допомоги інших фахівців. Дотримуючись принципу "чим забився, тим і лікуйся", люди шукали допомоги в народних лікарів, і в цьому разі на перший план виступала сила "знахаря", а не власна гріховність або божественне втручання.

Природно, не можна категорично стверджувати, що при хворобах православні не звертаються по допомогу до церкви. Більш того, нами записано відомості, коли люди отримували в церкві зцілення від тяжких хвороб, наприклад епілепсії.

І.К.: А не казали, що якщо ляк цей не викачаєш, то, може, ця "чорна хвороба" приключиться?

Інф.: Може. Як злякався, то "чорна хвороба" приключалась.

І.К.: Може, да?

Інф.: Угу.

І. К.: А що ж, як її лічили?

Інф.: А як її лічили? Ой же трудно її вилічить. Вже ходілі в церкву, да молілісь Богу, да воділі того чоловіка, де його анголь, але мало кого вилічують. А в нас одін дядько йшов за коровою, то падюча, ми кажемо, то ездів в Печайов, там батюшков багато, да був цілий місяць у батюшках у церкві. Пока вилічили.

І.К.: Вилічили?

Інф.: Вилічили. Батюшки читали Євангелю, все Богу моліліся і моліліся, да й вилічили.

(Запис. у с. Глинне Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

У контексті цієї проблеми не можна проігнорувати й питання ставлення священнослужителів до народних методів лікування. Як зрозуміло з діалогів, священники, будучи представниками церкви, становлять опозицію шептухам, однак при детальнішому розгляді вимальовуються досить цікаві факти. По-перше, за розповідями інформаторів, деякі священники не тільки схвалюють таке лікування, а й удаються до допомоги шептух самі.

І.К.: А в церкві батюшка знав, що Ви на воду шепчете?

Інф.: Знає батюшка, но мені нічого не казав. Він каже – чародеї, що вони не з Богом беруть. От тепера: одне другому робить. А що ж воно? Сатана його подкусив, і він робить із Сатаною. Він не робить добро із молитвою, не шепче, щоб Бог йому простив чи там що, а щоб зробити, щоб воно умерло чи так що.

І.К.: Так батюшка Вам нічого не казав?

Інф.: Нє, він нічого не казав. А що він буде казати? Його дочка лежала... а я не знаю, звідкіля ви?

І.К.: З Києва.

Інф.: О! От! То дочка його лежала в Рокітном год, що лікарі ... юй тоже зробили, а мо якась й баба зробила. Бо їм дали квартиру тую, а баба прийшла, а вона прийшла вже та його дочка. Вона давай ту бабу поїть з тої квартири, а та баба каже: "Я поїду ... То вони стали: "Ану виходь, виходь, бабо!". То та баба зробила юй "на смерть", щоб вона померла.

І.К.: А звідки вони знали, що "на смерть"?

Інф.: А то я води набрала, і мені показала вода.

І.К.: А як це воно видно?

Інф.: А вода знає! Я як стану шептати, да пошепчу, в бутилку переллю, до вода показує.

І.К.: Ви навіть по воді бачите?

Інф.: Ну да! Я по воді бачила. Вони тоже її в Київ завезли, в Києві лежить, і нічого не помагає!

І.К.: А що з нею було?

Інф.: Ну, зробила баба тая.

І.К.: А що, їй було погано дуже?

Інф.: Ну, певно! Дають лікарі уколи її, дають усе і нічого її не помагає. А у її недалеко є свекруха. То так, не свекруха, а її чоловіка сестра прийшла до мене. Та каже: "Наберіть води Ганні! (вона Ганна зветься) Бо Ганна вмирає, не буде – вмере". То я раз набрала. Вона три рази приходила. Колись читали, що треба три рази воду брати. За перший, як не поможеться, треба другий раз піти, треба третій. Якшо вже третій раз не поможеться, то вже всьо, вже не поможеться. Бо є всяка пора. Оце вам наберу – і вам може не поможеться. Ну, треба другий раз прийти, треба третій. От вона три рази прийшла, я набрала води – і одужала.

І.К.: А як Ви думаєте, чого він сам не поміг їй, він же священник?

Інф.: Ну, то він сам молиться, чого не молиться?

II

І.К.: А у Вас в селі батюшка тож каже, що не можна?

Інф.: Нічого не каже. Батюшка сам приходить. І матушка так само, його жінка. "Моя мати

тоже, – каже, – шептала". Так само, як і я.

(Запис. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл.).

III

I.K.: А батюшка, що говорить, що...

Інф.: Шо треба йти в церкву та молитви читать, пока найдеш церкву та прочитаєш молитву, то і вмерти можна. Це не положено, щоб і та до бабки, і бабка, але багато такого є, що самі батюшки, навітихаря, ідуть до бабки.

I.K.: Да?

Інф.: Да-да.

I.K.: Да? І що, самі лічно бачили?

Інф.: Да, якщо я кажу. Сам батюшка приїжджав, сам, та який брата свого привозив, неходячий брат був, шось у нього зробилося з ногами, то привіз раз його до цієї Марії (шептуха. – I.K.), другий раз, а на третій раз брат сам ногами пішов. Да-да. Це не брехане ніяке, це істинна правда!

(Запис. у с. Бобричі Лугинського р-ну Житомирської обл.).

Слід зазначити, що особливої новизни в такій ситуації немає, адже ще з середньовіччя віра у магічне була притаманна не лише малоосвідченим селянам, але й духівництву (інколи навіть церковним ієрархам)²¹.

Із церковного погляду священники, як і інші віруючі, що звертаються по допомогу до шептук, а не до Бога, є маловірними. Втім, спробуємо розглянути цю тезу в дещо іншому аспекті. Добре відомі народні вірування в те, що хвороби можуть бути насланими, "зробленими" недобрими людьми; існують вони не одне століття, продовжують існувати й нині. Ці вірування разом із рекомендаціями про способи порятунку від такого роду недуги передаються з покоління в покоління: "так робили дід-баба, мати, роблю і я". До того ж засумніватися в такій моделі поведінки означає відкинути "сформовану століттями" традицію, а якщо вона сформувалася й існує так довго, то для цього є підстави. Таким чином, у внутрішнє світосприйняття людини, основна частина якого формується в дитинстві під впливом батьків, бабусь і дідусів, вкладаються й засвоюються шаблони "традиційного мислення". Представники психоаналітичної школи саме й акцентували увагу на тому, що суспільні установки формуються в період із раннього дитинства, в результаті батьківського виховання. Очевидно, що частина сільського духовенства до навчання в семінарії виховувалася в родині, де також існували традиційні вірування про "зроблені", "наслані" хвороби й способи рятування від них; деякі з членів родини навіть практикували народну медицину (наприклад, мати дружини священника), і лише в семінарії ці вірування почали витіснятися церковним ученням про божественне походження хвороб або Боже Провидіння. Однак, найімовірніше, у деяких священників первинні погляди на хворобу та її етіологію не були витіснені церковними, а лише "приховані" під офіційним, канонічним поясненням і проявляються саме в кризовій ситуації. Саме в умовах останньої людина проявляє себе і своє особисте, а не нав'язане або прийняте з певних причин ставлення до того чи іншого явища. Тому коли у священника занедужала дочка, він повірив, по-перше, у те, що хвороба "наслана" (ця думка посилилася після того, як офіційна медицина не змогла допомогти в лікуванні недуги дочки); по-друге, що її потрібно лікувати народними засобами. На жаль, у нас немає інформації про те, чи читав священник молебні за здоров'я; найімовірніше – так, проте він не зупинився на них, а вдався й до альтернативної допомоги, очевидно, не вважаючи це за гріх. Тому вже не викликає подиву факт звертання до шептук людей, які не тільки ідентифікують себе як віруючі, а й працюють у церкві.

До того ж не варто забувати про потужний вплив ЗМІ, зокрема друкованих видань. Саме в них часто, зазвичай на правах реклами, пропагується думка про те, що проблеми в родині, кар'єрі пов'язані із зуроченням, і тільки професійна знахарка звільнить від нього, а після того всі лиха припиняться, у домі запанують мир, спокій і любов.

Нам уже доводилося писати про значний вплив ЗМІ на народну культуру й народну медицину, зокрема про існуючий нині зворотний процес трансляції знань "із міста в село", коли література, радіо, телепередачі про знахарство, народну медицину спонукають до діяльності або змінюють

цілительську практику сучасних шептук, навчають їх "правильному" лікуванню, призабутому або викорінюваному в радянські часи²². Таким чином, відбувається "вторинна фольклоризація" народної культури, яка іноді доходить до абсурду, на що вже звертали уваги інші дослідники²³.

Отже, всі перелічені чинники багато в чому формують і моделюють у свідомості людини правила поведінки, типову реакцію на ту чи іншу проблему. Ставлення до хвороби, пояснення її причин, лікування, переживання в суспільстві не є довільним, а задається всією його культурою. У тому, як тримаються люди у стані хвороби або перед її загрозою, розкриваються колективні уявлення, цінності, способи усвідомлення й переживання. У нашому випадку переважна частина опитаних інформаторів православного віросповідання продовжує багатовікову традицію лікуватися у "бабів", незважаючи на заборону церкви; більш того, вони не вбачають у цьому нічого "богопротивного".

¹ Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – С. 380; Ігнатенко І. "Народна релігія" та теорія "двовір'я" у світлі сучасних етнологічних досліджень // Етнічна історія народів Європи. – Вип. 27. – К., 2008. – С. 39 – 44.

² Гримич М. Традиційний світогляд. – С. 380; Бондаренко Г. Есхатологічні уявлення українців // Матеріали до української етнології. – К., 2002. – Вип. 2 (5). – С. 39 – 40; Бріцина О. Народна релігія українців (статус усного та писаного текстів) // Етнічна історія народів Європи: 36. наук. пр.: – К., 2008. – Вип. 26. – С. 39 – 48; Ігнатенко І. "Народна релігія" та теорія "двовір'я" у світлі сучасних етнологічних досліджень // Етнічна історія народів Європи. – К., 2008. – Вип. № 27. – С. 39 – 44; Її ж. "Фігури" та оброчні хрести у духовній культурі українців Полісся (на польових етнографічних матеріалах) // Етнічна історія народів Європи. – К., 2009. – Вип. № 30. – С. 39 - 44 та ін.

³ Душеполезные поучения преподобных Оптинских Старцев. – Оптина, 2000. – С. 70 – 71.

⁴ Христианское отношение к здоровью и болезни. – М., 1998. – С. 2.

⁵ Цит. за: Сморгунова Е. Делегирование чуда в славянской иконографии // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. – М., 2002. – Вып. 9. – С. 80.

⁶ К каким святым обращаться за помощью? // Как защититься от чародеев / ред. священника Александр Сирый. – Свято-Успенская Почаевская Лавра. – 2000. – С. 13.

⁷ Болтарович З. Народна медицина українців. – К., 1990. – С. 37 – 54.

⁸ у статті використані польові дослідження авторки, зібрані на Центральному та Західному Поліссі протягом 2003 – 2007 рр. під час історико-етнографічних експедицій Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф.

⁹ Швидкий С.М. Народне лікування українців Південної Слобожанщини: – історія розвитку, сучасний стан, регіональна специфіка: Автореф. дис. ...канд. іст. наук. – К., 2001; Серебрянникова Н.І. Обрядові аспекти народної лікувальної практики слов'янського населення Південно-Західної України: Дис. ... канд. іст. наук. – К., 2004. – 21 с.; 143 - 156; Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть ХХ – початок ХХІ ст.). – К., 2006. – С. 31 – 64.

¹⁰ Коваленко Г. О народной медицине в Переяславском уезде, Полтавской губернии // Этногр. обозр. – 1891. – № 2. – С. 147.

¹¹ Шамраевский А. Статистическое описание Бобровицкой дачи // Памятная книга Черниговской губернии. – Чернигов, 1862. – С. 276.

¹² Толстой Н.И. Грех // Славянские древности. – М., 1995. – Т. 1. – С. 544.

¹³ Толстая С. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. – М., 2000. – С. 10 – 11.

¹⁴ Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх "витравлювання плоду" // Етнічна історія народів Європи: 36. наук. праць. – Вип. 22. – К., 2007. – С. 34 - 40.

¹⁵ Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся. Вказ. праця. – С. 53.

¹⁶ Гримич М. Традиційний світогляд. Вказ. праця. – С. 369.

¹⁷ Лукьянов Г.Г. Из истории русского колдовства в XVII в. // Вестн. Харьк. ист.-филол. об-ва. – Харьков, 1911. – Вып. 1. – С. 71.

¹⁸ Толстая С. Вказ. праця. – С. 27.

¹⁹ Кушкова А.Н. "Вот выхлястывала вот так – с матюками! Во имя Отца и Сына..." (маленькая церковная община: пример разрешения кризисной ситуации) // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии: Сб. ст. / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. – СПб., 2006. – С. 156.

²⁰ Сморгунова Е. Два мира народной медицины: "Божьи противники – людские помощники". Вказ. праця. – С. 233.

²¹ Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: народная религиозность и "духовные преступления" в России XVIII в. – М., 2003. – С. 11.

²² Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся. Вказ. праця. – С. 135 – 136.

²³ Там само. – С. 26.

В статье предпринята попытка рассмотреть такой важный аспект мировоззрения украинцев, как религиозную набожность, которая несмотря на церковный запрет, мирно сосуществует, а иногда и объединяется с народной медициной.

Ключевые слова: Церковь, религия, священник, народная медицина, знахарь, болезнь.

In the article author attempted to overlook such important aspect as deep religious life style of Ukrainians, whicy in spite of church prohibition, combins and peacefully coexists with folk medicine.

Key words: Church, religion, priest, folk medicine, healer, disease.

УКРАЇНЦІ В ЕТНІЧНОМУ СКЛАДІ СІЛЬСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ

У статті розглядаються зміни чисельності та рівня частки українців в етнічній структурі сільського населення України за матеріалами переписів 1989 та 2001 рр.

Ключові слова: Україна, українці, етнічний склад, сільське населення.

Результати переписів населення є найбільш повними і достовірними статистичними матеріалами для проведення дослідження етнічних процесів. Аналіз статистичних матеріалів переписів населення 1989 та 2001 рр.¹ дає можливість визначити основні тенденції в змінах етнічного складу сільського населення України та встановити особливості етнічних процесів наприкінці XX – на початку XXI ст.

Етнічні процеси в сучасній Україні знайшли своє відображення в науковому доробку етнологів, демографів, географів, мовознавців, соціологів та політологів: В.Арбеніної, В.Борисенко, М.Дністрянського, В. Євтуха, Г.Залізняка, Ф.Заставного, В.Зінича, В.Капелюшного, В.Котигоренка, В.Крисаченка, І.Кураса, Л.Масенко, О.Майбороди, В.Наулка, М.Обушного, Ю.Огульчанського, С.Піскунова, А.Погрібного, В.Романцова, Т.Рудницької, О.Ткаченка². Лише в монографії М.Вівчарика, на основі аналізу радянських переписів, безпосередньо досліджувалися етнічні процеси в українському селі у 70 – 80-ті рр. XX ст.³ У ґрунтовній монографічній праці С.Рогожина розглядалися демографічні процеси в сучасному українському селі⁴.

Однак спеціальної роботи, присвяченої етнічному складу сільського населення сучасної України, поки ще немає. Відсутні також праці, в яких би визначалися територіальні особливості етнічної структури населення за окремими регіонами та областями.

Чисельність українців, які мешкали в сільській місцевості України, зменшилася з 14 845 828 осіб у 1989 році до 13 883 466 осіб у 2001 році. За 1989 – 2001 рр. скорочення складало 6,48%. Темпи скорочення загальної чисельності сільського населення України за цей час були дещо більшими – 7,02%. При цьому, питома вага українців серед сільського населення України в 2001 році була значно вищою – 87,04%. Ці відмінності були спричинені тим, що темпи скорочення чисельності сільських українців за 1989 – 2001 рр. були майже вдвічі меншими, ніж представників етнічних меншинних груп, відповідно, 6,48% та 10,49%.

Динаміка чисельності сільських українців мала істотні відмінності за регіонами та областями. *Захід України.* Серед чотирьох регіонів України найнижчі темпи скорочення їхньої чисельності спостерігалися в Західному регіоні. Чисельність українців, які проживали в сільській місцевості, складала в 1989 році 4 754 531 особу, а в 2001 році – 4 414 974 особи. За 12 років скорочення було досить незначним – лише 0,83% (39 557 осіб).

Частка Західного регіону у скороченні загального числа сільських українців в Україні за 1989 – 2001 рр. становила лише 4,11%. Для порівняння, у 2001 році питома вага регіону в загальному числі українців була значно вищою (33,96%). Частка українців у скороченні загальної чисельності населення регіону за 1989 – 2001 рр. становила 83,72%. Однак рівень частки українців села в Західній Україні була ще вищим – 93,31% у 2001 році. На тлі скорочення числа українців зростає чисельність міських українців у регіоні – на 4,58%.

Зміни чисельності українців – мешканців сіл відрізнялися за окремими областями регіону. У двох областях протягом 1989 – 2001 рр. спостерігався приріст їхньої чисельності: Закарпатській – на 8,54% (51 427 осіб) та Чернівецькій – на 1,04% (4 039 осіб). Найбільш істотно зменшилася їхня чисельність у двох областях: Тернопільській – на 4,89% (33 586 осіб) та Львівській – на 3,46% (37 999 осіб). Дещо меншими темпами це скорочення відбувалося в

інших трьох областях: Волинській – на 2,38% (12 806 осіб), Рівненській – на 1,23% (7 617 осіб), Івано-Франківській – на 0,37% (3 035 осіб).

У Закарпатській та Чернівецькій областях зростання чисельності українців відбувалося вищими темпами, ніж усього сільського населення. В інших п'яти областях регіону чисельність українців скорочувалася повільніше, ніж загальна кількість сільського населення. До того ж, у Закарпатській області збільшення українців відбувалося на тлі зменшення числа міських жителів. У Чернівецькій області темпи зростання числа сільських українців були нижчими, ніж міських. У Волинській, Івано-Франківській, Львівській, Рівненській та Тернопільській областях на тлі скорочення числа українців села спостерігалось зростання числа міських українців. Отже, у Західній Україні спостерігалися істотні територіальні відмінності в динаміці чисельності сільських українців, порівняно з міськими українцями та загальною кількістю сільського населення.

Центр України. З усіх регіонів України найбільш високими темпами скорочувалася чисельність українців, що мешкали в сільській місцевості центральних областей. Вона скоротилася з 6 398 466 осіб у 1989 році до 5 579 051 особи в 2001 році, тобто на 12,81%. Темпи скорочення чисельності всього сільського населення були дещо вищими – 13,43%. Частка українців у скороченні загальної кількості сільського населення в регіоні за 1989 – 2001 рр. складала 90,87%.

Найбільше серед усіх регіонів скорочення українців у Центрі України супроводжувалося також найвищим зростанням числа міських українців – на 5,89% (477 960 осіб). Чисельність сільських українців у сільській місцевості скорочувалася вдвічі інтенсивніше, ніж у цілому в Україні, відповідно, 12,81% та 6,48%. Частка регіону серед скорочення чисельності сільських українців за 1989 – 2001 рр. становила 85,15%. Тобто, загальна чисельність сільських українців – мешканців сіл в Україні скоротилася переважно за рахунок Центрального регіону.

Темпи скорочення сільських жителів відрізнялися за окремими центральними областями. Найвищими вони були як за відносними, так і за абсолютними показниками, у Чернігівській області – на 21,56% (139 126 осіб). В інших областях спостерігалось також істотне зменшення їхнього числа: Сумській – на 15,59% (77 470 осіб), Житомирській – на 13,61% (91 987 осіб), Київській – на 13,12% (113 537 осіб), Хмельницькій – на 11,88% (92 045 осіб), Полтавській – на 11,43% (83 532 особи), Вінницькій – на 10,99% (115 553 особи), Черкаській – на 10,09% (70 992 особи), Кіровоградській – на 7,71% (34 873 особи).

Головною причиною скорочення українців стали депопуляційні процеси. В усіх областях, окрім Чернігівської, темпи скорочення чисельності сільських українців були нижчими, ніж усього сільського населення. Також у всіх центральних областях, окрім Черкаської, спостерігалось збільшення числа міських українців. За рахунок зменшення числа селян скоротилася їхня загальна чисельність у кожній із областей регіону.

Частка цих двох регіонів у скороченні загальної чисельності сільських українців в Україні складала 89,26%. На тлі інтенсивного зменшення числа сільських українців у Центрі та на Заході (на 7,70%), у цих регіонах спостерігалось зростання чисельності міських українців. Завдяки значному зменшенню числа сільських українців, порівняно зі зростанням числа міських, загальна чисельність українців у цих двох регіонах зазнала скорочення – на 0,87% (202 049 осіб).

Південь України. Значно меншими темпами, ніж у Центрі, але більшими, ніж на Заході, скорочувалася чисельність українців – мешканців сіл у Південному регіоні. Протягом 1989 – 2001 рр. вона зменшилася з 2 533 488 осіб до 2 465 424 особи, тобто на 2,69% (68 064 особи). Частка українців серед скорочення загальної чисельності сільського населення на Півдні за 1989 – 2001 рр. становила 55,39%. При цьому, частка українців серед сільського населення Південного регіону була в 2001 році значно більшою – 68,11%. Тобто, темпи скорочення чисельності сільських українців у регіоні виявилися нижчими, ніж темпи скорочення загального числа сільських жителів регіону загалом.

Чисельність українців – мешканців сіл Півдня у регіоні скоротилася (на 2,69%, 68 064 особи). В той же час частка українців серед міських мешканців зросла (на 5,34%, 296 169 осіб). Скорочення чисельності сільських українців у регіоні за цей час відбувалося значно повільніше, ніж у цілому в Україні, відповідно, 2,69% та 6,48%. Частка регіону у скороченні загальної

чисельності українців – мешканців сіл в Україні за 1989 – 2001 рр. була досить незначною – лише 7,07%. При цьому частка Півдня в загальній чисельності сільських українців в Україні в 2001 році була вдвічі більшою – 17,76%.

Зміни чисельності сільських українців відрізнялися за окремими областями. У Херсонській області спостерігалось зростання – на 1,61%. У той же час, найбільш істотне скорочення чисельності сільських українців відбулося в Криму – на 14,76% (37 264 особи). В інших областях воно не виявилось таким відчутним: Дніпропетровській – на 3,56%, Миколаївській – на 2,49%, Одеській – на 1,21%, Запорізькій – на 0,15%.

У Дніпропетровській, Запорізькій, Миколаївській та Одеській областях чисельність сільських українців за 1989 – 2001 рр. скорочувалася повільніше, ніж число селян загалом. І лише в Криму зменшення чисельності сільських українців супроводжувалося зростанням чисельності сільського населення переважно за рахунок кримських татар. У Дніпропетровській, Запорізькій, Миколаївській та Одеській областях зменшення чисельності сільських українців відбувалося в умовах приросту числа міських українців, і як наслідок цього, і загальної чисельності українців. У Херсонській області темпи приросту числа українців – мешканців сіл були меншими, ніж міських українців. У Криму чисельність сільських українців скорочувалася вдвічі інтенсивніше, ніж міських.

Схід України. Дещо більшими темпами, ніж на Півдні, скорочувалася чисельність українців, що мешкали в селах Східного регіону. За 1989 – 2001 рр. їхня чисельність зменшилася на 3,05% (35 326 осіб), з 1 159 343 осіб до 1 124 017 осіб. До того ж, загальна чисельність сільського населення на Сході скорочувалася майже втричі швидше, ніж частка українців, відповідно, 8,30% та 3,05%. При цьому, частка українців у скороченні чисельності сільського населення регіону за 1989 – 2001 рр. становила лише 26,61%. Її рівень у 2001 році був істотно меншим за частку українців серед усього сільського населення Сходу України – 76,65%. Тобто, загальна чисельність сільського населення регіону зменшилася за 1989 – 2001 рр. не за рахунок українців, а переважно за рахунок меншинних груп, насамперед росіян.

Скорочення чисельності сільських українців на Сході України протягом 1989 – 2001 рр. на 3,05% (35 326 осіб) відбувалося на тлі зростання числа міських українців – на 2,63% (131 910 осіб), у результаті цього збільшилася й загальна чисельність українців – на 1,57% (96 584 особи). Чисельність сільських українців у регіоні зменшувалася повільніше, ніж у цілому в Україні, відповідно, на 2,69% та 6,48%. Частка регіону в скороченні чисельності сільських українців в Україні за 1989 – 2001 рр. була досить незначною й становила лише 3,67%. При цьому, частка Сходу серед українців – мешканців сіл України у 2001 році виявилася вдвічі більшою – 8,09%.

Темпи скорочення українців за 1989 – 2001 рр. майже не відрізнялися за окремими областями. У Луганській області скорочення становило 3,16%, Донецькій – 3,04%, Харківській – 2,99%. У цих областях чисельність українців зменшувалася повільніше, ніж загальна чисельність сільського населення. Частка українців у скороченні чисельності всього сільського населення за 1989 – 2001 рр. складала в Донецькій області – 27,40%, у Луганській – 23,83%, у Харківській – 27,78%.

При цьому, частка українців серед населення в кожній із східних областей була істотно вищою й становила в 2001 році: у Донецькій – 73,45%, Луганській – 72,70%, Харківській – 81,35%. Тобто, чисельність сільського населення в усіх східних областях скоротилася за 1989 – 2001 рр. переважно не за рахунок українців, а за рахунок представників етнічних меншин.

Загальна чисельність сільських українців у *Південному* та *Східному* регіонах зменшилася з 3 692 831 особи в 1989 році до 3 589 441 особи в 2001 році, тобто на 2,80% (103 390 осіб). Темпи скорочення їхньої чисельності в південних та східних областях були вдвічі нижчими, ніж у цілому в Україні, відповідно, 2,80% та 6,48%.

Частка Півдня та Сходу в скороченні загальної чисельності сільських українців за 1989 – 2001 рр. становила лише 10,74%, а серед українців – мешканців сіл в Україні була значно вищою – 25,85% у 2001 році. У Південному та Східному регіонах темпи скорочення чисельності сільських українців за 1989 – 2001 рр. виявилися майже вдвічі меншими, ніж сільського населення України, відповідно, 2,80% та 4,79%. Частка українців у скороченні загальної чисельності сільського населення в цих двох регіонах складала 40,44%. Рівень цієї частки

був нижчим, ніж питома вага українців у складі сільського населення Півдня та Сходу України – 70,57 % у 2001 році.

Отже, чисельність українців за 1989 – 2001 рр. скорочувалася на тлі зростання як кількості міських українців, так і загальної їхньої чисельності. Серед чотирьох регіонів України найвищі темпи скорочення чисельності українців – мешканців сіл спостерігалися в Центральному регіоні, а найменші – у Західному. Серед окремих областей найбільш істотного зменшення за рахунок депопуляційних процесів зазнала чисельність сільських українців у центральних областях. У Криму скорочення їхньої чисельності було спричинене не лише депопуляцією, але, як і за радянських часів, процесами етнічної асиміляції (зросійщенням). Лише в трьох областях: Закарпатській, Чернівецькій та Херсонській спостерігалася зростання чисельності сільських українців.

Темпи скорочення чисельності сільських українців були меншими, ніж загальної чисельності сільського населення в цілому в Україні, у всіх чотирьох регіонах, а також у переважній більшості областей. У Закарпатській та Чернівецькій областях чисельність українців зростала інтенсивніше, ніж усього сільського населення. У Херсонській області приріст числа українців супроводжувався скороченням загальної чисельності сільського населення. І лише в Криму зменшення числа сільських українців відбулося на тлі зростання загальної чисельності сільського населення, насамперед за рахунок кримських татар.

Етнічна структура сільського населення України істотно відрізнялася від етнічного складу міського населення, насамперед за рівнем частки українців. Незважаючи на скорочення загального числа сільських українців в Україні за 1989 – 2001 рр., їхня частка серед сільського населення збільшилася. Зміни етнічної структури сільського населення на користь українців стали наслідком того, що кількість етнічних меншинних груп скорочувалася інтенсивніше, ніж українців. При цьому, в етнічному складі сільського населення частка українців залишалася істотно вищою, ніж серед міського – 65,82% у 1989 році та 73,27% у 2001 році.

Отже, протягом 1989 – 2001 рр. виявилася тенденція до вирівнювання етнічного складу сільського та міського населення України за рахунок істотного зростання частки українців серед міського населення. За радянських же часів, навпаки, спостерігалася тенденція до збільшення розбіжностей у етнічному складі сільського та міського населення. Зростання частки українців серед сільського населення спостерігалася в усіх чотирьох регіонах, хоч із певними відмінностями.

Таким чином, протягом 1989 – 2001 рр. чисельність сільських українців скоротилася переважно за рахунок депопуляції в усіх областях, за винятком Закарпатської, Чернівецької та Херсонської, і найбільш істотно в центральних. Хоча чисельність сільських українців за 1989 – 2001 рр. і зазнала скорочення, їхня частка серед усього сільського населення України за цей час навіть дещо збільшилася, досягнувши в 2001 році 87,04%. Характерною ознакою сільського населення переважної більшості областей України була його етнічна однорідність. Лише в АР Крим та декількох районах інших областей українці складали меншість серед сільського населення.

¹ Національний склад населення України. Частина I (за даними Всесоюзного перепису населення 1989 року). – К., 1991. – 219 с.; Національний склад населення України. Частина II. (по Кримській АРСР та областях) за даними Всесоюзного перепису населення 1989 року. – К., 1992. – 509 с.; Національний склад населення України та його мовні ознаки. За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року / О.Г. Осауленко (ред.). – К., 2003. – 246 с.

² Арбеніна В.Л. Етносоціологія. – Харків, 2007. – 314 с.; Борисенко В.К. Етнічний склад населення України // Українська етнологія / За ред. В. Борисенко. – К., 2007. – С. 60 – 69.; Дністрянський М.С. Етнополітична географія України: проблеми теорії, методології, практики. – Львів, 2006. – 490 с.; Євтух В.Б. Етнонаціональна структура українського суспільства: довідник. – К., 2004. – 344 с.; Залізник Г.М. Мовна ситуація Києва: день сьогоднішній та прийдешній. – К., 2001. – 92 с.; Заставний Ф.Д. Географія України. – Львів, 1994. – 472 с.; Зінич В.Т. Сучасні етнодемографічні процеси в Україні. – К., 2004. – 67 с.; Капелюшний В.П. Історичні та етнічні основи розвитку української нації у XX – на початку XXI ст. // Українська етнологія / За ред. В. Борисенко. – К., 2007. – С. 27 – 43.; Котигоренко В.О. Етнічні протиріччя і конфлікти в сучасній Україні: політологічний концепт. – К., 2004. – 726 с.; Крисаченко В.С. Динаміка

населення: популяційні, етнічні та глобальні виміри. – К., 2005. – 368 с.; Курас І.Ф. Етнополітологія. Перші кроки становлення. – К., 2004. – 736 с.; Майборода О.М. Етнополітична ситуація в Україні: регіональний вимір // Сприяння поширенню толерантності в поліетнічному суспільстві. – К, 2002. – С. 9 - 40.; Масенко Л.Т. Мова і суспільство : постколоніальний вимір. – К., 2004. – 163 с.; Наулко В.І. Хто і відколи живе в Україні. – К., 1998. – 80 с.; Обушний М.І. Етнос і нація : проблеми ідентичності. – К., 1998. – 203 с.; Огульчанський Ю.А. Етнічна структура українського суспільства: уявні та дійсні проблеми. – К., 2006. – 68 с.; Піскунов С. Відтворення населення України: етнічний аспект (демографічний аналіз) // Етнонаціональний розвиток в Україні та стан української етнічності в діаспорі: сутність, реалії конфліктності, проблеми та прогнози на порозі ХХІ століття: тези п'ятої Міжнар. наук.-практ. конф., 22–25 травня 1997 р. – К. – Чернівці, 1997. – С. 258 – 265.; Погрібний А.Г. Світовий мовний досвід та українські реалії. – К., 2003. – 72 с.; Романцов В.О. Український етнос: на одвічних землях. – К., 2004. – 200 с.; Рудницька Т.М. Етнічні спільноти України : тенденції соціальних змін. – К., 1998. – 170 с.; Ткаченко О.Б. Українська мова і мовне життя світу. – К., 2004. – 272 с.

³ Вівчарик М.М. Українське село: етнонаціональний вимір (70-ті – сер. 90-х рр.). – К., 1998. – 199 с.

⁴ Рогожин О.Г. Демографічні перспективи українського села : історичні передумови, регіональний аналіз і моделювання. – К., 2004. – 296 с.

В статье рассматриваются изменения численности и уровня удельного веса украинцев в этнической структуре сельского населения Украины по материалам переписей 1989 и 2001 гг.

Ключевые слова: Украина, украинцы, этнический состав, сельское население.

Article deals with the changes of number and level of relative density of Ukrainians in ethnic structure of rural population of Ukraine according to the 1989 and 2001 censuses.

Keywords: Ukraine, Ukrainians, ethnic structure, rural population.

ЕТНОЛОГІЧНА СПАДЩИНА АГАТАНГЕЛА КРИМСЬКОГО В УКРАЇНСЬКІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

У статті досліджується сучасний різноманітний історіографічний матеріал, створений на основі етнологічної діяльності професора Агатангела Кримського – видатного сходознавця та філолога, історика та українського патріота, одного з засновників Української Академії Наук.

Ключові слова: Агатангел Кримський, історіографія, публікація, сходознавство, філологія, фольклор, етнологія.

Після відродження державної незалежності України з'явилося багато розвідок про мало-відомі або забуті, замовчувані постаті, які справили значний внесок на становлення культури та науки України на початку ХХ ст. До таких постатей належить й Агатангел Юхимович Кримський – видатний сходознавець, філолог, історик та один із засновників Всеукраїнської Академії Наук, її "неодмінний секретар". На сьогодні існує багато розвідок про академіка, кілька монографій, захищені кандидатські дисертації на тему його наукової діяльності. Досліджувалася переважно мовознавча тематика: спроби реформувати український правопис під потреби новонародженої української держави, також сходознавчі праці. Історіографічні праці Аг.Кримського проаналізовані у монографії К.І.Гурницького¹. Як особистість, жива людина Аг.Кримський розглянутий у книзі Соломії Павличко² та у спогадах його учнів, сучасників у збірнику "Східний Світ"³.

Залишається маловідомою така особлива галузь діяльності славетного вченого як етнологія. У другій половині ХХ ст. почали з'являтися перші розвідки про Аг.Кримського як етнологу у роботах П.М.Попова, М.Гуця, Г.Г.Денисенка, О.І.Дея та В.К.Борисенко. Окрім, того у збірниках статей та монографіях, наукових та публіцистичних часописах, присвячених діяльності Аг.Кримського, згадуються побіжно його зацікавлення тими чи іншими аспектами народознавства та етногенезу. Сьогодні існує потреба систематизувати розрізнені публікації та простежити історіографію етнологічних досліджень Аг. Кримського, створену різними вченими.

Перші наукові розвідки про Аг.Кримського проаналізував К.І.Гурницький ще у 1971 р. у праці "А.Ю.Кримський в радянській історіографії"⁴. З того часу з'явилося багато нових праць, які потребують уважного дослідження.

Наприкінці 50-х – на початку 60-х років ХХ ст. ряд статей про Аг.Кримського написали літературознавці, мовознавці і фольклористи. Зокрема, це стаття П.М.Попова "Академік А.Ю.Кримський як дослідник народної поетичної творчості", в якій автор характеризує професора як "великого знавця історії Сходу", наводить дані про громадсько-політичну і науково-організаторську діяльність видатного вченого⁵. Автор вперше наголошує на етнологічних і фольклорних інтересах академіка, зокрема говорить про його переклад праці датського вченого Еструпа про арабський фольклор, про його сходознавчу розвідку "Ходжа Насреддін і його "Жарти"". П.М.Попов згадує рецензії Аг.Кримського на етнологічні розвідки Б.Д.Грінченка, В.М.Ястребова, М. Довнар-Запольского, про сумісне опрацювання І.Франком і Аг.Кримським праці В.А.Клоустона "Народні казки та вигадки, їх мандрівки та переміни", ілюструє прихильність вченого до теорії міжнародного обміну фольклору, запозичень фольклору одними народами у інших. Водночас вперше наголошується на власному етнологічному дослідженні академіка Аг. Кримського "Звинигородщина з погляду етнографічного та діалектологічного" (К., 1928, ч. І.), а також на низці етнологічних статей

"про Шевченка", про кореспондентів, які збирали етнографічний матеріал для вченого. Також аналізуються його "Розвідки, статті та замітки". Перша частина книги про фольклор Звенигородщини вийшла як збірник Історико-філологічного відділу Академії Наук УРСР. Видання разом першої і другої частини у окремій книзі не відбулося, як пише П.М.Попов "можливо, через технічні труднощі такого великого за обсягом видання"⁶. Автор, звичайно ж, з ідеологічних причин вказав, що праця Аг. Кримського була не позбавлена помилок, зокрема "національних зривів та збочень", за що вченого гостро критикували⁷.

К.І.Гурницький у праці "Кримський як історик" зазначав, що під час своєї подорожі до Сирії та Лівану (1896 – 1898) і проживання у містечку Шувейр, Аг.Кримський записує ряд легенд та прислів'їв. Згодом він опублікував їх у "Бейрутських оповіданнях" (1906)⁸. Вчений наголошував, що Аг.Кримський, торкаючись загальної історії арабів або турків, згадує побіжно про етногенез досліджуваних народів як початок їхньої історії, про фольклор як джерело до реконструкції минулого арабів, на прикладі "1000 і одної ночі", про побутові умови арабів, особливості їхнього господарювання, про вплив іранських народів на історію українства, про значний слов'янський (український) елемент у вищих прошарках турецького суспільства, про бібліографічну добірку матеріалів "Ілюстрована Україна". У цьому ракурсі треба згадати про спростування Аг.Кримським шовіністичної теорії М.П.Погодіна – О.І.Соболевського про ніби відхід давніх русичів із території України після татаро-монгольського нашествия на північ та перехід на їхню територію з заходу предків українців. Але, як стверджує К.І.Гурницький, академік не підтримав теорії М.Грушевського про окремішність історичного розвитку України від Росії.

Підбиваючи підсумки слід зазначити, що К.І.Гурницький досяг своєї мети: йому вдалося першому дослідити Аг. Кримського як професійного історика, бо більшість авторів зважали лише на мовознавчий бік його діяльності. Дослідник у своїй монографії дав великий бібліографічний та архівний матеріал, який може бути використаний наступними дослідниками творчості академіка.

Співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені М.Т.Рильського О.І.Дей у своєму дослідженні "Сторінки з історії української фольклористики" приділив один із розділів етнологічної діяльності Аг.Кримського⁹. Автор концентрує увагу читача на здобутках вченого саме у царині етнологічної класифікації народної поезії. Саме цим переймається Аг.Кримський, рецензуючи етнографічні праці інших вчених, схилившись, за О.І.Деем, до класифікації М. Драгоманова. Він запропонував класифікацію поетичного матеріалу на історичні та ліричні пісні, останні поділяються на релігійно-філософсько-етичні, побутові та гумористичні¹⁰. Окрім теоретичних розробок у галузі етнології, вчений займається й її практичною частиною – особисто та за допомогою кореспондентів збирає етнографічний матеріал на Звенигородщині. Саме польові дослідження дають змогу Аг. Кримському, як підкреслює автор, спростувати твердження інших етнологів, що представляли школу міфологів, про так звані пісні "про Шевченка", як про ніби відомого українського поета та письменника Т.Г.Шевченка, та обрядові пісні про "волосову бороду", як буцімто давні релікти поклоніння язичницькому богу Велесу. Автор детально перераховує та навіть описує склад кожної з папок, у яких зберігається архівний матеріал неопублікованих частини книги "Звенигородщина з погляду етнографічного та діалектологічного": словник діалекту української мови Звенигородщини та тексти пісень, збірки прозових народних творів, переказів. О.І.Дей у своєму дослідженні підкреслював, що міграційна теорія фольклору для професора означала перш за все не односторонній вплив одного народу на інший, а взаємовплив та адаптацію нових фольклорних елементів у народній творчості.

О.І.Дей поставився позитивно до методів діяльності Аг.Кримського у царині етнології, вперше детально вивчивши його теоретичні погляди на народознавчу науку. Але він зауважував з ідеологічних мотивів, що дослідник здебільшого просто накопичував польовий матеріал, не висвітливши у своїй праці на прикладі фольклору класову боротьбу селян проти поміщиків до Жовтневої революції.

Для філологів буде цікавим збірник наукових праць, виданий Інститутом мовознавства імені О.О.Потебні і складений з матеріалів ювілейної сесії до сторіччя з дня народження Аг.Кримського. У статті І.К.Білодіда подаються відомості про співпрацю Аг.Кримського та І.Франка над перекладом українською мовою книги англійського фольклориста В.Клоустона

"Народні казки та вигадки, їх мандрівки та переміни" та про співпрацю професора з К.П. Михальчуком над "Програмою для збирання особливостей малоруських говорів". С.І. Головащук розповідає про особливості опрацюванням вченим етнологічних даних зі Звенигородщини¹¹.

З відродженням незалежності України, змінюються світоглядні орієнтири українських вчених які переймаючи патріотичні позиції, в іншому світлі розглядають діяльність своїх попередників на початку ХХ ст. Це ілюструє монографія М.М.Веркальця "Проблемы духовности тюркских народов в исследованиях А.И.Крымского", а також чисельні статті цього автора на тему літературних, наукових та суспільно-світоглядних поглядів орієнталіста¹². Автор надає коротку біографію вченого, де вже зазначено заслання та смерть його у тюремному таборі Казахстану. Подальша частина праці ґрунтується на неопублікованих дослідженнях вченого про літературу тюркських народів: турків, азербайджанців, казахів, узбеків, казанських та кримських татар, башкирів і туркменів, які зберігаються у рукописному фонді ЦНБ імені В.Вернадського НАН України. М.Веркалець наводить великий фактичний матеріал про обізнаність Агатангела Юхимовича з духовною культурою, історією народів Сходу, про його повагу та захоплення їхньої творчістю. Дослідник підкреслює, що Аг.Кримський закликає досліджувати історію тюрків, бо мало місце вплив цих народів на етногенез українців під час їх знаходження у Причорноморських степах. Також наводяться приклади Агатангела Юхимовича про спільне у культурі християн і мусульман, про вшанування мусульманами Близького Сходу християнських святинь¹³.

М.Веркалець пише про неопубліковану працю Аг.Кримського "Вступні читання до історії арабських приповістей, оповідань і казок", ще раз підтверджуючи за П.М.Поповим та О.І.Деєм, про прихильність вченого до міграційної теорії фольклору, його внесок у переклад арабського фольклору на українську і російську мову. Автор підкреслює, що багато фольклорних східних елементів трапляється у літературному збірнику творів Аг. Кримського "Бейрутські оповідання". Він наголошує, що розуміння важливості збірки арабських казок "1000 і одна ніч" як етнологічного матеріалу Агатангел Юхимович продемонстрував у вступній статті "Исследование о 1001 ночи"¹⁴. М.Веркалець приділив увагу внеску Аг.Кримського у порівняння українських та тюркських звичаїв, виокремлення спільних елементів у їхніх культурах, знайшовши спільні риси між тюркським народним театром і українським вертепом.

Розкриттю особистості Аг.Кримського як етнолога сприяють статті В.К.Борисенко "Агатангел Кримський як фольклорист і етнограф" та окремий розділ "Агатангел Кримський – організатор і дослідник української етнології" у монографії "Нариси з історії української етнології 1920 – 1930-х років"¹⁵. У працях розкривається шлях вченого як патріота, обдарованої людини, одним із зацікавлень якої була етнологія. Окрім різноманітних статей і праць академіка з української етнології, його листування з відомими діячами науки і культури, рецензій на їхні етнологічні праці, ми ближче дізнаємося про кореспондентів Агатангела Юхимовича зі Звенигородщини: селянина Івана Лисака та художницю Софію Михайлівну Терещенко. Наприклад, завдяки І.Лисаку із села Колодистого "... ми знаходимо дані про розташування села, назви кутків, вулиць, господарські зайняття, ремесла, побут селян, прикмети, свята й обряди річного циклу, будівництво житла, народний одяг, страви й напої, народні знання з математики, сімейне життя, сімейну педагогіку, дитячі забави"¹⁶. У праці В.К. Борисенко висвітлено роль Аг.Кримського у заснуванні діалектологічної Комісії Всеукраїнської Академії Наук, у підтримці при створенні етнологічних осередків, зокрема Кабінету антропології та етнології, у допомозі при створенні Етнографічної Комісії ВУАН. Автор статті наголошує на невідомій долі неопублікованих частин праці академіка "Звенигородщина з погляду етнографічного та діалектологічного". Зокрема, у журналі були опубліковані окремі уривки з першої частини цієї праці¹⁷.

У статті "Сторінки життєпису визначного фольклориста (Автобіографія Агатангела Кримського)" М. Гуць відзначає фольклористично-етнологічні твори Аг.Кримського "Як треба класифікувати народні пісні", "Етнографічні та інші українські видання московських лубочників рр. 1888 – 1893", "Етнографічна Україна в російських ілюстрованих часописах протягом одного року (1891)", "До етнографії т. зв. "Новоросії"", "До етнографії Полісся", "До етнографії Чернігівщини" і "Звенигородщина з погляду етнографічного та діалектологічного" та спогади вченого про дитинство і навчання у Колегії Павла Галагана¹⁸. Автор також продовжує публікацію уривків із "Звенигородщини..." про народний календар (липень – вересень) і повір'я, пов'язані з ним, про пісні заробітчан та інше зі своїми коментарями¹⁹.

Інститут історії України та Всеукраїнська спілка краєзнавців випустила книгу "Репресоване краєзнавство", яка була присвячена пам'яті вчених, що боронили історичні та культурні пам'ятки від лихоліть 20 – 30-тих років XX ст. та зазнавали репресій радянської влади. Один з авторів цього збірника Г.Г.Денисенко написав статтю "Неодмінний секретар ВУАН (А.Ю.Кримський)"²⁰. Автор статті досліджує життєвий та науковий шлях вченого, згадує його роботу над "Звинигородщиною...", докладно зупиняється на його внеску у розвиток централізованої системи наукових установ з архівної справи, пам'яткоохоронної роботи та сходознавства у складі Всеукраїнської Академії Наук. Окрім того Г.Г.Денисенко наголошує на листах з підписом академіка до владних установ щодо охорони Софійського собору та Голосіївського лісу у Києві, оригінали яких були розміщені у додатках до цієї книги. До того ж у додатках міститься ще декілька опублікованих архівних документів з автографом Аг. Кримського: лист ВУАН до Наркому освіти України з нагоди відзначення ювілею Г.С.Сковороди та лист академіка до ДПУ УСРР з проханням звільнити з-під слідства наукового співробітника Академії та свого секретаря М.З.Левченка. Ці документи мають неабияке значення для дослідження наукової діяльності вченого.

Серед монографій, присвячених особі Аг.Кримського та його діяльності, стоїть неординарна книжка Соломії Павличко²¹. Треба зауважити, що це чи не єдина праця, у якій академік представлений не як ідеальна людина, що увійшла в канони науки, а як живий чоловік з драматичним життєвим шляхом та зі своїм характером. Авторка використала великий бібліографічний і архівний масив джерел для створення книги, добре проаналізувала з мовознавчого і почасти історичного боку життєвий шлях Аг.Кримського. На її користь у зусиллях створити об'єктивний портрет вченого свідчить схвальна передмова до книги учня Агатангела Юхимовича Омеляна Прицака. Ця праця викликала великий резонанс у наукових колах, на неї був опублікований ряд рецензій у періодичній пресі. Основна теза монографії письменниці впливає з теми роздвоєності академіка Аг.Кримського як в особистому житті, так і у суспільно-національних поглядах²². В оповіданнях "Сирота Захарко" та "В народ!" зі збірника "Повістки та ескізи з українського життя" Аг.Кримський саркастично відобразив свої спогади про юнацькі роки, коли він здійснював народницькі походи з метою просвіти того ж народу та нотуванням етнографічних даних. Письменниця підкреслювала, що у цих розповідях висвітлювалося розчарування академіка українофільськими діями, які залишалися пасивними у своїх діях та обмежувалися лише констатацією своєї любові до всього українського.

У 1992 році відродився Інститут сходознавства НАН України, який отримав ім'я Аг.Кримського та який відновлює науковий напрям започаткований академіком. Серед публікацій, які видає Інститут, є збірник наукових статей "Східний світ". Зокрема у першому номері за 1993 рік, який присвячений пам'яті академіка, можна знайти спогади учнів та родичів Агатангела Юхимовича. З етнологічного боку цікавою є стаття Дмитра Чекаліна "Місце паремій в арабській культурно-мовній спадщині", де йдеться про сталі вирази у арабській мові, а також їх вплив на етнопсихологію самих арабів, на що у свій час звернув увагу й академік Аг.Кримський²³.

Інститут випустив також збірник наукових статей "Агатангел Кримський. Нариси життя і творчості"²⁴. Видання цієї книжки зумовлене підготовкою до публікації фундаментальної біографії академіка, тому матеріал, розміщений у ній, охоплює статті різних авторів в усіх періодичних виданнях з радянського часу до сьогодення. У першій частині книги представлено статті, в яких під різними кутами зору висвітлена наукова та світоглядна позиція академіка, його значний внесок у розвиток Всеукраїнської Академії Наук, репресії з боку радянської влади та заслання вченого у степи Казахстану. У другій частині вміщено статті про різні аспекти орієнталістичної діяльності вченого. На жаль, більша частина статей, за окремим винятком, висвітлює саме сходознавчу частину діяльності Агатангела Юхимовича, а його українознавча чи етнографічна діяльність зовсім не представлена.

Лише у статтях Ю.Кочубея, О.Василіюк, Т.Маленької, Е.Циганкової та інших можна знайти деякі побіжні згадки про етнологічні інтереси академіка. Ю.Кочубей зазначав, що Аг.Кримський був зацікавлений турецьким і арабським фольклором, вважаючи, що фольклор завжди має вплив на літературну творчість професійних письменників і пронизує наскрізь культурне життя народу²⁵. Він підкреслив, що праця Агатангела Юхимовича "Перській театр, звідки він узявся і як розвинувся" (1925) була побудована на польових дослідженнях і містить величезний

етнографічний матеріал²⁶. Зі статті О.Василіук дізнаємося про інтерес вченого до інших народів, зокрема, курдів²⁷. Із статті Т.Маленької довідуємося про співпрацю Аг.Кримського і Б.Міллера над збіркою "Турецькі народні пісні". Ініціатива створення цієї праці належала Аг. Кримському, після того, як вони на дачі Міллерів у Сочі зустріли мандрівного музиканта-збирача східних пісень²⁸. Стаття Е.Циганкової свідчить про те, що вже за радянської влади вченого вважали за визнаного етнолога²⁹. Загалом, книга полегшує опрацювання архівного та бібліографічного матеріалу з творчості Аг.Кримського. Особливо цікаві докладні оглядові статті про архівні колекції та про листування академіка з різними політичними і науковими діячами, наприклад з В.Левицьким, М.Комаром, В.Гнатюком, І.Франком, що дозволяє визначити напрями пошукової роботи дослідників діяльності Агатангела Юхимовича.

Таким чином, ми бачимо значний історіографічний матеріал, що склався із наукових та публіцистичних праць. А загадковість постаті та унікальний таланти Агатангела Юхимовича викликає у наш час захоплення його особою, втілене у численних публікаціях. Матеріальні труднощі та переслідування з боку радянської влади призвели до того, що численні його розвідки так і не побачили світ і зберігаються у архівах, що вже робить різні аспекти його наукової діяльності на сьогоднішній час успішним підґрунтям для досліджень спеціалістів різних гуманітарних наукових напрямів. До однієї з таких малодосліджених сторін діяльності Аг.Кримського належить етнологія, яка представлена у його частково опублікованій розвідці "Звинигородщина з погляду етнографічного та діалектологічного". Окрім того, численні етнологічні статті у збірнику його праць "Розвідки, статті та замітки", рецензії на етнологічні видання інших вчених теж заслуговують на належне вивчення та наукову оцінку. Потребують публікації численні етнологічні нотатки та праці Аг.Кримського, що зберігаються у архівах Києва, Львова та Москви. Усі ці матеріали, дадуть змогу відкрити нові сторінки етнології України та зарубіжних країн.

¹ Гурницький К.І. Кримський як історик. – К., 1971. – 184 с.

² Павличко С. Націоналізм, сексуальність, орієнталізм. Складний світ Агатангела Кримського. – К., 2001. – 235 с.

³ Східний світ. – № 1. – К., 1993. – 172 с.

⁴ Гурницький К.І. А.Ю. Кримський в радянській історіографії // Історіографічні дослідження в Українській РСР. – Вип. 4. – К., 1971. – С. 48 – 63.

⁵ Попов П.М. Академік А.Ю. Кримський як дослідник народної поетичної творчості // Народна творчість та етнографія (далі – НТЕ). – Книга третя. Липень – вересень. – К., 1961. – С. 77 – 82.

⁶ Там само. – С. 81.

⁷ Там само. – С. 79.

⁸ Гурницький К.І. Кримський як історик. Вказ. праця. – С. 18.

⁹ Дей О.І. Фольклористична спадщина А.Ю.Кримського // Сторінки з історії української фольклористики. – К., 1975. – С. 200 – 219.

¹⁰ Там само. – С. 209.

¹¹ Білодід І.К. Творчий подвиг ученого // А.Ю.Кримський – україніст і орієнталіст (Матеріали ювілейної сесії до 100-річчя з дня народження). – К., 1974. – С. 16, 18, 24; Головащук С.І. А.Ю.Кримський як лексикограф // Там само. – С. 51, 52, 53.

¹² Веркалец М.Н. Проблемы духовности тюркских народов в исследованиях А.И.Крымского. – К., 1995. – 146 с.

¹³ Там само. – С. 30, 32 – 33.

¹⁴ Веркалец М.М. Агатангел Кримський і фольклор Сходу // НТЕ. – № 3. – К., 1973. – С. 54 – 58.

¹⁵ Борисенко В.К. Агатангел Кримський як фольклорист і етнограф // НТЕ. – № 3. – К., 1991. – С. 39 – 52; Борисенко В.К. Агатангел Кримський – організатор і дослідник української етнології // Нариси з історії української етнології 1920 – 1930-х років. – К., 2002. – С. 22 – 26.

¹⁶ Борисенко В.К. Агатангел Кримський – організатор і дослідник української етнології. Вказ. праця. – С. 24.

¹⁷ Борисенко В.К. Агатангел Кримський як фольклорист і етнограф. Вказ. праця. – С. 43 – 52.

¹⁸ Гуць М. Сторінки життєпису визначного фольклориста (Автобіографія Агатангела Кримського) // НТЕ. – № 5. – К., 1991. – С. 32.

- ¹⁹ Гуць М.В. Подвижник на ниві науки й культури // Українська мова і література в школі. – № 7. – К., 1991. – С. 26 – 33; Гуць М.В. Знаменні календарні дні у час збирання врожаю в серпні (за архівними матеріалами А. Кримського) // Там само. – № 8. – К., 1991. – С. 71 – 73; Гуць М.В. З архіву А. Кримського // Там само. – № 9. – К., 1991. – С. 50 – 53.
- ²⁰ Денисенко Г.Г. Неодмінний секретар ВУАН (А.Ю.Кримський) // Репресоване краєзнавство (20 – 30-ті роки). – К., 1991. – С. 116 – 121.
- ²¹ Павличко С. Вказ. праця.
- ²² Там само. – С. 8, 20, 51 – 57, 223 – 224, 247 – 253.
- ²³ Чекалкін Д. Місце паремій в арабській культурно-мовній спадщині // Східний світ. – № 1. – К., 1993. – С. 71 – 82.
- ²⁴ Агатангел Кримський. Нариси життя і творчості. – Серія "Наукова спадщина сходознавців". – К., 2006. – 563 с.
- ²⁵ Кочубей Ю. Слово Орієнту [до виходу в світ книги А.Ю.Кримського "Поезії"] // Агатангел Кримський. Нариси життя і творчості. – Серія "Наукова спадщина сходознавців". – К., 2006. – С. 276; Кочубей Ю. Матеріали про А. Кримського в арабському журналі "Братерство" // Там само. – С. 281; Кочубей Ю. Агатангел Кримський // Там само. – С. 43.
- ²⁶ Кочубей Ю. Ісламознавчі студії в науковій спадщині акад. А.Кримського // Там само. – С. 478.
- ²⁷ Василюк О. Агатангел Кримський та "Энциклопедический словарь" // Там само. – С. 439.
- ²⁸ Маленька Т. Сафарнаме "Подорож з Куширу до Шіразу" з архіву А.Кримського // Там само. – С. 495.
- ²⁹ Циганкова Е. Неодмінний секретар ВУАН. До 120-річчя від дня народження А.Ю.Кримського // Там само. – С. 57.

В статье исследуется современный разнообразный историографический материал, созданный на основе этнологической деятельности профессора Агафангела Крымского – выдающегося востоковеда и филолога, историка и украинского патриота, одного из основателей Украинской Академии Наук.

Ключевые слова: Агафангел Крымский, историография, публикация, востоковедение, филология, фольклор, этнология.

The article deals with modern various historiographic materials based on ethnologic activities of Professor Ahatangel Kryms'kyi, outstanding orientalist and philologist, historian and Ukrainian patriot, one of the founders of the Academy of Sciences of Ukraine.

Keywords: Ahatangel Kryms'kyi, historiography, publication, oriental studies, philology, folklore, ethnology.

ЛЕГАЛЬНІ ТА НЕЛЕГАЛЬНІ КАНАЛИ ТРУДОВОЇ МІГРАЦІЇ УКРАЇНЦІВ: ПРАВОВІ ТА ЕТНОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

У статті розглядаються легальні та нелегальні шляхи виїзду і працевлаштування українських громадян за кордоном.

Ключові слова: міграційні потоки, зовнішня трудова міграція, міждержавні та міжурядові угоди, канали трудової міграції, посередницькі структури у працевлаштуванні за кордоном, трудовий договір.

Одним із здобутків демократизації суспільного життя незалежної України, стала відносна відкритість кордонів та зняття обмежень щодо закордонних поїздок громадян. Це сприяло активізації міждержавних переміщень населення, в першу чергу – працездатного віку. Якщо за радянської доби закордонні поїздки були привілеєм окремих осіб, то в 90-і роки XX століття вони стали доступними пересічним громадянам.

Значна частина з них обумовлювалася не туризмом, відпочинком, чи відвідинами знайомих і родичів, а здійснювалася з метою отримання доходу. Формування міграційних потоків відбувалося в кризових умовах перехідного періоду, пов'язаних з несприятливою економічною ситуацією в Україні, нестачею робочих місць на ринку праці, з низькою заробітною платою та затримкою у її виплаті, зростанням безробіття та вимушеної неповної зайнятості, поширенням бідності та високим рівнем майнового розшарування населення. На сьогоднішній день, в порівнянні з 90-ми роками, дещо поліпшилася ситуація на ринку праці, зменшилася заборгованість із виплати заробітної плати та стабілізувався рівень життя населення. Однак, більшість показників соціально-економічного розвитку все ще далекі від європейських стандартів, значним залишається розрив у рівнях оплати праці в Україні й зарубіжних країнах (особливо в перерахунку на іноземну валюту за офіційним курсом) та рівнях доходів значної частини населення.

Всі ці чинники змусили багатьох українських громадян шукати заробітку за кордоном. Першими до міграційних процесів включилися мешканці столиці, великих міст, де люди були більш інформованими та мобільними. З часом, все активнішими ставали жителі маленьких містечок та сільської місцевості. Зовнішня трудова міграція стала об'єктивною реальністю сьогодення.

І хоч деякі дослідники зазначають, що пік виїзду українців на заробітки за кордон вже позаду, однак це ніяким чином не зменшує актуальності проблеми трудової міграції для українського суспільства та для України в цілому. Адже і сьогодні мільйони українців продовжують працювати в інших країнах. Україна залишається однією з найбільших країн-донорів робочої сили в Європі.

Вагомий внесок у вивчення даної проблеми зробили провідні вітчизняні вчені Е.Лібанова, О.Малиновська, Н.Марченко, С.Мельник, В.Новицький, С.Пирожков, О.Піскун, О.Позняк, І.Прибиткова, Ю.Римаренко, В.Трошинський, С.Фомін, А.Хомра та ін. Наукові дослідження цих авторів значно поглиблюють вивчення трудової міграції, дають можливість сформулювати висновки, які в подальшому допоможуть розв'язати міграційні проблеми в інтересах суспільства. Водночас, з різних причин не існує єдиної думки з багатьох аспектів досліджуваної проблеми.

Активна участь громадян України у міжнародному трудовому міграційному обігові викликана як вищезазначеними чинниками, так і потеплінням міжнародного клімату (лояльним відношенням влади країни-імпотрера робочої сили до емігрантів: 12-й чемпіонат Європи по футболу – Євро-2004 в Португалії). Цьому сприяли також деякі рішення урядів країн працевлаштування. Більшість українців виїжджали за кордон за туристичними візами і

працювали там нелегально. Але компанії з легалізації іммігрантів, проведені в низці європейських країн, дали змогу багатьом з них набути легального статусу. Наприклад, Греція 1998 р. легалізувала 9,8 тис. українських мігрантів. Якщо у Португалії на 1999 р. налічувалось лише 127 легальних іммігрантів з України, то на 2002 р. їхня кількість зросла до 65,5 тис., тобто більш як у 400 разів. Подібний перелік фактів можна продовжити¹.

Відповідно до статті 10 Закону України "Про зайнятість населення" інтереси українських громадян, що тимчасово працюють за кордоном, захищаються міждержавними і міжурядовими угодами, що підписуються Україною з іншими державами (але дія цих угод, цілком природно, поширюється лише на тих громадян, що знаходяться і працюють у країнах працевлаштування винятково на законних підставах). Двосторонні міжнародні договори з іншими державами укладаються у сфері працевлаштування, зайнятості та соціального забезпечення. На сьогодні Україною підписані вже 12 двосторонніх міждержавних та міжурядових угод про працевлаштування (з Азербайджаном, Білоруссю, Вірменією, В'єтнамом, Латвією, Литвою, Лівією, Молдовою, Польщею, Португалією, Росією, Словаччиною) та активно проводяться переговори щодо укладення договорів із Іспанією та Італією. Щодо соціального забезпечення – договори підписано з Болгарією, Естонією, Іспанією, Латвією, Литвою, Монголією, Румунією, Словаччиною та Чехією. Крім того, Україна є учасницею 11-ти багатосторонніх міждержавних договорів у сфері працевлаштування та соціального захисту громадян України в рамках Співдружності незалежних держав (СНД), а також 18-ти дво- та багатосторонніх міжнародних документів у сфері пенсійного забезпечення (з Азербайджаном, Грузією, Республікою Білорусь, Російською Федерацією, Республікою Казахстан, Республікою Молдова, Литвою, Республікою Польща, в рамках СНД та ООН)².

На жаль, механізми реалізації укладених двосторонніх міждержавних договорів не є дієвими. Причина цього лежить, насамперед, у політичній та економічній площинах.

З метою посилення правового та соціального захисту громадян України за кордоном, які працюють в країнах Ради Європи, відповідно до законодавства приймаючої сторони в березні 2007 року прийнято Закон України "Про ратифікацію Європейської конвенції про правовий статус трудящих-мігрантів".

Реалізація положень Конвенції сприятиме удосконаленню державної системи правового та соціального захисту громадян України за кордоном, які працюють в країнах Ради Європи відповідно до законодавства приймаючої сторони і дозволить на законодавчому рівні закріпити гарантії дотримання прав і свобод українських громадян за кордоном³.

На сьогоднішній день реальними каналами трудової міграції українських громадян за кордон є: самостійний пошук місця роботи (насамперед, у країнах, з якими в Україні немає візового режиму); використання послуг туристичних агентств, через які українці легально, як туристи, потрапляють у країну і, незаконно там залишившись, займаються трудовою діяльністю; використання послуг суб'єктів господарської діяльності з посередництва в працевлаштуванні за кордоном, коли надання таких послуг здійснюється в рамках зовнішньоекономічних договорів іноземних роботодавців і посередників тих країн, що зацікавлені у використанні праці наших громадян.

25 червня 2009 року рада Європейського союзу прийняла візовий кодекс (за словами заступника міністра закордонних справ України К.Єлісєєва, на Україну його дія поширюється з 5 квітня 2010 року)⁴, цей документ чітко регламентує процес отримання короткотривалих віз для громадян.

У кодексі чітко врегульовано питання посередницьких центрів, які займаються оформленням віз. Зокрема, згідно прийнятого документу, країни-члени ЄС взяли на себе зобов'язання забезпечити прямий доступ аплікантів до консульських установ. Це означає, що якщо людина має бажання оформити візу без посередників, це право має бути їй надано.

Крім цього, в кодексі регламентовано принципи відмов від видачі віз, зокрема, обов'язково має бути письмова відповідь з приводу відмови, а також передбачено право апліканта оскаржити таке рішення⁵.

За неофіційними даними, 85% усіх мігрантів "просочуються" за кордон під виглядом звичайних туристів⁶. Фірми оформляють туристичну візу без потрібних документів і розмовляють із клієнтами приблизно однаково: "Ви виїжджаєте як турист, а про працевлашту-

вання потурбуємося ми". Проте, слід пам'ятати, що одержання туристичних віз передбачає саме туристичний характер поїздки, а не виїзд за кордон з метою подальшого працевлаштування. Іноземці, що не одержали дозволу на роботу у встановленому законодавством країни перебування порядку, вважаються нелегальними мігрантами. Нелегальне працевлаштування за кордоном є правопорушенням, що карається відповідно до чинного законодавства і спричиняє адміністративну, а в деяких країнах навіть кримінальну відповідальність, з подальшою депортацією з країни і забороною в'їзду до неї на визначений період.

Громадяни України, які працевлаштувалися через посередницькі структури, є єдиною в країні категорією трудових мігрантів, які мають можливість легально одержати роботу та надійний соціальний захист з боку іноземного роботодавця (в рамках законодавства країни працевлаштування) за межами нашої держави. Однак, на практиці, лише 2% (це трохи більше 70 тис. осіб) від загальної чисельності трудящих-мігрантів працевлаштовуються за кордоном з допомогою офіційних посередників⁷.

Відповідно до українського законодавства, діяльність з посередництва у працевлаштуванні на роботу за кордоном відноситься до видів господарської діяльності, яка ліцензується державою. Її проведення регламентується постановою Кабінету міністрів України №756 від 04.07.2001 р. "Про затвердження переліку документів, які додаються до заяви про видачу ліцензії для окремого виду господарської діяльності", наказом Державного комітету України з питань регуляторної політики та підприємництва та Міністерством праці від 19.12.2001 року №155/534 "Про затвердження Ліцензійних умов провадження господарської діяльності з посередництва у працевлаштуванні на роботу за кордоном". Постановою Кабінету міністрів №1698 від 14 листопада 2000 р. "Про затвердження переліку органів ліцензування" Міністерство праці та соціальної політики визначено органом ліцензування з посередництва у працевлаштуванні на роботу за кордоном.

Контроль за роботою суб'єктів господарської діяльності, які займаються посередництвом у працевлаштуванні на роботу за кордоном, здійснюється Комісією з питань посередництва у працевлаштуванні на роботу за кордоном та надання іноземцям дозволів на працевлаштування в Україні та регіональними комісіями. Відповідно до порядку контролю за дотриманням Ліцензійних умов провадження господарської діяльності з посередництва у працевлаштуванні на роботу за кордоном, який затверджено спільним наказом Державного комітету України з питань регуляторної політики та підприємництва і Міністерства праці та соціальної політики України від 24 червня 2004 р. №78-141 (zareєстрований Міністерством юстиції України за №887/9486 від 15 липня 2004 року)⁸.

Згідно Ліцензійних умов провадження господарської діяльності з посередництва у працевлаштуванні на роботу за кордоном, посередництво у працевлаштуванні на роботу за кордоном – це надання об'єктами господарювання послуг з пошуку роботи відповідно до заявок роботодавців щодо незайнятих робочих місць (вакантних посад) та надання інформаційно-консультативних послуг щодо можливостей працевлаштування, умов та розмірів оплати праці, найменування та місцезнаходження роботодавців.

Суб'єкти господарської діяльності, які мають ліцензію Мінпраці, здійснюють свою діяльність лише з тими іноземними партнерами, які працюють на підставі дозволів на працевлаштування іноземців, виданих роботодавцям, або ліцензій на провадження посередницької діяльності у працевлаштуванні іноземців, виданих посередникам.

Механізми надання посередницьких послуг включають відповідні реєстраційні документи іноземного роботодавця або посередника, зовнішньоекономічний, а також трудовий (який підписується в Україні) договори. Зовнішньоекономічний договір (контракт) з надання посередницьких послуг у працевлаштуванні за кордоном є письмово оформленою угодою суб'єкта господарської діяльності з іноземним роботодавцем (його контрагентом), або іноземним посередником. Зміст зовнішньоекономічного договору має відповідати законодавству держави працевлаштування та міжнародним договорам України. Він спрямований на встановлення прав та обов'язків у зовнішньоекономічній діяльності з підбору необхідних роботодавцю або іноземному посереднику працівників.

Проект трудового договору – це документ, засвідчений іноземним роботодавцем, який має відповідати законодавству країни працевлаштування та міжнародним договорам України.

У ньому повинні бути зазначені: країна майбутнього перебування (працевлаштування) – місце роботи; основні реквізити роботодавця (ім'я чи назва працедавця, його адреса, номер телефону, факсу); права і обов'язки найманого працівника і роботодавця; умови праці, характер робіт та професійні вимоги до працівника; розмір заробітної плати; умови проживання; термін дії договору, умови його поновлення та розірвання; порядок покриття транспортних витрат; питання медичного захисту та соціального страхування; умови перебування в іноземній країні. Крім цього, для громадян України, яким надаються посередницькі послуги для працевлаштування, наприклад, на судна під іноземним прапором, складовою частиною особистого трудового договору є договір між іноземним роботодавцем і певною профспілковою організацією України (яка представляє інтереси моряка), де обговорені стандартні умови наймання.

Складовою проекту є також відомості про відповідальність працівника перед роботодавцем відповідно до трудового договору.

Вищеназвані договори укладаються в двох примірниках: один видається клієнту, а другий залишається у посередника. Договір повинен обов'язково бути перекладений на українську мову, а переклад нотаріально завірений, з оригінальним підписом та печаткою.

Забороняється стягувати будь-які види попередніх оплат за послуги з посередництва у працевлаштуванні на роботу за кордоном до укладення клієнтом трудового договору з іноземним роботодавцем.

При зверненні до посередницьких структур з питань працевлаштування за кордоном, у кожному випадку необхідно уважно ознайомитися з умовами, які ними пропонуються, і вимагати пред'явлення не тільки ліцензії Міністерства праці та соціальної політики України, але і дозволу Державного центру зайнятості України на посередництво в працевлаштуванні у обраній країні. Варто усвідомлювати те, що внутрішнє законодавство іноземних держав насамперед захищає власний ринок праці.

У рамках покладених на Міністерство праці повноважень з метою активного регулювання у сфері трудової міграції Міністерство створило систему ліцензування посередницької діяльності з працевлаштування на роботу за кордоном. Система ліцензування передбачає: регулювання видачі суб'єктам господарювання ліцензій відповідно до вимог законодавства; координацію діяльності ліцензіатів згідно з вимогами законодавства України; проведення перевірок, щодо додержання суб'єктами господарювання ліцензійних умов провадження господарської діяльності з посередництва у працевлаштуванні за кордоном та прийняття заходів відповідно до вимог законодавства; інформаційне забезпечення функціонування інституту ліцензування діяльності з посередництва у працевлаштуванні за кордоном та регулярне висвітлення питань, пов'язаних із зовнішньою трудовою міграцією.

Функціонування означеної системи забезпечується: діяльністю Комісії з питань посередництва у працевлаштуванні за кордоном, до складу якої входять представники центральних органів виконавчої влади, в тому числі фахівці правоохоронних органів та громадських організацій; діяльністю регіональних Комісій для проведення планових та позапланових перевірок, до складу яких також входять представники регіональних управлінь правоохоронних органів.

Двічі на рік затверджується План-графік перевірок суб'єктів підприємницької діяльності, які займаються посередництвом у працевлаштуванні за кордоном. Щорічно плановими перевітками охоплюються більше 200 ліцензіатів.

Рішення про видачу або про відмову у видачі ліцензії, а також про її анулювання приймаються Міністерством праці відповідно до Закону України "Про ліцензування певних видів господарської діяльності". Лише після розгляду Комісією поданих до Міністерства праці заяв про видачу ліцензії до яких додаються документи, передбачені п. 54 постанови Кабінету Міністрів України від 04.07.2001 року № 756 "Про затвердження переліку документів, які додаються до заяви про видачу ліцензії для окремого виду господарської діяльності". (Кожному десятому у видачі ліцензії відмовляють)⁹.

З метою відстеження діяльності суб'єктів господарювання, що надають послуги у працевлаштуванні за кордоном, не маючи ліцензії, Міністерство праці постійно здійснює моніторинг засобів масової інформації та подає відповідні відомості до правоохоронних органів для прийняття рішення.

В рамках інформування населення про проблеми нелегального працевлаштування за кордоном і переваги легального працевлаштування, про ризики, пов'язані із шахрайством у цій сфері і переваги працевлаштування на національному ринку праці Міністерство праці при взаємодії Проекту МОП "Можливості професійного навчання, зайнятості та міграційна політика як фактори запобігання та скорочення масштабів торгівлі людьми в Албанії, Молдові і Україні" створено телевізійний фільм "В пошуках долі", який транслюється на національних каналах телебачення¹⁰.

Наявна інформація свідчить про те, що зазвичай в більшості випадків відсутність знань про країну, умови перебування і працевлаштування в ній призводять до того, що громадяни України довіряють свою долю сумнівним посередницьким структурам, що заробляють на "перепродажі" робочої сили закордонним замовникам. Так, зі слів респондента Шендрика Олександра Миколайовича (1963 р. н.): "Віддавши 1000\$ за послуги черкаської фірми, я залишився в чужій країні без грошей і роботи. Бо дома мені обіцяли золоті гори, а коли приїхав сюди (до Португалії) – оказалось тут все по-іншому. Тебе ніхто не знає, нікому ти не треба. А языка досконало ти не знаєш, щоб домовитись самому"¹¹. Нерідко бувають випадки, коли безпосередньо біля мети українців зустрічають їхні ж співвітчизники. На великих вокзалах зазвичай працюють групи, які рідною українською вимагають у новачків плату за "використання території". Респондент, Кравченко Олег Петрович (1975 р. н.) розповів: "Коли мені відкривали візу, то якими за надану мені роботу (водія) я заплатив ще дома. Та як вияснилося в подальшому, пакет послуг "Все включено" на практиці себе не виправдав. Мене висадили на вокзалі, де зі мною по словах директора фірми мав зустрітись роботодавець. Я прождав кілька годин, а до мене ніхто так і не приїхав і не подзвонив. А тоді замість роботодавця приїхали такі собі "наші", які предложили мені роботу. Але перед цим сказали, що вона буде стояти 300\$. На питання, що я платив за неї дома, прозвучало: "Нічого не знаєм, або соглашаєшся, або ми поїхали". І я поняв куди я попав "Да здравствует Европа"¹². Будучи нелегалом ніхто, зрозуміло, в поліцію скаржитися не йде, адже це загрожує депортацією. Зі слів респондента Кучмєєвої Наталії Іванівни (1970 р. н.) "Особисто зі мною такої ситуації не було, бо я знала до кого їду, їхала до своєї тітки, то вона мене і зустрічала і роботу допомогла найти. А про такі історії з життя наших чула не раз, коли обіцяють тут у нас дома одне, такого накажуть аби гроші з тебе витягти, а коли туди людина приїжає то з обіцяного може процентів 50 у кращому випадку, а буває і то менше. І шукай тоді кого хочеш"¹³.

Роботодавець не має права вимагати у бажуючого влаштуватися на роботу паспорт громадянина України, який є власністю України. Респондент, Кравченко Олег Петрович (1975 р. н.) розповів: "Зі мною працював мужик один, сам він родом з Івано-Франківщини. То казав, що патрон забрав у нього паспорт і не віддає, вже більше як півроку. Каже, що відасть по закінченню роботи, а паспорт як залог якості зробленої роботи"¹⁴.

Варто також нагадати, що правовий захист за кордоном громадянина України може бути забезпечений консульською установою нашої держави тільки в межах законодавства країни перебування.

Отже, привабливість та розвинутість ринків праці західних країн, а також відносна відкритість кордонів сприяли високій мотивації зовнішньої трудової міграції серед українських громадян в першу чергу – працездатного віку. На сьогоднішній день існує два шляхи виїзду та працевлаштування українців за кордоном: легальний та нелегальний. Однак, згідно статистичних даних лише незначна частина українців (близько 2%) працевлаштовані за кордоном на законних підставах, за сприяння суб'єктів господарювання. Більшість же українців боячись потрапити до рук аферистів з рекрутингових агенцій та бути ошуканими, досить часто обирають саме нелегальні схеми виїзду за кордон, в т.ч. під виглядом туристичних поїздок.

¹ Малиновська О.А. Західний вектор міграцій населення України та перспективи європейської інтеграції держави // Міжнародна міграція та розвиток України в контексті європейської інтеграції : збірник матеріалів міжнародної наукової конференції, (Київ, 16 жовтня 2007 р.) / Нац. ін-т проблем міжнародної безпеки РНБОУ, Фонд ім. Фрідріха Еберта. – К., 2008. – С. 88.

² Працевлаштування за кордоном [Електронний ресурс] // Офіційний веб-сайт Міністерства закордонних

справ України. – Режим доступу до статті : <http://www.mfa.gov.ua/mfa/ua/513.htm>

³ Легальна трудова міграція до країн ЄС та попередження порушень трудових прав і трудової експлуатації. Україна = For legal migration to EU member states on how to prevent labour abuses and labour exploitation. Ukraine: guide for labour migrants: посібник-довідник для трудових мігрантів / Міжнародна організація з міграції (МОМ). – К., 2007. – 123с.

⁴ Українцев пока не будут заставлять сдавать отпечатки пальцев для визы в ЕС [Електронний ресурс] // Сегодня.ua – 2010. – 12 марта. – Режим доступу до статті : <http://www.segodnya.ua/news/14122188.html>

⁵ Там само.

⁶ Омельченко О. Турпоїздка за безправ'ям // День України – 2003. – 3 квітня.

⁷ Петрова Т.П. Трудові міграції громадян України як об'єктивна реальність українського сьогодення // Міжнародна міграція та розвиток України в контексті європейської інтеграції : збірник матеріалів міжнародної наукової конференції, (Київ, 16 жовтня 2007 р.) / Нац. ін-т проблем міжнародної безпеки РНБОУ, Фонд ім. Фрідріха Еберта. – К., 2008. – С. 110 – 111.

⁸ Працевлаштування за кордоном [Електронний ресурс] // "Заграница"-Online. – № 10 (372). – Режим доступу до статті : <http://www.zagran.kiev.ua/article.php?new=372&idart=3725>

⁹ Трудова міграція населення Тернопільської області: кількісний та географічний аспекти / [Довжук Б.С., Хаба С. С., Левченко О.С. та ін.]. – Тернопіль : Джура, 2005. – 72 с.

¹⁰ Міграція і толерантність в Україні: зб. ст. / [заг. ред. Ярослав Пилинський]. – К., 2007. – 191с.

¹¹ Шендрик Олександр Миколайович 1963 р. н. – народився і мешкав до виїзду в Португалію в м. Городищі Черкаської області. Записано в лютому 2008 року.

¹² Кравченко Олег Петрович 1975 р. н. – народився в с. Вільшана Городищенського р- ну Черкаської обл., мешкав у с. Вільшана Городищенського р-ну Черкаської обл до виїзду в Португалію. Записано в лютому 2009 року.

¹³ Кучмєєва Наталія Іванівна 1970 р. н. – народилася і мешкала до виїзду в Португалію в м. Городищі Черкаської області. Записано в липні 2008 року.

¹⁴ Кравченко Олег Петрович 1975 р. н. – народився в с. Вільшана Городищенського р- ну Черкаської обл., мешкав у с. Вільшана Городищенського р-ну Черкаської обл. до виїзду в Португалію. Записано в лютому 2009 року.

В статье рассматриваются легальные и нелегальные пути выезда и трудоустройства украинских граждан за рубежом.

Ключевые слова: миграционные потоки, внешняя трудовая миграция, межгосударственные и межправительственные соглашения, каналы трудовой миграции, посреднические структуры по трудоустройству за рубежом, трудовой договор.

This article is about legal and illegal ways of departure and searchig of job by Ukrainian citizens abroad.

Keywords: migration streams, external labour migration, intergovernmental agreements, intermediate structures on employment abroad, labour contract.

ДІЯЛЬНІСТЬ ОТЦЯ ІВАНА ВОЛЯНСЬКОГО СЕРЕД АМЕРИКАНСЬКИХ УКРАЇНЦІВ (1884 – 1890 рр.)

У статті висвітлюється діяльність о. І.Волянського в становленні суспільного, культурного, економічного, освітнього життя українських іммігрантів в початковий період масового переселення українців до США із західноукраїнських земель.

Ключові слова: Іван Волянський, УГКЦ, греко-католицьке духовенство, американські українці, діаспора.

Постать греко-католицького священика о. Івана Волянського, як першого організатора суспільного життя американських українців, ще недостатньо висвітлена у вітчизняній історіографії. Об'єктом наукового дослідження о. І.Волянський, першочергово, постав в працях діаспорного дослідника О.Кравченюка¹, свідчення його суспільної та душпастирської роботи висвітлено В.Галичем,² М.Куропасем³, Ю.Бачинським⁴, значимість його місійної акції підкреслена в пропам'ятних книгах Українського Народного Союзу і Союзу українців греко-католиків "Провидіння". Ціннісні матеріали про участь о. І.Волянського в профспілкових американських організаціях у справі захисту прав робітників і покращення їхніх умов праці у вугільному регіоні Пенсильванії помістив у своїй праці американський дослідник В.Грін.⁵

Кількість емігрантів, що прибула до Америки в кінці XIX ст. достеменно невідома, адже емігрантів з етнічних українських земель, про історію яких американські імміграційні агенти нічого не знали і не дуже нею цікавилися, записували перших переселенців з українських земель під різними національностями, "поляк", "росіянин", "угорець", "галичанин".⁶ Перші емігранти ідентифікували себе русинами, а назву "українці" почали вживати на початку XX століття. Русини не протестували через неточності у фіксації їхнього походження, адже самі були малосвідомі і не знали до кінця своєї національної приналежності через політичну нестабільність на батьківщині. Відомо, що Австро-Угорщину в період 1870 – 1914 рр. покинуло близько 650 – 700 тис. осіб, які переселились до США та Канади⁷. Еміграція до північноамериканського континенту збільшувалась протягом 80-х і 90-х років XIX століття за рахунок поселенців з Галичини (Лемківщина, Стрий, Самбір, Борщів) і Закарпаття. В цей період масової еміграції українців до Сполучених Штатів агенти-посередники направляли більшість поселенців до антрацитового регіону штату Пенсильванія, найперші компактні та чисельні поселення українців в цьому штаті, сформувалися в містах Шенандоа, Хазелтон, Вілкс-Бері, Скрентон, а також у вугільних районах Західної Пенсильванії⁸.

Коли люди прибували до США, вони бачили наскільки нереальними були їхні мрії про швидке збагачення і кращого життя. В нових умовах переселенці повинні були змиритись з думкою, що їх обманули корисливі агенти і привезли як дешеву робочу силу і заміну для страйкуючих робітників на копальнях Пенсильванії, через що, ірландські та уельські робітники з неприхованою ворожістю поставились до новоприбулих русинів. Газета "Нью Йорк Таймс" писала: "...вони їх пригноблювали, чинили утиск, але безуспішно, тому що вони звикли, що їх ображають, морять голодом, б'ють у рідному краї. Здається вони вірили, що такою завжди була їхня доля"⁹.

Русини в абсолютній більшості не вміли писати і не знали англійської мови, вони терпіли образи та жорстокість і в той же час, така їхня поведінка викликала симпатію і захоплення з боку місцевого населення. Вони мали надію на краще майбутнє, тому й безупинно працювали, безкінечними годинами розбиваючи каміння в темних тунелях шахт. Емігранти інших

національностей отримували допомогу і турботу від держав свого походження: священники, вчителі, спеціалісти різного профілю прибували разом з ними, тому вони легко могли організовувати своє власне релігійне, культурне та економічне життя¹⁰.

Водночас перебуваючи у незнайомому, а часто ворожому середовищі, русинські емігранти швидко відчували велику потребу у своїх власних організаціях, понад все у своїй церкві, яка була центром їх суспільного життя в Україні. На 1882 рік в містечку Шенандоа (Пенсильванія) проживало близько сорока русинських родин¹¹, саме вони у 1884 році звернулись до місцевого купця Карла Райса з проханням допомогти скласти листа-петицію до греко-католицького митрополита Сильвестра Сембратовича, архієпископа Львівського, в якому вони просили: "...Ми тут, Владико, зайшли самі, хоч незрячі. Але не зовсім ми ті самі, що в краю, бо до того щось нам бракує. Бракує нам Бога, котрого ми розуміли б, котрого лиш по-своєму могли б чтити. Ти, Владико, отець нам і тут, бо отець Руської Церкви, хоч ми з Заходу Руси і не з Твоєї дієцезії. Тож просимо: дай нам з краю духовних, дай благословення на будову церков, хай на чужині маємо все, чим свята наша Русь"¹².

У відповідь митрополит С.Сембратович писав: "Возлюблені в Христі Русини, вірні греко-католицького обряду в Америці! Запрошений на посвячення церкви в Криниць, ... відвідав я тамті гірські села – і чув я, що много людей наших пішло на зарібки. То мені було прикро, що вони не мають свого отця духовного, щоб вразі потреби духовної міг їх потішити і заосмотрити ласками Божими, – я дуже втішився, коли дістав від Вас письмо з підписами Вашими і просьбою о свого душпастиря. І зараз знайшов я Вам душпастиря нашого руского з тої Архидієцезії Львівської. ... Називається Іван Волянський і сподіваюся, що будете задоволені з нього. ...Старайтеся триматися свого руского обряду і святої нашої греко-католицької Церкви... Напишіть до мене, що будете потребувати, а я постараюся про все для Вас"¹³.

Як визнають всі дослідники української еміграції в США, як діаспорні так і вітчизняні, саме о. І.Волянський увійшов в історію, як перший організатор її культурного, духовного, економічного і суспільного життя.

Отець І.Волянський народився 2-го липня 1857 року в Яблонові біля Копичинець, що на Тернопільщині, в родині о. Якова Волянського й Теклі з Мацелинських. Початкову освіту здобув у рідному селі, а гімназійне навчання закінчив у Тернополі 1875 року. На студії теології поступив у духовну семінарію у Відні, студіюючи одночасно на тамошньому університеті математику й вивчаючи східні мови: єврейську, старо-халдейську, сирійську та арабську, а коли до цього додати також, що він був добрим знавцем латинської, грецької, англійської, французької, німецької, португальської та слов'янських мов, то розуміємо, що перший греко-католицький священник на американській землі був високоосвіченою людиною, чого і потребували "неписьменні" русини-іммігранти. Побувши два роки у Відні, він повернувся в Галичину й у Львові закінчив свої теологічні студії. Одружився з Павлиною (1861 – 1896), дочкою о. Юліяна Ганкевича, пароха Красного біля Тереховлі, а після висвячення завідував парохіями в Городку, Крилосі, Настасові, Нагір'янах і в Луці. По смерті батька о. Якова, він обняв пост адміністратора парохії в рідному Яблонові, де його у 1884 році застало призначення митрополитом С. Сембратовичем на місійну працю до Америки¹⁴.

Новина про приїзд греко-католицького священника о. І.Волянського, який мав прибути на кінець 1884 року до США швидко поширювалась серед емігрантів антрацитного регіону Пенсильванії. Вони організували групу волонтерів, яка переймалась питанням збору коштів і організації переїзду священника до Америки. Пастирі польських церков, були розгнівані, бо відчували відхід від костелів чисельної русинської пастви. Вони поширювали чутки, що греко-католицький священник не може приїхати до Сполучених Штатів, тому що Рим цього не дозволить, навіть уряд Сполучених Штатів не дозволить одруженому священнику східного обряду приїхати до Америки.

Ці чутки досягнули певної мети, тому що багато-хто утримався зробити внесок для цієї справи, кажучи: "...нічого з цього не вийде в будь-якому разі". Проте все стало зрозуміло лише після приїзду отця Івана (Джона) Волянського, який прибув до Америки зі своєю дружиною на початку грудня 1884 року. Після невеликої зупинки в Джерзі Сіті (штат Нью Джерзі), він приїхав у Шенандоа 10 грудня 1884 року, де його радісно зустрічала велика кількість людей¹⁵.

Мету і позицію свого перебування в Америці Іван Волянський сформулював у відповідь на

неправильне повідомлення в газеті: "... він не підпадає під юрисдикцію місцевої церковної ієрархії в Америці чи будь-де інде, але він завжди підпорядкований Папі, тому що брат Митрополита Львівського, Джозеф Сембратович представляв церкву в Римі"¹⁶. Отець Волянський заявив, що митрополит не давав йому жодних інструкцій і ордерів, лише через те, що не думав, що римо-католицьке духовенство буде думати над тим як розцінити юрисдикцію священика іншого обряду і випробовувати його, – "З того, що ніде не було згадано про моє підпорядкування місцевій римо-католицькій церкві, греко-католицький архієпископ радив, щоб я довів до відома місцевого римо-католицького єпископа особисто чи письмово про свою місію і попросити допомоги і сприяння у моїй роботі"¹⁷.

Пізніше С.Сембратович порадив о. І.Волянському зустрітись з місцевим римо-католицьким духовенством і налагодити роботу, яка б базувалась на порозумінні між двома гілками однієї церкви. Іван Волянський, слідуючи настановам митрополита Сембратовича, через чотири дні по приїзді поїхав до Філадельфії, щоб зустрітись з місцевим архієпископом Патриком Раяном. Проте його прийняв головний вікарій архідієцезії, о. Волш. Ознайомившись зі супроводжуваним листом від митр. С.Сембратовича на о. І.Волянського, він відразу ж припинив аудієнцію, коли дізнався, що отець був одруженим священиком. Трактуючи, що ця прикрість була простим непорозумінням, о. І.Волянський звернувся за рекомендаційним листом до Макса Шамберга, австрійського консула у Філадельфії. Вдруге, прийшовши на аудієнцію, його зустрів римо-католицький священик Ігнатіус Хорстман (пізніше єпископ Клівлендський), який повідомив о. Волянського, що не визнає його католицьким священнослужителем через його одружений статус, не приймає до уваги рекомендаційного листа від австрійського консула, а в результаті не дозволяє о. І.Волянському побачитись з архієпископом П.Раяном¹⁸.

Про конфлікт і непорозуміння з римо-католицькою церквою в Америці о. І.Волянський написав у своєму листі до львівської газети "Діло", від 19 лютого 1885 року, зокрема: "Архієпископ Філадельфійський в жодному разі не бажає визнавати нашого обряду. Він мені заборонив ходити до його церков, а своїм віруючим відвідувати наші. Це трапилось, тому що деякі польські священики, які хотіли зберегти своїх людей у парафіях настроїли архієпископа проти мене. Тим не менше, ми очікуємо, що це непорозуміння буде залагоджене, коли ми отримаємо схвалення з Риму, яке зараз намагається отримати наша ієрархія".

На жаль, ніякого схвалення з Риму не прийшло, але о. І. Волянський сам намагався знайти виправдання такій позиції римо-католицького духовенства, заявляючи: "... вони мають певні причини зі своєї точки зору. Можливо, якби я був у подібній ситуації, я б не діяв якимось інакше. Вони не були добре знайомі з грецьким (східним) католицьким обрядом. Побоюючись моєї присутності, священики польського латинського (римського, західного) католицького обряду склали не дуже прихильне враження про мене. Це і не дивно. Церковна влада з острахом спостерігала за інертною ситуацією в польських парафіях у Сполучених Штатах і не хотіла цьому повторитись у ранньому розвитку Русинської церкви. Головним докором проти Греко-католицької церкви було те, що перший священик, який приїхав був одруженим чоловіком."¹⁹

Як результат, у 1887 році Духовна Конгрегація за Поширення Віри Католицької Церкви видала постанову, яка постановляла, що кожний священик, який приїде в Америку повинен отримати юрисдикцію від єпископа латинського обряду на тій території, де він збирається працювати. Постанова також передбачала, щоб священики приймали цілібат, а одружені священики мали бути відкликані²⁰.

Постанова "Orientalium Dignitas" папи Лева XIII, від 30-го листопада 1894, ще раз офіційно оформила підпорядкування католиків східного обряду духовенству латинського²¹. Тому, не зважаючи на те, що діяльність о. І.Волянського під час своєї місії до Сполучених Штатів Америки була всеосяжна та успішна, і він заслужив любов і повагу людей русинської громади і поза нею, він був змушений повернутись до Галичини в першій половині червня 1890 року і передати всі обов'язки над парафіями і фінансові справи своєму помічнику, новоприбулому неодруженому греко-католицькому священику о. К.Андруховичу²².

Своєю безутомною працею для своїх людей, не дивлячись на жодні невдоволення і обставини, о. І.Волянський привернув увагу американської преси. Наступне було написано про нього у "Шенандоа Геральд" (Вісник Шенандоа) від 30 травня 1887 року: "Іноземець з незнайомої країни без будь-якої посторонньої допомоги, але з непереборною волею, вихованістю і рішучістю, почав складати разом багато уламків своєї церкви у вугільному регіоні і намагався

забезпечити своїх віруючих усім необхідним для служіння Богу і своїй вірі у відповідності до власних обрядів і традицій".

Від часу свого приїзду о. І.Волянський починає активну душпастирську діяльність. Першочергово він повинен був знайти місце для служіння літургій. Польський, німецький й ірландський пастирі відмовили йому у допомозі, тому він орендував Керн Хол в Шенандоа і в середу, 12 грудня 1884 року, на другому поверсі цього будинку, була проведена перша вечірня служба Бога. У коридорі він збудував тимчасовий вівтар, простий прикрашений стіл, який був відокремлений від мирян перегородкою з трьома проходами. Там само, 22 грудня 1884 року, на свято Непорочного Зачаття Діви Марії, була відслужена першу українську греко-католицьку літургію на північноамериканському континенті.

Протягом кількох місяців, тимчасова каплиця, названа на честь Непорочного Зачаття, використовувалась для служіння літургій, хрещення, одруження і похоронів. Тим часом, отець Волянський почав планувати будівництво Русинської церкви. 18 січня 1885 року він скликав зібрання парафії. Була сформована церковна рада для збору коштів на будівництво. Кожна родина мусила пожертвувати по 10 доларів, одинокі люди по 5 доларів; щомісячні внески були встановлені у розмірі 1 долар для сімей і 50 центів для однаків. На цьому зібранні була заснована перша українська організація в Америці – Братство Святого Миколая²³.

Зведення церкви почалося у жовтні 1885-го року. Після закладання фундаменту було освячено кутові стрижні. Свідок Діонісій Селлі написав згадку про цю подію: "Коли з фундаментом було закінчено, почалася церемонія освячення. Зібралась величезна кількість людей, щоб прийняти в ній участь. Погода була чудова. Коли почалася церемонія сльози радості окропили землю як роса. Почуття радості панувало надзвичайне, не дивлячись на неприємні зауваження з боку поляків, які стояли неподалік. Вони навіть не зняли свої капелюхи перед святим хрестом. Проте вони це зробили перед Ленаркевичем (духовним провідником польської церкви), який залякував вигнанням із церкви будь-кого, хто посміє взяти участь у благословенні заснування нової церкви)"²⁴.

Будівництво церкви просувалось і здавалось, що вже до кінця року українська громада зможе її відвідувати, але з'явилась неочікувана проблема. Через недогляд сторони підрядчика, осів дах церкви, який потрібно було будувати наново. Церкву було побудовано восени 1886 року. Незадовго до цього, в американській газеті отець І.Волянський написав: "З Божою допомогою будівництво майже закінчено. Богослужіння в новій церкві правляться вже протягом восьми місяців. Цими днями для церкви було придбано три дзвона. Вони були освячені і названі іменами: Сильвестр, Іван і Юліан"²⁵.

Разом із будівництвом церкви перед отцем Волянським постало інше випробування. Багато людей помирало від нещасних випадків на шахтах вугільного регіону Пенсильванії, інші помирали природною смертю, тому виникла необхідність знайти місце для їх поховання, римо-католицька влада не дозволила хоронити померлих на своєму кладовищі.

Отець І.Волянський за сприяння своїх парафіян купив маленький наділ землі, який був швидко заповнений могилами, тому що русини привозили до Шенандоа своїх померлих родичів і знайомих з різних частин штату Пенсильванія. У 1905 році русинська парафія у Шенандоа купила чотири акри землі під нове кладовище за 438 доларів. Хрест з того кладовища містить напис "Русини греко-католицької віри, поховані між 1885 і 1889 роками, лежать у вічному спокої. Спочивайте з Богом. Вічна пам'ять"²⁶.

Перша русинська парафія організована отцем Волянським поступово і впевнено зростала. У перші два місяці його перебування у Шенандоа до нього приєдналося і зареєструвалося триста чоловік, а через рік вже налічувалось до п'ятисот вірних. У 1887 році місцева газета вже згадує 800 греко-католиків у місті, але ці цифри не відображали справжньої кількості людей яким служив перший священик. Українські емігранти приїжджали в антрацитний регіон до отця Волянського навіть з інших штатів.

"Вісник Шенандоа" писав: "Отець Волянський можливо має найбільшу парафію серед усіх у Сполучених Штатах, тому що люди з Балтимору, Нью Йорку й інших територій приїжджають до Шенандоа, щоб взяти шлюб"²⁷. "Хтось захоплюється його енергією, витримкою і жертвовною службою на благо віруючих своєї церкви по всіх просторах Америки... Працьовитості отця Волянського не має рівні. Він вкладає душу у свою роботу так безмежно, що він рідко коли

дозволяв собі перепочинок. Якщо його життя і здоров'я витримають це випробування, то його релігійна постать, так само як і церква досягне великих вершин і буде заснована через декаду чи дві, і потім він вже зможе приймати вшанування на які він так щиро заслужив"²⁸.

Отець І.Волянський написав до митрополита С.Сембратовича листа з проханням призначити нових греко-католицьких священиків, в іншому листі до свого товариша о. О.Стефановича, він наголошував на потребі освічених людей, які б будували нове життя в еміграції, "... без них наші люди зникнуть". У відповідь на його прохання у 1887 році до Америки прибули о. З.Ляхович і В.Сіменович, студент права Львівського університету. Проте, отримавши парафію у м. Кінгстон, о. З.Ляхович через п'ять місяців, 4 листопада 1887 року, помер, і о. І.Волянський знову залишився один у своїй душпастирській праці²⁹.

Восени 1888 року він відправив В.Сіменовича до Галичини знайти отців, управників до кооперативів та друкарів для друкарських магазинів, чоловіків та жінок для хору і театральних груп і людей, які могли б організовувати і проводити громадські зібрання та культурні заходи. У Львові В.Сіменович спілкувався з Іваном Франком і Михайлом Павликом, відвідав Наталію Кобринську. П'ятнадцять священиків погодились на поїздку до США волонтерами. Серед них був вищезгаданий о. К.Андрухович, який перед цим прийняв цілібат.

Вже було згадано, що під час своєї роботи на українській парафії в Шенандоа, о. І.Волянський заснував 18-го січня 1885 року братство св. Миколая. Головною метою братства був збір коштів на будівництво церкви, але в подальшому воно стало головним ядром для майбутніх українських допомогівих товариств в США. В статуті товариства головною метою визначалося "...створення допомогівого фонду, до якого зверталось братство через хвороби або смерть своїх членів"³⁰.

До 1887 року вже були організовані за почином о. І.Волянського допомогіві товариства в Олифанті, Фріленді, Хазелтоні, Кінгстоні, Шамокіні, Мейфілді, Пітсбурзі, Вілкс-Бері, Плимуті та Нью Джерсі, і цього ж року було проведено конвенцію цих допомогівих товариств в Олифанті для кращої координації їхньої роботи. За результатами зібрання було створено центральну організацію, яка називалась – "Союз Русинських Братств Америки", яка на початок січня 1898 року виплачувала 500 доларів допомоги у випадку смерті одного зі своїх членів. Як результат, лише за один рік чотирнадцять допомогівих русинських братств приєдналось до центральної організації, "Союзу Русинських Братств Америки"³¹. Розуміючи позитивну фінансову складову в діяльності допомогівих братств, багато українців почали приєднуватись до аналогічних товариств інших національностей в Америці, здебільшого словацьких, через що велика кількість русинів втратило почуття національної ідентичності і розчинилась в словацькій громаді. Братства у Вілкс-Бері, Мейфілді і Плимуті перейшли під вплив Російської православної церкви, але братства у Шенандоа, Шамокіні, Олифанті, Джерсі Сіті, Пітсбурзі, Хазелтауні, а також МакАду залишились українськими греко-католицькими³².

Отець І.Волянський не обмежився лише заснуванням допомогівих братств та церков. Він, як справжній організатор, піклувався також про культурний і економічний розвиток своїх громад. З його ініціативи було створено перший український хор, першу читальню, першу театральну трупу і перший оркестр, які працювали і творили в Шенандоа.

Під час своєї місіонерської праці щоб надати хоч якусь освіту емігрантам і тим самим підтримувати їхню єдність, о. І.Волянський почав видавати газету "Америка". Про те, як дійшло до появи цієї газети, пише він наступне: "Зачав я проте сам учитися друкувати, спровадивши собі спершу малу ручну пресу з англійським письмом; опісля спровадив я руські черенки, кирилицю з друкарні ставропігійської, котрі мали ту невідність, що були трохи вищі від звичайних англійських букв, отже разом тяжко було друкувати. Тою кирилицею почав я друкувати першу газету, котру я назвав, Америка'. Друкарства ходив я вчитися до друкарні Геральда ("Івнінг Гералд" – газета в Шенандоа), а потому вчив я своїх хлопців"³³. Помагали о. І.Волянському Григорій Дольний, Василь Сарич з Лемківщини, пізніше – серб Неготинич, а Антін Петровський зробив друкарські столи, станки на черенки, стільці для друкарів, полиці тощо. На початку газета виходила один раз на два тижні, але вже через рік вона стала тижневиком. З часом редакторство газети переймає В.Сіменович. Намагаючись підвищити рівень і статус свого часопису, о. І.Волянський запрошував Івана Франка приїхати до Шенандоа, окрім цього В.Сіменович під час своєї поїздки восени 1888 року до Львова просив М.Павлика, а через нього і М.Драгоманова, присилати матеріали для публікації в "Америці".

Велике значення в житті перших осередків русинських іммігрантів мали зорганізовані о. І.Волянським, при співпраці В.Сіменовича, торговельні крамниці (кооперативи), в яких русини-емігранти могли купувати товар дешевше. Перші з них постали в Шамокіні, Шенандоа, Фріленді, Гейзелтоні, Плимуті й Оліфанті. Сам о. І.Волянський був президентом усіх тих крамниць і без його підпису ніхто не міг проводити будь-яких торговельних трансакцій. Для допомоги у веденні торговельних магазинів він спровадив з Галичини трьох молодих студентів І.Яновича, О.Копровського й А.Вислоцького. Першого о. І.Волянський вислав до торгівельної школи у Філадельфії, а пізніше віддав йому ведення крамниці у Плимуті. В Оліфанті крамницю вів спочатку В.Сіменович, потім Хиляк; в Шамокіні – деякий час В. Сіменович, а пізніше, по черзі Іван Глова, Степан Мурдза, Теодозій Талпаш. Першим, що мав крамницю у Шенандоа, був Юрій Вретьак, а після нього Михайло Кушвара, а дещо пізніше о. І.Волянський заложив крамницю для своєї сестри. Цією крамницею о. І.Волянський хотів "дати початок до закладання крамниць на спосіб "Народної Торгівлі" в Галичині. Коли з виїздом о. Волинського крамниці перебрав о. Андрухович, почалися різні особисті непорозуміння й сварки, що знищили всі попередні надбання³⁴.

О. І.Волянський допоміг русинам не тільки зорганізуватися в окремі громади, але і зробив також перші кроки в напрямі налагодження контактів наших громад з місцевим населенням і громадами інших нацменшин в США. Разом з о. Ляховичем і В.Сіменовичем він вступив у члени профспілкової організації кравців і вуглекопів "Найтс оф Лейбор" ("Knights of Labor"), члени якої взяли навіть участь у похоронах о. Ляховича в Шенандоа. о. І.Волянський був єдиним священиком у вугільному регіоні Пенсильванії, що відкрито підтримував шахтарів і був активним учасником їх страйків, боровся за поліпшення умов праці на копальнях антрацитного регіону³⁵. А 4-го липня 1887 року під проводом о. І.Волянського русинська громада в Шенандоа вперше взяла участь у святкуванні роковин Незалежності США.

Діяльність о. І.Волянського під час своєї місії до Сполучених Штатів Америки була загальноохоплююча і успішна. Він заслужив любов і повагу людей української громади і поза нею. Здається, історія української церкви і імміграції мала б зовсім інший і не такий трагічний напрям розвитку, якби отець Іван Волянський не повернувся до Галичини. В той час, мало хто міг собі уявити наскільки страшні і важкі наслідки буде мати його від'їзд для розвитку русинських громад. Він був силоміць змушений повернутись, тому що римо-католицькі єпископи в США проявляли такий тиск на Конгрегацію за Поширення Віри, що вона дозволила лише неодруженим священикам чи вдівцям без своїх дітей приїжджати до Сполучених Штатів Америки для місійної роботи³⁶.

Як вже зазначалося, результатом прийнятих декретів і тиску з боку римо-католицьких священиків стала передача всіх обов'язків над парафіями і фінансові справи помічнику о. І.Волянського о. К.Андруховичу, і вже після цього о. І.Волянський повернувся до Галичини в першій половині червня 1890 року, проте не на довго.

Стан речей погіршився, коли почали надходити постійні скарги на о. К.Андруховича від русинських громад на адресу митр. С.Сембратовича, в яких греко-католицького священика звинувачували у нечесному використанні церковних грошей і нехтуванні думкою церковної ради, яка складалась з парафіян церкви. У відповідь на ці скарги митрополит знову відправив о. І.Волянського вирішити це питання, проте по приїзді о. Андрухович не впустив о. І.Волянського на територію і не дозволив відправити йому недільну службу в церкві, яку останній і заснував, а також не підкорився волі інструкцій митрополита. У відповідь на такі дії з боку о. Андруховича 17 липня 1890 року митр. С.Сембратович, а пізніше і католицький архієпископ Філадельфійський Раян відсторонили о. К.Андруховича від душпастирських обов'язків, а опікуватись громадою було доручено о. Т.Обушкевичу.

Отець І.Волянський, зламаний останніми подіями, повернувся в Галичину і русинські парафії в США більше не відвідував.

Отже, переломним моментом, що визначив початок самоорганізації і влаштування побуту русинів у США, був приїзд першого греко-католицького священика Івана Волянського, який зробив багато для русинських емігрантів на новій землі. Через деякий час лише з аналогічною енергією і бажанням допомогти уразливим русинам почав працювати "Американський кружок", який складався з галицьких греко-католицьких священиків: о. Н.Дмитріва, о. С.Макара,

о. І.Ардана, о. М.Підгорецького, о. А.Бончевського, о. І.Констанкевича, о. П.Тимкевича, о. М.Стефановича, які прибувають до США в другій половині 90-х років XIX століття.

- ¹ Кравченко О. Стежками отця Волянського в Америці // Календар-альманах Українського Народного Союзу на рік 1994. – Джерсі Сіті. – С. 81 - 106.; Кравченко О. Українці в Америці // Ювілейний альманах Українського Братського Союзу з нагоди 75-ліття: 1910 – 1985 / Ред. Д. Корбутяк. – Скрантон, 1985. – С. 83 – 102.
- ² Halich W. Ukrainians in the United States. – Chicago, 1937. – 136 p.
- ³ Kuropas M. The Ukrainian Americans: Roots and Aspirations, 1884 - 1954. –Toronto, 1991. – 560 с.
- ⁴ Бачинський Ю. Українська імміграція в Сполучених Штатах Америки / Ю.Бачинський. – К., 1995. – 342 с.
- ⁵ Green V. The Slavik community on strike: immigrant labor in Pennsylvania anthracite. – Philadelphia, 1968. – 260 p.
- ⁶ Halich W. Ukrainians in the United States. – P. 14.
- ⁷ Маркус В. З'єднані Держави Америки // Енциклопедія українознавства. – Львів, 1994. – Т. 3. – С. 809.
- ⁸ Бачинський Ю. Вказ. праця. – С. 34.
- ⁹ Свобода. – 1904. – Ч. 20. // Пропам'ятна книга: Видана з нагоди сорокалітнього ювілею Українського Народного Союзу (1894 – 1934). – Джерсі Сіті, 1936. – С. 10.
- ¹⁰ Kuropas M. The Ukrainian Americans: Roots and Aspirations. – P. 34.
- ¹¹ Procko B. Ukrainian Catholics in America: A history. – Washington D.C., 1982. – P. 12.
- ¹² Sochoky I. The Ukrainian Catholic Church of the Byzantine Slavonic Rite in the USA. // The Ukrainian Catholic Metropolitan See, Byzantine Rite, USA. – Philadelphia, 1959. – P. 200.
- ¹³ Там само. – P. 201.
- ¹⁴ Кравченко О. Вказ. праця. – С. 81
- ¹⁵ Кравченко О. Вказ. праця. – С. 85.
- ¹⁶ "The Church Status; Reverend Father Wolansky of the Greek Church Makes a Statement". Shenandoah Herald. – 1887. – June 4.
- ¹⁷ Там само.
- ¹⁸ Кравченко О. Вказ. праця. – С. 83.
- ¹⁹ "The Church Status". Shenandoah Herald. – 1887. – June 4.
- ²⁰ Sokhocky Isadore. The Ukrainian Catholic Church of the Byzantine Rite. – С. 206 – 207.
- ²¹ Pospishil Victor. Ineterritorial Canon Law Problems in the United States and Canada. Cesepeak City, Maryland, – 1955. – С. 19.
- ²² Календар Союзу "Провидіння" на 1932 рік. Вказ. праця. – С. 119
- ²³ Куропась М. Українсько-американська твердиня: перші сто років історії Українського Народного Союзу. – Острогозьк – Чикаго, 2004. – С. 56.
- ²⁴ Constance J. Tarasar. Orthodox America, 1894 – 1976: Development of the Orthodox Church in America. Syoset, – New York, 1975. – С. 45.
- ²⁵ Кравченко О. Вказ. праця. – С. 84.
- ²⁶ Jubilee Book of St. Michael's Church in Shenandoah. – Shenandoah, 1959. – P. 12.
- ²⁷ Shenandoah Herald. – 1886. – Sept. 3.
- ²⁸ Констанкевич о. І. Історія першої руської церкви в Шенандоа, Пенсильванія // Перший Русько-Американський календар за ред. о. Н.Дмитріва. – Мавнт Кармел, Пенсильванія, 1887. – С. 138.
- ²⁹ Бачинський Ю. Там само. – С. 201.
- ³⁰ Куропась М. Там само. – С. 62.
- ³¹ Там само. – С. 63.
- ³² Бачинський Ю. Вказ. праця. – С. 203.
- ³³ Пропам'ятна книга: Видана з нагоди сорокалітнього ювілею Українського Народного Союзу (1894 – 1934). – Джерсі Сіті, 1936. – С. 36.
- ³⁴ Петровський А. Мої перші роки в Америці // Календар Українського. Робітничого Союзу на рік 1939. – Скрантон, 1939. – С. 88.
- ³⁵ Green V. The Slavik community on strike. – P. 106.
- ³⁶ Календар СУК "Провидіння" на 1932 рік. Вказ. праця. – С. 119.

В статье автор исследует значение деятельности греко-католического священника И.Волянського в становлении общественной, культурной, экономической, образовательной жизни украинских иммигрантов в начальный период массового переселения украинцев в США из западноукраинских земель. Автор описывает миссионерскую деятельность И.Волянського и трудности в организации Украинской Греко-католической церкви в Северной Америке.

Ключевые слова: Иван Волянский, УГКЦ, греко-католическое духовенство, американские украинцы, диаспора.

The author examines the role of rev. Ivan Volianskyi in formatting social, cultural, economical, educational life of Ukrainians in the USA due to his missionary work during the pioneering period of mass migration from West Ukrainian territories to North America. The article reveals circumstances and hardships of canonical foundation of the Ukrainian Greek Catholic Church in North American continent.

Keywords: Ivan Volianskyi, Ukrainian Greek-Catholic Church, clergy, Ukrainian-Americans, diaspora.

ПОЛІТИКА ДРУГОЇ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ ЩОДО УКРАЇНСЬКОЇ САКРАЛЬНОЇ СПАДЩИНИ: ПРАВОВІ ЗАСАДИ, ЗМІСТ, НАСЛІДКИ

Аналізується ставлення властей та польської громадськості Другої Речі Посполитої до духовних і матеріальних цінностей українського православного населення міжвоєнної Польщі, якими були його церкви, інші культові споруди та наявне тут майно.

Ключові слова: Друга Річ Посполита, законодавство, православна церква, римо-католицьке духовенство, ревіндикація (повернення), руйнування.

У складних за змістом українсько-польських стосунках першої половини ХХ ст. вагоме місце належить непростим взаєминам між обома націями, що склалися на їх етнічному порубіжжі впродовж міжвоєнного періоду (1918 – 1939 рр.). Відомо, що тоді частина західних етнічних українських земель – Пинщина, Берестейщина, Підляшшя, Холмщина, Західна Волинь, Східна Галичина, Надсяння та Лемківщина – через різні історичні обставини перебували у складі Другої Речі Посполитої. Її українське населення сповна відчуло на собі усі суперечливі аспекти політики польських властей щодо власного правового статусу, у різних галузях суспільно-політичного, соціально-економічного, культурного життя. Не стала винятком й релігійно-церковна сфера: при вирішенні так званого "українського питання" на тих західних етнічних українських землях, де проживало населення православного віросповідання, польська влада вдалася до відвертих антиукраїнських антиправославних акцій. Наруга над духовною опорою українства, нищення української сакральної спадщини зумовили наростання обурення у середовищі українців Польщі, поглиблення українсько-польського конфлікту, що обернувся обопільними кривавими жертвами в період Другої світової війни.

Тема політики Другої Речі Посполитої щодо української сакральної спадщини, насамперед її насильницького відібрання та brutального нищення, вже знайшла певне висвітлення як у вітчизняній, так і зарубіжній історіографії. Сюди, зокрема, слід зарахувати праці сучасних українських науковців про минуле та сьогодення Холмщини й Підляшшя¹, сакральні пам'ятки регіону², їх нищення впродовж міжвоєнного періоду³.

Із згаданих робіт особливе місце посідає книга "Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження", що з'явилася 1997 р. Тут передруковано розвідку відомого українського історика Івана Крип'якевича (підготовлену і опубліковану ще у першій половині 1940-х рр.) з наведеними статистичними матеріалами про ліквідацію сакральних споруд православного кліру Холмщини й Підляшшя⁴. Привертає увагу й стаття В.Слободяна про українські церкви на території регіону⁵. Вищезначену тему цей дослідник ґрунтовно розкрив у монографії про церкви Холмської єпархії. У книзі висвітлюються заходи української громадськості з порятунку православних сакральних споруд, їх майна не лише як осередків і оберегів власної духовності, а й цінних пам'яток історії та культури⁶.

Зарубіжна історіографія з теми практично повністю представлена працями польських науковців. Вони ще в умовах соціалізму мали змогу тією чи іншою мірою звертатися до неї⁷. Трагічна доля православної церкви у міжвоєнній Польщі розглядається польськими вченими у двох площинах. По-перше, як складова частина і наслідок політики державної влади⁸. По-друге, означені події з'ясовуються як елемент релігійного життя країни 1920 – 1930-х рр., зокрема, складного становища православного кліру і його святинь у той час⁹. До найґрунтовніших наукових праць польських дослідників необхідно зарахувати роботи, авторами яких є М.Папезинська-Турек, Г.Пеліца та Г.Купріянович.

Отже, науковцями покладено початок вивченню однієї із болісних проблем в історії українсько-польських стосунків міжвоєнного періоду – політики властей Другої Речі Посполитої щодо сакральних цінностей українського православного населення, заходів, спрямованих на примусову передачу православних святинь римо-католицькому костелові. Однак у наявних дослідженнях не завжди виокремленні причини такої політики. Відсутня характеристика нормативних документів, що стосувалися охорони української сакральної спадщини і які часто не гарантували її збереження. Не аналізується позиція польської громадськості, зокрема, верхівки та низових служителів римо-католицького костелу з означеного питання, ін.

Тому, виходячи з наукової і практичної актуальності теми, у статті ставиться мета: охарактеризувати особливості правової бази охорони культурної спадщини міжвоєнної Польщі, що стосувалася православних пам'яток, позицію римо-католицького духовенства під час здійснення політики насильницького відібрання у православних їх святинь, її наслідки.

Правові підстави охорони у міжвоєнній Польщі культурних надбань викладені у низці законодавчих актів та інших нормативних документів, що з'явилися головним чином наприкінці Першої світової війни та у 1920-х рр. Уже 8 листопада 1918 р. побачив світ декрет Регентської ради "Про опіку над пам'ятками мистецтва та культури"¹⁰. Документ містив основоположні засади пам'яткоохоронної роботи, які знайшли подальший розвиток в наступних нормативних актах. Він давав визначення пам'ятки, передбачав організацію інституту її охоронців, тобто спеціальних службовців (консерваторів), які мали великі права та обов'язки у справі збереження культурної спадщини. Декларувалося складання інвентарю або реєстру пам'яток історії та культури в межах Польської держави, який мав бути доступний для всіх зацікавлених осіб і т. д.

Закладені у декреті 1918 р. основи організації охорони культурної спадщини на теренах Польщі знайшли подальший розвиток у розпорядженні президента Другої Речі Посполитої від 6 березня 1928 р. про опіку над пам'ятками¹¹. Тут були записані спеціальні роз'яснення щодо охорони культових (католицьких) пам'яток. Так, підпункт 16 статті 2 застерігав, що документи, які згідно канонічного права містили таємні відомості, особливо ті, що зберігалися в таємних єпископських архівах, а також предмети спеціального релігійного культу, наприклад, чудотворні ікони, вилучалися з-під сфери дії означеного розпорядження¹².

Було закріплено окремішність і незалежність дій римо-католицького костелу у пам'яткоохоронній роботі, що стосувалася культурної спадщини його кліру.

Дещо інакша ситуація склалася у справі збереження пам'яток православної церкви. Намагання керівництва молодого держави відразу приступити до відшкодування кривд, завданих римо-католикам в часи російського панування, зумовило появу декрету начальника держави Ю.Пілсудського від 16 грудня 1918 р. про примусове управління рухомим і нерухомим церковним майном¹³. Декрет ставив за мету взяти в розпорядження держави церковні приміщення та церковне майно, залишені православними в ході евакуації під час Першої світової війни. Однак він діяв навіть після прийняття Конституції 1921 р., яка проголошувала свободу віросповідання та надавала конфесійним об'єднанням право розпоряджатися своїм майном на власний розсуд. Більше того, правові положення цього документа були поширені на українські землі, що увійшли до складу Польської держави на підставі Ризького договору 1921 р. Таким чином, декрет від 16 грудня 1918 р. став для влади Другої Речі Посполитої правовим підґрунтям для перебрання до своїх рук і користування згідно власних політичних уподобань сакральними об'єктами православної церкви.

Відсутність порозуміння між польською владою та ієрархами православної церкви при підписанні в січні 1922 р. угоди (вона мала врегульовувати відносини між державою і православними вірними) зумовила появу в середині 1922 р. нового нормативного акта, що стосувався православної культурної спадщини. Ним стали "Тимчасові приписи про ставлення уряду до православної церкви в Польщі", ухвалені керівництвом Міністерства віросповідань та народної освіти¹⁴. Видані з метою здобуття державного впливу на процес відбудови та організації православної церкви в нових умовах, приписи практично до кінця існування міжвоєнної польської держави виступали у ролі регулятора питань на перехресті взаємин "Друга Річ Посполита – православна церква".

Документ був поспіхом підготовлений, не містив глибокого аналізу характеру, історії, становища церкви, спроб спрогнозувати низку проблем, які могли з'явитися у взаєминах між

державою і православною спільнотою. Його найсуттєвішим недоліком було те, що він не охоплював усіх сторін цих взаємин, зокрема, не окреслював правового становища власності православної церкви, в тому числі в галузі її культурної спадщини. Така неясність у цій та інших сферах мала негативні наслідки для православних віруючих з огляду на можливі конфлікти між ними, з одного боку, та державною адміністрацією і римо-католицьким костелом, з іншого, при відстоюванні власних прав.

Події внутрішнього життя Другої Речі Посполитої засвідчили, що саме така правова невизначеність, а фактично дискримінація православного населення держави, основну масу якого складали українці, виявилася для властей підставою для насильницького відібрання в українців Холмщини й Підляшшя їх православних святинь, нищення багатьох культових споруд або передачі частини з них римо-католицькому костелові.

Перед Першою світовою війною на вищезгаданих етнічних українських землях нараховувалось трохи більше 300 тисяч православних з 313 священиками. Віруючі цієї конфесії були поділені між 282 (за іншими даними – 330) парафіями і володіли 507-ма церквами¹⁵. На час здобуття міжвоєнною Польщею незалежності (листопад 1918 р.) польська спільнота вже почала турбуватися наявністю на теренах Холмщини й Підляшшя проблеми існування нібито надто великої кількості православних церков. Такими культовими спорудами була частина колишніх храмів, отриманих православними після ліквідації у 1875 р. на Холмщині й Підляшші унії. Спираючись на цю обставину, вже у 1918 р. католики вдалися до відбирання у православних святинь, називаючи це акцією ревіндикації, тобто ніби-то справедливого повернення відібраного колись культового майна.

Акція стала складовою частиною асиміляційно-національної політики Другої Речі Посполитої стосовно православної церкви, що проявлялася у двох, здавалося б, взаємовиключних тенденціях: ліквідації православ'я й, водночас, його організації у напрямі, бажаному для держави. Ліквідаційна тенденція виникала з переконання, що найуспішнішим шляхом державної і національної інтеграції є релігійна єдність. Інша тенденція – організація церкви у національній формі, однак за змістом найвигіднішим для держави – видавалася привабливою для пов'язування непольського населення з державою. Ці дві тенденції в державній політиці виступали одночасно. Впродовж 1918 – 1939 рр. можна було виразно спостерігати сфери їх територіальної дії. Перша, тобто ліквідаційна, домінувала на Холмщині й Підляшші. Друга діяла на решті території міжвоєнної Польщі, заселеної православними, хоча і тут держава не відмовлялася від підтримки зміцнення римо-католицизму за рахунок зменшення мережі православних церков¹⁶.

Проведена трьома своєрідними хвилями (1918 – 1924, 1927 – 1934 і 1936 – 1938 рр.), акція ревіндикації зумовила втрату православними понад 400 парафіяльних святинь¹⁷. Вершиною наруги над українськими православними церквами стала акція, здійснена у травні – липні 1938 р. Наслідком брутальних дій, що проводилися тоді під наглядом та з участю польського війська, із залученням державної поліції, пожежної сторожі та членів польських воєнізованих формувань, стало знищення (за офіційними даними) 127 культових об'єктів православних українців (91 церкви, 10 каплиць та 26 молитовних будинків). За неофіційними даними, по-варварському було зруйновано 167 православних храмів. Серед них виявилось чимало пам'яток української старовини, занесених навіть до загальнопольського реєстру об'єктів культурної спадщини. Це, наприклад, церкви у Голишеві (1538 р.), Кольниці (1578 р.), Білій Підлясці (1582 р.), Щебрешині (1598 р.) та ін. Абсолютну більшість споруд виконавці акції просто знесли з лиця землі; окремі храми було передано римо-католикам або на інші цілі.

Ставлення католицького духовенства (насамперед його верхівки) до акції ревіндикації дозволяють простежити архівні матеріали. Вони свідчать, що чи не першим найяскравішим виявом його позиції у цій справі можна вважати розпорядження № 65 підляського єпископа Г.Пшезьджецького. Воно з'явилося 11 грудня 1918 р., тобто навіть раніше, ніж декрет Ю.Пілсудського. У розпорядженні містився наказ висвячувати (за звичаями римо-католицького костелу) святині східного обряду, костели, що були закриті російською владою, уніатські церкви, а також костели, які виконували функції православних церков після 1875 р., православні церкви, побудовані на місці або з матеріалу зруйнованих костелів, римо-католицьких та уніатських каплиць¹⁸. Отже, розпорядження Г.Пшезьджецького було для місцевого католицького духо-

венства та польського населення дозволом і підтвердженням слушності здійснення акції ревіндикації, яка вже проводилася певний час на Південному Підляшші. Сам єпископ впродовж 1919 – 1924 рр. доклав чимало зусиль – щоправда, невдалих – для відбирання у православних монастиря Св. Онуфрія у Яблочині та передачі його римо-католицькому костелові. Заходи щодо грабунку, фізичного захоплення, нищення і наступного руйнування спустошених українських православних святинь, спалення або вивезення церковного начиння, чималу частку якого складали пам'ятки старовини, Г.Пшезьджецький очолював і в наступні періоди ревіндикації.

Дещо гнучкішу позицію щодо православної церкви та її культурної спадщини в умовах міжвоєнної Польщі демонстрував, принаймні формально, люблінський римо-католицький єпископ М.Фульман. На відміну від свого колеги з Підляшшя, який робив наголос на силовому розв'язанні проблеми "схизматів", М.Фульман вів з питань належності майна православної церкви активне листування з православним митрополитом у Польщі, пояснюючи йому своє становище і прагнення поляків. Єпископ, у ряді випадків, домагався згоди Міністерства віросповідань і народної освіти на переосвячення сакральних споруд, не протестував, якщо внаслідок втручання депутатів-українців польського сейму не вдавалося відібрати у православних окремі церкви.

Водночас епістолярна спадщина М.Фульмана, що зберігається в архівах Любліна та Холма, інші їх матеріали показують єпископа як послідовного провідника ревіндикації. Саме через позицію М.Фульмана та підлеглого йому римо-католицького духовенства на Холмщині до кінця 1921 р. у православних українців з їх 354 довоєнних храмів залишився тільки 31 (на костели обернено 127 церков, на школи, шпиталі, склади і таке інше – 6, спалено – 11, були замкнені і чекали рішення щодо подальшого призначення – 160, дані відсутні – 19)¹⁹. Якщо при здійсненні ревіндикації траплялися непорозуміння, або під тиском обурення української громадськості потрібно було тимчасово відступити, то люблінський єпископ успішно прикривався своїми парафіяльними ксьондзами, частину яких навіть в колах воєводської адміністрації називали не інакше, як ксьондзами-фанатами. Для послідовного подальшого здійснення акції М.Фульман рекомендував світській та духовній владі мати підготовлений і продуманий план, вироблену й одноставну думку²⁰.

З усією очевидністю це підтвердили події другої половини 1920-х – 1930-х років. Так, у 1929 р., який вважається кульмінаційним пунктом другої хвилі ревіндикації, католицькі єпископи подали до судів майже 800 позовів про відібрання у православних так званого католицького майна, складовою якого були 303 ніби-то римо-католицьких і 533 ніби-то уніатських сакральних об'єктів, що знаходились головним чином у Люблінському, Волинському й Поліському воєводствах Другої Речі Посполитої. Відгукуючись на ці позови, місцева влада грубою силою або шляхом власних вольових рішень, обставлених масою політичних аргументів, відбирала у православних українців святині й нищила їх. Лише на Холмщині й Підляшші було зруйновано 23 храми. На активну участь у цьому ганебному процесі спрямовував римо-католицьке духовенство люблінський єпископ М.Фульман. Звертався він і до місцевих старост з закликами діяти на користь римо-католицького костелу та складати відповідні звіти у люблінській курії.

Окремого розгляду вимагає позиція М.Фульмана та підлеглого йому римо-католицького духовенства під час проведення третьої хвилі ревіндикації (1938 р.), точніше, акції ліквідації православних святинь. Частина польських дослідників стверджує, що люблінський єпископ виступав проти руйнування православних церков вже на початку самої акції і закликав це робити парафіяльних ксьондзів. При цьому науковці посилаються на його лист від 2 червня 1938 р.²¹ Більше того, говориться, що М.Фульман наприкінці ліквідаційної акції, якої не міг стримати, прийняв рішення про заходи щодо порятунку предметів культурної спадщини, які знаходилися у розібраних або зруйнованих церквах і чекали на знищення.

Можна погодитися з означеними аргументами, тим більше, що існують окремі документи та свідчення українців Холмщини й Підляшшя про протести частини низового католицького духовенства щодо руйнування православних святинь. Однак чому ж тоді у багатьох населених пунктах відразу після цього з'являлися католицькі ксьондзи, зокрема, члени Товариства розвитку східних земель і ставили латинські хрести або висвячували звільнену від церкви площу під будівництво римо-католицького костелу або каплиці? Висновок один: у цьому випадку

позиція і розпорядження М.Фульмана, скеровані до підлеглого йому духовенства, носили формальний характер й не відзначалися дієвістю.

Викладений у статті матеріал дає підстави стверджувати, що в політиці Другої Речі Посполитої щодо українських православних святинь домінувала лінія на їх фізичне нищення або примусову передачу римо-католицькому костелові. Ця ж лінія була властива верхівці римо-католицького духовенства. Наслідком її впровадження в життя виявилася втрата значної кількості пам'яток українського сакральної спадщини. Означена тема й сьогодні не втратила своєї актуальності через недостатній рівень показу її окремих складових, а тому потребує подальшої розробки.

¹ Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження / [Ред. колегія: Валентина Борисенко (відп. ред.) і ін.]. – К., 1997. – 383 с.; Винниченко І. Українці Берестейщини, Підляшшя і Холмщини в першій половині ХХ століття. Хроніка подій. – К., 1997. – 226 с.; Макар Ю. Холмщина і Підляшшя в першій половині ХХ століття: Історико-політична проблематика. – Л., 2003. – 88 с.

² Слободян В. Церкви Холмської єпархії. – Л., 2005. – 560 с.

³ Макар Ю. Мартиролог Української православної церкви Холмщини і Підляшшя // Українознавство. Календар-щорічник, 2003. – К., 2002. – С. 157 – 160.; Матвійчик О. Доля українських храмів Холмщини і Підляшшя у ХХ ст. – Л., 2008. – 24 с.

⁴ Холмщина і Підляшшя. Вказ. праця. – С. 134 – 152.

⁵ Там само. – С. 153 – 176.

⁶ Слободян В. Вказ. праця. – С. 26 – 30.

⁷ Jędruszcak H., Jędruszcak T. Ostatnie lata Drugiej Rzeczypospolitej (1935 – 1939). – Warszawa, 1970. – 285 s.; Z problemów integracji i unifikacji II Rzeczypospolitej / Pod red. J. Chlebowczyka. – Warszawa, 1980. – 415 s.; Kuryłowicz S. Z dziejów prawosławia w II Rzeczypospolitej. Niektóre problemy na tle polityki wyznaniowej państwa 1918 – 1939. – Warszawa, 1985. – 279 s.; Friszke A. Kościoły wschodnie w Drugiej Rzeczypospolitej // Więź. – 1988. – № 7 – 8 (357 – 358). – S. 34 – 51.

⁸ Babiński G. Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość. – Kraków, 1997. – 291 s.; Mańkowski Z. Dokument w kwestii ukraińskiej // Akcent. – 1990. – № 1 – 2 (39 – 40). – S. 169 – 174.; Mańkowski Z. Pogranicze. Studia z dziejów stosunków polsko-ukraińskich w XX wieku. – Lublin, 1992. – 329 s.; Potocki R. Polityka państwa polskiego wobec zagadnienia ukraińskiego w latach 1930 – 1939. – Lublin, 2003. – 372 s.

⁹ Papierzyńska-Turek M. Między tradycją a rzeczywistością: Państwo wobec prawosławia 1918 – 1939. – Warszawa, 1989. – 484 s.; Pelica Grz. Kościół Prawosławny w Województwie Lubelskim (1918 – 1939). – Lublin, 2007. – 447 s.; Kuprianowicz Grz. Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu. – Chełm, 2008. – 120 s.

¹⁰ Dziennik praw Państwa Polskiego. – 1918. – № 16. – S. 93 – 98.

¹¹ Dziennik ustaw Rzeczypospolitej Polskiej. – 1928. – № 29. – S. 537 – 542.

¹² Ibidem. – S. 538.

¹³ Dziennik praw Państwa Polskiego. – 1918. – № 21. – S. 179 – 181.

¹⁴ Dziennik urzędowy Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. – 1922. – № 7. – S. 121 – 126.

¹⁵ Archiwum Akt Nowych. – Zesp. 14. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. – Sygn. 1026. – S. 300–302; Pelica Grz. Op. cit. – S. 203; Холмщина і Підляшшя. Вказ. праця. – С. 135.

¹⁶ Papierzyńska-Turek M. Op. cit. – S. 142 – 145.

¹⁷ Холмщина і Підляшшя. Вказ. праця. – С. 136 – 152.

¹⁸ Archiwum Państwowe w Lublinie. – Zesp. 403. Urząd Wojewódzki Lubelski. Wydział Społeczno-Polityczny. – Sygn. 674. – S. 35 – 36.

¹⁹ Ibidem. – Sygn. 641. – S. 61.

²⁰ Archiwum Państwowe w Lublinie. Oddział w Chełmie. – Zespół Archiwum Dekanalnego. Zbiór. – Paginacji: Pisma okólne. Korespondencja wpływająca z Kurii Lubelskiej. 1908 – 1938. – S. 33 – 34.

²¹ Kania J. Rozbiórki cerkwi na Lubelszczyźnie w roku 1938 a stanowisko biskupa Fulmana // Chrześcijański Wschód a kultura polska / Red. R. Łużny. – Lublin, 1989. – S. 50 – 51.

Анализируется отношение властей и польской общественности Второй Речи Посполитой к духовным и материальным ценностям украинского православного населения межвоенной Польши, которыми были его церкви, другие культовые сооружения и имеющееся здесь имущество. Сделан вывод о доминировании линии на принудительную передачу православных святынь римо-католическому костелу и даже физическое их уничтожение.

Ключевые слова: Вторая Речь Посполитая, законодательство, православная церковь, римо-католическое духовенство, ревиндикация (возвращение), разрушение.

The article deals with the analysis of the official and public bodies' attitude towards sacred and material valuables of the Ukrainian orthodox population of the Second Rzeczpospolita in the period between the wars. A special attention was paid to the Ukrainian churches, cult buildings and the property that belonged to them. It was pointed out that the main outline of the policy of the Polish officials was to give the orthodox sacred valuables to the Roman Catholic cathedrals or their total destruction.

Keywords: the Second Rzeczpospolita, legislation, Orthodox church, Roman Catholic priesthood, reversion, destruction.

ГРОМАДСЬКА ФАБРИЧНО-ЗАВОДСЬКА МЕДИЦИНА НА ПІВДНІ УКРАЇНИ У ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ ст.

У статті розглядається питання виникнення громадської форми фабрично-заводської медицини, яка набула значного розвитку у ХІХ – на початку ХХ ст. у південному регіоні України.

Ключові слова: громадська медицина, фабрично-заводська медицина, медична допомога робітникам.

Громадська медицина у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. була основною системою надання доступної медичної допомоги населенню. На сьогодні в історії розвитку лікарської справи добре відома діяльність земської медицини. Проте з урахуванням того факту, що громадська медицина включала в себе й інші форми по-справжньому діяльної медичної допомоги, маємо констатувати, що, на жаль, це важливе питання залишається поки що малодослідженим. Саме тому фабрично-заводська медицина як одна з потужних форм громадської медичної допомоги, яка інтенсивно розвивалася підприємницькою громадськістю імперії, починаючи з середини ХІХ ст., зокрема й на теренах трьох Новоросійських губерній, стала об'єктом пропонованої розвідки.

У Російській імперії організація медичної допомоги робітникам отримала законодавчу регламентацію указами імператора Петра І, "Горным положением" 1806 р. та іншими законодавчими актами, що з'являлися згодом, для працівників казенних, а потім і приватних гірничих заводів та частково для їх сімей. На території України, що входила до складу імперії Романових, організація медичної допомоги працюючим розпочалася з виникненням великих промислових закладів. Так, у 1773 р. на Шосткінському пороховому заводі був призначений заводський "лекарь", на Кременчуцькому збройному заводі медичну допомогу надавав "подлекарь", а з 1791 р. на Катеринославській суконній фабриці робітників обслуговував штаб-лікар І.Прас. У 1795 р. на Луганському ливарно-гарматному заводі була введена посада лікаря та відкрито заводський шпиталь. А в усій Донецькій гірничій окрузі на ту пору працювали два перші фабрично-заводські лікарі – І.М.Даль та І.Ратч.

Фабрично-заводська медицина як система виникла й почала розвиватися у другій половині ХІХ ст. Це була особлива і своєрідна форма організації громадської медичної допомоги фабричним, заводським та гірничопромисловим робітникам і частково членам їх сімей. Фабрично-заводська медицина була досить оригінальним утворенням. Виявляється, це була організація, яка існувала тільки в Російській імперії. Участь у підтримці цієї форми організації громадської медичної допомоги була обов'язковою для всіх власників приватних промислових закладів. Ця структура утримувалась за їхні кошти, тому носила громадський характер. Стосовно робітничого класу громадська фабрично-заводська медицина становила безкоштовну (від роботодавців) медичну допомогу великій групі населення, яке постійно перебувало в загрозливих умовах підвищеної захворюваності і травматизму, оскільки відрізнялось від решти оточуючого населення більшою активністю (перш за все трудовою), у зв'язку з чим значно більше потребувало медичної допомоги¹.

Фабрично-заводська медицина, зокрема як вид громадської медицини, почала формуватись у 60-их роках ХІХ ст. із урахуванням суто об'єктивних причин. Коли 1865 року в центральній, найбільш розвиненій у промисловому плані, частині Росії почастішали випадки захворювань холерою, царський уряд, занепокоєний тим, що досить густонаселені промислові центри цього регіону можуть стати джерелами розповсюдження небезпечної інфекції, в серпні 1866 р. на

прохання московського губернатора видав положення про організацію лікарняної допомоги для фабричних робітників. Цей запобіжного характеру документ був тимчасовим, для обмеженого регіону. Дане положення не визначало конкретних норм щодо надання стаціонарної медичної допомоги, не містило вказівок відносно кількості обслуговуючого персоналу, амбулаторного лікування, а також стосовно лікування членів сімей робітників. Але вже 1867 року Державна Рада постановила, що положення від 26 серпня 1866 р., видане для забезпечення необхідних тимчасових заходів, може мати силу не тільки в Московській губернії, а й на території всієї імперії та діяти необмежений час².

Другим законодавчим актом, на підставі якого розвивалася фабрично-заводська медицина, був Статут про промисловість, стаття 107 якого забороняла отримувати плату з робітників за лікарську допомогу, що включала в себе, відповідно до подальших роз'яснень, не тільки амбулаторне і стаціонарне лікування, а й догляд за хворими, харчування, а також створення санітарно-гігієнічних умов праці і побуту робітників. Крім того питання медичної допомоги робітникам також регулювалися законами про фабричну інспекцію 1882, 1886 і 1897 років³.

Ці окремі законодавчі документи не були систематизовані, а виданими пізніше роз'ясненнями і постановами діючі окремі і недосконалі акти про медичну допомогу робітникам ще й суттєво обмежувались. Таким обмеженням стало введення міського лікарняного збору в окремих значних промислових центрах держави. Згідно з положенням про лікарняний збір стаціонарна медична допомога фабрично-заводським робітникам у тих містах, де він запроваджувався, повинна була надаватися міським самоуправлінням за рахунок встановленого лікарняного збору, який збирався з городян, в тому числі і з усіх робітників, а підприємці повинні були мати тільки невеликі приймальні покої для надання робітникам амбулаторної допомоги.

До числа перших 10 міст Російської імперії, де встановлювався обов'язковий лікарняний збір, належали і двоє великих міст Півдня України – Одеса (з 1892 р.) та Миколаїв (з 1894 р.). Той факт, що положення про лікарняний збір не узгоджувалося з положенням від 26 серпня 1866 р., послужив підставою для окремих власників підприємств зазначених міст, в яких було запроваджено лікарняний збір, для висновку, що на них вимоги постанови 1866 р. про забезпечення фабрично-заводських робітників медичною допомогою не поширюються. Інші підприємці, виконуючи вимоги цієї постанови незалежно від сплати робітниками лікарняного збору, вважали, що вони таким чином несуть подвійне фінансове навантаження. Внаслідок такого двоякого відношення до питання про лікарняні збори власників підприємств постраждала система організації медичної допомоги їх робітникам: відносна кількість промислових закладів з безумовно незадовільною організацією лікарської допомоги в містах із запровадженням лікарняним збором була майже у два рази більшою, ніж у решті міст тодішньої імперії. Незначний виняток у бік покращення зазначеної ситуації мав місце тільки у столиці (Санкт-Петербург та Москва) та двох інших містах – Одесі й Миколаєві. Адже з 2836 фабрик і заводів, що підпадали під нагляд фабричної інспекції, в 10 містах з лікарняним збором, де нараховувалося 284 тис. робітників, тільки 11 підприємств із майже 16 тис. робітників мали власні лікарні. Це 4 промислові заклади Санкт-Петербурга, 5 закладів Москви і по одному підприємству в Одесі та Миколаєві.

Стосовно ж надання медичної допомоги робітникам у державі в цілому необхідно зауважити, що тільки столичні та губернські міста, а також Одеса, Миколаїв, Іваново-Вознесенськ і Кронштадт мали власні організації лікарняної допомоги, всі ж інші міста імперії користувались, як правило, послугами місцевих земських медичних закладів. Відділ промисловості Міністерства фінансів у записці від 16 березня 1905 р. "Об обеспечении врачебной помощью рабочих промышленных заведений" констатував: "В настоящее время инспекция бессильна перед владельцами предприятий, упорно уклоняющимися от обязательства обеспечения своим рабочим врачебной помощи. Она может привлечь виновного к суду, угрожающему ему взысканием до 50 рублей. Но такая кара, как показал опыт, не имеет побуждающего или устрашающего значения"⁴.

У Херсонській губернії влада скористалася правом видавати обов'язкові постанови з питань організації медичної допомоги робітникам. Так, губернське з фабричних і гірничозаводських справ "присутствие" прийняло в 1894 – 1897 рр. стосовно промисловості кілька постанов щодо організації заходів з питань охорони життя, здоров'я та запровадження правил з охорони

праці. Головні вимоги з організації медичної допомоги на підприємствах губернії були викладені в обов'язковій постанові від 7 травня 1897 року "Об оказании врачебной помощи рабочим"⁵. Згідно з цією постановою всі власники промислових закладів (за винятком ремісничих, з кількістю робітників менше 16 осіб) були зобов'язані безкоштовно надавати своїм найманим працівникам лікарську допомогу. Фабрики і заводи, кількість робітників на яких становила більше 50 осіб, повинні були мати приймальний покій для надання хворим первинної лікарської допомоги. Для підприємств із числом працюючих менше 50 осіб адресувалася обов'язкова до виконання вимога об'єднуватися між собою для спільного вирішення усіх медичних питань та облаштування спільних приймальних покоїв. Фабрики і заводи, де кількість робітників перевищувала 500 осіб, зобов'язувалися для надання лікарської допомоги тяжкохворим працівникам мати свою лікарню з розрахунку 1 ліжко на 100 найманих робітників. Така лікарня повинна була відповідати діючому на той час спільному для всіх медичних закладів лікарняному статуту. Очолював таку лікарню фабричний лікар, який повинен був проживати не далі 10 верст від підприємства. Його відповідальна посада завідувача закладу вимагала щоденно відвідувати лікарню, на крайній випадок – не рідше 3 разів на тиждень. Окрім того при такій фабричній лікарні обов'язково повинен був працювати фельдшер на постійній основі.

На Півдні України особливу увагу питанням медичної допомоги робітникам приділяла фабрична інспекція (в губерніях діяла з 1894 р.). Спочатку стан медичної справи у зазначеному регіоні не вирізнявся позитивними показниками від інших, але поступово ситуація змінювалася на краще, про що свідчать документи тієї пори. Так, інспектор І.О.Новицький, який обстежив у 1885 р. промислові заклади Київської, Волинської, Подільської і Херсонської губерній, установив, що в зазначених губерніях лікарні для робітників мали тільки великі цукрові заводи. З оглянутих інспектором 17 лікарень лише 7, за його визначенням, можна було назвати добрими, 6 – задовільними, а решта 4 – беззаперечно, перебували в дуже поганому стані. Про ці останні лікарні І.О.Новицький зауважив, що "Они устроены только для вида и состоят из одной комнаты с двумя – тремя кроватями"⁶. На жаль, більшість лікарень не мала постійних лікарів, а тому лікуванням хворих займалися малокваліфіковані фельдшери.

Через десять років ситуація дещо поліпшилася. Наприклад, тільки в Одесі з 410 промислових закладів, про діяльність яких, зокрема й на рівні медичної сфери, фабрична інспекція мала дані, за якими власниками 57% підприємств міста вже була організована належна медична допомога робітникам⁷. На решті території Херсонської губернії тільки 4 підприємства мали власну амбулаторію чи лікарню. Власники багатьох фабрик і заводів для надання медичної допомоги своїм робітникам укладали угоди із земствами (в повітах), міськими думами (зокрема, в Миколаєві) і навіть з приватними лікарнями (в деяких містах).

Про розвиток фабрично-заводської медицини в українських губерніях протягом наступного періоду свідчать дані фабричної інспекції за 1897–1907 рр.⁸ За це десятиріччя в Україні значно зросла кількість підприємств, що надавали лікарську допомогу, а також робітників, охоплених нею, особливо на Півдні України – в Херсонській, Катеринославській і Таврійській губерніях. При цьому Катеринославська і Херсонська губернії мали найвищий показник кількості підприємств України з організованою лікарняною допомогою працюючим – відповідно 59,6% і 57,4%. Названі губернії також стояли на порядок вище від решти губерній за кількістю робітників, котрі забезпечувалися медичною допомогою від роботодавців (Херсонська – 92,7%, Катеринославська – 88,9%). Досить високий показник мала і Таврійська губернія – майже 70%.

Громадський характер фабрично-заводської медицини Півдня України визначався і тим фактом, що організацією медичної допомоги робітникам займалися не тільки окремі власники промислових закладів (хоч і їх було таки чимало), а й різні громадські організації, які об'єднували підприємців. Зокрема, група одеських промисловців спільно з робітниками і службовцями у 1898–1899 рр. створила Одеське Товариство взаємного страхування фабрикантів і ремісників від нещасних випадків, діяльність якого поступово поширилася в Херсонській і навіть у Бессарабській губерніях. Страхове товариство підприємців, окрім фінансової допомоги, надавало ще й медичну допомогу застрахованим у фабричних і місцевих лікувальних закладах, а також влаштовувало медичну допомогу травмованим безпосередньо в конторі Товариства. Витрати Товариства на медичну допомогу потерпілим від нещасних випадків постійно зростали, і, наприклад, у 1913 р. вони перевищували видатки 1904 р. майже в 11 разів⁹.

Розвиткові фабрично-заводської медицини в південному регіоні особливим чином сприяло загальне громадське об'єднання підприємців, організоване ними для більш успішного втілення в життя власних корпоративних інтересів. У 1910 р. було утворене Одеське Товариство фабрикантів і заводчиків, до якого протягом двох років увійшли власники приватних промислових закладів чотирьох губерній – Херсонської, Таврійської, Подільської і Бессарабської. Щодо лікування найманих працівників, то члени цього Товариства вважали: "Если медицинская помощь будет разрозненная и предоставляться фабрикантами отдельно, то это потребует от каждого больших затрат. Желательно было бы, поэтому организовать особое товарищество фабрикантов в целях осуществления правильно поставленного дела врачебной помощи рабочим". При цьому наголошувалося, що "подобная организация будет выгодна и для рабочих, так как при такой постановке дела создастся возможность специализации врачебной помощи и заболевший получит ту именно помощь, которая необходима для успешного лечения болезни"¹⁰. Тому рада Товариства в 1913 р. скликала спеціальне зібрання для розгляду цієї важливої проблеми. Через деякий час члени Товариства ухвалили остаточний варіант положення щодо організації медичної допомоги робітникам. Замість пропонуваного спочатку "Одеського Товариства Фабрикантів і Ремісників для надання лікарської допомоги робітникам і службовцям" при Одеському Товаристві фабрикантів і заводчиків був утворений Відділ лікарської допомоги та затверджені "Правила для Відділу лікарської допомоги Одеського Товариства Фабрикантів і Заводчиків"¹¹. Правила зобов'язували відділ надавати лікарську допомогу робітникам і службовцям на підприємствах Товариства у вигляді первинного, амбулаторного і шпитального лікування. З метою реалізації поставлених завдань необхідно було відкривати власні медичні заклади та укладати угоди з діючими місцевими лікувальними установами.

Для виконання визначених медичних функцій Відділом лікарської допомоги роботодавцям встановлювалася норма оплати за кожного працюючого робітника і службовця. При цьому передбачалася більша норма платежів для тих підприємств, де виконання робіт загрожувало здоров'ю працюючих підвищеною небезпекою. Крім того Відділ утворив власні фабричні амбулаторії та запровадив посади дільничних лікарів для оперативного надання кваліфікованої допомоги травмованим хворим. З цією фабрично-заводською медичною організацією тісно співпрацювало таке громадське об'єднання підприємців, як Одеське Товариство для страхування робітників від нещасних випадків, утворене в 1914 р. для обслуговування чотирьох губерній замість Товариства взаємного страхування фабрикантів і ремісників. Медична допомога працюючим поступово досягала все більших обсягів за рахунок активної діяльності страхової організації¹².

Отже, громадська фабрично-заводська медицина Півдня України, набувши досить значного розвитку, оформилася в окремий напрямок медичної галузі і водночас стала джерелом для виникнення та розвитку нової системи надання медичної допомоги – страхової медицини.

¹ Очерки истории русской общественной медицины. Сборник статей. – М., 1965. – 300 с.

² Собрание узаконений и распоряжений правительства. – 1887. – № 12. – С. 125.

³ Заблудовский П.Е., Жук А.П. Столетие общественной медицины в России / Очерки истории русской общественной медицины. Сборник статей. – М., 1965. – С. 25 – 26.

⁴ Державний архів Миколаївської області. – Ф. 16. – Оп. 81. – Спр. 82. – Арк. 9 – 51.

⁵ Адрес-календарь и справочная книжка Николаевского Градоначальства на 1902 год. – Николаев, 1901. – С. 33 – 35.

⁶ Цит. за: Межиров Л.С. Из истории медицинского обслуживания рабочих Украины в дореволюционные годы. Сборник: Вопросы социальной гигиены, организации здравоохранения и истории медицины. – К., 1969. – Выпуск 3. – С. 277 – 292.

⁷ Микулин А. Фабрично-заводская и ремесленная промышленность Одесского Градоначальства Херсонской губернии и Николаевского Военного Губернаторства с приложением списка фабрик, заводов и сельскохозяйственных мельниц. – Одесса, 1897. – С. 76 – 85.

⁸ Див.: Межиров Л.С. Из истории развития медицинской помощи промышленным рабочим Украины в начале XX века // Советское здравоохранение. – 1972. – № 8. – С. 72 – 76.

⁹ Рохлин Л.Л. Проекты организации медицинской помощи для рабочих коллективов // Врачебное дело. – 1919. – № 6. – С. 181 – 185.

¹⁰ Отчет о деятельности Одесского Общества Фабрикантов и Заводчиков за 1913 год. – Одесса, 1914. – С. 53.

¹¹ Протокол совещания фабрикантов г. Одессы по вопросу об организации врачебной помощи на фабриках и заводах г. Одессы 27 декабря 1913 г. – Одесса, 1914. – 6 с.

¹² Отчет о деятельности Одесского Товарищества для страхования рабочих от несчастных случаев за период с 1 июля 1913 г. по 31 декабря 1914 г. – Одесса, 1915. – С. 2 – 9.

В статье рассматривается возникновение общественной формы фабрично-заводской медицины, которая получила значительное развитие в XIX – начале XX в. в южном регионе Украины.

Ключевые слова: общественная медицина, фабрично-заводская медицина, медицинская помощь рабочим.

The article deals with the emergence of social forms of factory medicine which significantly developed in the 19 – early 20 century in the southern region of Ukraine.

Keywords: social medicine, factory medicine, medical aid for workers.

ПОЗЕМЕЛЬНІ ВІДНОСИНИ В ЗАХІДНИХ РЕГІОНАХ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ

[Рецензія на книгу: Борисевич С.О. Законодавче регулювання поземельних відносин у Правобережній Україні (1793 – 1886 роки): Монографія. – К.: Вид-во НАДУ, 2007. – 424 с.]

На сучасному етапі суспільного розвитку в Україні виникла гостра потреба розробки істориками-професіоналами пріоритетних напрямів наукових досліджень, пошуку нових методологічних підходів. Відрадно, що предметом уваги науковців усе частіше стають теми, які ще донедавна з різних причин не могли бути об'єктами всебічного вивчення та висвітлення. До таких, зокрема, належить питання законодавчого регулювання поземельних відносин у західних регіонах Російської імперії, в тому числі й на Правобережній Україні. І це при тому, що для українських істориків аграрна проблематика є традиційною. В інших пострадянських республіках, зокрема Білорусі, краях Балтії, чиї території, як і більша частина України, входили до складу Російської імперії, дослідження проблем земельної політики російського царату так само залишаються бажати кращого. Певною мірою виправити цю негативну тенденцію покликана фундаментальна праця С.О.Борисевича, котрий зосередив увагу на аналізові земельного законодавства, оскільки саме воно відображало не лише політику держави взагалі чи в аграрній сфері зокрема, а й, до деякої міри, інтереси різних соціальних груп, та впливало на суспільні взаємовідносини.

Хочеться відмітити принципово новий підхід ученого до вивчення історії поземельних відносин. Уперше в сучасній історіографії цю проблему розглянуто у взаємозв'язку політичного, економічного, правового та ідеологічного аспектів. Безперечно, новизна запропонованої нашої увазі монографії полягає в тому, що в ній уперше комплексно, як окремий об'єкт вивчення, розглянуто законодавчу політику царського уряду щодо регулювання земельних відносин на приєднаних від Речі Посполитої територіях, зокрема у Правобережній Україні.

Виваженою й логічно вмотивованою бачиться нам і структура глибоко професійного дослідження С.Борисевича, що дозволило авторові сконцентрувати увагу на висвітленні ключових аспектів проблеми, насамперед тих із них, котрі й досі не стали предметом історичного опрацювання. Відтак спеціальна постановка дослідником наукових завдань та успішне їх розв'язання окреслили новий напрямок у розвитку історико-правової тематики вітчизняної історіографії.

Враховуючи той факт, що основним джерелом рецензованої студії стали нормативно-правові акти, зосереджені у трьох виданнях Повного зібрання законів Російської імперії, відрадно зауважити, що С.О.Борисевич сумлінно виконав їх детальний аналіз, виокремивши при цьому різні типи законодавчих документів. Науковець цілком слушно зазначає, що "через відсутність формалізації в укладанні законів у перші десятиріччя XIX ст. у них фіксувався перебіг подій, міркування автора законопроекту з їх приводу, і лише в кінці подавалось рішення, яке схвалював імператор. Саме тому вони містили величезний фактичний матеріал, важливий для історичного дослідження" (с. 9).

Розглядаючи проблеми встановлення військово-адміністративного контролю російської влади щодо регламентації поземельних відносин у Західних регіонах Російської імперії, дослідник акцентує увагу на тому, що імперський законодавець свого часу визначив для них п'ять категорій державних маєтностей, зокрема: "1) маєтки, які перебували в довічному володінні; 2) маєтки на довічному праві, переуступлені посесору; 3) маєтки, які після смерті довічного власника передавались у 50-річну посесію спадкоємцям або стороннім особам; 4) маєтки, що перебували у 50-річному володінні; 5) маєтки на емфітеутичному праві, пере-

уступлені іншим особам" (с. 24). Борисович С.О. чітко вказує на причини, котрі зумовили паралельну чинність польського та російського законодавства, яке, зокрема, регулювало поземельні відносини. Логічно, що при цьому царизм був змушений визнавати чинність правових норм Литовського статуту, сеймових ухвал та місцевого звичаєвого права, адже в краї існували невідомі для Росії форми землеволодіння і землекористування, а також форми поземельних відносин, які не регулювало російське законодавство, а законодавець не наважувався різко скасувати їх.

Досліджуючи різні аспекти формування імперської політики в царині землекористування, автор монографії цілком слушно вказує на вплив віденського Дружного трактату 1815 року, який зобов'язував польських поміщиків протягом восьми років від дня підписання трактату визначитися з питанням, – підданими якого саме монарха вони бажають бути. Норми, закладені цим документом, стали винятком у російській законодавчій традиції, що забороняла дворянам, які не були підлеглими царя, володіти поміщицькою власністю, і виявилися компромісним заходом тодішніх країн-переможців у ставленні до польських поміщиків (с. 50).

Особливої уваги заслуговує момент висвітлення науковцем фіскального аспекту правового регулювання поземельних відносин (с. 68 – 72; 158, 204) і проблем управління поєзуйтськими та погалиційськими маєтками (с. 89 – 98).

Також хотілося б відзначити проведене С.Борисевичем сумлінне вивчення політики уряду Російської імперії щодо майоратів, заповідних спадкових маєтків та церковного землеволодіння в губерніях Правобережної України, в чому переконує відповідний матеріал монографії. Цілком погоджуємося із висновковим твердженням автора про те, що "у 40-х роках XIX століття влада запровадила дві інституції: майорат і заповідні маєтки. Перша з них – майорат, спрямовувалася на русифікацію Правобережної України та відмову влади від оренди державних маєтків, друга – на захист від розорення та подрібнення великого поміщицького землеволодіння" (с. 148).

Не можна залишити поза увагою й ґрунтовні висновки С.О.Борисевича стосовно змін, що мали місце у кредитній іпотечній політиці російського уряду в зазначений період. Вчений виділяє в ній три нові вектори. "По-перше, була узаконена кредитна лінія для етнічних росіян, які внаслідок цього отримали змогу купувати маєтки у Правобережній Україні, що спрямовувалось на підриг економічної могутності та зменшення впливу поляків. По-друге, уряд шляхом боргових відстрочень, спрямування селянських викупних платежів на погашення кредитної заборгованості призупинив розорення багатьох поміщицьких господарств і дисциплінував надходження поточних кредитних та фіскальних платежів. По-третє, законодавство стимулювало розвиток приватного іпотечного кредитування, зумовлене остаточним перетворенням землі на товар" (с. 211).

Необхідно відзначити, що дослідник, уважно розглядаючи проблеми законодавчого регулювання поземельних відносин пореформеного періоду в губерніях Правобережної України, досить детально висвітлює питання землекористування для різних категорій населення, у тому числі євреїв, міщан та іноземців. Значна увага приділяється дослідженню еволюції викупних платежів та оподаткування селянства в контексті селянської реформи (с. 220 – 230). Проведений С.О.Борисевичем аналіз законодавчих актів, які регламентували введений 1864 року відсотковий збір з польських поміщиків, дозволив йому стверджувати, що даний фіскальний платіж був дискримінаційним для польських поміщиків західного регіону Російської імперії, у тому числі й Правобережної України (с. 240 – 241).

Досліджуючи проблему поміщицького землеволодіння в нових, капіталістичних умовах господарювання, вчений цілком слушно аналізує діяльність фінансово-кредитних інституцій, призначення яких полягало у забезпеченні зростаючих потреб в іпотечному кредитуванні, зокрема Товариства поземельного банку, Київського земельного та державного дворянського банків.

Роботу завершують аргументовані й логічні висновки, які кваліфіковано представляють узагальнені результати виконаного дослідження.

Не можна залишити поза увагою й фундаментальних додатків (с. 398 – 408), які значно посилюють переконливість авторських висновків, а також термінологічний словник, користування яким значно полегшує сприйняття й розуміння проблем земельної політики зазначеного періоду (с. 409 – 415).

Таким чином, С.О.Борисевичу, на наше переконання, вдалося оригінально проаналізувати

еволюційний процес усієї нормативно-правової бази, яка регулювала різноманітні аспекти аграрних відносин у Правобережній Україні.

Разом з цим треба зауважити, що рецензована монографія, як, до речі, і будь-яка творча праця, при всіх її надбаннях, що вкрай необхідні сучасній історичній науці, містить певні дискусійні моменти, окремі недоліки. Маючи намір окреслити їх нижче, сподіваємося, що в такий спосіб зможемо увиразнити характеристику отриманих дослідником позитивних результатів, а крім того і для самого автора монографії, й усіх, кого цікавить зазначена проблема, окресляться нові аспекти історичного пошуку на рівні вивчення поземельних відносин в Західних регіонах Російської імперії.

Отож, на наш погляд, було б доцільніше опрацювати значно ширшу джерельну базу для масштабнішого виконання заявленого дослідження, і передусім архівну. Зокрема документи й матеріали Російського державного історичного архіву (м. Санкт-Петербург). Особливим чином в цьому аспекті прислужилися б фонди архіву Державної Ради, Комітету міністрів, Сенату, міністерств фінансів та землеробства, а також особового фонду П.Д.Кисельова.

На жаль, у монографії наявні й окремі методологічні помилки. Норми, закріплені в Литовських статутах щодо позовної давності, ні в якому разі не можуть бути нормами звичаєвого права, про що зауважує автор, адже вони мали характер писаного закону; оброчна подать дослідником чомусь довільно називається поземельним чи просто оброком, а то й оброчним податком. Викликає заперечення і твердження вченого щодо зменшеного розміру подушної податі на Правобережній Україні (с. 106), а також і те, що кріпаки без землі податями не обкладалися (с. 117).

Висловлені зауваження та побажання суттєво не впливають на загальну позитивну оцінку дослідження С.О.Борисевича і не мають концептуального характеру. Монографія С.О.Борисевича є, безперечно, суттєвим внеском у дослідження поземельних відносин у Західному регіоні Російської імперії, переважно в губерніях Правобережної України.

МІЖДИСЦИПЛІНАРНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

[Рецензія на книгу: В.В.Ластовський. Між суспільством і державою. Православна церква в Україні наприкінці XVII – у XVIII ст. в історії та історіографії. – К.: НКПІКЗ, 2008. – 496 с.]

Історія православної церкви в Україні є однією з найбільш актуальних ділянок сучасної історичної науки з огляду на роль православ'я у процесах становлення ідентичності та формування модерних націй на сході Європи. Водночас, ця наукова ділянка є й однією з найбільш проблемних, унаслідок довготривалої заборони вивчення теми за радянських часів, вилучення з наукового обігу величезної кількості першоджерел та відсутності стабільної концепції історії церкви в Україні (с. 6 рецензованої книги). Дається взнаки й сучасний стан православ'я в Україні: конфесійна роз'єднаність породжує заангажовані спроби використання історії як засобу боротьби із ідеологічними супротивниками, а це, у свою чергу, завдає непоправної шкоди формуванню історичної пам'яті. Саме тому надзвичайно важливим є застосування суто наукового підходу до історії та історіографії православної церкви України. Приклад такого підходу становить видана нещодавно праця В.Ластовського.

Присвячена історії православної церкви в Україні монографія носить промовисту назву "Між суспільством і державою". Пояснення їй знаходимо на с. 7, де автор зазначає, що з моменту підпорядкування Київської митрополії Московському патріархатові у 1686 р. церква почала поступово втрачати свої позиції як у зовнішньополітичному, так і у внутрішньому житті українського суспільства, аж до кінця XVIII ст., постійно розриваючись між потребою служити йому і вимушеністю слугувати політичним потребам чужої держави". Ця система взаємовідносин і є головною темою дослідження В.Ластовського, який розглядає її у розрізі історіографії, історії ідей, політичних та юридичних парадигм, а також регіональної історії. Слід зазначити, що дослідникові вдалося доволі органічно поєднати ці безумовно різні теми в межах одного дослідження. Про його ґрунтовність свідчить хоча б список джерел та літератури, який охоплює понад тисячу найменувань архівних та опублікованих джерел, наукових праць.

Перша частина роботи присвячена історіографічним та методологічним проблемам історії церкви. Зокрема, автор виокремлює історіографічні напрями церковної історії в Україні, Польщі та Росії, виділяє характерні тенденції та концептуальні засади, притаманні як дослідженням XIX – XX ст., так і сучасним працям. Особливо цікавою видається спроба автора систематизувати науково-термінологічний апарат історії церкви. В.Ластовський пропонує власне тлумачення таких понять як церковна історія, історія церкви, церковна історіографія, церковний устрій, православна церква в Україні тощо. Ці терміни та поняття подані як у самому тексті (с. 55 – 56), так і у вигляді окремого додатку наприкінці книги. Книга містить також окремі історіографічні нариси, вміщені в окрему частину книги. Автор, зокрема, розглядає вітчизняну історичну думку про українське православне духовенство в системі соціальних відносин, історіографічні погляди на православну церкву в Україні і політичне життя, історичні дослідження біографій діячів православної церкви в Україні кінця XVII – XVIII ст., історіографію вивчення православних монастирів в Україні.

Праця В.Ластовського має також суттєвий історико-краєзнавчий аспект. Насамперед, слід відмітити те, що автор виділяє український церковно-краєзнавчий напрям в історіографії середини XIX – початку XX ст., представлений працями П.Лебединцева, П.Троцького, П.Орловського, М.Думітрашко та інших дослідників із духовних кіл. Як зазначає В.Ластовський, примітною рисою їхніх праць є розробка місцевої історії православної церкви на фоні чи в контексті подій загальноукраїнської історії (с. 17). Розвиток церковно-краєзнавчого напрямку у тісному взаємовпливі з українською історіографією призвів до остаточного виділення у 1917 –

1920 рр. власне українського краєзнавчого напрямку (зокрема, у творах М.Петрова та В.Бучневича) у дослідженні історії церкви і початку формування суто українського церковного напрямку в історіографії.

Окрема частина роботи В.Ластовського присвячена висвітленню ролі православної церкви у суспільно-політичному житті України, яке здійснюється на матеріалах історії Переяславсько-Бориспільської єпархії. Зібраний й проаналізований автором матеріал є безумовно цінним доробком для регіональних та соціальних досліджень Середнього Подніпров'я. У додатках автор наводить дані про кількість церков та монастирів єпархії, представників місцевого духовенства, а також різноманітні графіки й таблиці, які ілюструють економічні аспекти діяльності монастирів та церков тощо. Слід додати, що й інші розділи роботи В.Ластовського містять численні короткі історичні довідки про різні сакральні об'єкти України, у тому числі маловідомі й недостатньо вивчені.

Остання частина рецензованої монографії має назву "Правові межі діяльності православної церкви: попередні роздуми". Вона порівняно невелика за обсягом і, як випливає з самої назви, автор здебільшого лише накреслює перспективні напрями дослідження цієї безумовно актуальної тематики. Тим не менш, В.Ластовський висловлює низку оригінальних міркувань з приводу співвідношення канонічного та церковного права, а також з іншими правовими галузями, правової суб'єктності православної церкви тощо. Автор пропонує власну періодизацію еволюції правового статусу православної церкви в Україні наприкінці XVII – XVIII ст. (с. 382).

Загалом, праця В.Ластовського становить значний науковий доробок, який має неабияку цінність для дослідників історії та історіографії православної церкви в Україні, краєзнавців, дослідників історії держави й права тощо.

НОВА ПРАЦЯ ПРИСВЯЧЕНА ДОСЛІДЖЕННЮ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ РУМУНІВ І МОЛДАВАН БУКОВИНИ

[Рецензія на книгу Мойсей А.А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини / Антоній Мойсей. – Чернівці: ТОВ "Друк-Арт", 2010. – 304 с.: 36 іл.]

Одне з важливих теоретичних і практичних завдань сучасної етнографічної науки є дослідження міжетнічних процесів, що проходять на території етнічного прикордоння. Саме гармонізація міжетнічних стосунків на українських пограниччях, підтримання державою культури міжетнічного спілкування є запорукою демократичного розвитку країни. До таких міжетнічних процесів відносяться і українсько-румунсько-молдавські етнокультурні взаємостосунки на території Буковини. В основі рецензованої праці лежить порівняльна характеристика основних елементів народного календаря східнороманського та українського населення Буковини. У ній зроблена також спроба вивчити процеси етнокультурної ідентичності корінних етносів Буковини. З цього приводу варто зазначити, що в Україні існує вкрай мала кількість студій з етнічної компаративістики. Проблема етнічних кордонів стала об'єктом дослідження таких сучасних етнологів, як В.Наулко, В.Борисенко, О.Курочкін та ін. Дослідженню складових етнокультурної ідентифікації населення Буковини присвячених і декілька наукових робіт Антонія Мойсея, що передують рецензованій монографії.

Антоній Мойсей у 2005 р. захистив дисертацію на здобуття кандидата історичних наук з спеціальності "Етнологія". Наразі перебуває на посаді доцента кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Рецензована праця являється другою частиною студій у галузі народного календаря, розпочатих у попередній книзі автора "Магія та мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини" (2008 р.) у рамках написання дисертаційної роботи на здобуття наукового ступеня доктора історичних наук.

Виклад матеріалу про народний календар починається з розділу "Регламентація часу та структура народного календаря", в якому досліджені просторові і часові уявлення у традиційному світогляді, річний цикл календарних свят, структурні елементи народного календаря (культ води, вогню, рослинності, померлих). У ньому подані вірування та ритуали, що мають календарну прив'язку або приурочені до перехідних свят (Вербна неділя, Великдень, Зелені свята та ін.). Про скрупульозність дослідження свідчить аналіз посвячувальних ритуалів молоді. В його основі лежать результати джерельних та польових матеріалів з 18 румуномовних сіл Буковини. Прискіпливому аналізу підданий цикл поминальних днів у народному календарі східнороманського населення Буковини. Зокрема, детально вивчений комплекс ритуальних елементів: роздавання помани; страви призначені для покійника, звичай відвідування могил, проведення поминок, розпалення ритуальних багать, заборони під час поминальних днів, звичай виготовляти поминальне деревце тощо.

У наступних двох розділах роботи розглядаються скотарський та землеробський календарі. Автор знайомить читача з традицією вшанування скотарських та землеробських свят, ритуалами у виконанні чабана, антидемонічними ритуалами та оберегами спрямованими на захист домашньої худоби від злих сил та хижих звірів, обрядовими діями для забезпечення приплоду худоби, захисту свійських тварин від змій, різних хвороб (заборони працювати у скотарські дні, звичай святкового годування худоби тощо). Вивчена у книзі також традиція

вшанування народного культу святих-покровителів хижих звірів (св. Петро, Андрій, Тріф, Філіп, Георгій та ін.). Серед комплексу землеробських обрядів проаналізовані ті, що пов'язані з початком польових робіт (перший вихід з плугом), сіви, завершення жнив та збору врожаю, спрямовані на забезпечення захисту врожаю від різних шкідників, від птахів, на забезпечення родючості неплодних дерев, заклинання врожаю (колядницькі обходи) тощо.

Окремий розділ книги присвячений драматичним обрядам різдвяно-новорічного циклу. Серед них автор виділив обряди, в яких зоо- та антропоморфні персонажі походять з архаїчної давнини (*коза, коник, ведмідь, бугай, олень, весілля, Маланка* та ін.); народні драми, головними героями яких є казкові та міфологічні персонажі (*Фет Фрумос, Мерцішор, рік (12 сестер)* та ін.); історичні народні драми XVII – XX ст. (гайдуцькі народні вистави: *Банда Бужора, Пеуна, Груї, Жояна, Кодряну; Константин Бринковяну; турки* та ін.) та обряди з сучасним сюжетом і дійовими особами. Важливо зауважити, що автор під час висвітлення обряду *Маланки* у румунів і молдаван Буковини підтвердив положення про те, що саме на території даної етнографічної зони відбувається процес поступової деградації обряду за вектором північ-південь. Зокрема, на основі етнографічного картографування обряду визначений нижній кордон ареалу розповсюдження терміну.

Науковий інтерес представляє таблиця, яка розміщена в останньому розділі монографії "Порівняльна характеристика основних аспектів народного календаря східнороманського та українського населення Буковини" (основна румунська територія – румуни і молдавани Буковини – українці Буковини – основна українська територія). Ця таблиця, як результат багаторічної скрупульозної роботи автора якнайкраще ілюструє процес акультурації у прикордонній смузі двох цивілізацій – східнослов'янської і східнороманської.

Картографування та типологізація інформації про народний календар здійснені на основі даних з понад 295 українських та румуномовних сіл Буковини, зокрема румуномовних Чернівецької області – 65; румунських Сучавського повіту – 142; українських Чернівецької області – 79; українських Сучавського повіту – 9. Вражає також солідність джерельної бази: писемні джерела XV – першої половини XIX ст.; матеріали архівно-музейних установ України, Румунії, Республіки Молдова, що належать до другої половини XVIII – XIX ст.; відповіді на етнографічні анкети; етнографічні антології, монографії сіл та роботи, присвячені етнографічним зонам Буковини (XX – початок XXI ст.). Однак, одним з важливих джерел, на якій ґрунтується робота є інформація, зібрана під час етнографічних експедицій під керівництвом автора у період 1997 – 2009 рр., а також за допомогою студентів у рамках конкурсів наукових робіт. Продовжуючи поширену європейську практику вивчення еволюції обрядів шляхом повторних досліджень, здійснених науковцями попередніх епох, автором були ініційовані етнографічні експедиції до низки румуномовних сіл Чернівецької області та Сучавського повіту (Купка, Магала, Марджіня, Йорданешти, Ропча, Красноільськ та ін.) з метою фіксації наявності описаних румунськими дослідниками XIX – першої половини XX ст. (С.Ф.Маріаном, Є.Нікуліце-Воронкою та ін. дослідниками) календарних звичаїв та обрядів, а також визначення рівня трансформаційних змін (у структурі проведення ритуалів, символіці та соціальній спрямованості). З метою компаративного аналізу з 2006-го по 2008 рік здійснено наукові експедиції, якими охоплено 8 українських та 3 румунські населені пункти Сучавського повіту Румунії. Під час збирання етнографічних матеріалів використано розроблену автором анкету для збору інформації з календарної обрядовості.

А.Мойсей наполегливо доводить унікальність Буковинської етнографічної зони, яка, на його думку, має один з найкращих рівнів збереження цілої низки унікальних давніх звичаїв та обрядів, збережених в традиційній обрядовості автохтонного населення: магічний ритуал похорону антропоморфної ляльки *калоян (похорон засухи)* з метою викликання дощу, рештки обряду *папаруда*, які вже зникли на інших румунських територіях; комплекс зимових драматичних обрядів українського та східнороманського населення Буковини, які за архаїчністю, феєричністю, та масовістю проведення є унікальними етнографічними явищами для України, Румунії та Республіки Молдови; дотепер тут можна зустріти ритуали дівочої та парубочої ініціації (як у румунів, так і в українців) тощо. У цьому контексті Антоній Мойсей наголошує на необхідності залучити до туристичного обігу Чернівецької області нові етнографічні об'єкти (сприяння розвитку етнографічного туризму у Чернівецькій області). За його твердженням

Буковина сьогодні може стати полігоном для експедиційних досліджень традиційної культури національних меншин України, вона може презентувати світу потужний потенціал унікальних різноетнічних традиційних культур, які мають право бути популяризовані як в масштабах України, так і за її межами.

Додатки, вміщені у роботі (ритуальні тексти та фото зимових драматичних обрядів та інших календарних аграрних ритуалів), можуть бути застосовані для підвищення кваліфікації представників туристичної індустрії Чернівецької області через тренінги та навчання, музейні експозиції, присвячені етнографічній спадщині Буковини. Сценарії календарних звичаїв та обрядів, вміщені у монографії, можна використати для організації етнографічних свят, конкурсів та вікторин, районних та обласних фестивалів, майстер-класів, постановки традиційних звичаїв та обрядів (для працівників будинків культури, народознавчих музеїв, відділів культури обласних і районних адміністрацій). Крім того, інформація та висновки, вміщені у монографії, можуть бути використані для написання теоретичних праць з етнографії Буковини та України, навчально-методичних посібників, навчальних програм загальних і спеціальних курсів з етнології, історії та краєзнавства. Варто зазначити, що матеріал, вміщений у даній роботі, став основою для читання автором студентам факультету історії, політології та міжнародних відносин ЧНУ імені Юрія Федьковича спеціальних курсів з етнографії Буковини.

Немає сумніву, що книга А.Мойсея представлятиме інтерес для широкого кола етнологів, істориків, краєзнавців, мовознавців, працівників музеїв та туристичної галузі.

Наші автори

Буйських Юлія – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гавадзин Володимир – аспірант кафедри етнології і археології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Гаврилюк Олександр – кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри новітньої історії України Волинського національного університету імені Лесі Українки.

Джупіна Катерина – магістр кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Єрмілов Валерій – кандидат медичних наук, генеральний директор Представництва ЗАТ “Укрпрофоздоровниця” у м. Миколаєві.

Ігнатенко (Колодюк) Ірина – кандидат історичних наук, асистент кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Казакевич Геннадій Михайлович – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Казьмирчук Марія – кандидат історичних наук, асистент кафедри української історії та етнополітики історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Кучменко Наталія – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Лагунова Ольга – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Латиш Юрій – кандидат історичних наук, асистент кафедри історії для гуманітарних факультетів історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Міщенко Анна – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Нємєц Віктор – аспірант відділу історичної етнології Інституту народознавства Національної Академії Наук України.

Орлик Василь – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних наук та документознавства Кіровоградського національного технічного університету.

Пивоваров Сергій – доктор історичних наук, доцент, завідувач кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Скляр Володимир – кандидат історичних наук, доцент Національного технічного університету “Харківський політехнічний інститут”.

Троцька Валентина – старший науковий співробітник Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному.

Тупчієнко Микола – старший викладач кафедри гуманітарної підготовки Кіровоградського національного технічного університету, пошуковець ступеню кандидата історичних наук.

Хлюр Юлія – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Юшкевич Володимир – аспірант кафедри давньої та нової історії України історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 31

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка.

Підписано до друку 31.05.2010. Формат 61х86/8.
Гарнітура Agial. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 14.
Тираж 300.