Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України
Одеський національний університет імені І.І. Мечникова
Історичний факультет
Управління у справах національностей і релігій
Одеської обласної державної адміністрації
Одеське відділення національної спілки краєзнавців України

Одеські етнографічні читання

КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ У ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЕТНОСУ

Одеса – 2011

ББК 63.5 (4 Укр) – 534
УДК 392.5 (477)
К 908

Редакційна колегія:
Борисенко В.К., доктор історичних наук, професор
Дмитренко М.К., доктор філологічних наук, професор
Кожолянко Г.К., доктор історичних наук, професор
Курочкін О.В., доктор історичних наук, професор
Кушнір В.Г., кандидат історичних наук, доцент (науковий редактор)
Петрова Н.О., кандидат історичних наук, доцент (відповідальний секретар)
Скрипник Г.А., доктор історичних наук, професор, академік
Сминтина О.В., доктор історичних наук, професор

Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Збірка наукових праць./Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання».- Одеса, 2011. 383 стор.

На сторінках видання подано наукові статті, що присвячені різним аспектам календарної обрядовості. Аналізуються джерела та історіографія, особливості структури, атрибутики та семантики обрядів. Окрему увагу приділено відображенню міжетнічних взаємин у календарній обрядовості, питанням локальної специфіки обрядів, чинникам трансформації на різних етапах розвитку суспільства.

Збірка рекомендується етнографам та історикам, фольклористам, мистецтвознавцям, краєзнавцям, студентам і учням загальноосвітніх шкіл.

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

ISBN 978-966-2106-94-7

© Автори, 2011

ЗМІСТ

Абаев Николай
ПАРАДИГМА САМООРГАНИЗАЦИИ И КАЛЕНДАРЬ В ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ 7
Буйських Юлія
ВІДЬМА ЯК ПЕРСОНАЖ "КАЛЕНДАРНОЇ МІФОЛОГІЇ" ЦЕНТРАЛЬНО-ЗАХІДНОГО ПОЛІССЯ 16
Васянович Олександр
КАЛЕНДАРНІ МЕТЕОПРОГНОЗИ УКРАЇНЦІВ У СУЧАСНИХ ЗАСОБАХ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ 27
Верговський Сергій
ДО ВИВЧЕННЯ МОТИВАЦІЇ КАЛЕНДАРНИХ СВЯТ 38
Волос Ольга
НАРОДНИЙ КАЛЕНДАР УКРАЇНЦІВ І БОЛГАР: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ВЕСНЯНОЇ ОБРЯДОВОСТІ 48
Гавадзин Володимир
МІФ, СИМВОЛ І СЛОВО ЯК ВАЖЛИВІ СКЛАДОВІ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ У ТВОРЧОСТІ О. О. ПОТЕБНІ 56
Гайова Євгенія
ФІЛОСОФІЯ БУТТЯ В ЛЕМКІВСЬКИХ ЗИМОВИХ ОБРЯДАХ ТА ЗВИЧАЯХ(РІЗДВО, ВАСИЛІЯ, "БАБИН СВЯТИЙ ВЕЧУР", ІВАНА ХРЕСТИТЕЛЯ, СТРІТЕННЯ ГОСПОДНЄ) НА ЕКСПЕДИЦІЙНИХ МАТЕРІАЛАХ, ЗІБРАНИХ У ВЕЛИКОБЕРЕЗНЯНСЬКОМУ РАЙОНІ ЗАКАРПАТСЬКОЇ ОБЛАСТІ 65
Георгиев Михаил
ВЛИЯНИЕ ИСЛАМА НА ТРАДИЦИОННЫЙ КАЛЕНДАРЬ ТУРОК . . 75
Главацька Людмила
ВЕСНЯНІ СКОТАРСЬКІ НАРОДНІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ БОЙКІВ. (КІНЦЯ XIX СЕРЕДИНИ XX СТ.) 81
Горошко Леся
"ВОДИЦЕ-ОРДАНИЦЕ, УМИЙ МЕНЕ ВІД ВСЯКОГО ЛИХА" (ОБРЯДОВЕ ЗАСТОСУВАННЯ ОСВЯЧЕНОЇ НА ЙОРДАН ВОДИ В КАРПАТСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ) 90
Дмитренко Микола
КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВИЙ ФОЛЬКЛОР: КАТЕГОРІЯ ЖАНРУ ТА ОСОБЛИВОСТІ СВІТОТВОРЕННЯ 104
Дмитрук Ірина
КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ ГУЦУЛІВ В УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ КІНЦЯ XIX - ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX СТОЛІТТЯ 113

Єфремова Людмила
ПІСНІ ВЕСНЯНО-ЛІТНЬОГО ЦИКЛУ ЯК ІНДИКАТОР КАЛЕНДАРНОЇ ЗВИЧАЄВОСТІ ЖИТОМИРЩИНИ ТА ЧЕРНІГІВЩИНИ 120
Завадська Вікторія
КАТЕГОРІЯ ЧАСУ У СИСТЕМІ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ . . . 129
Кіндрачук Надія
ТРАДИЦІЇ ТА ЗВИЧАЇ В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ ЖИТЕЛІВ КАРПАТСЬКОГО ЄВРОРЕГІОНУ 139
Коваль Галина
ДИХОТОМІЯ "МАГІЧНО-РИТУАЛЬНЕ - ВЕРБАЛЬНЕ" В КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВІЙ ПОЕЗІЇ 144
Коваль-Фучило Ірина
РИНЦІВКИ - УКРАЇНСЬКЕ ВЕЛИКОДНЄ КОЛЯДУВАННЯ (У КОНТЕКСТІ ПОЛЬСЬКОГО "ДИНҐУСА-ШМІҐУСА" І БІЛОРУСЬКИХ ВОЛОЧОБНИХ ПІСЕНЬ) 151
Кожолянко Георгій
НАРОДНІ ТЕАТРАЛЬНІ ВИСТАВИ В НОВОРІЧНІЙ ОБРЯДОВОСТІ РУМУН БУКОВИНИ 161
Кожолянко Олександр
ЇЖА УКРАЇНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ БУКОВИНИ У СІМЕЙНІЙ ТА КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ 166
Кожолянко Олена
ПРО ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ СВЯТКУВАННЯ ДНЯ ПЕТРА І ПАВЛА УКРАЇНЦЯМИ БУКОВИНИ (НА ПРИКЛАДІ СТОРОЖИНЕЦЬКОГО РАЙОНУ) 176
Костенко Людмила
ТРОЇЦЬКА ТА КУПАЛЬСЬКА РОСЛИННА АТРИБУТИКА ЛІВОБЕРЕЖНОГО ПОЛІССЯ 183
Красько Наталя
КОЛЕКТИВНЕ ПОМИНАННЯ ПОМЕРЛИХ В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ БОЛГАР ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я 194
Курінна Марина
КОЛЯДНА ТРАДИЦІЯ ЧЕХІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я ЯК СКЛАДОВА РІЗДВЯНОГО ЦИКЛУ СВЯТ (НА МАТЕРІАЛАХ ДОСЛІДЖЕННЯ С. НОВГОРОДКІВКА МЕЛІТОПОЛЬСЬКОГО Р-НУ ЗАПОРІЗЬКОЇ ОБЛ.) 203
Курочкін Олександр
РАДЯНСЬКА СПАДЩИНА У СУЧАСНИХ КАЛЕНДАРНИХ СВЯТАХ УКРАЇНИ 213

Кушнір В'ячеслав
ЧИННИКИ ТРАНСФОРМАЦІЇ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ ПІВДНЯ БУДЖАКА І СТЕПОВОГО ПОДНІСТРОВ'Я 223
Макаренко Олександр
ТРАДИЦІЙНІ КАЛЕНДАРНІ ОБРЯДИ І СВЯТА ПІВДЕННО-УКРАЇНСЬКОГО КРАЮ У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ВИМІРІ 228
Микитенко Оксана
ПОМИНАЛЬНЕ ОПЛАКУВАННЯ В КОНТЕКСТІ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ (НА МАТЕРІАЛІ БАЛКАНОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРНОЇ ТРАДИЦІЇ) 236
Мойсей Антоній
ЗИМОВІ ДРАМАТИЧНІ ОБРЯДИ МОЛДАВАН БЕССАРАБСЬКОЇ ЧАСТИНИ БУКОВИНИ 247
Несен Ірина
НАРОДНИЙ КАЛЕНДАР ПОЛІСЬКИХ ПАСІЧНИКІВ СЕРЕДИНИ XIX - XX СТ. (ПРОБЛЕМИ РЕКОНСТРУКЦІЇ) 257
Петрова Наталія
КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ МИКОЛАЇВСЬКОГО Р-НУ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ СЕРЕДИНИ XX ст.: НОВІ ПОЛЬОВІ МАТЕРІАЛИ 267
Свирида Раїса
УКРАЇНСЬКА КОЛЯДА НА ТЕРЕНАХ ПОЛІССЯ Й НАДДНІПРЯНЩИНИ 278
Серебрякова Олена
МАНТИЧНІ ДІЇ З ВІНКАМИ В КУПАЛЬСЬКІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ 287
Старков Валерій
ПУБЛІКАЦІЯ ДЖЕРЕЛ ВИВЧЕННЯ ІГРОВОЇ СКЛАДОВОЇ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ У СЕРЕДИНІ XIX СТ.: 1860 ТА 1861 РОКИ 297
Стішова Наталя
ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВА КУЛЬТУРА СЛОБОЖАНЩИНИ В КАЛЕНДАРНИХ СВЯТАХ ОСІННЬОГО ЦИКЛУ УКРАЇНЦІВ (НА МАТЕРІАЛІ ФОЛЬКЛОРНО-ЕТНОГРАФІЧНИХ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ) 305
Сушко Валентина
РІЗДВЯНО-НОВОРІЧНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ СЛОБОЖАНЩИНИ у XX ст. 313
Тхоржевська Тетяна
ТРАДИЦІЙНА КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ В УЯВЛЕННЯХ ПІДЛІТКІВ 322

Шалак Оксана
ДОСЛІДЖЕННЯ ГАЇВОК У "БЫТЕ ПОДОЛЯН" К. ШЕЙКОВСЬКОГО: ДО ПРОБЛЕМИ ЗАПИСУВАННЯ ТА ЕДИЦІЇ 328
Щербань Олена
УКРАЇНСЬКИЙ ПРАЗНИКОВИЙ ГЛИНЯНИЙ ПОСУД (КІНЕЦЬ XIX - ПЕРША ПОЛОВИНА XX СТОЛІТТЯ) 335
Щербань Анатолій
ЗДОБУТКИ, ПРОБЛЕМИ Й ПЕРСПЕКТИВИ ВИВЧЕННЯ "КАЛЕНДАРНИХ" ЗОБРАЖЕНЬ ЛІВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ ПОЧАТКУ ДОБИ ЗАЛІЗА 343
Якиминська Любов
КУПАЛЬСЬКА ОБРЯДОВІСТЬ В СТЕПОВОМУ ПОБУЖЖІ 351
Яковлєва Ольга
СПІЛЬНЕ КОРІННЯ СИМВОЛІКИ В УКРАЇНСЬКИХ РОДИННИХ І КАЛЕНДАРНИХ ОБРЯДАХ 355
Ciesielski Tomasz
KALENDARZE A CYKLE I OBYCZAJOWOŚĆ ŻYCIA SZLACHTY POLSKO-LITEWSKIEJ W ŚWIETLE PAMIĘTNIKÓW Z PIERWSZEJ POŁOWY 18 WIEKU 364

Абаев Николай

УДК 398.47:398.33(=163.2)(477.7)

ПАРАДИГМА САМООРГАНИЗАЦИИ И КАЛЕНДАРЬ В ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ

В представленной статье рассматривается эвристичность понятия теории социальной самоорганизации в исследовании проблем становления и развития духовной культуры традиционного общества народов Центральной Азии. Особое внимание обращается на религиозно-мифологические представления тюрко-монгольских народов в социальном пространстве и времени, роль традиции как механизма интеграции и организации традиционного общества, а также значение парадигмы самоорганизации в изучении механизмов влияния религиозных верований и культов тэнгрианского происхождения на экологическую культуру тюрко-монгольских народов Внутренней Азии, особенно – Урало-Алтая и Транс-Саянии.

Ключевые слова: *традиция, традиционное общество, духовная культура, организация, самоорганизация, мифология, религия, социальное пространство, социальное время.*

Духовная культура тюрков Саяно-Алтая включала в себя религиозно-мифологические мировоззрение, этноконфессиональную экологическую культуру (Абаев. Н. В.), политическую культуру (в том числе и культуру дипломатии), систему нравственных и эстетических ценностей и другие.

Данная системно организованная целостность выполняла некоторые функции синергетического характера, обеспечивала устойчивость параметров порядка в различных сферах общества, вызывала к жизни разнообразные проявления кооперативной активности, в рамках её осуществлялся отбор и отбраковка в соответствии с принципами и законами социальной самоорганизации.

Тэнгрианскую номадическую цивилизацию тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая мы характеризовали как открытую, динамичную диссипативную систему [7; 1; 3]. Открытость социальных систем порождает две противоречивые тенденции в историческом существовании открытой диссипативной системы. С одной стороны, благодаря открытости, социум получает из внешней среды вещество, информацию и энергию, необходимые для поддержания относительной устойчивости системы, ее бытия в своей качественной определенности. С другой – та же социальная система (в силу своей открытости) приходит в самодвижение, которое и приводит к осознанию времени самого по себе (Фельдман, 2008). В традиционном обществе

"кочевников" также были наборы "социально ожидаемой длительности". К ним мы относим институты вождя племени (как правило, он был и главой религиозного культа); выборного руководителя делами общины (аал, айл); главы большой патриархальной семьи, шамана (кам, хам); "камарилью" (лиц, близких к правителю, пользующихся его особым доверием, обладающих военно-политической и административной властью); статусно-ролевую структуру в сфере хозяйственной деятельности.

Система религиозных верований народов Саяно-Алтая и Центральной Азии была стержнем этноконфессиональной экологической культуры тюрко-монгольских народов, позволяла вносить организацию в отношения человека с природой, минимизировать энтропию в той части природы, которая составляла пространство жизни и деятельности людей. В современных исторических условиях формирование рационального отношения к природе, в связи с элементами экологической культуры традиционного общества, может осуществляться на базе воспитания отношения к ее ценностям и нормам, как к духовному наследию конкретного этноса, сумевшего в далеком историческом прошлом жить в полном соответствии с требованиями "экологического императива".

В этой культурно-экологической традиции особенно важное значение имели представления о цикличности времени, тесно связанные с сезонными циклами жизнедеятельности [7, с. 154-155]. В традиционной культуре всех тюркских и монгольских народов значительное всегда место всегда занимали календарные обычаи и обряды. Это были обряды, отмечающие изменение природного цикла, переход от одного времени года к другому. Но, прежде всего, это были обряды, связанные со скотоводством [подробнее см.: 4,5]. Так, например, у тувинцев на стадии традиционного общества в качестве основных источников представлений о времени выступали природные циклы и связанные с ними формы хозяйственной деятельности. Представления о цикличности времени древних тюрков побудили их создать древнейшую в мире календарную систему, связанную с древнешумерийским календарем.

У тюркских народов было много легенд о возникновении "календаря животного цикла", которые свидетельствуют о том, что древнетюркский календарь возник самостоятельно, а не является заимствованием из Китая. Одну из таких легенд записал М. Кашгари в XI веке. В легенде сказано, что один из тюркских каганов пожелал узнать дату войны, которая произошла до него. Но дату ему сообщили с ошибкой. И каган, во избежание подобных ошибок в будущем, предложил своему народу, основываясь на 12 месяцах и 12 созвездиях, установить 12-летний круг и дать названия годам этого цикла. Затем каган повелел сгонять животных к большой реке. Реку переплыли 12 животных. Каган назвал годы цикла по имени животных, перенаправшихся через реку [1, с. 69].

Таким образом, важным элементом богатой экологической культуры древних тюрков стал древний календарь "Мушел". Двенадцатилетний цикл – Мушел, по мнению многих ученых, возникший у тюркских народов в период со IV по III тыс. до н.э., основан на астрономических знаниях двенадцатилетней солнечной активности, эклиптики Солнца в зодиакальных созвездиях и двенадцатилетнего вращения Юпитера вокруг Солнца. Знания о природе и Космосе в мировоззрении облекались древними тюрками в мифическую художественно-образную форму. Олицетворение природы в результате абстрагирования приводило к созданию единой космогонической картины мира. Так, Небо делилось, по представлениям древних тюрков на семь сфер небесных тел: Солнца, Луны и пяти планет: Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры и Меркурия. Ю.Баласагуни в "Кутадгу билиг" располагает их в следующем порядке: Сэкэнтир (Сатурн), Онай (Юпитер), Куруд (Марс), Куяш (Солнце), Сэвит (Венера), Арзу (Меркурий), Ялчик (Луна). Он говорит и о 12 зодиакальных знаках, их соответствии временам года и первоэлементам: огню, воде, воздуху и земле [1, с.156]. По мысли древних, эти четыре первоэлемента, претендующие на роль субстрата всего сущего, играли особую роль в жизни человека, были знаками его неразрывной связи с природой. Большое значение исходным первоэлементам бытия отводится в Мушеле. Так, каждый год назван именем животного и соответствует определенному первоэлементу: огонь – 1 году Мыши, 5 году Рыбы, 9 году Обезьяны; земля – 2 году Коровы, 6 году Змеи, 10 году Курицы; воздух – 3 году Льва, 7 году Лошади, 11 году Собаки; вода – 4 году Зайца, 8 году Барана, 12 году Свиньи.

Мушел, состоящий из двенадцати лет, назывался "сап мушел" (собственно Мушел), но для летоисчисления тюрки также пользовались 60-летним циклом – "дәвир мушел" (эпохальный), 180-летним циклом – "өлкен мушел" (большой) и 2160-летним циклом – "әсирлик мушел" (вековой, вселенский год). Наряду с этим тюрки и сутки делили на 12 частей – "чағ", каждая из которых носила имя животного, а "чағ", в свою очередь, делился на 8 частей – "ғах", составляющий 15 минут.

Такое летоисчисление с использованием Мушел можно видеть во всех памятниках древнетюркской письменности, что говорит о существовании у тюрков в древности календаря, основанного на долгих наблюдениях природы, небесных тел, животных, их повадок, цикличности происходящего в природе, воздействия сил природы на человека, его жизнь. Наряду с Мушел существовал и народный календарь древних тюрков, называемый "ӨтҰш" (переход) или "Түғүш" (встреча), который связан был с движением небесных тел: Землей, Луной и созвездием Уркер. Календарь был построен на основании вращения Луны вокруг Земли и вхождения в созвездие Уркер. Это говорит о больших знаниях древних тюрков в области астрономии, использовании их в своей жизни. Так, до сих пор у тюркских народов

существует понятие "Өлкен шилде" и "қичиқ шилде", связанное с погодой и созвездием Уркер. "Өлкен шилде" (шилде – сорок) начинается 26 декабря и кончается 5 февраля, эти сорок дней являются самым холодным периодом зимы. Эти сорок дней Плеяды находятся в зените ночного неба. "қичиқ шилде" – с 26 июня по 5 августа, этот период является самым жарким периодом лета. В это время созвездие Уркер не видно на ночном небе [см.: 1, с.149-156].

Открытость социальных систем порождает две противоречивые тенденции в историческом существовании открытой диссипативной системы. С одной стороны, благодаря открытости, социум получает из внешней среды вещество, информацию и энергию, необходимые для поддержания относительной устойчивости системы, ее бытия в своей качественной определенности, а с другой – та же социальная система (в силу своей открытости) приходит в самодвижение, которое и приводит к осознанию времени самого по себе. В традиционном обществе "кочевников" также были наборы "социально ожидаемой длительности". К ним мы относим институты вождя племени (как правило, он был и главой религиозного культа); выборного руководителя делами общины (аала, аила); главы большой патриархальной семьи, шамана (кам, хам); "камарилью" (лиц, близких к правителю, пользующихся его особым доверием, обладающих военно-политической и административной властью); статусно-ролевую структуру в сфере хозяйственной деятельности.

В средние века в традиционном обществе кочевников в регионе Саяно-Алтая и Центральной Азии время по своему характеру являлось циклическим (т.н. "животный двенадцатилетний цикл"). У тувинцев в более позднее время (это можно рассматривать как социокультурную традицию) с каждым годом двенадцатилетнего цикла были связаны представления о счастливом и несчастливом годе. В качестве критерия данных характеристик социального времени выступала, главным образом, погода и ее влияние на сферу хозяйственной жизни. Однако, кроме этого, в традиционном обществе тувинцев (юго-восточных) кроме календаря с двенадцатилетним животным циклом существовал счет времени, связанный с температурными циклами. Основными подразделениями этого фенологического календаря были девятки дней, а не семидневные недели. То есть годовые периоды холода и летнего тепла делились на девятки дней [6]. Данный календарь имел совершенно конкретное практическое значение для тувинцев. Например, окончание периода летних десяток жары было сигналом начала подготовки скотоводов к зиме [7].

Древние тюрки уже в период VI-XII вв. осознавали необратимость времени, что и было зафиксировано в рунических письменностях. Осознание необратимости времени древними тюрками получило отражение в их героическом эпосе и любовной лирике. В большой надписи о Кюль-Тегине го-

ворится: "Нам Небеса дают и жизнь, и время жить: приходит род людской затем, чтоб уходить". На одном из памятников с реки Барык высечено: "Был я сын Байна Сангуна, назывался: Кюлюг Чур. Вырос я, не зная горя, – вот оно и подошло: солнцем в небе и народом на земле не насладился – и от жен, и от любимых сыновей я отделился". В традиционном обществе тувинцев также существовали показатели времени, определяемые по освещенности солнцем тех или иных частей юрты и находящихся в ней некоторых предметов. Данный суточный календарь делился на следующие временные интервалы: танг адар (время, когда вставали женщины, наиболее загруженные хозяйственными работами); хӯн харачага турды (время, когда солнце вставало на дымовой круг юрты и начиналось доение скота); хүн улунга турды (время, когда солнце осветило в юрте жерди купола и начиналась дойка овец и выгон пастухами пастись коров); хӯн хана бажында турды (малый полдень, когда солнце показалось на верхушке решетки, пастухи продолжают удаляться от селения); хүн сыртык бажында турды (солнце осветило изголовье постели, большой полдень, пастухи поворачивают скот к аалу); хүн тожек ортузунда турды (солнце освещает середину кровати, скот подогнали к аалу и пастухи обедают); хүн бут адааанда турды (солнце освещает край постели, женщины начинают готовиться к доению); хүн элгиргеге турды (солнце освещает деревянные полки для посуды, время доения овец и коз); хүн ашкан или хүн ажып тур (солнце освещает палки крыши, время доения коров) [7].

В связи с этим можно отметить, что в традиционном обществе кочевников Саяно-Алтая и Центральной Азии в период раннего средневековья относительно локализованно существовали "разные времена". Данное обстоятельство, с одной стороны, объяснялось тем, что этнические группы тюрков и монголов жили в различных местах, отличающихся природно-климатическими условиями, разнообразием ресурсов и т.д.

С другой стороны, в данный исторический период в регионе Саяно-Алтая и Центральной Азии шли интенсивные этнополитические процессы, возникали, развивались и прекращали существование государственные образования тюрко-монгольских народов. При этом одни этносы набирали влияние и военно-политическое могущество, другие находились в глубоком кризисном состоянии (потерпевшие поражение в войне) или интегрировались в состав более могущественных этнополитических государственных образований. Поэтому социальные организации различных этносов и суперэтнических государственных образований более или менее значительно различались в аспекте характеристик социального времени [см.: 2; 3; 7].

Интересно отметить, что в структурогенезе "пространственный порядок" связывается с понятием "центр-периферия". В структуралистских теориях обращается внимание на то, что организация социального пространства

зависит от отношения субъектов к социальным институтам, с чем связано стремление последних символизировать свои социально значимые функции, сделать их доступными для понимания большинства и тем самым обеспечить необходимую поддержку своей деятельности.

По мнению Фельдмана В.Р., социальное пространство объективно является пространством этносоциальным, этнокультурным и социоприродным. Все это относится в полной мере и к социальному пространству традиционного общества кочевников. Для традиционного общества кочевников характерным являлось одухотворенность всего содержания социоприродного пространства, оно воспринималось номадами как пространство религиозно-мифологическое [7]. Духовные сущности разных статусов, рангов и социальных ролей воспринимались кочевниками как естественные структурные составляющие социального пространства, требующие по отношению к себе постоянного внимания, заботы и различных мер (ср. процедуры задабривания духов и др.).

Религиозно-мифологическое социальное пространство монголов, тувинцев, хакасов, алтайцев, шорцев имело общие черты и некоторые особенности. Политеизм тюрко-монгольских народов включал в себя в качестве "общего" культы "Неба" и "Матери-Земли", священных гор, деревьев, местностей, источников, представление о трех мирах, различающихся содержательно и функционально и др. "Особенное" в религиозных верованиях народов Саяно-Алтая и Центральной Азии существовало в форме внутрикультовых различий субъектов религиозно-мифологического социального пространства и различий касательно мест проживания, имен, социальных функций, количества добрых и злых духов и т.д.

По религиозным верованиям алтайцев главные добрые божества и духи во главе с Ульгенем обитают в верхнем мире, на земле живут люди, добрые божества (йер-су), родовые божества и покровители. В нижнем мире живут чудовища, духи и божества, приносящие людям вред (Эрлик и др.). Туда же переселяются души умерших. В религиозном пантеоне хакасов духи разделялись на "чистых", добрых (арыг тӧс), главный (улуг төс) и черных, злых (чобал төс, кара төс). Как и алтайцы, хакасы почитали духов хозяев местностей (гор и тайги – таг-ээзи), рек (суг-ээзи), озер (кем-ээзи). Хакасы считали, что духи хозяева местностей живут семьями и иногда принимают облик человека или животных [6].

В тувинском пантеоне владыкой верхнего мира является Бурхан (Курбусту). Владыкой подземного мира – Эрлик-хаан. Эрлик-хаану служат духи-эрлики, эрликены, эльги. В среднем мире живут люди, а также сверхестественные существа, от которых зависит их жизнь: добрые духи (ээрены), духи хозяева мест (в том числе воды и очага) и некоторые злые духи (карабук, аза, албыс, шулбус, кайбын-ку и др.). С духами верхнего и среднего миров (ээренами) в традиционном обществе тувинцев общались шаманы

(кам, хам; бур.-монг. бөө). С духами подземного мира – черные шаманы. Духи-помощники шамана назывались, как и другие добрые духи – ээренами. Некоторые ээрены представлялись в человеческом облике (духи умерших предков). Большая же часть – в виде зверей, растений, рыб, деревьев.

Таким образом, все мировоззренческое, ценностно-нормативное содержание духовной культуры древних тюрков Саяно-Алтая функционировало как единый социальный аттрактор, что обеспечивало его бытие в относительной устойчивости и одновременно не препятствовало социо-культурным изменениям. При этом в процессе самоорганизации в традиционном обществе тюрков Саяно-Алтая осуществлялись в определенном социальном времени и пространстве.

Это относится, прежде всего, к религиозным верованиям тюрков Саяно-Алтая, в том числе тэнгрианскому пласту системы религиозного синкретизма. Религиозно-мифологическое социальное пространство тюрков Саяно-Алтая имело общие черты и особенности, с которыми была связана специфика параметров порядка, негэнтропия социальной жизни. Важной характеристикой социального пространства традиционного общества кочевников являлась его протяженность. Говоря о протяженности социального пространства традиционного общества кочевников, мы имеем в виду рядоположенность и сосуществование всех его элементов (личность, патриархальная семья, род, община, племя, союз племен и др.).

В суперэтнических государственных образованиях кочевников Центральной Азии (каганат, империя) элементами социального пространства являлись насильственно включенные в их состав ремесленники и земледельцы традиционных земледельческих обществ. Количество элементов социального пространства традиционного общества кочевников не оставалось неизменным. В благоприятных природно-климатических и военно-политических условиях количество людей и скота увеличивалось, а в периоды усыхания степи и войн – уменьшалось.

Этносоциальное пространство традиционного общества кочевников Саяно-Алтая и Центральной Азии было связным и непрерывным. В основу объяснения этого феномена следует заложить признание, что данный этнокультурный регион был в период раннего средневековья сферой исключительно интенсивных этногенетических, экономических и военно-политических процессов и взаимодействий. Данное обстоятельство объясняет также, почему социальные системы тюрко-монгольских народов имели так много общего в различных сферах общественной жизни. В области религиозного сознания и взаимодействия общества с природой – культы "Неба", "Земли", священных гор и этноконфессиональная экологическая культура. В социальной структуре общества и сфере власти – система кровного родства, дуальность и триальность, монополизация власти представите-

лями аристократических родов, соединение сакрального и профанного в высшей власти и др.

В экономической сфере общества у кочевников Центральной Азии и Саяно-Алтая сложилось многоукладное натуральное хозяйство, имеющее локальные вариации, связанные с конкретными природно-климатическими условиями и ресурсами. В области духовного творчества – героический эпос и любовная лирика с весьма схожими или совпадающими нравственными и эстетическими нормами, ценностями и ценностными ориентациями. В сфере искусства – "звериный стиль", монументальная скульптура и монументальная архитектура и др.

Экологические традиции тюрко-монгольских народов Центральной Азии, сформировавшиеся на основе древних религиозно-мифологических представлений и буддизма, в процессе адаптации этносов к природно-климатическим условиям данного этнокультурного региона привели к возникновению первого в человеческой истории "рационального общества". Сущность этой формы социальной жизнедеятельности людей заключалась в способности тюрко-монгольского традиционного общества поддерживать баланс в системе человек-общество-природа, что в современных условиях глобального цивилизационного транзита является экзистенциально значимым для мирового сообщества в целом. Но "рациональное общество" тюрко-монгольских народов Центральной Азии замечательно также тем, что в своем структурогенетическом бытии в нем сформировались духовно-нравственные ценности, вполне коррелятивные цивилизационному статусу.

Категории "пространство" и "время" атрибутивны традиционному обществу кочевников, так как являлись естественными формами его исторического существования и развития. Пространственно-временные характеристики традиционного общества "кочевников" отражали особенности его самодвижения в своем структурно-генетическом бытии, явление различных времен в этнических вариациях данного социума. Социальное пространство-время традиционного общества кочевников было по своему основному сущностному содержанию этнокультурным, религиозно-мифологическим, культурно-символическим, организованным и в то же время динамическим (особенно в области духовной культуры).

Абаев Николай

ПАРАДИГМА САМООРГАНИЗАЦИИ И КАЛЕНДАРЬ В ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ САЯНО-АЛТАЯ

В представленной статье рассматривается эвристичность понятия теории социальной самоорганизации в исследовании проблем становления и развития духовной культуры традиционного общества народов Центральной Азии. Особое внимание обращается на

религиозно-мифологические представления тюрко-монгольских народов в социальном пространстве и времени, роль традиции как механизма интеграции и организации традиционного общества, а также значение парадигмы самоорганизации в изучении механизмов влияния религиозных верований и культов тэнгрианского происхождения на экологическую культуру тюрко-монгольских народов Внутренней Азии, особенно – Урало-Алтая и Транс-Саянии.

Ключевые слова: *традиция, традиционное общество, духовная культура, организация, самоорганизация, мифология, религия, социальное пространство, социальное время.*

The article discusses the concept of heuristic theory of the social self-*organization in the stude of problems of formation and development of spiritual culture of the traditional societies of Central Asia. Special attentijn is paid to religious and mythological ideas of Turkic-Mongol peoples in the social space and time, the role of tradition as a mechanism of the integration and organization of traditional society.*

Keywords: *traditional society, spiritual culture, organization, self-organisation, mythology, religion, social space, social time.*

Источники и литература

1. Абаев Н.В., Аюпов Н.Г. Тэнгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. Часть 1. Тэнгрианство и этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. – Абакан, 2009.

2. Абаев Н. В., Герасимова К. М., Железнов А. И. И др. Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1992.

3. Абаева Л. Л., Абаев Н. В. Этноэкологические традиции и культура народов Центральной Азии // Международная научная конференция "Интеллигенция: проблемы гуманизма, народа и власти". Ч. 3. Улан-Удэ, 1984.

4. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – 2-ое изд., доп. – Казань: "Слово", 2004.

5. Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение "Тэнгрианство". – Казань: РИЦ "Школа", 2006.

6. Потанин Г. Н. Очерки народного быта тувинцев. – М., 1969.

7. В. Р. Фельдман. Традиционное общество народов Центральной Азии: пространственно-временные характеристики, механизмы организации и самоорганизации. /Отв. ред. д.и.н. Н.В. Абаев. – Кызыл: Издательство ТывГУ, 2009.

Буйських Юлія

УДК 398.47:398.33(477.41/.42)

ВІДЬМА ЯК ПЕРСОНАЖ "КАЛЕНДАРНОЇ МІФОЛОГІЇ" ЦЕНТРАЛЬНО-ЗАХІДНОГО ПОЛІССЯ

У даній статті, що ґрунтується на польових матеріалах автора з Центрально-Західного Полісся, розглядається образ відьми як персонажа "календарної міфології". Аналізуються її прояви та основні функціональні характеристики у системі народного календаря, а саме – у структурі трьох свят – Великодня, Юрія, Івана Купала.

Ключові слова: *відьма, персонаж, вірування, уявлення, календарна міфологія, народний календар, свято, Полісся, Великдень, Юрія, Івана Купала.*

Дослідження персонажів слов'янської нижчої міфології у системі народного календаря – їхнє функціонування у структурі календарних свят, роль в обрядах, регламентаціях та заборонах, залежність їхньої поведінки від певних сезонів та свят тощо – залишається на сьогодні мало вивченою ділянкою у царині міфологічних студій. Значний внесок у розробку проблеми здійснюється представниками російської школи етнолінгвістики Т.О. Агапкіною та Л.М. Виноградовою [1-2; 4-6], українськими дослідниками Т. Пархоменко, І.Г. Чеховським [21; 36] та ін. Т.О. Агапкіна, зокрема, вперше почала розглядати образи нижчої міфології слов'янських етносів як персонажі "календарної міфології", що органічно існують у народному календарі, та за допомогою яких втілюються важливі "календарні міфологеми", тобто маркуються моменти календарних "переходів", що означають зміну пір року та циклів господарсько-культурної діяльності, а також передаються символічні значення, що приписуються традицією певним календарним періодам [1, с. 213].

Досить багато персонажів нижчої міфології українців тією чи іншою мірою пов'язані з окремими циклами народного календаря та певними святами – домовик, відьма, русалка, мавка, персоніфіковані хвороби та ін. Однак чи не найяскравіше виявляють свій зв'язок із системою народного календаря два жіночі персонажі – русалка і відьма. Образ русалки у календарній системі, її зв'язок із різними обрядами та ритуалами весняно-літнього циклу свят на сьогодні є достатньо повно дослідженим у працях Д.К. Зеленіна [15-16], Н.П. Грінкової [8], В.К. Соколової [22, с. 213-223], Л.М. Виноградової [5-6], Т.О. Агапкіної [1-2], М.В. Гримич [9, с. 74-85; 133-139], Т. Пархоменко [21, с. 158-164] тощо. Метою ж нашої статті є дослідження постаті відьми у структурі народного календаря Центрально-Західного Полісся, виділення особливостей цієї міфологічної постаті як персонажу своєрідної

"календарної міфології" та розгляд її найважливіших "календарних" функцій. Стаття ґрунтується переважно на польових матеріалах, зібраних автором у Камінь-Каширському р-ні Волинської обл. та у Володимирецькому, Дубровицькому, Зарічненському, Сарненському р-нах Рівненської обл[1].

Як відомо, у міфологічній традиції більшості європейських етносів відьмою вважалася жінка, наділена чаклунськими здібностями від природи, або та, що навчилася чаклувати. У системі нижчої міфології вона належить до напівдемонічних істот – людей, які мали людську подобу і жили серед людей, але в той же час містили у собі і демонічну природу, стаючи частиною потойбічного світу [3, с. 11]. Відьма знаходиться посередині між "знаючими" людьми, які володіли низкою езотеричних знань, та типовими демонічними істотами (упирем, "ходячим" мерцем та ін.). Як буде показано далі, у зафіксованих нами текстах привертає увагу передусім те, що відьма в них виступає у двох іпостасях. З одного боку, вона сприймається як звичайна жінка (часом навіть родичка чи сусідка) з "поганим оком" ("поганою кров'ю"), яка "зурочує" дітей, людей, худобу, "робить" на щось ("на самотність", "на смерть"), підкидає намовлені речі під двері хати чи ворота, "накидає" хвороби, закручує на полі чи в городі "закрутки" та здійснює низку інших шкідницьких дій магічного характеру. Вона, однак, не має ознак демонічності, здібностей до перетворення, здатності впливати на погоду, та не мислиться як істота інфернальна, що пов'язана з потойбіччям. З іншого боку, відьма уявляється як небезпечна демонічна істота, яка у визначений час приходить, здійснює ворожі магічні маніпуляції та зникає. Причому, її неможливо (або дуже важко) розпізнати ані до цього часу, ані після. На думку Л.М. Виноградової така амбівалентність образу відьми пояснюється її подвійною природою, яка у традиційній культурі могла сприйматися як вид дводушшя, тобто наявності у відьмі двох душ – її власної та демонічного духу, що вселився у її тіло та може покидати його (у вигляді двійника людини, комахи, тварини), щоб шкодити людям [4, с. 174; 6, с. 108]. Із цим твердженням важко не погодитися. Однак тоді виникає питання, чи ця друга, демонічна душа виявляє себе тільки у чітко визначені періоди? І якщо так, тоді чому? Адже відьма як істота напівдемонічна у традиційній культурі апріорно мислиться як носій негативних, ворожих по відношенню до людей сил, які вона реалізує у повсякденних магічних діях – як, наприклад, "зурочення" чи "пороблення".

Варто звернути увагу на те, що в багатьох традиційних культурах свято, а особливо "рокове", велике календарне свято осмислювалося як час, коли

[1]Матеріали з Рівненської обл. були зібрані автором під час комплексних історико-етнографічних експедицій Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф при МНС України (ДНЦЗКСТК) у 2008-2010 рр. під керівництвом Р.А. Омеляшка.

межа між "цим" і "тим" світом розкрита і через неї легко пройти (як в той, так і в інший бік) [2, с. 373]. Це пов'язано із міфологемою часу – як звичайного, профанного, що належить людям, та надзвичайного, сакрального, що належать надприродним силам. Певний подив викликає той факт, що великі християнські свята, пов'язані із поняттям "чистого" часу, коли людський простір сакралізується, і людина отримує можливість очиститися, співвідносяться із активізацією "нечистої сили". У цьому ключі, варто звернутися до тези Е. Дюркгайма про те, що "чисте" і "нечисте" – це не два окремі види, це два різновиди одного виду, що включає все сакральне. Є два типи сакрального, один доброчинний, а другий згубний, між ними немає порушення зв'язку, а один предмет може перейти з одного типу в інший, не змінюючи своєї сутності: з чистого робиться нечистий і навпаки. В цьому і полягає двозначність сакрального [11, с. 383]. У людський простір втручалися не лише демонічні істоти, а, навпаки, в першу чергу – померлі предки, з якими у відповідні дні відбувалося спілкування. Також це характерно для русалок, які з'являлися у людському просторі у чітко визначений час, недовго перебували у ньому і зникали, йшли назад на "той" світ. Відьма ж постійно перебуває у земному просторі, вона мешкає поруч із людьми. Більше того, вона є повноправним членом церковної громади – бо може вільно відвідувати церкву [18, с. 227]. Можна зробити припущення, що під час відповідних "рокових" свят народного календаря посилюється саме демонічна природа відьми, її негативні магічні здібності активізуються, вона набуває здатності до перевертництва, яка майже відсутня у інші дні року. Розглянемо особливості існування відьми у структурі деяких календарних свят Центрально-Західного Полісся.

В обстеженому регіоні "піками" активності відьми є Великдень та значні післявеликодні свята – св. Великомученика Георгія Побідоносця (Юрія) та Різдво Іоана Предтечі (Івана Купала). Загалом це характерно для всіх східно- та південнослов'янських етносів [1, с. 218]. Порівняно рідше нам зустрічалися уявлення, пов'язані з активністю відьом до Великодня – на свято Благовіщення. Причому, дні названих свят вважалися не просто періодом активної, шкідливої по відношенню до людини діяльності відьом, але і часом, коли відьму можна було розпізнати, виділити серед звичайних людей та попередити її ворожу магію, знешкодити шляхом низки способів. Особливо це стосувалося Великодня, що відзначається на честь воскресіння Ісуса Христа і є одним з найбільших церковних християнських свят. В українській традиції загалом вважалося, що впізнати відьму в звичайних умовах важко. І найчастіше, після виконання ряду приписів, люди могли бачити її раз на рік – у церкві на Великдень. У різних регіонах України розповсюдженими були типові, подібні між собою способи великоднього розпізнавання відьми. Наприклад, на Поділлі, охочий побачити відьом, мав

протягом року збирати гілки у себе на подвір'ї, а на Великдень спалювати їх. Попіл з гілок збирали у торбинку, яку вішали на шию, і йшли так на службу, щоб у церкві побачити відьом з дійницями молока на головах [20, с. 49]. Поширеним було також вірування, що після великодньої служби відьма намагається вийти з церкви останньою, щоб поцілувати замок на дверях. На Слобожанщині, зокрема, вірили, що у відьом є магічна карта. Щоб вона отримала необхідні якості, відьмі слід було піти на Великдень у церкву і покласти її до кишені. Коли священик виголошував: "Христос воскрес" і всі відповідали: "Воістину воскрес", відьма казала: "а у мене в кармані карта є" [17, с. 5-6]. На Рівненщині спогади про таку поведінку відьми у церкві побутують досі. Розповідають, що відьма, яка хотіла мати багато меду, казала: "а у мене пчоли єсть", а відьма, яка хотіла багато полотна, казала: "а в мене веретьона єсть" [23, с. 19]. Крім того, у церкві відьма прагнула набратися сили особисто. В багатьох із обстежених нами сіл і досі поширені вірування, що відьма у церкві намагається поцілувати замок на дверях, хапається за руки священика, його ризи, відриває клаптик його одягу: "…люди виходять з церкви, а потім виходить батюшка, а ці хочуть торкнуться ризи батюшкі, бо вони шось…знають!" [24, с. 40]; "Га-а-ай, вони щє й на першом місці, за їми ніхто не може допертись туда, до батюшкі… і це вже в великі рокови свята… вони стараюца першіми бігти за услід за батюшкою" [34, с. 14]; "…оті жінки, які роблять, то на Паску, коли батюшка… на Всюночну виходить із церкви, то ті люди, шо погане людям роблят, стараюца покласти руку на ризи батюшки…" [27, с. 19-20]; "…відьми ж називали тиї, шо молоко з коров забірають…прімєрно перід Паскою… як вийдуть, паску святять, і ходять кругом… вона мусить одскубнути батюшку, шоб риз одорвати трошкі…" [12]; "…на Всенощну як ходять зо хрестом кружка церкви…і приходять, одчинєє батюшка хрестом двері церкви...а там тиє, котори вже кажуть…відьма… вони, як тіки піп скаже: Христос воскрес… стараюца хутчій потягнути за ризи…молоко шоб потягти" [13]. Суть відвідин відьмою церкви зводиться, на наш погляд, до того, що в Храмі вона набирається сили. Вона прагне безпосереднього контакту з чимось, зарядженим потужною позитивною енергією (ризи священика, його руки, замок церкви). В церкві відьма шляхом вербальних магічних формул ("а у мене є") примножує свій достаток. На відміну від західноєвропейської традиції, в якій демонічні істоти остерігаються освяченої території, діючої церкви, в уявленнях українців відьми, навпаки, для енергетичної підтримки своїх магічних здібностей, відвідували церкву на великі православні свята.

Існував традиційний набір засобів, які мали захистити людський простір існування, у першу чергу, худобу й оселю від дій відьми. Перед Великоднем з такою метою використовували свячений мак-видюк що, як відомо,

слугує універсальним апотропейним засобом проти "нечистої сили". За свідченнями інформаторів, ще донедавна для знешкодження відьми навколо хати, хліву чи безпосередньо біля худоби сипали мак: "…шоб відьма не пудийшла…обсипали кругом хлеви, прімєрно коли, перід Паскою… свячоним маком обсипали" [12]. Заслуговує на увагу поширений мотив розпізнавання відьми та її каліцтва, коли вона перебуває у іпостасі перевертня – найчастіше, жаби та свині: "…знали, шо відьми ходять, вони більшінство перід Великоднем, теї дні, вийде чоловік поглєнути на корову, то вона зробіца і свінею, і жабою, чим хоч…" [14]; "...на Паску… чоловік іде з паскою, несе до хати, коли дивіця – свиня ходить кала хлєва… давай її бити… то й бив-бив до тих пор, поки вже… впала… а її вже викінув на дорогу…аж через врем'є приходить, а той чоловік пошов до батюшкі, шо той…забив мою жінку, отеї свіні чоловік…а він каже: батюшка, я ниякі баби не бив, то тут свиня ходила…" [13]; "…брати булі і… єден добре жив, а… той бідно жив, а в того була жонка відьма, вона зайде на Велікдень і в хліві по тому гної викалячкається, свинею зробица, і на своє полє занесе…а як… йому доказалі, шо… сиди, вона прийде, на Велікдень другий, як вона пришла, то вун… їй ногу одсьок… вона виповзла, без ноги вже, а пошов той, брати ж булі… да каже: брат, пойди забери свою свиню, а вун да й ка: як свиня ти свинею здохла" [30, с. 20]. Т.О. Агапкіна припускає, що каліцтва відьми у її зооморфній іпостасі були покликані "олюднити" відьму, перевести її з розряду небезпечного демона у категорію сусіда-ворога (сусіда-крадія), який піддається цілком людському покаранню [1, с. 223]. Тобто, завдаючи шкоди відьмі-перевертню, людина тим самим повертала цю істоту до її людської природи, роблячи вже відьму-жінку вразливою і тимчасово нездатною на творення ворожої магії.

Наступна фаза активізації відьом припадала на свято Юрія. Це день пам'яті святого великомученика Георгія Побідоносця (6 травня за новим стилем). По всій Україні, та, зокрема, в окресленому регіоні, він був пов'язаний із першим вигоном худоби на пашу [21, с. 153-154]. Цей день був початком скотарського сезону та відновленням господарської діяльності, пов'язаної із ним. Міфологічні вірування, пов'язані із святом Юрія поширені та надзвичайно розгалужені в Карпатському регіоні, у господарському житті якого тваринництво відігравало особливе значення. Особливу актуальність така шкідницька функція відьми як відбирання молока у корів становила для горян, у яких молочні продукти були чи не головним джерелом достатку. Тут існувала навіть окрема категорія відьом – "чародільниць" ("чередінниць"), які "спеціалізувалися" виключно на шкоді худобі, передусім, на відбиранні молока. Причому, арсенал способів спричинення шкоди худобі у карпатських відьом був дуже розмаїтим [36, с. 101, 126]. Відповідно, великою варіативністю відрізнялися і апотропейні анти-відьомські заходи.

Для мешканців Полісся, у тому числі для досліджуваного нами регіону, така традиція була нехарактерна. Однак кожен господар вдавався (а подекуди вдається і нині) до своєї, побутової магії, покликаної захистити худобу від "зурочення", "поганого ока" та інших шкідницьких дій (і не лише відьми а й просто заздрісних сусідів), а також примножити власний врожай: "…треба на Юр'я пойті так би самому на своє полє покачаца, покачаца там, пшеницу чі на жито, шоб добре врожай був" [32, с. 12]. За свідченням Т. Пархоменко, в багатьох селах Рівненського Полісся ще донедавна зранку до схід сонця посвяченою на Вербну неділю вербою вперше виганяли корів у поле, на "Юрієву росу", яка мала особливу силу. Вважалося, що вона має безпосередній зв'язок зі здоров'ям та молочністю корів. Для збільшення кількості молока в корови, ще до випасу худоби в загальній череді, кожен господар прагнув першим вигнати корову на "Юрієву росу" [21, с. 155]. Т.О. Агапкіна акцентує увагу на тому, що деякі вияви побутової магії, приуроченої до свята Юрія, не сприймалися як такі, що практикувалися виключно відьмами із ворожою до людей метою. Частина інформаторів у різних місцевостях Полісся вважала їх загальновживаними, такими, що націлені не на відбирання чужого, а на примноження свого [1, с. 223]. Ми поділяємо думку дослідниці, і, спираючись на власні польові записи, можемо стверджувати, що думки респондентів поділені навпіл – з одного боку, такі дії як збирання роси і качання на житі вважаються суто відьомськими, нечистими, грішними, а з іншого – цілком прийнятними, такими, що може практикувати кожен господар/господиня для збільшення свого достатку, поліпшення здоров'я членів своєї родини і худоби.

Слід звернути увагу саме на ті міфологічні уявлення, які безпосередньо пов'язані із шкідницькою діяльністю відьом та способами її знешкодження. Зокрема, у окресленому регіоні ще донедавна вважалося, що перед сходом сонця на Юрія на межі можна було зустріти відьом (подекуди наголошується на тому, що вони були "як їх мати родила"). Вважалося, що збираючи росу (у сито, поділ одягу, фартух тощо) вони тим самим відбирають у корів молоко. Побутувала також думка, що відьми напередодні Юрія "ходять голі" або у вигляді жаби по чужих хлівах і доять корів [21, с. 155; 37, с. 35-36]. Юріївські способи знешкодження відьми мало відрізнялися від великодніх, але мали свою специфіку. Великодні анти-відьомські заходи застосовувалися для того, щоб виявити відьму, зробити видимими її демонічні риси для їх знешкодження, та "олюднити" її, перетворивши на слабку, тимчасово нездатну відбирати молоко. Юріївські ж були пов'язані передусім із попередженням шкідницької діяльності відьом та, в першу чергу, із захистом худоби. Наприклад, перед тим, як уперше виходити з двору на пашу, корова мала переступити через покладену на порозі хліва посвячену гілку верби, сокиру, серп, ключ тощо [21, с. 155-156]. Відомо,

що залізо в багатьох традиціях має апотропейну функцію і слугує оберегом від "нечистої сили", змій, хижаків. Такі його властивості як твердість, міцність, здатність протистояти ударам використовуються для того, щоб перенести їх на об'єкт, який охороняється, передавши йому властивість протидіяти злу [19, с. 134, 165]. Крім того, дорогу, якою йшли корови, посипали свяченим маком або насінням коноплі, після чого слідкували, щоб відьма не зібрала це насіння, не змела його і не спалила [37, с. 36-37].

Третьою фазою активності відьом у весняно-літньому циклі календарних свят Центрально-Західного Полісся є Різдво Іоана Предтечі (Івана Купала), що святкується 7 липня (за новим стилем). У культурній традиції багатьох європейських етносів, і українців у тому числі, ніч напередодні Івана Купала є надприродним, сакрально маркованим часом. З цим періодом пов'язаний мотив чарівного цвітіння папороті, здобуття її квітки (рідше – насіння) та магічних властивостей останньої. До того ж, це і розгул різного роду "нечистої сили", що, як вважалося, охороняє папороть і перешкоджає людині у здобутті квітки. Слід звернути увагу також на вірування, пов'язані із збором лікарських рослин. Зокрема, в обстежених нами районах вважається, що лікарські трави та ягоди слід збирати до Івана Купала або на саме свято, бо після нього вони втрачають свої цілющі властивості [28, с. 2; 29, с. 31]. До речі, на Білоруському Поліссі це пояснювалося тим, що у купальську ніч відьма "нассе на траву" [2, с. 376].

Івана Купала – єдине з розглядуваних свят, у народних назвах якого відобразилися вірування у активізацію відьом у цей час: "Іван Відьомський", "Іван Відьмарський", "Відьмін Іван", "Відьомська ніч" та ін. [7, с. 298]. Подібно до великодньої та юріївської традиції, купальська пов'язана із відбиранням відьмою молока у корів та їхнім зуроченням: "…на Івана Купала у нас кажуть, шо вєдьма ходіт… коров доїть іде" [33, с. 4]; "…то ето перед Іваном Купалом еті відьмарі молоко тягнут…" [29, с. 7]; "…ето на Ївана Купалного… вже відьма піде до хлєва, вже забере молоко…" [31, с. 9]; "…на Івана Купайла… корову доїть… тіки Івана Купайла підходить корова вся… воском облита" [25, с. 35]; "…на Купалного Івана вона (відьма – Ю.Б.) пересіпала дорогу тирсою, там, де корови йдуть… там улічка, і вона там жіла… ведьма стара була, і корови йдуть тою вулічкою... і вот раненько тирсою пересипана вся дорога була" [35, с. 14]. Т.О. Агапкіна зауважує, що саме купальські міфологічні оповіді про відбирання молока відьмами, зникнення молока у корів, зурочення корів тощо, можуть мати цілком раціональні природно-кліматичні пояснення: уповільнення росту трав та зменшення їх соковитості, літня спека, нашестя оводів та інших комах, а звідси – і хвороби корів [2, с. 399-400].

Апотропейні засоби, що застосовувалися напередодні та під час Івана Купала подібні одночасно і до великодніх, і до юріївських. Так, наприклад,

подекуди практикувалося каліцтво відьми у іпостасі перевертня [10, с. 129]. Широко використовувалися і такі відомі обереги худоби як залізні знаряддя – серп, коса, сокира, а також традиційні апотропеї рослинного походження – осика, мак, коноплі, кропива тощо: "…на Купалного Івана… рвемо кропіву… і затикаєм, де корова стоїть, шоб вєдьма не прішла, да молоко не забрала… як прийде вєдьма, то рукі попече" [37, с. 36-37; 21, с. 168; 35, с. 1-2]. Найбільш дієвим апотропеєм, який міг надовго знешкодити відьму, було купальське вогнище – т.зв. "паління відьми", яке нині вже не практикується або ж втратило своє сакральне значення. У структурі поліської купальської обрядовості, на думку Л.М. Виноградової та С.М. Толстої, центральними є саме мотиви символічного "вигнання-знищення" відьми [6, с.250], яке відбувалося за допомогою цього вогнища. За свідченнями наших інформаторів 70-85-річного віку ще у їхній молодості "палили відьму": "Перед Купалним Іваном… дядьки берут… коша такого плєтяного, да тягнуть селом, да б'ют по тих кошах да кажут: Давайте коробки! Купало будем класти... затягнуть туди у лісець да там уже коробки тиї подпалят і ми вже біжимо на тиє Купало. Та ми ко біглі, а буде вєдьма, то треба… коноплі рвать… да нарвем тих конопель, да по селі… через шлях накладем, да кажем: от…вєдьма не будет за нами бігти, бо ми конопель наклалі…бо ведьма конопель боїться" [28, с. 1]; "А на Івана Купала… відьму палілі таку, костра такого велікого… то казалі відьму палят…" [30, с. 5]. Бачимо, що на означення купальского вогнища у деяких місцевостях Полісся навіть побутував вираз "відьму палять". Саму відьму символізував певний ритуальний об'єкт – опудало, "купайло" (жмут зелені на палиці), який спалювався, викидався у канаву, у болото, піддавався биттю палицями та камінням, виносився за межі людського простору – за кордони села тощо [6, с. 250-251]. Важливим був кінцевий результат – знищення джерела небезпеки – тобто, відлякування відьми, її тимчасове знешкодження. Л.М. Виноградова припускає, що купальська відьма, яку символічно знищують на вогнищі у вигляді опудала, символізує абстрактну "нечисту силу", яку відлякували, виганяли з села та з самих відьом, в результаті чого подекуди вони вважалися деякий час після Купала не шкідливими [4, с. 174].

Заслуговують на увагу також суто купальські мотиви у структурі народного календаря регіону: нічні польоти та збіговиська відьом напередодні свята. Хоча згадки про них нині фіксуються рідко, однак мають місце: "…як зайде свято Івана Купала, такі от відьми збираюця, кажуть… збираюця вєдьми на дуб, а потім десь… розлітаюца..."; "…там оньо бліже стояв дуб, не вельми далеко одсюля… да вже вроді то тиї відьми… збиралиса до того дуба" [25, с. 35, 31]; "А в нас тут ліс був, да на Йвана Купала, як звуть, тоді вони збираліса, етиє відьми. З усяких сіл вони туди йдуть" [35, с. 35]. Л.М. Виноградова, продовжуючи свою тезу про двоєдушність відьми, при-

пускає, що відьомські польоти на шабаш та схожі міфологічні сюжети пов'язані з архаїчними уявленнями про сезонні, календарні переміщення демонічного духу, відокремленого від тіла жінки-відьми, у потойбічний світ [4, с. 174-175]. Розробки цієї теми мають місце і у вітчизняній історіографії [36, с. 112-125]. Однак сюжети нічних польотів відьом, збіговисьок та шабашів і їх зв'язок із народним календарем потребують окремого, детального дослідження.

Підсумовуючи, зазначимо, що відьма займає важливе місце у структурі народного календаря Центрально-Західного Полісся. Особливостями цієї міфологічної постаті є те, що у народних уявленнях вона існує ніби у двох іпостасях – звичайної, земної жінки з "поганим оком", яка виступає як сусід-ворог, що займається побутовою шкідницькою магією, та сильної ворожої жінки-демона, яка у відповідні дні календаря загрожує добробуту й здоров'ю людей і худоби. У поліській "календарній міфології", яка тісно пов'язана з господарськими циклами народного календаря, відьма функціонує саме у своїй другій іпостасі – як ворожа небезпечна істота з яскраво вираженими демонічними рисами. Такі її типові "календарні" функції як відбирання молока та збирання роси можуть пояснюватися тим, що молоко і роса – це субстанції, в яких людина вбачала втілення життєвої сили і запоруку плодючості худоби й родючості землі. І саме ця магічна здатність відьом віднімати життєву силу, забирати її собі, викликала у людей традиційного суспільства страх і обурення. У традиційній культурі ніщо не існувало просто так, все мало свою функцію – і "календарна міфологія" у даному випадку давала пояснення тому, що не можна було пояснити раціонально і випрацьовувала відповідні засоби захисту й боротьби із демонічними силами. Основні традиційні міфологічні сюжети, пов'язані з відьмою і нині функціонують у системі народного календаря Центрально-Західного Полісся для пояснення доцільності тих чи інших календарних ритуалів, звичаїв, нормативних правил.

Буйских Юлия

Ведьма как персонаж "календарной мифологии" Центрально-Западного Полесья

В данной статье, которая основана на полевых материалах автора из Центрально-Западного Полесья, рассматривается образ ведьмы как персонажа "календарной мифологии". Анализируются ее проявления и основные функциональные характеристики в системе народного календаря, а именно – в структуре трех праздников – Пасхи, Юрия, Івана Купала.

Ключевые слова: *ведьма, персонаж, верования, представления, календарная мифология, народный календарь, праздник, Полесье, Пасха,*

Юрия, Ивана Купала.

Buyskykh Julia

Witch as a character of "calendar mythology" of Central-Western Polissya region

This article is based on the author's field materials from the Central-Western Polissya. It researches the witch as a personage of "calendar mythology". The witches' displays and basic functional characteristics in the system of people's calendar and namely – in structure of three feasts – Easter, St. George's, Ivana Kupala are analyzed.

Keywords: witch, character, beliefs, ideas, calendar mythology, people's calendar, feast, Polissya, Easter (Velykden'), St. George's (Yriya), Ivana Kupala.

Джерела та література

1. Агапкина Т.А. Демоны как персонажи календарной мифологии // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М., 2000. – С. 212 – 242.

2. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – М., 2002. – 816 с.

3. Буйських Ю.С. Нижча міфологія в системі традиційного світогляду українців (кінець XIX – початок XXI ст.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: спец. 07.00.05. "Етнологія". – Київ, 2010. – 19 с.

4. Виноградова Л.Н. Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве // Концепт движения в языке и культуре. – М., 1996. – С. 166 – 184.

5. Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской "русальной" традиции // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М., 1986. – С. 88 – 135.

6. Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М., 2000. – 432 с.

7. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ведьма // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 1. – М.,1995. – С. 297 – 301.

8. Гринкова Н.П. Обряд "вождение русалки" в селе Б. Верейка Воронежской области // Советская этнография. – 1947. – № 1. – С. 178 – 192.

9. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія). – К., 2000. – 379 с.

10. Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этно-лингвистический сборник. Материалы и исследования. – М., 1983. – С. 49 – 153.

11. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії. – К., 2002 – 424 с.

12. Запис автора в с. Великий Обзир Камінь-Каширського р-ну Волинської

обл. 5.07.2010 від Глущук Юстинії Карпівни, 1924 р.н.

13. Запис автора в с. Піщане Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. 6.07.2010 від Федік Ганни Федорівни, 1929 р.н.

14. Запис автора в с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. 7.07.2010 від Герасимчук Любові Яківни, 1925 р.н.

15. Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. – М., 1995. – 432 с.

16. Зеленин Д.К. К вопросу о русалках (культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // Живая Старина. – 1911. – Вып. 3-4. – С. 357 – 424.

17. Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях (Матеріалы для характеристики міросозерцанія крестьянскаго населенія Купянскаго уезда). – Харьков, 1891. – 73 с.

18. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.). – Львів, 2008. – 272 с.

19. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. – М., 2002. – 336 с.

20. Науковий архів Інституту археології НАНУ. Ф. 9. Архів Д.М. Щербаківського. Од. зб. 264. Фольклор – демонологія. Оповідання про нечисту силу, замовляння, 63 арк.

21. Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди // Етнокультура Рівненського Полісся. – Рівне, 2009. – С. 119 – 192.

22. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начало XX вв. – М., 1979. – 287 с.

23. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Володимирець-2009. Од. зб. Буйських-2 (сс. Сварині, Городець Володимирецького р-ну Рівненської обл.), 81 арк.

24. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Володимирець-2009. Од. зб. Буйських-3 (сс. Велихів, Ромейки Володимирецького р-ну Рівненської обл.), 49 арк.

25. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Володимирець 2009. Од. зб. Буйських-9 (сс. Воронки, Хиночі Володимирецького р-ну Рівненської обл.), 37 арк.

26. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Володимирець 2009. Од. зб. Буйських-13 (сс. Зелене, Бишляк Володимирецького р-ну Рівненської обл.), 51 арк.

27. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Зарічне-2010. Од. зб. Буйських-8 (с. Вичівка Зарічненського р-ну, с. Озерськ Дубровицького р-ну Рівненської обл.), 47 арк.

28. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни-2008. Од. зб. Буйських-1 (с. Ремчиці Сарненського р-ну Рівненської обл.), 21 арк.

29. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни-2008. Од. зб. Буйських-3 (сс. Літвиця, Кривиця Дубровицького р-ну Рівненської обл.), 46 арк.

30. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни-2008. Од. зб. Буйських-5 (сс. Цепцевичі, Тутовичі Сарненського р-ну Рівненської обл.), 28 арк.

31. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни-2008. Од. зб. Буйських-6 (сс. Грицьки, Берестя Дубровицького р-ну Рівненської обл.), 34 арк.

32. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни-2008. Од. зб. Буйських-7 (сс. Велике Вербче, Бутейки Сарненського р-ну Рівненської обл.), 35 арк.

33. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни-2008. Од. зб. Буйських-11 (с. Шахи Дубровицького р-ну Рівненської обл.), 33 арк.

34. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни-2008. Од. зб. Буйських-12 (с. Крупове Дубровицького р-ну, с. Немовичі Сарненського р-ну Рівненської обл.), 42 арк.

35. Фонди ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни-2008. Од. зб. Буйських-13 (сс. Смородськ, Великий Черемель Дубровицького р-ну Рівненської обл.), 33 арк.

36. Чеховський І.Г. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. – Чернівці, 2001. – 303 с.

37. Ясинская М.В. Рассказы об отбирании молока в полесском селе Ветлы // Живая старина. – 2006. – № 4. – С. 35 – 37.

Васянович Олександр

398.33(477):[070.449.7+004.738.5]

КАЛЕНДАРНІ МЕТЕОПРОГНОЗИ УКРАЇНЦІВ У СУЧАСНИХ ЗАСОБАХ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ

У статті зроблено аналіз рівня презентації календарних народних метеорологічних знань, представлених у обласних газетах, Інтернет-ресурсах, радіо та телебаченні. Дані прикмети чітко поділяються на дві групи: передбачувальні та констатуючі. Сучасні метепрогнози українців складаються з традиційних народних передбачень погоди та новітніх прикмет, які продовжують формуватися.

Ключові слова: календар, народні знання, народна метеорологія, народні прикмети, засоби масової інформації

Ми живемо у новій історичній фазі розвитку цивілізації, в якій основними продуктами виробництва стали інформація та знання. У наш час роль інформації та знань невпинно збільшується, інформаційні комунікації, продукти та послуги набувають нового значення у житті людей, надаючи їм нових можливостей. Глобальний інформаційний простір охопив майже увесь світ і тепер забезпечує ефективну інформаційну взаємодію людей з різних куточків світу. У нинішніх умовах збором, обробкою та поширенням різноманітних відомостей займається розгалужена мережа установ – засоби

масової інформації, які об'єднують телерадіопрограми, газети, журнали тощо. Важко на сьогодні віднайти галузь людського життя, яка не була б висвітлена в ЗМІ. Останнім часом в українському медіапросторі активно починає використовуватися Інтернет, який, будучи універсальним середовищем для спілкування, розваг і навчання, має дуже багато соціальних та культурних граней. Інтернет утворює глобальний інформаційний простір, слугує фізичною основою доступу до веб-сайтів і багатьох систем передачі даних. Найбільш масовий і сильний вплив на суспільство мають аудіовізуальні засоби масової інформації, насамперед телебачення. Проте опрацювання останнього значно ускладнено тим, що, на відміну від преси, не завжди є можливість переглянути попередні програми у повному обсязі для їх ґрунтовного аналізу.

Невід'ємним елементом системи народних знань є народна метеорологія, яка являє собою сукупність прикмет, пов'язаних із прогнозуванням погоди. Землеробський характер господарських занять українців у минулому зумовлював значну залежність успішного проведення сільськогосподарських робіт, а відтак і добробуту селянина, від природних, а особливо кліматичних умов. Проте і нині жителі України продовжують слідкувати за погодними змінами, але все частіше покладаючись не на власний досвід, а на інші джерела, зокрема друковані та електронні засоби масової інформації. Досить часто у ЗМІ поряд із професійним прогнозом пропонуються і народні методи передбачення погоди. Тому, на нашу думку, потрібно більш уважно ставитись до вивчення традиційної народної культури, зокрема, народного досвіду в області життєзабезпечувальної діяльності, розглянути особливості цього етнографічного матеріалу. З означеної проблематики нами було написано ряд статей, які стосуються презентації народного досвіду метеопрогнозування у сучасних засобах масової інформації [1, с. 264-268; 2, с.69-75; 3, с.78-81].

Аналізуючи сучасні електронні та друковані ЗМІ вдалося помітити, що метеорологічні прикмети посідають там значне місце. До найбільш уживаних варто віднести спеціалізовані рубрики газет та сайти з рибальства, садівництва, городництва, які містять прикмети-рекомендації, щомісячні та щоденні колонки, які пропонують перевірити народні прикмети, телевізійні та радіо програми професійного прогнозування погоди, народознавчі сайти з традиційним пластом народних знань, сайти окремих населених пунктів з регіональними прикметами тощо. Саме на аналізі зазначених матеріалів ми зосередимо основну увагу.

Обласні газети мають постійні метеорологічні рубрики, які вміщують короткотермінові та довгострокові прикмети передбачення погоди: у газеті "Галичина" (Івано-Франківськ) – "Народні спостереження", "Прикмети місяця"; у "Донеччині" (Донецьк) – "Наш календар"; у "Житомирщині" (Жито-

мир) – "Народні прикмети", "День за днем"; у "Новинах Закарпаття" (Ужгород) – "Прикметі вір, але й перевір", "Погода"; у "Слобідському краї" (Харків) – "З народний звичаїв і спостережень". Показовою в цьому плані є газета "Деснянська правда" (Чернігів), яка містить помісячні метеопрогнози. Назвами статей тут стали народні приказки, які несуть метеорологічне навантаження: "У березні кожух і без ґудзиків теплий", "Прийшов Миколай – коней випасай", "Прийшов Спас – бери рукавиці про запас", "Яка погода на Покрову, такою буде й зима" [28, с.8; 20, с.4; 27, с.5; 31, с.19].

Хоча у пресі можна віднайти метеопрогнозування майже до кожного дня календаря, більш логічним виглядає виділення протягом року певних вузлових точок, за погодою яких можна передбачити, якими будуть наступні місяці або цілі пори року. До народного метеорологічного календаря потрапили лише ті дати й дні, які мають певний взаємозв'язок з характерними сезонними явищами та подіями господарського життя. Таким чином, він не охоплює усі християнські свята, а лише окремі, яким надається особливого значення.

Важливе значення в Україні мають межові точки календаря, коли одна пора року змінюється іншою. Серед розмаїття прикмет, які пов'язують метеорологічні зміни зі станом погоди у певні дні, чимало таких, що апелюють до "першого дня". Так, весна починається від Євдокії (14 березня), коли намагаються визначити погоду протягом весни та літа. Яка Явдоха, таке й літо [43, с.18]. На Плющиху погоже – все літо пригоже [38, с.11]. Якщо Явдоха з дощем – буде літо тепле й мокре [61, с.12]. Важливий для народного календаря українців також і день Покрови (14 жовтня), який на Волині вважається початком зими. На Покрову до обіду – осінь, а після обіду – зима [72, с.7]. Прийшов Покров – не нагрієш хату без дров [69]. Покрова – кінець хороводам, початок посиденькам [34, с.8]. Інколи прогнозують погоду наступної зими за цим днем: Яка Покрова, така й зима [44, с.18]. По всій Україні поширена прикмета, яка дає можливість дізнатися про наближення зими: Покрова всю землю покриває або листом або снігом [13, с.1].

Прагнучи дізнатися про погоду наступної пори року, у такі дні частіше вдаються до спостережень за вітром, адже він ототожнюється з вітром найближчих місяців. Вітри зі сходу та півночі, за звичай, приносять посуху, холод; вітри зі заходу та півдня – дощ. Звідки вітер на Явдоху – звідти переважатиме все літо [40, с.11]. Якщо на Покрову зранку вітер подме з півдня, а пополудні – з півночі – початок зими буде теплим, але згодом різко похолодає [19, с.12]. Трапляється віднайти паралельність, парність свят Євдокії та Покрови: Який вітер на Євдохи, такий буде і до Покрови [23].

Народні прикмети, за допомогою яких українці намагаються передбачити погоду, виходячи зі спостережень за станом погоди у день певного

свята, вивірялися віками і увійшли до народного аграрного календаря. Варто відмітити, що землеробський календар був орієнтований за сонцем, а церковний – за місяцем. У результаті поєднання календарів виникли нерухомі та рухомі свята. Перші щорічно відмічаються в один і той же день, другі – не тримаються числа. Прикмети погоди головним чином прикріплені до певного дня і не "блукають" по календарю.

За уявленнями українців на свято Стрітення (15 лютого) припадає зустріч зими та весни або літа, коли між ними відбуваються певні змагання, суперечки. На Стрітень зима весну зустрічає, заморозити червону хоче, а сама, лиходійка, від свого бажання тільки потіє [5]. На Вінниччині відмічають, що коли під вечір цього дня потепліло, то літо перемогло: Зима іде туди, де було літо, а літо йде туди, де була зима [17, с.12]. Поряд зі Стрітенням у пресі зустрічаються й інші назви цього свята: Зимобор, Громниці. Остання назва безпосередньо стосується Волинського Полісся: На Громницю маєш зими половицю [73, с.3]. Але нині ця назва за допомогою друкованих ЗМІ закріплюється і в інших регіонах, зокрема, на Дніпропетровщині: Громниця – скидай рукавиці, близько весна [52, с.15]. За станом погоди цього дня дізнаються про особливості весни, літа, певні умови для сільськогосподарських робіт, кількість передбачуваного урожаю тощо. Представлені у ЗМІ прикмети носять неоднозначний характер. Якщо цього дня півень води нап'ється – господар біди набереться, бо на Юрія ще віл травиці не напасеться [53, с.8]. Якщо на Стрітення горобець у дворі нап'ється водиці – на Юрія віл напасеться травиці [58, с.4]. Якщо на Стрітення нап'ється півень води з калюжі – чекай ще стужі [62, с.19].

День Сорока мучеників (22 березня) зайняв вагоме місце у метеорологічному календарі українців, адже він припадає на весняне рівнодення. З цим днем пов'язується магічне число – сорок, яке лягло в основу метеорологічних передбачень. Яка того дня погода, такою буде і наступні сорок днів [45, с.11]. Проте прикмети на території України мають діаметрально-протилежні передбачення. Якщо в цей день мороз – більше його не буде, а коли тепло – чекай на сорок приморозків [26, с.16]. Якщо цього дня тепло, то сорок днів триматиметься хороша погода, а холодно – буде ще сорок приморозків [41, с.11]. Розбіжності народних прикмет можуть свідчити про втрату достовірності метеорологічних прогнозів. Тому в пам'яті українців залишилося лише число сорок, а точне значення передбачень уже перестало відігравати важливе значення.

Хоч попередні весняні свята: Явдохи, Сорок Святих пов'язують з перемогою весни над зимою, але межею, коли тепло має остаточно подолати холод, вважається день Святого Олексія (30 березня), якого називають Теплим. Якщо на Олексія Теплого – тепло, то й весна буде теплою [39, с.11].

Одним з найголовніших свят українців вважається Благовіщення (7

квітня), яке має велику кількість прикмет, пов'язаних з передбаченням гарного врожаю та магічних дій, спрямованих на його забезпечення. За віруванням українців Благовіщення таке ж важливе свято, як і Великдень, що пояснює розповсюджену у різних регіонах метеорологічну прикмету: Яка погода на Благовіщення, така і на Великдень буде [48, с.16; 42, с.11]. Проте, український етнограф М. Максимович ще у XIX ст. писав, що люди літнього віку відмічають недостовірність означеної прикмети, адже на їхній пам'яті світ змінився [24, с.466]. Попри означений коментар, вважаємо за потрібне відмітити, що і нині під час етнографічних експедицій практично у кожному населеному пункті день Благовіщення пов'язується саме з цією прикметою.

Досить шанованим у аграрному календарі українців є свято Великомученика та Змієборця Юрія (6 травня). Цей день носить аграрний та скотарських характер, що обумовило появу найрізноманітніших прикмет, значна кількість яких присвячена визначенню майбутнього врожаю. Юрій з росою, Микола з травою [37, с.7]. Юрій – з теплом, Микола – з кормом [12, с.12]. Важливим у народному календарі є день Святого Чудотворця Миколая (22 травня), коли починається справжнє тепло і літо. Підтвердженням цього слугують приказки: До Миколи не буває тепла ніколи [70, с.16]. До Миколи не сій гречки і не стрижи овечки [20, с.4].

Українці початок осені пов'язують з днями преподобної Мокрини (1 серпня) чи пророка Іллі (2 серпня). Мокрина на літні коси приносить осінь. Яка погода цього дня – такою буде й осінь [10, с.12]. На Іллю до обіду літо, а після обіду – осінь [51, с.8]. До Іллі хмари ходять за вітром, а після Іллі – проти вітру [68, с.4]. Якщо цього дня ішов дощ, то це слугувало прикметою тривалої негоди у найближчому майбутньому. Як прийде Ілля, наробить гнилля [18, с.4]. Саме це погодне явище спричинило прискорений збір врожаю. До свята сіно під кущем сушиться, а після нього й на кущі не сохне [14, с.16].

З серпня починаються вечірні холоди, що вплинуло на появу приказки: Прийшов Спас (19 серпня) – бери рукавиці про запас [30, с.16]. Поступове наближення холодів можна простежити за ставленням українців до важливих свят народного календаря. Прийшов Петро – вирвав листок, прийшов Ілля – вирвав два [46]. Як прийде Спас, то комарам урветься бас, а як прийде Пречиста – забере їх нечиста [65, с.1]. Прийшла перша Пречиста (28 серпня) – одягла природа намисто, прийшла друга Пречиста (21 серпня) – взяла комара нечиста, прийшла третя Пречиста (4 грудня) – на дереві чисто [25, с.8].

Проте справжня зима починається лише від середини грудня і асоціюється з днями Варвари (17 грудня), Сави (18 грудня) та Миколи (19 грудня), які називають "миколаївськими святками". Варвара мостить, Сава цвяхи

гострить, а Микола їх забиває [64, с.12]. Варвара завалить, Сава засалить, Микола закує [9, с.8]. До Святого Миколая у народі ставляться з особливою повагою, тому саме з цим днем пов'язані й метеорологічні прикмети, які характеризують зиму: Хвали зиму після Миколи [47, с.18].

За народним уявленням українців, дві половини року взаємно впливають одна на одну, тому в народній творчості багато порівнянь зими та літа, весни та осені. У землеробському календарі усі складові частини пов'язані: одна пора року визначається по іншій, а кожен місяць складає пару з протилежним йому місяцем через півроку. У різних регіонах України частіше прогнозували літню погоду за зимовою. Грудень багатий на опади – червень буде дощовий [54, с.12]. Якщо у січні часті снігопади, заметілі, в липні часто йтимуть дощі [60, с.3]. Коли взимку літо – буде зима влітку [6, с.8]. Інколи навпаки прагнули передбачити зимову погоду за літньою: Яка погода у липні – так буде й у січні [21, с.14]. Підтверджують тезу про те, що літню погоду можна пізнати по зимовій й прикмети, які припадали на головні свята зимового періоду. Різдвяні святки (Різдво, Новий рік, Водохреща) визначають погоду одного з найголовніших літніх свят – дня Петра та Павла (12 липня). Яка Маланка (13 січня), такі й Петро з Павлом [56, с.16]. Який день Різдва, такий і на Петра [29, с.18]. Проте одразу видно, що головним критерієм тут є протиставлення одних метеорологічних явищ іншим, які складають певні пари: мороз, холод – спека, дощ – сніг.

У метеорологічному календарі українців склалися диференційовані пари персоніфікованих свят, присвячених одному святому, які позначають початок і кінець певних господарських занять, періодів. Найбільш значимими є дні Святого Миколи ("весняного" 22 травня, "зимового" 19 грудня), які фіксують початок теплого та холодного сезонів. На зимового Миколи багато снігу – на літнього Миколи буде багато трави [50, с.7]. На першого Миколи (весняного) не буває холодно ніколи, а на другого Миколи не буває тепла ніколи [36, с.6]. На Чернігівщині зустрічається ще пара днів Святого Юрія ("весняного" 6 травня, "зимового" 9 грудня): На Русі два Юрія – один холодний (зимовий), другий голодний (весняний) [67, с.4].

Аналізуючи довгострокові метеорологічні примети українців, можна помітити у народному календарі певні дати, які мають взаємозв'язки з характерними сезонними явищами та подіями господарського життя. Це прикмети, які констатують певну погоду у ті чи інші дні чи короткочасні періоди року. Головним чином це приказки, які носять метеорологічні ознаки. Тріщи, не тріщи, а вже минули Водохрещі (19 січня) [15, с.3]. На Петра Вериги (29 січня) тріщать на річках криги [11, с.12]. Прийшов Влас (24 лютого) – з печі злазь [57, с.7]. Прийшов Хома (3 квітня) – зими нема [16, с.8]. Прийшов Пахом (28 травня) – запахло теплом [70, с.16]. Після Якова (22 жовтня) – тепла ніякого [31, с.19]. На Катерину (7 грудня) ховайся під перину [8, с.8]

та інші.

У окремих газетних статтях віднаходимо народні назви деяких народних свят, які констатують метеорологічний характер погоди цього часу: 30 січня – Антон Перезимник, 6 березня – Тимофій-весновій, 14 березня – Явдоха-Плющиха, 10 липня – Самсон-сіногній, 14 вересня – Семен-літопродавець, 24 вересня – Федір Замочи Хвости, 25 грудня – Спиридон Сонцеворот [11, с.12; 49, с.22; 59, с.6; 66, с.4; 55, с.16; 33, с.14; 35, с.11] тощо.

Досить часто науковці звертаються до традиційного досвіду народу в області життєзабезпечуваної діяльності. У практиці сучасної медицини широко використовують традиційні методи лікування та діагностики хвороб. Увагу до традиційних способів прогнозування природних явищ проявляють сейсмологи та метеорологи. І хоча фахівці з наукового метеопрогнозування досить скептично ставляться саме до народних календарних передбачень погоди, окремі професійні метеорологічні сайти подають варіанти народних прикмет погоди. Проте не завжди там використані українські матеріали. Так, досить популярний сайт gismeteo.ua пропонує суто російські прикмети. Зокрема, на Явдохи (14 березня) можна було прочитати таке: Коли Авдотья красна – и весна красна. С Авдотьи погоже – все лето пригоже. На Евдокею теплый ветер – будет лето теплое и мокрое. Коли курочка в Евдокеи напьется, то и овечка на Егорья наесться [75].

Останнім часом великої популярності набувають передбачення погоди народного метеоролога з багаторічним стажем Володимира Лиса [32; 74]. Він, користуючись давніми способами передбачень, пропонує свої прогнози на Луцьк та найближчі райони Волині. Зокрема, ретельно записуючи погоду від 26 грудня до 6 січня, домагається досить точного її прогнозування на наступний рік: сонячна погода віщує гарну погоду, сніг – опади, мороз – спеку, відлига – похолодання тощо. Ця метода пов'язує кожен день з цілим місяцем: 26 грудня – січень, 27 грудня – лютий, 28 грудня – березень і т.д. І хоча сам автор методики відмічає, що його передбачення стосуються лише Волині, передрукування статей популярне і в інших регіонах України. Так у газеті "Донеччина" навіть не подано коментар про можливу неточність прогнозу для Східної України [22, с.4]. Подібним чином прогнозують погоду й інші народні метеорологи, зокрема, вчитель з Рівненської області Володимир Чуйко [63].

В Україні нині триває процес творення нових, раніше невідомих народові народних прикмет. Зокрема, від 2 лютого 2004 р. в метеорологічному календарі за аналогією із американським з'явився День бабака. На території біостанції Харківського національного університету ім. Каразіна за допомогою бабака тепер щороку прогнозують погоду наступної весни. Суть прикмети полягає у тому, що коли бабак, якого дістали з його будиночка, побачить власну тінь, то це віщує пізню і холодну весну [71]. У народі ж

існує інша прикмета, пов'язана з цією тваринкою: Просвистів байбак – ховай у затінок сіряк [4], що загалом має певні відмінності від новітньої прикмети.

Отже, у сучасних засобах масової інформації календарним метеопрогнозам відведена значна роль. Використовуючи традиційний досвід українців у народному метеорологічному прогнозуванні погоди, можна виділити певні дати, коли вони передбачали погоду на місяці та цілі пори року, особливого значення надавалося дням, коли одна пора року змінювалася іншою. Крім того, народ виробив систему метеорологічних вузлових точок, які констатують певні сезонні явища погоди. Сучасні метеорологічні прикмети позбавлені регіональної прив'язки, тому можуть мати недостовірні прогнози, що загалом призводить до формування негативного ставлення до народної метеорології.

Васянович Александр

Календарные метеопрогнозы украинцев в современных средствах массовой информации

В статье проанализирован уровень презентации календарных народных метеорологических знаний, представленных в областных газетах, Интернет-ресурсах, радио и телевидении. Данные приметы четко разделяются на две группы: прогнозирующие и констатирующие. Современные метеопрогнозы украинцев состоят из традиционных народных предсказаний погоды и новых примет, которые продолжают формироваться.

Ключевые слова: *календарь, народные знания, народная метеорология, народные приметы, средства массовой информации*

Vasianovych Olexandr

Calendar weather forecast of Ukrainians in modern mass media

The article analyzed the level of presentation of calendar folk meteorological knowledge represented in regional newspapers, online resources, radio and television. These signs clearly divided into two groups: forecasting and stating. Modern forecasts of Ukrainians consist of traditional folk weather forecast and new signs, which continue to emerge.

Keywords: *calendar, folk knowledge, folk meteorology, folk signs, mass media*

Джерела та література

1. Васянович О. Метеопрогнозування українців у сучасних Інтернет-ресурсах // Матеріали до української етнології. – К., 2009. Вип. 8 (11).

2. Васянович О. Народні метеорологічні знання українців у електронних та друкованих засобах масової інформації (аналіз джерельної бази) // Народна творчість та етнографія. – 2010. – №4.

3. Васянович О. Народні метеорологічні знання українців у сучасних друкованих засобах масової інформації Одещини // Одіссос. Актуальні проблеми історії, археології та етнології. – Одеса, 2010.

4. Весна – початок Нового року // www.romny.info/cikavo/207-berezenprykmety

5. Воблін Е. Морози... // http://new.kafanews.com/index.phtml?link=4&nn=1706

6. День за днем // Житомирщина. – №14. – 8 лютого 2005.

7. День за днем // Житомирщина. – №114. – 13 жовтня 2005.

8. День за днем // Житомирщина. – №137. – 6 грудня 2005.

9. День за днем // Житомирщина. – №141. – 16 грудня 2006.

10. День за днем // Житомирщина. – №83. – 31 липня 2008.

11. День за днем // Житомирщина. – №10. – 29 січня 2009.

12. День за днем // Житомирщина. – №44. – 30 квітня 2009.

13. Жовтень на весілля багатий // Світлиця. – №59. – 30 вересня 2005.

14. Забобони // Галичина. – №116-117. – 7 серпня 2008.

15. Завтра – Водохрещі // Новини Закарпаття. – №9. – 18 січня 2005.

16. Квітень землю будить // Черкаський край. – №24. – 1 квітня 2009.

17. Кісь М. Стрітення Господнє // Хочу все знати. – №6. – 12.02.2005.

18. Ларіонов П. Ілля на полі копи лічить // Деснянська правда (далі ДП.). – №87. – 2 серпня 2005.

19. Ларіонов П. Ой, Покрово, Покровонько // ДП. – №118. – 13 жовтня 2005.

20. Ларіонов П. Прийшов Миколай – коней випасай // ДП. – №59. – 20 травня 2006.

21. Липень. Народні прикмети // Галичина. – №103-104. – 13 липня 2006.

22. Лис В. Вікно відчинив, а навстріч – листя зелене... // Донеччина. – №6. – 25 січня 2008.

23. Лютий. Народні прикмети // http://romny.info/cikavo/207-berezenprykmety

24. Максимович М. А. Собрание сочинений. – К., 1877. – Т. II.

25. Миколаєнко В. Вересень весіллями багатий // ДП. – №98. – 2 вересня 2008.

26. Миколаєнко В. Місяць лютий до весни повертає // ДП. – №13. – 2

березня 2006.
27. Миколаєнко В. Прийшов Спас – бери рукавиці про запас // ДП. – №93. – 19 серпня 2008.
28. Миколаєнко В. У березні кожух і без ґудзиків теплий // ДП. – №23. – 3 березня 2009.
29. Миколаєнко В. У зими день, як у зайця хвостик // ДП. – №1. – 1 січня 2009.
30. Миколаєнко В. У серпні спина мліє, а зерно спіє // ДП. – №86. – 2 серпня 2008.
31. Миколаєнко В. Яка погода на Покрову, такою буде й зима // ДП. – №111. – 2 жовтня 2008.
32. На Новий рік ітиме дощ. Народний синоптик Володимир Лис прогнозує мокрий листопад і теплий грудень // gazeta.ua/index.php?id=137128&eid=241;
33. Народний календар // Галичина. – №131-132. – 4 вересня 2008.
34. Народний прогностик // Чорноморські новини. – №108-109. – 3 жовтня 2009.
35. Народні прикмети і звичаї // Житомирщина. – №144. – 22 грудня 2005.
36. Народні прикмети та звичаї // Житомирщина. – №53. – 18 травня 2006.
37. Народні прикмети // Житомирщина. – №49. – 5 травня 2005.
38. Народні прикмети // Житомирщина. – №28. – 13 березня 2008.
39. Народні прикмети // Житомирщина. – №34. – 27 березня 2008.
40. Народні прикмети // Житомирщина. – №27. – 12 березня 2009.
41. Народні прикмети // Житомирщина. – №30. – 19 березня 2009.
42. Народні прикмети // Житомирщина. – №35. – 2 квітня 2009.
43. Народні спостереження // Галичина. – №34-35. – 6 березня 2008.
44. Народні спостереження // Галичина. – №151-152. – 9 жовтня 2008.
45. Народні спостереження // Галичина. – №41-42. – 19 березня 2009.
46. Народні та християнські свята // http://naiz1.pp.net.ua/news/2009-07-11-402
47. Народні традиції // Галичина. – №183-184. – 4 грудня 2008.
48. Натальчук А. Благовіщенння Пресвятої Богородиці // Вісті Придніпров'я (далі ВП.). – №27. – 7 квітня 2005.
49. Натальчук А. Вночі березень тріщить, а вдень – плющить // ВП. – №16. – 1 березня 2005.
50. Натальчук А. Грудень – місяць крутої вдачі // ВП. – №94. – 6 грудня 2005.
51. Натальчук А. День Іллі-пророка // ВП. – №58. – 2 серпня 2005.
52. Натальчук А. До Прохора баба охала // ВП. – №8. – 31 січня 2006.
53. Натальчук А. Зима з літом пострічаються // ВП. – №12. – 15 лютого

2005.
54. Натальчук А. Місяць, що дає прогноз і на зиму, і на всі періоди року // ВП. – №95. – 15 грудня 2006.
55. Натальчук А. У вересні ще дихає літом і не думаєш про зиму // ВП. – №67. – 1 вересня 2005.
56. Натальчук А. У січні тріщать морози – восени тріщатимуть од хліба засіки // ВП. – №1. – 5 січня 2006.
57. Наумчик О. Треба злазити з печі // Волинь. – №21. – 24 лютого 2005.
58. Наш календар. Повір'я отчого подвір'я // Донеччина. – №12. – 17 лютого 2009.
59. Петрук В. Березень – весновій // Хочу все знати. – №10. – 12 березня 2005.
60. Повір'я отчого подвір'я // Донеччина. – №1. – 3 січня 2009.
61. Погода // Новини Закарпаття. – №27-28. – 14 лютого 2009.
62. Прикмети місяця // Галичина. – №18-19. – 7 лютого 2008.
63. Савуляк Р. Чуйко чує, де погода ночує. Захоплення сільського вчителя виручає поліщуків, до яких не долітають офіційні метеопрогнози // umoloda.kiev.ua/regions/68/116/0/5030/
64. Сапон В. Місяць молодої зими // ДП. – №139. – 1 грудня 2005.
65. Спас. Преображення Господнє // Світлиця. – №50. – 19 серпня 2005.
66. Ткаченко М. Зеніт літа, його вершина і краса // ДП. – №74. – 2 липня 2005.
67. Ткаченко М. Року кінець – зимі початок // ДП. – №140. – 30 листопада 2006.
68. Ткаченко М. Скупаний у сонці та медах // ДП. – №87. – 2 серпня 2005.
69. Традиції, звичаї та прикмети // http://www.kosivart.com/index.cfm/fuseaction/customs_traditions
70. У травні випадуть три дощі – врожай на три роки // ВП. – №34. – 5 травня 2005.
71. Харківський бабак Тимко напророчив ранню і теплу весну // http://novynar.com.ua/politics/153041
72. Штинько В. Величаємо тебе Пресвята Діво // Волинь. – №115. – 13 жовтня 2005.
73. Штинько В. Чи нап'ється півень стрітенської водиці // Волинь. – №16. – 15 лютого 2005.
74. Якименко М. Таємна кухня погоди // golos.com.ua/article/1230644340.html
75. http://www.gismeteo.ua

Верговський Сергій

УДК 394.21

ДО ВИВЧЕННЯ МОТИВАЦІЇ КАЛЕНДАРНИХ СВЯТ

Робота містить матеріали традиційного збереження етносом всіх етапів генези світогляду, які проходили культурні предки спільноти у розвитку, зокрема збереження анімістичної основи світогляду, на якій розвинулись уявлення про духовне єднання всіх анімістичних виявів у масштабах Світу його духовністю – святістю. Наводяться приклади, що осягнення цієї духовності Світу – святості є метою не лише календарних, але й усіх свят і всіх виявів етнокультури як складової священної цивілізації, що гармонізує Світ на внутрішньому духовному енергетично-структурному рівні, творить гармонійну ноосферу разом з усім сущим і це є світогляд культури досконалого майбутнього.

Ключові слова: *традиції, анімізм, простір, Перун, пряник, пір'я, Світ, святість, священні знаки, анімістична магія, святість буття, ноосфера.*

Без плоті божа мудрість невидима сущи
Андрій Юродивий

Світ безначальний, а перетворення вічне
Григорій Сковорода

Традиційні народні свята з усталеною обрядовістю неоднозначні у сучасних наукових тлумаченнях. І це можна зрозуміти: «…цивілізованій людині важко зрозуміти обряди навіть власної країни, якщо вона не знайома з тим смислом… який закладали в ці обряди люди…далеких віків…інших ступенів культури.» [8; с.501]

У явищах етнокультури традиція донесла пам'ять про першовіру – анімістичні у своїй основі засади, уявлення, що все суще, не лише думки, дії, але й матеріальне – і природне, і витвори культури, складаються з елементарної духовно-сакральної енергії, взаємозв'язані нею у всеосяжну духовну цілісність. І володіння цією духовною, сакральною, космічною енергією буття є метою культури, саме така енергія вводить нас у цю цілісність як гармонійну складову. Це радикально відрізняється від сучасних, ніби науково досконаліших світоглядних уявлень про те, що духовність є продуктом нейронів головного мозку, а все навколишнє, хоч і наповнене енергією, але це енергія фізична, ніби відмінна від духовної енергії, вона не має волі, прагнень, натхнення, нездатна зв'язувати окремі вияви між собою так, як духовні якості. І в цьому науково бездуховному світі, поділено-

му на дискретні, не зв'язані між собою частини, ми й живемо, не контролюючи духовних наслідків власної діяльності, споживання, адже уявлення про таку масову духовність відсутні. Так формуємо бездуховні вияви культури, бездуховно оцінюємо й вияви традиційної етнокультури. Тож для осмислення явищ етнокультури потрібно спиратись на традиційний світогляд анімістичного типу, але при помилках матимемо лише засіб фальсифікації її змісту і втрати доступу до духовного світу, нагромадженого людством .

Всі явища етнокультури виявляють певну причетність до календаря, скажімо шаткування капусти чи шиття прив'язані до певних днів тижня, заготовка лісу, сільське господарство, приурочені не лише до певних періодів року, але й до фаз місяця, та до цих фаз прив'язують і гончарство, випал горна також приурочують до певних фаз місяця. У Великодні сплелись уявлення про паску, воскресіння Христа, Великий День з етнокультурними обрядами, писанками і ритуальними вогнищами, а місце у календарі досі дебатується. Весілля, як родинне свято, наповнене громадськими і космічними контактами не менше за будь-яке календарне свято, а Купала, як календарне свято, завершується виразними ознаками…календарного шлюбу. Це наводить на думку, що у далекому минулому календар і все буття людини анімістичного світу були тотожними, що все буття людини узгоджувалось з буттям космосу – Світу, тобто засадами входження людини у змістовну якість *Світу – святість.* Отримання цієї елементарної енергії, з якої складається усе суще, були метою культури, календарних обрядів.

Саме про таку космічну мету календарних свят говорить цікаве спостереження С.Толстой [9; с.385-390]. Мова йде про свята, розміщені у календарі поряд, незалежно від тематики. Так по відношенню до будь-якого свята, свято попереднє уявляється його батьком, а свято наступне – дитиною, хоча свята тематично й несумісні, але у них однакова мета, і вона міститься у часовому потоці того ж самого простору, що несе цю спадковість того, що є метою всіх свят. Вчорашній сакральний простір стає сьогоднішнім і стане завтрашнім. А *свято* – це посилений засобами культури контакт людини з космосом-*Світом.* Тож навіть із цього застереження уявляємо, що атрибути і дії календарних обрядів мають на меті отримання людиною духовної енергії космосу-світу-*святості*, духовної їжі, як маємо отримувати енергію від матеріальної їжі, та постійно дихати.

На жаль, через зміни світогляду ми втратили це розуміння, стверджуємо, що ніякого прямого духовного смислу ні у природі, ні у пам'ятках минулого нема. До інтерпретації явищ культури минулого сучасник застосовує фальсифікат, який не дозволяє осягнути духовний досвід минулого. Тож надія на науку, на аналіз таких фактів минулого, як помітила С.Толстая.

Та історія наукових досліджень традиційного світогляду непроста. Замість опирання на реальні факти-пам'ятки, на їх аналіз, до наукового

обігу введено ніби як автентичну, вже готову модель світогляду, створену у далекому минулому. Це антропоморфна фігура Перуна, встановлена дядьком Володимира Добринею у Новгороді над Волховом і пантеон Володимира з антропоморфних фігур богів, на чолі з антропоморфним Перуном у Києві. Серед них немає Велеса, хоча йому і Перуну, передусім, поклонялись слов'яни і варяги, судячи з документів договорів Ігоря. *Велеса, «скотьєго бога»* немає, певно, тому, що він уявлявся не людиною, а *скот*иною, і це суперечило демонстрованій Володимиром концепції антропоморфності богів, невідповідній до світоглядних реалій слов'ян і варягів. Його не зобразили антропоморфним, бо це викликало б масові протести, а зобразити рогатим означало б зруйнувати запроваджену ідею антропоморфного політеїзму. Мінотавра не стали придумувати, цю, одну з ключових постатей народного світогляду, просто не ввели до пантеону. Пішли шляхом антропоморфізації безособових світоглядних понять. До антропоморфних фігур, як зображень предків людини, були призвичаєні, могли не протестувати проти «ідолів», не розуміючи доладу їхнього «нового» смислу, тим більше, що їхні імена може були й невідомі, їх ототожнювали з предками. Та все ж на заперечення натрапила головна постать Перуна. На твердження варяга (що протестував проти інституту кривавих людських жертв «володимировим богам», введених Володимиром, і відсутніх у слов'ян і у варягів), фігура Перуна не є богом, це просто дерево. Варяг не заперечував існування антропоморфних зображень, якими донині наповнена традиційна культура. Антропоморфним не може бути Перун, бо всі антропоморфні фігури минулого, принаймні, теренів України, включаючи палеоліт, неоліт, енеоліт, ранніх і пізніших слов'ян, етнокультуру, – це зображення антропоморфних предків людини – Дідів, Святих Родителів, Батьків, можливо Світовидів – фігур людини з чотирма обличчями, але не Перуна. Певно це ж заперечення антропоморфності стосується й інших учасників пантеону, а це Хорс, Дажбог, Стрибог, Симаргл, Мокош. Про антропоморфність можна говорити лише щодо Дажбога, він є космічним концентратом духів предків людини, але зображався не фігурою людини, а зображенням сонця і це подібне до Світовидів з кількома обличчями, тобто духами антропоморфних предків як духовної сукупності, концентрації душ померлих. Перун, номінований у літописі як основний персонаж пантеону, таким основним він є й у світогляді нехрещених сучасників Володимира, і в етнокультурі. Щодо Перуна, заперечень проти його антропоморфізації доволі. І це не лише протести варяга, який достеменно знав ознаки Перуна, якому вони поклонялись, це знали всі. У часи Ігоря й Святослава, клятви і у Візантії, і у Києві відбувались не ідолу Перуна, як за Володимира, а *іменем Перуна і Велеса – скотьєго бога*. За літописами пантеон Перуна є новацією, обряди раніше справлялись «под овинами», у гаях, біля води.

Такої думки й сучасні дослідники. Поширеність лексеми Перун та її похідних у європейських народів і в етнокультурі, і в далекому минулому переконує, що це давній культ, проте зовсім іншого характеру і світоглядного смислу: «Пантеон Київський слід вважати новацією»[10; с.147], «Первісно уявлення про Перуна були прості, вони вписуються в поняття грому, бурі, погоди. Культ первісно був безособовий»[11; с.147,260] А це вже координати не антропоморфного політеізму, а анімістичного світогляду, коли бурю творила не людина, а сама буря як самодостатній духовний вияв. Проте комплекс якостей ставить Перуна у якусь видатну позицію серед анімістичних виявів. Про це говорив Прокопій Кесарійський «лише один творець блискавок є владикою над усіма». За поширенням у мові цієї лексеми можемо уявити масштаби поширення дії цього світоглядного поняття. Так блискавки називають *перунами*, коли йде сильний дощ з на*пор*ом, кажуть дощ *періщить,* білизну *перуть,* б'ючи *праником*, обрядове печиво кругле чи ромбічне називаємо *пряником,* пташине *перо.* Така структура поширена і в рослинах (крони дерев, листя, коріння), і у мінералів, скажімо, таких як вода (духовний культ якої, як частки Перуна, був поширений у кельтів), адже замерзаючи вона реалізує свою структуру – *пір'їсту,* і цією структурою наповнене все життя, це і вияв сили – *перти* плуга, а у Індії *прана* – це енергія. Та є поняття, що осягає все суще, як то і твердив Прокопій Кесарійський, це – *простір*. Всеосяжний *Простір,* сповнений власної анімістичної сили-енергії, структурно-пір'їсто творящий все суще, він і відповідає поняттю Перуна, що об'єднав усі анімістичні вияви. Певно, це мав на увазі варяг, заперечуючи Перуна-людину, а отже і коректність застосування антропоморфно-політеістичної концепції до етнокультурного світу часу Володимира. Це був фальсифікат з метою обездуховлення народного світогляду. Через опір, реформу припинили, та нині її знову вводять науковці ніби як модель етносвітогляду.

В чому різниця етносвітогляду і Володимирового фальсифікату? При масовому захопленні науковців цим етнофальсифікатом, нині окресленим як «основний індоєвропейський міф», нехтується те, що ним було зруйновано світогляд далеко не всіх індоєвропейських народів. Провідні вчені, принаймні, дослідники слов'ян, а також етнологи світового масштабу, відмежувались від нього. Цікавий порівняльний аналіз цих двох світоглядів провів Арнольд ван Геннеп [1;с.24-25]. Досліджуючи подолання меж анімістичних духовних зон, він порівняв суспільні уявлення про таке поширене у всіх народів явище як прохід крізь двері. Він помітив, що прохід крізь кільцеву форму є сакральною дією, одухотворенням, але реалізується ця спільна для всіх мета різними засобами. У всіх давніх етносів прохід крізь двері є сакральною дією, і саме одвірки є носіями сакрального впливу. А віруючий іудей, проходячи крізь двері, торкається пальцем спеціальної

коробочки з написаним ім'ям антропоморфного бога, саме це дозволяє йому отримати потрібний сакральний вплив, а самі одвірки в його уявленнях на такий вплив нездатні. В античному світі існує сакральна традиція проходу через триумфальні арки, але для цього на арку мають ставити скульптуру певного антропоморфного божества. Сама ж арка, яка колись була введена у традицію, як предмет сакральної дії і започаткувала цю традицію, втратила при переході до політеїстичного світогляду ці власні сакральні якості. Антропоморфний політеїзм обездуховнив світ, передавши духовну функцію потойбічним антропоморфним «творцям». Тож за уявленнями про сакральність матеріальних виявів, пам'яток культури, кабалістичний іудаїзм і античний політеїзм, що розрізняються лише кількістю потойбічних антропоморфних творців, тотожні, за їхніми уявленнями джерело сакральності у антропоморфному потойбіччі, а у цьому світі, у пам'ятках його нема. І в цьому уявленні вони подібні до сучасного «наукового світогляду», він є їхнім спадкоємцем («творця» досі шукає колайдер). Цей світогляд несумісний з анімістичними уявленнями народів світу, пам'ятки яких, бережуть анімістично-сакральний зміст духовного досвіду людства.

Про анімістичні сакральні основи етнокультури, яких традиційний характер культури не втратив, говорив і Ф.Вовк [4; с.171] «в українських віруваннях…слідів анімізму…є ще вдосталь». В.Петров, знавець усієї багатогранності етнокультури, не виявив у ній слідів антропоморфного політеїзму – «вищої міфології»[6; с.245]: «Народна пам'ять не зберегла образів богів як образів «вищої міфології»; тим часом архаїчні образи, уявлення нижчої міфології збереглися до наших часів». Схоже, що «вищої» політеїстичної міфології етнокультурний світ України не знав ні до Володимира, ні після нього, а його антропоморфно-політеістичний пантеон не визнаний народом. Народ продовжував берегти світоглядні уявлення про Світ-Перуна як всеосяжну духовну цілісність, до якої людина приєднувалась через культуру світоподібного типу, гармонізуючись зі світом та його частинами. Процес кабалізації світогляду групи етносів охопив Близький Схід, античні народи, торкнув кельтів, антропоморфізував германського Одіна, перетворивши Вирій на кімнату, проте Перуна Східної Європи не зачепив, це робив Володимир, але невдало. Це некоректно роблять лише науковці, заодно і деформувавши анімістично-священну магію етносів світу як систему прямих духовних взаємодій у цілісному духовному полі Світу на ніби закодовані звернення до потойбічних «творців» з метою опосередкованого впливу на них і це руйнує реальний етнокультурний зміст магії. Рух на Індію замінив анімістично-безособових богів і уявлення про всеосяжну (Вішну з ознаками пантеізму) духовність у глибинах індуїзму – у духовному світі автохтонів (людей Хараппи, мунда, гондів, дравідів та ін.) з моделями духів предків людей (жінки), антропоморфними стелами-надгробками і окреми-

ми тваринами, обрядами народжень та похорону, на індоарійських антропоморфних творців як виключних носіїв духу.

Цей процес сягнув Анатолії, залишивши письмові свідчення зміни світогляду і смислу традиційних дій, передусім споживання їжі, яке у всі часи було основою ритуалів: «...цар, рухаючись по колу, приносив жертви богам. При цьому, винятковий інтерес становить та обставина, що тварини, різні продукти та напої, які ми називаємо жертвами, виходячи з нашого сучасного сприйняття, в ритуалі хассумас називаються «їжею», «сніданком»... Цією «їжею-жертвою» годували богів, її їли і пили царевич, і всі інші учасники ритуалу.» [2; с.45]. Схоже, що боги «сиділи» за столом разом із учасниками ритуалу, і сакральність їжі спрямована до учасників.

Анімістично-священних богів (незримо) запрошували за стіл, і вони були учасниками ритуалу, ділячись своєю сакральністю-святістю (якої у них багато, і тому їх називають богами) з учасниками ритуалу, тобто боги тут не потойбічні, вони у цьому світі, у якійсь його частині, у духовному стані, їх запрошують за стіл, а пожадливе ритуальне споживання їжі учасниками обряду, досі називаємо сакральним анімістичним священним терміном *жерти*. Тож сакрально-духовний компонент ритуальної їжі в етнокультурі спрямовано до учасників свята, це, (як і у тайній вечері Христа), є метою ритуалу, обряду, свята, це спадок анімізму, що розвинувся до святительства.

Це стосується й календарних обрядів. Споживання їжі було високим сакральним ритуалом, священнодією, наповненням духовною енергією Світу – святістю. І це одна з ключових духовних дій календарних свят. Але й уся етнокультура, всі дії творення мають цю ж мету, кожна робота є священнодією і для цього етнокультура виробила правила святительства. Така космічна модель буття етносів близька до тієї, яку демонструють шамани всього світу, що є частинами етносів, вони теж оперують духовними взаємодіями у цілісному духовному світі – магією (яку некоректно окультивували як і етносвітогляд). «Згідно шаманізму, все, що нас оточує…, є джерелом сили у духовному світі. Камені, рослини, тварини, хмари і вітер – живуть своїм життям і вимагають шани до себе для підтримки гармонії, повноцінності кожного.» [7; с.16-17]. Та такий погляд не є новиною і для сучасної науки, яка давно піддала сумнівам «наукову» бездуховність світу. Слідом за Г.Сковородою і Т. Шевченком, що побачив у етнокультурі священну цивілізацію, яка по праву має заполонити майбутнє людства, це ж науковою мовою сказав видатний біохімік світу: «Обычно духовный мир человека (мир свободы Канта) отделяют от мира природы. Раз для нас ход цивилизации и духовного творчества человека отражается в определенной и неизменной по направлению с остальными проявлениями живого вещества форме в геохимических явлениях, не следует ли отсюда, что

это деление двух миров только кажущееся?»[3; с.16-17]. Тож за В.Вернадським духовність є природною якістю світу, і в цьому він спільний з етнокультурою. А анімізм, зокрема його розвинені, притаманні Україні форми священного світогляду, в якому духовно-анімістичні складові *Світу* гармонійно об'єднані спільною для всього світу енергетично структурованою духовністю – *святістю*, нагромаджені етнокультурами, можуть стати об'єктом досліджень не лише етнологів, філософів, але й сучасної фізики. Нині, долаючи консервативний опір, йде наполеглива боротьба найталановитіших учених за визнання нової духовної світоглядної парадигми, дуже подібної до етнічної, з якою людство пройшло мільйони років, яка, власне, і створила людину як вияв духовно дуже досконалий [5; с.6]. Коли наука, проникаючи у глибини нано-світу, відкриваючи все дивовижніші його якості, вже довівши вплив духовного стану людини на внутрішній енергетичний стан речовини, на його внутрішню гармонізацію, як головну якість вияву, що перетворює його на святителя, якість, якої не досягають ні фільтри ні опромінення ні матеріальні впливи, осягне рівень, на якому існує духовність, її вивчатимуть як фізичне явище. Коли це станеться, зневажені анімістичні вірування, які протягом мільйонів років піднімали людину у її духовній досконалості, у сприйнятті гармонії-краси світу, в якому немає субстанції зла, що бачимо у кожній народній пісні, (і що суперечить твердженню Ф.Енгельса, про страх перед світом, який, ніби-то є головним чинником і мотиватором діяльності давньої людини), засяють як абсолютна істина, паразитарні ідеали стануть непривабливими, пам'ятки народної культури, стануть школою, з них постане священна цивілізація внутрішньої фундаментальної гармонії всього сущого, рух якої був перерваний світоглядним збоченням бездуховності буття. Тож, виходячи з анімістично-священних засад, календарні свята мають одну мету – освячення людини духовною нано-енергією Світу – святістю шляхом моделювання-запрошення Світу та його частин і структур.

Анімістичні уявлення фіксують вже перші вироби людини (2,6 млн. років) – чопери – плоскі круглі камінці, сколені зубцями по краю і ця традиція зубчатого орнаменту по краю форм масово живе в народній культурі як пам'ять про моделювання зубатого антропоморфного предка. Але у мустьє з'являються конічні шатрові житла як моделі шатра світу й «неутилітарні знаки» – хрести, паралельні лінії й кутові знаки (а можливо й фігурки жінок). У пізньому палеоліті у таких же житлах вже знаходять намиста, браслети, антропоморфні фігурки жінок та різьблених з мамонтового ікла пташок. Браслети, пташки та окремі кістки мамонта позначені тими ж мустьєрськими хрестами і сосонками, але з'єднаними у сосонково-ромбічні орнаменти. Це зображення матеріальних структур: мінералів, рослин і тварин (вода, листок, перо), проте, спільність такої структури для зовсім різних матері-

алів – формованих і клітинами (рослини й тварини) і молекулами (мінерали, вода) переконує, що вони є відбитками спільної структури *простору – перунами*. Тож введення їх у культуру у мустьє започаткувало священний світогляд, що гармонізував анімізм, певно це було великим світоглядним рубежем, тому що саме від цього часу вибухово інтенсифікується розвиток культури, а орнамент пізнього палеоліту досі живе в народній культурі. Тож орнамент – це зображення енергетичної структури світового простору, вростаючи в яку матеріальні витвори матеріалізують цю структуру, як у наведеній сентенції Андрія Юродивого. Конічне житло стало при цьому моделлю шатрового Світу-Перуна, хоча складене воно з частин цього простору – сохатих жердин, тощо. Так на анімістичному доробку постала священна цивілізація Світу-Перуна, успадкована від неандертальця, але розвинена кроманьйонцем.

Тож повертаючись до календарних свят можна скласти загальну модель свята як одухотворення Світом-Перуном. Передує святу очищення. За ним іде концентрація у місці обряду священних атрибутів, приготування священних страв. Наступним є запрошення учасників: родини, громади, а також сакральних – духів предків, тотемних родичів, священних структур і частин Світу. Ритуал споживання священної їжі разом з предками і Світом–Перуном є ядром обряду освячення. За ним йде виряджання запрошених.

Ознаки такої схеми є у кожному святі, та деякі свята особливо розвинені. Таким є, зокрема Різдво, у його етнокультурній частині. Значущими є предмети на покуті. Сіно – то священна їжа тотемних родичів-худоби, а кутя – священна їжа людей. Кутя має бути у новому горщику, або горщику, в якому варилась лише кутя. Це вимога найвищого ступеню святості, який горщик отримує у священному полум'ї горна, тому й несуть його на покуть у (священних) рукавицях з тотемного хутра, щоб не понизить святість куті голими руками. Кутя та узвар – найдавніші страви людини, введені здавна у обряд. Книші на горщиках, то круглий світоподібний, тобто священний хліб, позначений канавками священних знаків. Сніп, то антропоморфна форма з поясом-перевеслом, головою у колосі, тобто це модель Діда-предка. Так і називають Дідухом, тобто духом Діда, вводиться з метою запрошення духів предків на свято, на покуть. Як у календарних поминках – пісна вечеря, але особливо багата – для святої вечері, на священному настольнику чи килимі зі священними знаками. Чекають святвечірню зірку, запалюють свічку, тобто запрошують на покуть духів предків зі Світу, адже зірки ототожнюють з душами предків, а їх світло – потоком духовності предків. А свічка вивільняє духів предків, що були у хаті, полум'я є потоком їхньої духовності. І от майже всі родичі – і живі і духи за столом. Батько запрошує Дідів, Батьків, святих Родителів, тобто духів предків з Вирію, де вони мають високий рівень духовності Світу –

святості і запрошуються як родичі-святителі. Перші три ложки куті, як на поминках, вечеряючи, кладуть ложку, щоб і духи їли, при цьому йде обмін енергією святості від святих з Вирію, Світу до родини, особливо до ослаблених. Вечерю не доїдають, ложок не прибирають, окрему мисочку куті і святий хліб, або «колядника» батько несе худобі. Несуть святу вечерю родичам, кумам, бабі повитусі. Як за столом діляться духовністю-святістю, так діляться між родинами, родичами. Під вікном починають колядувати, сперш діти, тоді старші, зі звіздою, як місцем духів предків, для їх прикликання, тут і коза як родич – перший хлібороб ще доорного хліборобства, коли на толоченому козами збіжжі диких злаків наступного року був кращий урожай, це і ввело козу у обряд як родича-помічника-святителя, а згодом доместикувало. Колядка – це побажання добра, але не проказується, а співається, тобто голосно – до неба, це і є першовитоки культури співу – пісні як молитви до Неба-Світу-Перуна, щоб догукатись до космічних святителів, і передати побажання господарям, тобто це освячення. Тож не минали жодної хати. Оминути, означало не бажати добра, і це було гріхом. Спати лягали, прочиняючи двері, як на календарних поминках, щоб духи предків вільно линули до хати і з хати, продовжували святу вечерю, залишаючи у хаті частину своєї святості. На ранок (у деяких місцевостях) виряджали гостей з Вирію, «гріли дідів», палили святвечірню солому у садку так, щоб дим віяло на садовину, щоб і їй перепало святощів предків, потік яких линув над вогнищем, подібно до того, як над Купальським вогнищем стрибали парами молоді, щоб пролетіти над потоком енергії духів предків, благословитись ними, так і зі святвечірнього снопа-Дідуха, якого палять чи в‘яжуть священні перевесла на садовину. Гості випроваджені належно, вогнем, чи стукаючи палицями, як на Водохрещі, лякаючи, адже душа у сакральній пташці, що «сіла на дуба», а вона лякається шуму. Осколок священної цивілізації, яка творить святині, гармонізує ними Світ-Перуна, плекає духовну досконалість ноосфери В.Вернадського. Це цивілізація фундаментальної, внутрішньої гармонії всього сущого, варта духовно досконалого майбутнього.

Верговский Сергей

К изучению мотивации календарних праздников

Работа содержит материалы традиционого сбережения этносом всех етапов развития мировоззрения, которые проходили культурные предки этноса в своем развитии, в частности анимистической основы мировоззрения, на которой розвились представления о духовном единении всех анимистических явлений в масштабах «Світу» – святостью. Приводятся примеры, что получение духовності «Світу» – святости является целью не только календарных, но и всех «свят» (праздников) и

даже всех явлений этнокультуры как органической части священной цивилизации – традиции гармонизации «Світу» на внутреннем духовном енергетически-структурном уровне святости, она является активным учасником гармонизации ноосферы и достойна быть мировоззрением духовно совершенного будущего.

Ключевые слова: *традиции, анимизм, простор, Перун, пряник, перо, «Світ», святость, священные знаки, анимистическая магия, святость бытия, ноосфера.*

Vergovsky Sergij

Motivation to study calendar holidays

Ethnics retain and combine all stages of development outlook. Ancient animism is the basis for the development of a common understanding of the spiritual world – holiness. Comprehension of holiness is the basis of ethnic culture.

Keywords: *traditions, animism, space, Perun, carrot, feathers, World, holy, sacred signs, animistic magic, sanctity of life, noosphere.*

Джерела та література

1. Арнольд Ван Геннеп Обряды перехода.- М., 1999. – С.24-25.(виділ. наше)

2. Арцзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. – М., 1982. – С.45.

3. Вернадский В. Дневники 1917-1921. Январь 1920 – март 1921. – К., 1997. – С.16-17. – И/17. I. 1920.

4. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1985.- 336 с.

5. Павленко А. Криза науки як знак нашого часу // Персонал плюс. – №7-8. – К., 2008. С.6.

6. Петров В. Передхристиянські релігійно-світоглядні елементи. Генеза народних звичаїв та обрядів // Енцикл. Українознавства. – К., 1994. – С. 244-249.

7. Стивенс Д., Седлетски-Стивенс Л. Секреты шаманизма. – К., 1996. – 288 с.

8. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М., 1989. – 573 с.

9. Толстая С.М. Семантическая модель родства в славянском народном календаре // Полесский календарь. – М., 2005. – 600 с.

10. Strzelczyk Jerzy. Mity, podania i wierzenia dawnich slowian. – Poznan, 2007. – 265 s.

11. Urbanczyk Stanislaw Dawni Slowiane. Wiara i kult. – Wroclaw, 1991. (подано за Стрельчиком Є. с.147, 260 – див. п.10.).

Волос Ольга

УДК 398.332.1 (477.7)

НАРОДНИЙ КАЛЕНДАР УКРАЇНЦІВ І БОЛГАР: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ВЕСНЯНОЇ ОБРЯДОВОСТІ

В статті вибірково проаналізовані свята та обряди початку весняної календарної обрядовості українців і болгар, що символізували перехід від зими до весни. Розкрите їх значення в житті слов'янських народів. Показано збереження цієї обрядовості та звичаєвості населенням Миколаївської області.

Ключові слова: *українці, болгари, слов'янський календар, весна, звичаї, обряди.*

В умовах етнічного різнобарв'я південної України інтерес до народної культури та побуту місцевого населення та етносів, що осіли на постійне проживання, з'явився ще на початку XIX століття. Етнографічні дослідження в основному здійснювалися Одеським товариством історії та старожитностей, Статистичним комітетом Новоросійського краю. Згодом протягом століття до цього процесу долучилися окремі дослідники.

Цінним джерелом при дослідженні етнічності краю є праці А. Скальковського, П. Кеппена, О. Клауса, О. Афанасьєва-Чужбинського, А.Шмідта, Д. Багалія [23,13,15,2,20,3].

Календарна обрядовість, народні свята доволі вже давно цікавлять науковців-істориків, фольклористів, етнографів. Звичайно, календарні свята та обряди – складний комплекс, в якому поєднуються раціональний досвід і регіонально-магічні вірування, традиції та пережиткова звичаєвість.

Обов'язковими компонентами календарних свят були: обрядова їжа, господарська і сімейна магія, вшанування предків, передбачення майбутнього, ритуальні обходи і поздоровлення, рядження і маскування, драматичні сценки, розваги, спортивні змагання та виконання календарно-обрядових пісень тощо.

Наукові дослідження весняної календарної обрядовості в XIX столітті європейськими вченими певний час здійснювалися на основі міфологічної концепції. Російськими прибічниками цієї концепції були: А. Афанасьєв, Ф. Буслаєв, А. Потебня. В народній обрядовості вони вбачали сліди стародавньої міфології, а в цій міфології – лише відображення природних та навіть космічних явищ: сезонний колообіг, зміна зими весною, весни літом, літа осінню.

Але згодом науковцям Європи в межах означеної школи стало затісно. Ними було розкрито чимало на диво живучих у народі повір'їв, звичаїв, пов'язаних з хліборобською діяльністю, які науковці охрестили як "аграрні культи", що були ближче до побуту народу та збереглися майже незмінними.

Аналізуючи аграрні культи народів Європи, дослідники дійшли висновку, що спочатку аграрний культ був магічним, і лише згодом породив велику кількість образів землеробських божеств та духів. Євген Анічков, досліджуючи стародавню землеробську обрядовість, прийшов до висновку, що вона і стала стержнем, основою народної обрядової поезії, яка на його думку найкраще зберігає архаїчні риси, і тому дозволяє мати більш достовірне уявлення про стародавні світоглядні уявлення населення [1,с.22,7].

За радянських часів у наукових колах міцно утвердилося поняття про народні календарні звичаї та вірування, як єдиний комплекс, в якому в тісній та динамічній системі взаємопов'язані різні складові: стародавні ритуали та повір'я, пізніші релігійні та інші нашарування. Основою цього комплексу науковці вважали трудову практику давніх хліборобів, досвід народу за спостереженням погоди та природних явищ.

Серед українських науковців дослідження календарної обрядовості відомі вже з середини XIX століття. Від тих часів і до сьогодення історіографія дослідження нараховує дуже велику кількість наукових праць [4,25,18,11,5,14,17,24,22,10].

Завданням даної розвідки є вибірково простежити подібність та характерні особливості весняної календарної традиції двох слов'янських народів, а також звернути увагу на стан збереження сьогодні на Миколаївщині звичаїв і обрядів, пов'язаних з весною, на прикладі окремих днів календаря.

Основою всіх народних календарних обрядів з самого початку була праця хлібороба. Найважливішим періодом для давніх хліборобів була весна, коли виконувались головні роботи землероба – оранка, сівба, а також вигін худоби, висадка розсади, від яких залежало благополуччя всього життя протягом року. Відчуваючи свою залежність від природного середовища, селяни намагалися всіма доступними їм засобами захистити себе і свою працю від несподіваних стихійних бід, покладаючись на магічні дії. Тому в весняний період люди більш ретельно спостерігали за явищами оточуючої їх природи, намагалися пристосуватися до них, щоб результати їх праці були більш успішними.

Реальні умови побуту людини і насамперед її сільськогосподарська діяльність були основою виникнення кожного календарного звичаю та обряду. Першоосновою народного календаря було чергування термінів сільськогосподарських робіт, до найважливіших точок якого приурочувались традиційні звичаї та обряди. З часом у процесі свого розвитку вони зазнавали різних змін та взаємовпливу, змінюючи інколи не тільки форму, але й зміст

тих чи інших магічних дій, перетворюючись в прості ігри та розваги. В такому трансформованому вигляді частина з них збереглась до наших днів.

При дослідженні народних календарних звичаїв та обрядів слов'ян необхідно зауважити на тісну спадкоємність зв'язків між зимовими та весняними святами. Спільними мотивами для зимових і весняних обрядів є намагання хлібороба передбачити майбутнє, створити максимально сприятливі умови для проведення весняних сільськогосподарських робіт, отримати врожай та пов'язане з ним благополуччя своєї родини. Серед рис, які притаманні лише весняному циклу, слід назвати аграрно-магічні дії, що пов'язані в першу чергу з трудовими процесами. Починаючи першу оранку та посіви, хлібороби більш уважніше придивлялися до оточуючого їх навколишнього середовища, бо дуже важливо було знати, в яких умовах будуть рости та дозрівати висіяні ними культури, намагаючись безпосередньо вплинути на них і розумними, і магічними засобами.

Аналіз обрядів та звичаїв весняного циклу, дозволяє виявити таку закономірність: чим більше місця в господарстві країни займало землеробство та тваринництво, тим більше зберігалось в сільській місцевості прикмет й особливо різних магічних ритуалів, призначення яких було сприяти підвищенню врожаю, плодовитості худоби.

Своєрідність весняним обрядам надають і естетичний, і емоційно-психологічний фактори. Естетичне сприймання весни народом знайшло своє відображення в поетичних міфах і легендах, великій кількості весняних пісень, які раніше були привітанням приходу весни. Краса весняного пробудження природи, радісно-піднесений настрій являлись приводом для створення безпосередніх веселощів, великої кількості ігрових та розважальних моментів.

Різноманітність весняного циклу народних звичаїв умовно можна розділити на два періоди: перший відзначання самого початку весни, після зими, кульмінаційною точкою якого є світське свято масниці з веселощами та релігійне свято Великодня. Другий період, пов'язаний з святкуванням торжества весняного оновлення природи, повного її розквіту. Найцікавішим явищем у всій весняній обрядовій традиції є свято проводів зими та зустрічі весни, відоме багатьом слов'янським народам. Під час цього свята веселощі набирали різних форм: гуляння, танці, пісні, ігри молоді, катання, хороводи, щедра їда.

Більша частина цих святкових дій виконували просту функцію психологічної розрядки, розваги, задоволення естетичної, художньої, ігрової потреби людини. Тому самими активними їх учасниками були молодь або діти. Всі звичаї, магічні обряди, місцеві повір'я були забарвлені одним відтінком – відтінком радості з приводу оживлення природи, оновлення життя.

Поряд з загальними, характерними для слов'янських народів елемента-

ми весняної обрядовості, у кожного народу є і свої специфічні обряди, існування яких зумовлено різними причинами: відмінними географічними умовами, напрямками господарської діяльності та особливостями історичного розвитку. Аналіз таких обрядів в порівняльному аспекті безперечно може дати і деякі висновки для проблеми етногенезу окремих народів.

Весняний цикл календарних свят та обрядів у середовищі українців і болгар мав особливе значення, бо пов'язувався з найважливішою життєвою справою – закладанням майбутнього врожаю. За допомогою обрядів та ритуально-магічних дій люди намагалися всіляко прискорити прихід весни, тепла, дощу. Одночасно цей період означав пробудження природи та людських почуттів. Тому весняна обрядовість спрямовувалася на розваги молоді, ворожіння, оберегові дії.

Маючи на увазі відносність рамок весняного циклу свят та обрядів, то їх прийнято поділяти на три групи: 1) звичаї та обряди перехідного проміжного періоду від зими до весни; 2) типові весняні звичаї; 3) обряди перехідного періоду від весни до літа. Зупинимося на першій групі цієї звичаєвої обрядовості.

У болгар весняний цикл розпочинався з вшанування святого Трифона (14 лютого за новим стилем), якого вважали покровителем виноградників. Головною обрядодією цього дня було підрізування виноградної лози, в якому участь приймали тільки чоловіки. В межах Болгарії, в залежності від регіону були деякі особливості обряду. Важливою складовою цього дня – був вибір "царя виноградника" та веселощі, що тривали до вечора й закінчувалися пригощанням "царя" всіх чоловіків вином [19, с. 107-109]. Українці ж цього дня просили Трифона (Трохима) захистити сади, поля, городи від гусені та спостерігали за погодою. Якщо вітряно, то літо буде мокрим. В межах Миколаївської області господарі оглядали свої сади та виноградники. В болгарських колоніях, де активно займалися виноградарством, цей день також мав велике значення.

У лютому перехідним святом від зими до весни було Стрітення (15.II за новим стилем), яке особливо шанувалося в Україні. Селяни намагалися не працювати, а стежити за погодою, бо цей день був періодом зустрічі Зими з Літом. В церквах святили воду й свічки, які тримали в господарстві та використовували при необхідності. Це була перша зустріч весни, дівчата співали закличні веснянки. В селах Миколаївської області примічали: "Яка погода на Стрітення, така буде ще 6 тижнів" (Снігурівський район); "Якщо нема відлиги, то ще буде триматись зима" (Новоодеський район) [6, с. 64-66]. Щоб мати гарну городину, стрітенською водою освячували городи (Баштанський район, с. Піски) [7]. Болгари цього дня також завбачали погоду, складаючи прогноз на цілий рік і вгадуючи майбутній врожай. Для окремих районів Болгарії важливими були перші три дні лютого, серед яких Стрітен-

ня особливо не виокремлювали.

Наступним днем у лютому, на який завважали болгари та українці, був день Прохора і Харлампія (23.II.). В Болгарії він називався Харлампов день, святкувався більш урочисто в східній частині країни.

Головною обрядодією було випікання обрядового хліба (не менш трьох хлібин), який найстаршою жінкою родини роздавався на здоров'я людей та тварин. У народних віруваннях болгар св. Харлампій вважався заступником людей і тварин від чуми [19, с.110-113]. В Україні це було свято робочої худоби, святили воду та кропили нею тварин.

День св. Власа (24.II) теж вшановувався обома народами, святкування цього дня мало тісний зв'язок з трудовою діяльністю селян, бо у господарів, які святкували цей день, домашні тварини мали бути у доброму стані. Більшість дослідників вважають, що св. Влас успадкував функції старослов'янського бога Волоса (Велеса), опікуна і охоронця свійських тварин. Болгари за обов'язок мали на це свято коровай – обрядовий хліб, яким прикрашали роги худоби, кришили, додаючи його в корм волам, роздавали на вулиці "за здоров'я волів".

В багатьох селах Миколаївщини збереглися стародавні звичаї, повір'я та прикмети, пов'язані з утриманням великої рогатої худоби. Кожне господарство мало вола та корову, бо в народі казали "Без вола хата гола". До цього часу жителі краю пам'ятають та вміють здійснити обрядові дії для захисту худоби, випікаючи з прісного тіста, замішаного на освяченій воді, хрестики, які чіпляють на чотирьох кутах вхідних дверей сараю (Казанківський район, с. Весела Балка) [8].

В Україні справжній прихід весни традиційно пов'язували зі святом Явдохи, котре припадає на 14 березня за новим стилем. До цього свята випікали обрядове печиво у вигляді пташок – "соловейчиків", "голубочків", з якими йшли закликати весну. "Благослови мати, весну закликати". Роботи, пов'язані з городництвом, садівництвом та рибальством, були дозволені, тому висівали у горщики розсаду капусти, помідорів (не буде боятися морозів); зрізали сухі гілки дерев, щоб краще родили; плели неводи, ятері, бо в такі снасті риба ловилася краще. На Миколаївщині по селах перебирали картоплю та виносили з погребів до теплого приміщення, щоб встигла проростi. Бо Явдоха покровителька городу. В деяких населених пунктах навіть садили картоплю, незважаючи на погоду, бо як посадиш на Явдоху, вродить завжди добре (Вознесенський, Братський райони) [9]. Але більшість населення висаджувала картоплю тільки тоді, коли Бог землю благословить, тобто з Благовістика (8 квітня). Городні роботи супроводжувалися промовлянням молитов, замовлянь та дотримуючись окремих приписів стосовно цієї справи в кожному селі.

По деяких селах області для убезпечення теплої весни та літа, на Явдо-

ху скидали з дахів хат сніг (Єланецький район, с. Ясногородка). Завбачення погоди здійснювали скрізь: "Євдокія красна, то й весна красна" (Новоодеський район) [8].

Подекуди в області ще до цього часу про Явдоху говорять, як про царицю, богиню весни. Саме вона крутить погодою протягом місяця (два тижні до свята й два – після нього). На думку митрополита Іларіона саме свята Євдокія стала на заміну язичницької богині весни – Морени [21,с.106].

В Болгарії перший тиждень березня називався мартиним. День Євдокії за старим стилем припадав на 1 березня. Цього дня болгари чекали, що в гості прийде бабця Марта. А щоб вона розсміялася, то необхідно було рано-вранці винести червону одіж, хустки й розвішати їх на стріхах. По всій Болгарії за звичай було в цей день робити мартениці (мартинки, кичилки), які прикріпляли членам родини, молодим домашнім тваринам і на плодових деревах. Носили їх до того часу, поки не побачать першу ластівку. Мартички зберігали як засіб від зурочення і тому дуже часто прив'язували їх малим дітям. Молоді дівчата на кичилках гадали про своє одруження, а господарі про те, як їм буде вестися господарство (чи буде приплід худоби).

Масниця – одне з характерних календарно-побутових свят, яке пов'язане з давнім народним звичаєм – проводами Зими і зустріччю Весни. Широке розповсюдження в Україні мав звичай колодки (колодія), відомий у кількох варіантах. Розігрували народження і поховання колодки (дерев'яної ляльки), що символізувало знищення опудала Зими.

Найчастіше ж колодку у вигляді поліна, качалки, стрічки, хустки чіпляли заміжні жінки парубкам і дівчатам, як символічне покарання за те, що не взяли шлюб минулого року. Хлопці платили за колодки викуп грішми або дарунками, у подяку за це дівчата вишивали хусточку, оздоблюючи її квіточками та ініціалами свого обранця та дарували їм на Великдень.

Такі ритуали переважно завершувалися укладанням шлюбу. Як і в Україні, так і в західній частині Болгарії на Масницю побутував звичай відвідувати старших родичів та кумів і просити у них прощення, цілуючи руки та обдаровуючи їх обрядовим хлібом, дарунками, вином та горілкою. В південних районах Болгарії жінки йшли на цвинтар до могилок родичів і запалювали свічки. Звичай цей мав назву прочки або прошчани, поклади [12, с.241]. Напередодні сиропусту в кожній родині готували обрядові страви: банницю (прісний пиріг), рибу, варені яйця. На заговини обов'язково запалювали вогні: факели та вогнища, які в календарній обрядовості виконували очищувальну функцію. З факелами діти та парубки оббігали все село, вогнища розводили поза селом на високих місцях. Селяни перескакували через вогонь, що мав захистити їх влітку від комах. Парубок, який перескочив вогнище найвище, цього року мав одружитися. Завбачали врожай

влітку: в яку сторону пішов дим, там не буде граду.

Іншими за формами проведення в Болгарії були звичаї – подєвки та зора (або гора). Протягом всього тижня молодь пізно ввечері виходила за село та, повернувшись обличчям на схід, співала пісень, а потім водила незамкнений хоровод, співаючи знову пісні весільного змісту.

Дівчата, що були вже на виданні, на цьому тижні грали в "весілля" – звичай подєвки. Одна група дівчат зображувала дім парубка, друга – дім дівчини, розігрувався діалог, що повторював окремі обряди народного весілля [16]. Все це мало сприяти вибору пари протягом року.

Таким чином весняна обрядовість та звичаєвість проміжного періоду тривала від лютого до початку Великого посту. Цей період характеризувався й іншими складовими весняного циклу – обрядовими піснями, танцями, які також поділені на зимові та літні. Саме зимові виконували востаннє напередодні Великого посту.

Отже, в весняній календарній звичаєвості та обрядовості обох народів поєднані різнорідні елементи, частина яких повторюється в декількох святах. В основі звичаїв народів є виробничо-магічна практика, що приурочувалася до початку нового господарського року і мала забезпечити благополуччя та здійснення всіх бажань, захистити від нещастя та біди, зберегти людей та худобу. Шлюбна магія теж мала досить виражений характер, бо, за повір'ями народів, вона мала вплинути на збереження і продовження роду, плодовитість тварин.

Перспективою даного дослідження є завершення порівняльного аналізу весняної обрядовості двох дружніх народів, вивчення стану її збереження та функціонування саме серед болгарського населення Миколаївщини, що компактно проживає в Тернівці понад два століття.

Волос Ольга

Народный календарь украинцев и болгар: сравнительный анализ весенней обрядности

В статье избирательно проанализированы праздники и обряды начала весенней календарной обрядности украинцев и болгар, что символизировали переход от зимы к весне. Раскрыто их значение в жизни славянских народов. Показана сохранность этих обрядов и обычаев населением Николаевской области.

Ключевые слова: *украинцы, болгары, славянский календарь, весна, обычаи, обряды.*

Volos Olga

The national calendars of Ukrainians and Bulgarians: comparative analysis of summer ceremonialism

In the article are selectively analyzed holidays and ceremonies for the beginning of spring calendar ceremonialism of Ukrainians and Bulgarians, symbolizing transition from winter to spring. The article describes their meaning for Slavic nations and the preservation of such ceremonies and customs by the population of Mykolayiv Region.

Keywords: *Ukrainians, Bulgarians, folk calendar, spring, customs, ceremonies*

Джерела та література

1. Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч.1-2. – М., 1903-1905; ч. 1.
2. Афанасьев-Чужбинский А. Поездка в Южную Россию. – СПб., 1863.
3. Багалій Д.І. Заселення Південної України (Запоріжжя і Новоросійського краю) і перші початки її культурного розвитку. – Харків, 1920.
4. Бессараба И.В. Материалы для этнографии Херсонской губернии // Сборник академии русского языка и словестности императорской академии наук. – Т. 94. – Петроград, 1916.
5. Воропай О. Звичаї нашого народу. – К.: Оберіг, 1993.
6. Дрізо В., Крамаренко В. Деякі особливості народної метеорології Миколаївщини за народним календарем // II Миколаївська обласна краєзнавча конференція. – Т. 1. – Миколаїв, 1997.
7. Дрізо В, Царельник О. Козацька веселка над Бугом: свята та обряди за народним календарем у козацьких поселеннях Миколаївщини. – Миколаїв: Кіммерія, 2004.
8. Дрізо В.Я., Царельник О.О., Крамаренко В.В. Народний календар: за рік // Радянське Прибужжя, 1996.
9. Дрізо В., Крамаренко В. Звичаї, пов'язані з городом на Миколаївщині // Український Південь. – березень. – 1998.
10. Дыханов В. Традиционная система календарных дат болгар и гагаузов // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – Одесса, 2000.
11. Иванов П. Дни недели (К Малорусской этнографии). – Харков, 1905.
12. Каравелов Л. Памятники народного быта болгар. – М., 1861.
13. Кеппен П. Об этнографической карте европейской России. – СПб., 1852.
14. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітлені. – 6 т. у 3-х кн.. – К.: Обереги, 1999.
15. Клаус А. Наши колонии. Опыт и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. – СПб., 1869.
16. Колева Г. Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов // СЭ, 1974, № 5.

17. Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – К., 1978.
18. Максимович М. Дні та місяці українського селянина: Перекл. з рос. – К.: Обереги, 2002.
19. Маринов Д. Жива старина, кн. І. – Руссе, 1891.
20. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба / Сост. А. Шмидт. – СПб., 1863. – Т. XXIV. Херсонская губерния.
21. Митрополит Ілларіон. Дохристиянські вірування українського народу: Історія релігій. Малоросія. – К.: Обереги, 1991.
22. Пригарина Т. Обряды, связанные с дождем в весенне-летнем календарном циклу праздников украинцев, болгар и русских Одещины // Археология и етнологія Восточной Европы: материалы и исследования. – Одесса, 1997.
23. Скальковский А. Опыт статистического описания Новороссийского края. – Одесса, 1850. – Ч. І. 1853. – Ч. ІІ.
24. Скуратівський В. Місяцелік: Український народний календар. – К., 1983.
25. Чубинський П. Календарь народних обычаев и обрядов. – К.: Музична Украина, 1993.

Гавадзин Володимир

УДК 811.161.2(092):392

МІФ, СИМВОЛ І СЛОВО ЯК ВАЖЛИВІ СКЛАДОВІ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ У ТВОРЧОСТІ О. О. ПОТЕБНІ

У статті розглядається календарно-обрядовий контекст наукової спадщини Олександра Потебні через такі важливі аспекти як міфологію, систему символів та слово. При цьому особливий акцент ставиться на міфопоетичному аналізі О. Потебнею таких важливих свят народного календаря як Різдво та Івана Купала на теренах слов'янського світу. Зокрема, показується велике значення внутрішньої форми слова для забезпечення взаємозв'язку міфу, символу і календарних обрядів.

Ключові слова: *О. Потебня, міфологія, символ, календарна обрядовість, Різдво, внутрішня форма слова.*

Творчість О. Потебні багата і різностороння, а тому внесок його в розвиток української науки доволі вагомий. Це особливо помітно сьогодні, коли робиться глибокий аналіз наукової спадщини О. Потебні і виявляється нова-

торство, прогресивність і цікавість його наукових ідей в різних галузях науки. Глибокі і масштабні напрацювання О. Потебні спостерігаються між іншим і в міфології та етнології, однак тут його спадщина порівняно мало досліджена. Внаслідок цього, ми сьогодні багато знаємо про О. Потебню як про філолога, фольклориста, літературознавця, але мало розкритий він як міфолог, етнограф, символом тощо. Це б не мало великого значення, коли б його напрацювання в цих галузях науки були б не значними, однак ми бачимо зовсім протилежне: О. Потебня відкриває нам могутній пласт міфологічної системи давніх слов'ян, сучасних слов'янських народів, робить доволі вдалі спроби проаналізувати риси календарної обрядовості різних народів, простежує формування різного роду символів у народній культурі, а також показує зв'язок світогляду, духовної культури із мовою, словом. Це відкриває широке поле для дослідження творчості О. Потебні саме під кутом зору міфології і календарної обрядовості, де ще є багато не до кінця з'ясованих аспектів. Досить актуальною і маловивченою є проблема дослідження місця календарної обрядовості у творчості О. Потебні через такі важливі системи як міф, символ і слово, яким О. Потебня надавав досить велике значення як своєрідним кодам народної культури. Отож, завдання дослідження полягає в тому, щоб з позицій різних наук – філології, етнології, міфології підійти до аналізу О. Потебнею основних аспектів календарної обрядовості.

Наукової літератури, яка б конкретно була присвячена цій проблематиці немає, хоча, окремі аспекти із зазначеного кола питань присутні в дослідженнях багатьох вчених. Так, одним із перших спробував пояснити міфопоетичну складову творів О. Потебні М. Толстой, який ще в 1977 р. на І-х Потебнянських читаннях присвятив даному питанню свою ґрунтовну розвідку [12]. Він проаналізував теоретичні міркування вченого в галузі міфології і наголосив на важливості зазначених ідей в календарній обрядовості. Особливо плідним був 1985 р. для вивчення творчої спадщини О. Потебні, що пов'язано із святкуванням 150-річчя з дня народження великого мовознавця. Хоча основний акцент поставлено на вивчення наукового доробку О. Потебні в царині мовознавства, однак певні кроки зроблено і в трактуванні міфологічної та календарно-обрядової складової творів цього вченого. Так, Т. Лукінова розглядає О. Потебню як дослідника слов'янського язичництва, звертаючи увагу на той факт, що язичництво О. Потебня розглядає не тільки як світогляд, а як систему визначених обрядів, звичаїв, ритуалів, заборон, що регламентують все життя первісної людини [7, с. 55]. В. Франчук у своїй монографії висвітлює новаторство О. Потебні в напрямку вивчення календарної обрядовості на прикладі його твору "О мифическом значении некоторых обрядов и поверий", а зокрема на основі рецензії на цей твір О. Потебні його вчителя П. Лавровського [13, с. 75-77]. Зокрема, В. Франчук приходить до думки, що наукові висновки О. Потебні в сфері

міфології, слов'янської обрядовості набагато випереджали свій час і були спрямовані на майбутні покоління. Серед сучасних дослідників творчості О. Потебні, його студії календарної обрядовості розглядають М. Голянич, І. Гунчик, М. Лановик, М. Мацейків, Я. Чопик.

У творчості О. Потебні міф, символ, слово виступають у тісному взаємозв'язку і як певна цілісна система. Так, М. Голянич звертає увагу на те, що О. Потебня одним із перших вітчизняних дослідників розглядає таке поняття як "внутрішня форма слова", і, що головне, воно виступає в його дослідженнях як "знак культури", як "символ образу", що дозволяє слову відкривати різні смислові зрізи на основі єдності вербальної формули і магічного дійства [1, с. 235]. Це є прямим свідченням того, що слово, за О. Потебнею, через свою внутрішню форму, виражає тісний зв'язок з символом, а підґрунтям для цього виступають певні міфологічні уявлення. Це яскраво проявляється в календарно-обрядовому циклі, де можна помітити взаємозв'язок символу, міфу і слова, що і простежується в працях О. Потебні. Так, він акцентує увагу на двох великих святах народного календаря, в яких чи не найбільше проявився вплив дохристиянських вірувань – Різдва Христового та Івана Хрестителя (яким відповідають дохристиянські Коляда та Івана Купала). Тобто, О. Потебня намагається проаналізувати на базі історико-порівняльного та лінгвістичного методів різдвяну і купальську обрядовість в історичній ретроспективі.

Річ в тому, що в його творчості, що стосується календарної обрядовості, зв'язок міфу, символу і слова доволі чітко помітний. За О. Потебнею, слово виражає ту ознаку внутрішнього змісту, яка за народним уявленням є найважливіша, а в цьому контексті міф не існував поза мовою, поза словом, і тому на дослідженнях мови можна реконструювати елементи міфологічного мислення [7, с. 55]. Ця особливість більш ніж помітна в різдвяній обрядовості. Так, О. Потебня аналізує звичай південних слов'ян палити напередодні Різдва "бадняк" (сире дубове поліно). Його ще називають "блажена палица", що вказує на певну святість і надзвичайні властивості цього поліна, а це підтверджується тим, що його прикрашають лавром і поливають вином. Дуб, в даному випадку, виступає тією породою дерева, яка посвячена, на думку О. Потебні, божеству грому, і тому бадняк можна вважати втіленням цього божества, його символ. Вранці першого дня Різдва спочатку заходить до хати полажайник, який бере і б'є бадняк, щоб сипались іскри і при цьому говорить: "Скільки іскор, скільки нехай буде волів, скільки коней, скільки кіз, скільки овець…скільки щастя і благополуччя" [10, с. 93].

О. Потебня звертає увагу на те, що ці обрядодії, пов'язані з бадняком, особливо його обливання, відображають елементи давнього міфу, який має певну спільну рису з формою індійського міфу про Індру, який п'є небесну

воду, що уявляється молоком небесних корів, а сам Індра виступає небесним вогнем, який і має, за міфічними віруваннями, давати людям щастя, благополуччя і приплід домашньої худоби. З цього випливає, що подібні звичаї відносяться до дуже давнього часу, коли людина повністю залежала від сил природи, і тому, в даному випадку, бадняк виступає втіленням небесного вогню (можливо і сонця), то ж не дарма його палять. А поливати бадняк треба для того, щоби відтворити давній міфічний сюжет, за яким цей обряд дає змогу людині прихилити на свою сторону і задобрити певне верховне божество, що подає життєдайну вологу і спускає на землю небесну воду. В даному випадку, на основі слова відбувається символізація сил природи, головним чином вогню і води, які виступають джерелом всього сущого. У своїх працях О. Потебня відзначає, що обряд поливання поліна вином відомий не тільки на Балканах, а й у Західній Європі, а саме в Франції, Австрії. Що важливо, то цей обряд завжди супроводжується словесними формулами, тобто усталеними мовними виразами, які передають бажання людей вплинути на свою долю, достаток, навколишній світ. Тобто, через міфопоетичні уявлення народів, їх вірування і побутові стереотипи відбувається значне семантичне навантаження окремих мовних одиниць в структурі ритуального тексту.

В даному випадку, слово, у творчості О. Потебні, виступає як певна концептуальна ознака, здатна творити і структурувати текст, а утворюється вона на всіх мовних рівнях тексту, і, що важливо, з урахуванням культурного фону, обрядової, міфологічної, етнологічної його буттєвості [1, с. 220]. Це простежується на основі лінгвістичного розбору самого слова "бадняк" і з'ясування його відповідників в інших мовах. В цьому напрямку, О. Потебня приходить до висновку, що це слово дійсно має глибокий внутрішній зміст, що дозволяє говорити про присутність в ньому первісних міфологічних елементів. Так, бадняк одного кореня із сербським бадань, що означає видовбану колоду, через яку тече вода на колесо невеликого млина, подібне до нього російське слово бадья, польське badel, badyl, як символ родючості, рослинності [10, с. 92]. Отже, слово "бадняк" семантично пов'язане із водою, врожайністю, тобто з тими явищами, на які націлене по своїй суті саме символічне обрядове дійство в час Різдва. Це один із яскравих прикладів календарного обряду, що описаний О. Потебнею, на основі якого можна відстежити поєднання міфу, символу і слова.

Іншим зразком такої єдності цих категорій календарної обрядовості є вже східнослов'янський за своїм походженням звичай "кликати плугу". О. Потебня вважав, що в цьому обрядовому дійстві, що приурочене до свята Богоявлення Господнього, виражається прославлення плуга як подателя родючості полів. З іншого боку, під "плугою" може розглядатись і певна міфологічна істота з розряду демонологічних істот поля чи обійстя. Крім

того, міфологічний зміст цього обряду потрібно розглядати у зв'язку із сонцем. Річ в тім, що сонце є божеством землеробським, яке посилає врожай, і в його честь могли здійснюватись обряди із плугом. З іншого боку, в піснях, що супроводжують цей обряд, часто присутній мотив орання ведмедем. На основі лінгвістичного аналізу О. Потебня помітив в цьому факті досить цікаві взаємозв'язки. Річ в тому, що плуг, так би мовити, "рве, дере" землю, а в санскриті плуг – "гадарана", тобто рвучий землю, натомість санскритська назва ведмедя – "ркша", що означає також рвучий [10, с. 97]. У східнослов'янських мовах подібним до санскритського "ркша" є рись, а "врка" – вовк. На основі досліджень цих мовних особливостей О. Потебня приходить до висновку, що тут, радше, йдеться про міфологічний зв'язок плуга з певною культовою твариною і не важливо чи це ведмідь, чи вовк, або навіть і орел. Щодо останнього, то між іншим, виділяється спільний корінь "ар", від якого, з однієї сторони утворюється слово "орати", а з другої – слов'янське "орел", санскритське "ара" – швидкий (як одна з ознак орла), а звідси і зв'язок слів "орел" і "оранка". Все це дало можливість О. Потебні зробити узагальнення, за яким йдеться про існування культу тварин, покровителів землі (ведмедя, вовка), що виступають символом її родючої сили, а орел в цьому зв'язку виступає втілення неба, чи піднебесних вод, які забезпечують родючість землі. Саме плуг вже за часів утвердження землеробства став символічних вираженням всіх цих міфологічних істот, і тому його так вшановували в час різдвяних свят, коли за уявленнями давніх слов'ян, народжувалось нове сонце, що потім визначає початок сільськогосподарських робіт, спрямованих на обробіток землі.

На підтвердження цієї думки О. Потебня наводить уривки з народних пісень, в яких присутні зазначені аспекти. Зокрема:

Орел поле зорав
И пшениці посіяв…

Як бачимо, символ і міф знаходяться в єдиній площині, пов'язаній з міфічністю мислення і колективною свідомістю. В даному випадку, міф як особливий тип світовідчуття, криється в мові, релігії, культурі. Існує думка, що міфом є кожне слово чи вислів, а з іншого боку, той же міф є метамовою, своєрідною мовою символів, тому в символічній природі міфу існує певний праобраз, втілений у слові [5, с. 150]. Це добре розумів О. Потебня, тому він підходить до всебічного аналізу слова, з'ясувавши його головну властивість – здатність позначати виділені думкою предмети та їх якості. Вивчаючи народну творчість, історичний розвиток обрядовості, проблеми мовознавства, О. Потебня висловив чимало оригінальних думок з питань генезису міфологічних уявлень людей і їх відповідного втілення в народній поезії. Так, він вважає, що поняття природи вичерпує собою все пізнаване. Надприродне, яке відбувається не за законами природи, коли б й існува-

ло, не було б доступне пізнанню і не входило б у коло наукового дослідження. Людина, за О. Потебнею, може пізнавати світ лише одним шляхом – через чуттєве сприйняття і тому появу віри у надприродне він пояснює гносеологічними і психологічними чинниками [14, с. 7].

Саме календарна обрядовість через сукупність обрядових функцій, приписів та дій, відображає ставлення людини до сфери надприродного, а засобами вираження цього є не що інше як символ та міф. З іншого боку, О. Потебня належав до нового, як на той час, наукового напрямку в філології відомого як філософія мови, який передбачав процедуру дослідження різних питань, явищ шляхом філософського осмислення слів, що використовуються [6, с. 94]. Тільки єдність лінгвістичного і філософського підходів здатна проникнути в суть такої складної теми як міфологія і охарактеризувати її прояви у слові та традиційній обрядовості. У зв'язку з цим, на думку О. Потебні, назва самого вогню чи інших слів-символів були для первісної людини уже міфом. Предмети повсякденного життя сприймались як моделі, аналогії світу міфічного, небесного. Це призводило до того, що міфопоетична модель світогляду та мови була в давнину побудована на землі, потім спроектована на небо, а звідти знову повернулась на землю [12, с. 75]. Тому, на думку О. Потебні, слова є праміфами, що можна яскраво помітити основі художньо-поетичних текстів [5, с. 150]. Таким чином, в історії мови, у психологічних спостереженнях сучасних для нас процесів мови міститься ключ до відображення того, як звершувались ці процеси на початку життя людства [6, с. 98]. Це видно із дослідження календарної обрядовості, оскільки значний архаїчний пласт присутній у таких мовних висловах як приспів "Щедрик-ведрик", що означає, на думку О. Потебні, "сяй, Боже!", обрядові слова на Новий рік: "Роди, Боже, жито-пшеницю! У полі ядро, а в хаті добро", а також такі терміни як "колядувати", "щедрувати", "щедрий вечір" [10, с. 106]. У зв'язку з цим, О. Потебня приходить до висновку, що слово потрібно розглядати з генетичної та історичної позицій, а його внутрішню форму в динаміці розвитку і системно [2, с. 164].

Одним із елементів лінгвістики, що здатний забезпечити таку системність є метафоричний перифраз. Річ в тому, що його важливе значення в галузі міфології пояснюється тим, що ця мовна конструкція передає відношення псевдо тотожності між поняттям і його метафорично-описовим вираженням і характеризується перенесенням комплексу ознак між об'єктами осмислення і співставлення [9, с. 407]. Що характерно, то такий перифраз веде свій початок від мови сфери сакрального і виник він в архаїчну епоху, а що характерно, відображає певні риси міфопоетичного пізнання. Справа ще й в тому, що ключовими моментами універсальної мови символів є міф і та ж метафора [5, с. 153]. Тобто, метафоричний перифраз виступає мовою міфів. Саме О. Потебня вивчає його характерні вияви на основі лексики кален-

дарної обрядовості.

Так, на прикладі різдвяного циклу свят видно чітке протиставлення понять життя, світло, вогонь і смерть, тьма, дрімота. У зв'язку із сюжетом сходу сонця вживається термін "народження сонця", натомість слова, що позначають його захід: заходити, сідати – одержують значення смерті. Звідси, перифраз на означення дії сонця "Зайшло і не вийшло!" став означати з часом смерть і застосовуватись до життєвого циклу людини: захід сонця є його смерть, звідси порівняння померлої людини із сідаючим сонцем [10, с. 116, 117]. Сонце є джерелом життя на землі і поки воно живе, доти живе все на світі. Не випадково така значна увага у календарній обрядовості відводиться поклонінню сонцю.

Ціла обрядова семантика свята Івана Купала ґрунтується на вшануванні сили сонця, що заново відроджується внаслідок священного і міфічного шлюбу з водою. Цю силу втілюють купальські вогні, які запалюють якраз по заході сонця і цим відтворюється календарно-обрядовий акт річної смерті сонця і його нове народження. Саме із святом Купала О. Потебня пов'язує такий метафоричний перифраз як "сонце грає" [11, с. 401, 402]. Він відзначає той факт, що по давньому повірю всі великі свята в році знаменуються "грою Сонця", що по-різному може називатись: сонце крутиться, танцює, проїжджає в колісниці. Як бачимо, метафоричний перифраз в календарній міфопоетиці вказує на символічний зміст в системі древньої алегорії [9, с. 407]. У зв'язку з цим, О. Потебня вважає, що мові належить величезна роль у формуванні здатності до абстрагування й узагальнення. Людина, оперуючи словами і закріпленими за ними образами, здобула можливість мислити предмети, не дані їй у безпосередньому сприйнятті У символах як знаках виражені наявні чуттєві образи предметів і явищ життя, а через це вони у своїй формі містять зміст того уявлення, яке вони символізують. Символ заміщає одне явище іншими за спорідненістю спільних ознак [14, с. 8]. Як приклад: сонце як крокове колесо, золоте порося як новонароджене сонце тощо.

Цілісні міркування О. Потебні про структуру утилітарно-сакрального тексту і календарної обрядовості, спонукають його одночасно із виділенням метафоричного перифразу та порівняння, вказати і на оказіонально-обрядовий контекст народних свят, а саме на такі його елементи як замовляння і народні молитви. Замовляння, за О. Потебнею, – це словесне порівняння даного і навмисне витвореного явища з бажаним, яке має на меті витворити останнє [3, с. 150]. Вже відзначались замовляння під час паління бадняка, поклоніння плугу, крім них О. Потебня відзначає про замовляння і під час випікання обрядового хліба і приготування каші на Різдво, звернені із проханням про урожай, щастя для дому [10, с. 128-136]. Це, власне, пояснюється тим, що замовляння є проханням та похвалою божества, яке може

виконувати різні побажання людини [3, с. 151]. Численні замовляння супроводжують обряд палення купальських вогнів, що викликано, на думку О. Потебні, тим, що саме ці вогні мають силу звільнити та захистити людину і її оточення від ворожої сили смерті, хвороби і пов'язаних з ними міфічних істот [11, с. 401]. Саме ці обрядові замовляння є важливим об'єктом дослідження з тієї сторони, що вони супроводжуються усталеними мовними зворотами, втілюючи аспекти міфічного мислення та різні символи.

Отже, етнолінгвістичний підхід та тема міфології, були невіддільною частиною загальнолінгвістичної, чи краще сказати загальнофілологічної концепції О. Потебні. Саме реконструкція міфологічної системи на основі екстралінгвістичного факту, обряду, обрядової реальності, обрядових дій і предметів були сильною стороною наукового методу О. Потебні [12, с. 80]. Його дослідження ґрунтувались на тому положенні, що складовими елементами народного духу є мова, міфологія, народна творчість. При цьому, як він відзначає, в мові втілена система міфологічно-символічних ознак народу, а з іншого боку, в мові містяться традиції народу [8, с. 117, 122]. З цього випливає, що слово у творчості О. Потебні є центральним елементом, на якому ґрунтується і простежується взаємозв'язок календарної обрядовості, міфу та символу. При цьому, однією з історично закономірних стадій розвитку людського мислення О. Потебня вважав міфологію. Міфічний образ – це не просто вигадка, не довільна комбінація даних, а таке їх поєднання, яке найбільше відповідає дійсності [14, с. 10]. На певній стадії розвитку людства міфологічне осягнення дійсності є, на думку мислителя, єдино можливим, необхідним, розумним; воно властиве не одному якомусь часові, а людям усіх часів, які перебувають на певному ступені розвитку думки. Це твориться тільки тоді, коли вже була мова, яка об'єктивує думку, служить засобом утворення загальних понять. Це в сукупності дозволяє О. Потебні зробити висновок про те, що всі християнські свята і обряди являють собою трансформацію давніх язичницьких обрядів із багатою міфологічною основою.

Гавадзин Владимир

Миф, символ и слово как важные составляющие календарной обрядности в творчестве А. А. Потебни

В статье рассматривается календарно-обрядный контекст научного наследства Александра Потебни сквозь такие важные аспекты как мифологию, систему символов и слово. При этом особенный акцент ставится на мифопоетическом анализе О. Потебнею таких важных праздников народного календаря как Рождество и Ивана Купала на пространстве славянского мира. В частности, показывается большое значение внутренней формы слова для обеспечения взаимосвязи мифа, символа и

календарных обрядов.

Ключевые слова: *А. Потебня, мифология, символ, календарная обрядность, Рождество, внутренна форма слова.*

Gavadzin Volodymyr

Myth, symbol and word as important constituents of calendar rites in creation of O. O. Potebnya

In the article is examined the calendar-ceremonial context of scientific heritance of Oleksandr Potebnya through such important aspects as mythology, system of symbols and word. Thus, the special accent belongs on the mythical poetic analysis of O. Potebnya of such important holidays of folk calendar as Christmas and Kupala of the Slavic world. In particular, it is shown the large value of internal form of word for providing of intercommunication of myth, symbol and calendar ritualism.

Keywords: *O. Potebnya, mythology, symbol, calendar ritualism, Christmas, internal form of word.*

Джерела та література:

1. Голянич М. І. Внутрішня форма слова і дискурс: монографія / М. І. Голянич. – Івано-Франківськ: ЦІТ, 2008. – 296 с.
2. Гречко В. А. Семантическая терминология А. А. Потебни как система / В. А. Гречко // Наукова спадщина О. О. Потебні і сучасна філологія. До 150-річчя від дня народження. Зб. наук. праць. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 163-179.
3. Гунчик І. Дослідження структурних і функціональних особливостей українського оказіонально-обрядового фольклору в XIX – на поч. XX ст. / Ігор Гунчик // Вісник Львівського університету. Серія філол. – 2007. – Вип. 41. – С. 150-155.
4. Евсеев Ф. Т. Наследие А. А. Потебни и некоторые особенности мифопоэтического мышления / Ф. Т. Евсеев // Творча спадщина О. О. Потебні й сучасні філологічні науки: (До 150-річчя з дня народження О. О. Потебні). Тез. респ. наук. конф. – Харків, 1985. – С. 254-256.
5. Лановик М. Б. Розвиток концептів "символ", "архетип" і "міф" у теоретико-літературних дослідженнях науки про переклад / М. Б. Лановик // Вісник Житомирського державного університету. Філологічні науки. – 2005. – Вип. 22. – С. 150-155.
6. Левчук-Керечук Н. О. О. Потебня і філософія мови / Н. Левчук-Керечук // Наукові записки. Національний університет "Києво-Могилянська академія" – 1996. – Том 1. Філософія та релігієзнавство. – С. 93-102.
7. Лукінова Т. Б. О. О. Потебня як дослідник слов'янського язичництва / Т. Б. Лукінова // Наукова спадщина О. О. Потебні і сучасна філологія. До 150-річчя від дня народження. Зб. наук. праць. – К.: Наукова думка, 1985.

– С. 54-65.
8. Мацейків М. А. Питання етнічної психології в науковій спадщині О. О. Потебні / М. А. Мацейків // О. О. Потебня і проблеми сучасної філології. Зб. наук. праць / АН України, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні; Відп. ред. В. Ю. Франчук. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 111-123.
9. Охрименко Т. В. Мифопоэтические истоки метафорического перифраза / Т. В. Охрименко // Мовні й концептуальні картини світу. – 2009. – Вип. 22. Ч. 2. – С. 407-411.
10. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / Александр Афанасьевич Потебня // Символ и миф в народной культуре / Сост., подг. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 92-329.
11. Потебня А. А. О купальських огнях и сродных с ними представлениях / Александр Афанасьевич Потебня // Символ и миф в народной культуре / Сост., подг. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 398-418.
12. Толстой Н. И. О некоторых этнолингвистических наблюдениях А. А. Потебни / Н. И. Толстой // Потебнянські читання: [Зб. доп. І-х Потебн. читань, верес. 1977] / Гол. ред. колег. Г. П. Їжакевич. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 68-81.
13. Франчук В. Ю. Олександр Опанасович Потебня / В. Ю. Франчук. – К.: Наук. думка, 1985. – 165 с.
14. Чопик Я. М. Проблема спільності і відмінності міфологічної, поетичної і наукової мов у творчості О. О. Потебні / Я. М. Чопик // Наукові праці Кам'янець-Подільського націон. університету. Філологія. – 2009. – Вип. 18. – С. 7-10.

Гайова Євгенія

УДК 398.332.4(477.87=161.2)

ФІЛОСОФІЯ БУТТЯ В ЛЕМКІВСЬКИХ ЗИМОВИХ ОБРЯДАХ ТА ЗВИЧАЯХ(РІЗДВО, ВАСИЛІЯ, "БАБИН СВЯТИЙ ВЕЧУР", ІВАНА ХРЕСТИТЕЛЯ, СТРІТЕННЯ ГОСПОДНЄ) НА ЕКСПЕДИЦІЙНИХ МАТЕРІАЛАХ, ЗІБРАНИХ У ВЕЛИКОБЕРЕЗНЯНСЬКОМУ РАЙОНІ ЗАКАРПАТСЬКОЇ ОБЛАСТІ

Заселення Великоберезнянського району, в якому проживають лемки, формувалося упродовж віків у процесі складних історичних і соціально-економічних відносин. Я схиляюся до думки відомого вченого краєзнавчої науки Закарпаття початку ХХст. Гіадора Михайловича Стрипського, який

наголосив: "Якщо хочете писати історію Карпатської Руси, треба спершу позбирати найстаріші документы нашої минувшини…" до яких належать і календарні свята.

Ключові слова: *лемки, село, церква, молитва, коляда, Різдво, Василія, "Бабин святий вечур (вечір)", Іван Хреститель, Стрітення, хата (хижа), господар (ґазда), тато (нянько), лем (так, лише), стіл (стул), ритуальний хліб ("крайчун", "карачун"), вівсяний, житній сніп (дідух), свічка.*

Лемки "числять час не по календарю, принятім інтеліґенцією, а по більшим святам, які припадають в році. Вихідною точкою єсть Новий Рік, – так писав дослідник Закарпаття кінця XIX століття Юрій Жаткович [1].

Різдво – це час повороту сонця на літо, це час новоліття. Здавен цей день вважався магічним, що обумовлювало особливу ритуальну поведінку людей.

На Різдво є не лише багато традицій, а й прикмет. Зокрема люди вірили: як мине Різдво, так і впродовж року буде. У цей день не можна гнівати-ся чи сваритися, треба бути веселим і радісним.

Ні в якому разі не можна когось кривдити, аби потім ніхто не скривдив вас. Господарі давно не дозволяли собі на Різдво підвищити голос навіть на худобу.

Вважали, якщо на Різдво в дім першим зайде чоловік, то родина буде щаслива, здорова і житиме в достатку. А якщо першою зайде жінка, то в домі оселяться хвороби й негаразди. Порядні господині боялися на Різдво йти у гості без запрошення.

Лемки у цей вечір перед тим, як мали сісти вечеряти, скручували із вівсяної соломи пояс і обв'язували жінок – щоб легко родила.

"У цей вечір брали довгий ланц (металевий ланцюг) і ним нянько (тато) зв'язував чтири лаби (ніжки) навколо столу і під час вечері ноги клали на ланц, жеби моцні були, і досі кладуть сокиру і на неї ноги ставлять, бо то – залізо, всі хочуть бути моцним, як залізо"[2]. Вірили: "Як той стул (стіл) обв'язаний ланцом, так би сім'я крепко трималася"[3].У с. Смерекове ґазди сьомого січня ішли рано до ріки за водою, з собою брали колачик (його пекли із тіста, коли вишкрібали діжу) і коли верталися, "то пущав його від порога до столу, він було покотиться і дивився, як він упаде. Лем упаде вершком зверху, а сподом до землі, то буде цілий рік добрі, а ніт… – це така ворожка, як пройде рік усім у цій хижі (хаті)".

"На солому перед вечерею або після вечері метали (кидали) оріхи, а діти глядаут ко більше найде, аби діти кріпкі били як оріхи".

Вірили, що на Різдво за одним столом має зібратися вся родина, якщо хтось не приїде до рідні, то буде вештатися по світу цілий рік. І рік буде невдалим.

Святий вечур (вечір)

Коли на небі з'являється перша зірка – знак Вифлиємської зорі, яка сповістила про народження Ісуса і привела до нього пастухів та трьох царів. Лемки вважають хто побачить її першим, то буде найщасливіший. До цього часу треба завершити всю господарську і хатню роботи, накрити на стіл, прикрасити оселю різдвяними саморобними прикрасами – на столі покласти: свічку, ритуальний хліб "керечун", "крайчун", часник по краях столу під стуловкою (скатеркою), дідух, сіно, металевими ланцами обв'язати лаби (ніжки) столу.

Прадавні перекази твердять, що у дідусі впродовж різдвяних свят перебувають "діди", себто душі померлих предків, які неодмінно приходять у гості до живих. Дідух – це оберіг народу хліборобів: господар дому перед вечерею вносить дідух до хати "нянько йшов у стайню з хлібом, кожній худобині уломив з'їсти по кусочку, тогди брав вівсяний необмолочений снуп (сніп) і солому, приносили його до хижі, припараджували (обв'язував) його посередині черленим панґликом, машликом (стрічкою) або парадним ручником (святковим рушником), ставили його на стул (стіл), свічку втикали в погар (стакан) із зерном.

Ґазда із відром ішов у потік на свіжу воду, у відро з водою деколи клали камінчики (камінчики клали на ствів під вівсяний снуп). Заходячи у хижу, нянько вклонявся і проказував: "Дай, Боже, щасливий Святий вечур" або "Христос роджається", а ми відповідали : "Славімо його".

"Діти то ту солому хапали, трясли по хижі, в тум ся качалися. У принесеній з потоку свіжій воді кожен мав ся помити руки, лице, потім ставали всі перед столом на коліна молилися Богу, нянько говорив і всі за ним промовляли. В цей час поки милися, то мамка всі страви, хліб, крайчун, клала на стул. Крайчун пікся з часником, з медом у флящині і лежав на столі до Василія [4]. " А бувало, що крайчун і хліб п'юк (пікся) в п'єцу тоді, коли вже всі вечеряли за столом. Паленик спершу було спечуть і з тим вечеряли, а хліб пізніше садили. "Віткаші" – круглі невеликі колачики пекли теж к Різдву" [5].

У с. Чорноголова були свої особливості вношення дідуха в хижу. "Хлопчик несе на голові дідух, ззаді іде нянько з соломою, заходять так в хату. Заходячи у двері, нахилявся і проходв так, щоб сніп лишався на голові і клав його на стіл. Той, хто ніс снопа, тричі говорив: "На небі ясно, на землі рясно". А з хати відповідають: "Дай, Боже, здоров'я" [6].

Куртанич Олекса Степанович розповів, як цей день проходив у с. Смерекове: "Чоловіки порають худобу, роблять роботу в стодолі, хлопчики обв'язують фруктові дерева перевеслами з вівса. Всі чекають, коли звечорієтся, бо малим розповідали, що Христос ітиме на конях і снупи вівсяні буде везти і роздавати по хижах лем (також) солому, то ми малими так чекали. І тут

раптом дивишся, а нянько несе снуп, солому до хижі, а малі розчаровано: "Йой, та чомусь лем нам не повіли, ми би виділи Христа на конях. Ввійшов газда до хиж з снопом в руках, поклонився, проказав: "Дай, Боже, добрий Святий Вечур". Газдиня одповіла: "Дай Боже здоровля". Снуп ставив на стіл, який був застелений портком і лежав крайчун. Тоді жона говорила до ґазди: "А йди й поглянь, чи є зірки на небі"? Він заходив і відповідав: "Же на небі ясно, а на землі рясно, жеби родило жито красной". Коло столу вся челядь (сім'я) ставала на молитву проказуючи: "Отче наш", "Богородице, діво, радуйся", після дідусевого благословення сідали до їжі.

"У нашій сім'ї було шестеро дітей – розповідала Дякунич Юлія Михайлівна, 1951р.н. із с. Домашино, – ніхто нічого не їв аж до вечері. Няньо всього, що поставили із їжі на стіл набирав у миску і перше йшов зі свічкою у стайню до худоби, давав їй хліб, пироги (вареники), картоплю. Заходив із снупом і соломою, у хижу і говорив: "Дай, Боже, щасливий Святий вечір". Мама відповідала: "Дай, Боже, вшиткім (усім) людям і нам". Так тричі одкланювались. Снуп клав на стув, він стояв у жижі на столі до Василія (14 січня), а потім його виносили із хижі і клали так, щоби миші не дістали. Всередині хату обкурювали ладаном. Усі вбирали чисте, нове вбрання, молилися перш ніж сісти за стіл.

Кить била поточина (потік), то йшли всі туди митися, а кить ні, то наливали воду і на спуд метали копійки, лем багаті били, лем сім'я матиме гроші цілий рук (рік). Дівки втиралися не ручником, а червеною хустиною, жеби вони красні били. Надовколо стула (стола) всі ставали на коліна, молилися, проказували : "Отче наш", "Богородице", "Пуд твою милость", "Вірую".

Під час вечері мама пекла крайчун ("управила, замісила тісто і клала його в п'єц"). У крайчун клала то ту страву, яка була на столі: фасолі, гриба, і вшиткого і ще додавала маленьке флєщатко (пляшечку з медом). Заки ми вечеряли, а воно все у п'єцу пеклося. Спечений крайчун мав стояти на столі до Василія разом із вівсяним снопом.

Вечерю мати освячувала свяченою водою, давала всім по 20 грам вина упити. Хто вечеряв перший раз, то вносили дзвоник, у нього наливали вино і тому дитвакові давали упити, щоби красний голос мав співати. Тричі мало упити, щоб як дзвунчик голос мало. Кутю у нас не варили, а обов'язково була фасоля з грибами, капустою, варили пироги (вареники) із капустою, картоплю, швабські трині, вар (компот), смажена риба, гриби, хліб. Залишки вечері складали і сохраняли на столі до ранку, ложки зв'язували у купу, щоби худоба не розбігалася на пасовиськах. На другий день – 7 січня мили ті ложки і в то ту воду вергли три вуглики і вмиваюлися "на відлі", щоби вроки не брали, промовляючи 9 раз: "Ні хлопські, ні жінські, ні дівоцькі" і тією водою вмивали всю челядь від вроків і то помагало" [7].

Свічка на святвечірньому столі – це пам'ять роду. Вважається що на її

світло звідусіль злітаються до наших домівок душі давно померлих предків, щоб побути разом зі своїми нащадками. Вона повинна бути з натурального воску – на вдячність Богові за дари, які Він дає людям, вона горить протягом усієї вечері.

Здавна поганою прикметою вважалося, коли вона з якихось причин загасне. Це віщує якесь лихо і навіть смерть.

Лемки вірять, що святвечірня свічка помічна. Вона, як і стрітенська, здатна відвертати блискавку та інші стихійні лиха.

"Свічка горіла на столі заки не повечеряли, задувати її мав хазяїн – нянько. Після вечері, коли загашають свічку, то дивлять куди йде дим від свічі, лем пішов догорі (у верх) то добрі – будуть жити всі у хижі, а – долі чи у двері, то хтось цього року помре. Після вечері діти збирали оріхи в соломі, кидав їх туди нянько, то-то радість била (була) дітям – кулько лем наглядав. Ті ложки, якими си їлося на Святий вечір зв'язували, дітвак, який буде настирити (пасти худобу) збирав ложки до купи, зв'язував, щоби худоба трималася купи цілий рук (рік). Зв'язували тією соломою, що була на долівці і поставили їх зв'язаними до рана під стул у мися".

У с. Смерекове в хижу на Святий Вечір (6 січня) після вечері заводили по 8-10 овець, "їм із вівса вили вінці і накладали на роги, – так їх гостили, потім, коли вони верталися в стайні, їх вівці скубли (скубли той овес, у вінці). А так заведено било з роду в руд, то-то не повім Вам чого" [8].

Після Святої вечері всі мають залишитися вдома колядувати у родинному колі, не годиться ходити до когось в гості, турбувати людей у цей вечір, тішитися одне одним і вітати народження Сина Божого. "В цей вечур ганьба йти в село, лем в церкву на Службу Божу ко міг, а інші лишаються в хижі".

"Колядувала вся сім'я у своїй хижі. У цей вечір нич не ходили до чужих колядувати, лем до рідних – до вуйка, нанашки (хрещеної). А опівночі "хто міг ішов до молитви, повна церков била", діти або дуже старенькі чи хворі лягали спати.

У церкві була відправа і лише після служби Божої розпочинали різні коляди, священник всіх "красно мирував, йому у відповідь співали "Многая літа", довго колядовали до рання. І лише сьомого січня дяк оголошував щоби йшли із колядами по селі хлопи (дорослі чоловіки). Першими йшли 5-7 дорослих, одружених хлопів з хрестом (його в церкві брали) ходили от хати до хати і колядовали два дни. У них були міхи за плечима і вони туди складали хто шо дав: планки, сушениці (сушена фрукта), зерно, полотно прядиво (ручки), кромплі (картоплю), овес, жито. Серед колядників був образ Діда, в якого була палиця з хрестом і то жона ручку з прядива в'язала Діду на палицю і він так ішов далі. У ті часи кожна жона давала прядиво. Колядки у селі були лем церковні!

Наколядоване зносили в єдне місце, назначали неділю, що будуть то-то продавати. Били такі люди, що не все мали, то люди сходилися і куповали. Повіли кулько грошей за то, за то і куповали, ті гроші віддавали до церкви. Бо бувало, що не у всіх вродило, а фамілію треба годувати цілий рук (рік) і треба було секурацію (податок) заплатити. Грошей не було як теперка" [9].

"Колядники окремо ходили, а бетлегеми, то інша коляда була, це вже леґіні по 13-15 років ходили з бетлегемом у вигляді церковці в руках", У с. Сіль розповіла Тур Марія 1921 р.н.: "Бетлегем – це маленька церковь, така на три куполи, як наша церковь у селі носять її двоє хлопців – Ангели, у їхньому гурті був Дідо, Пастир і ще четверо Пастирів, які колядуют. У кожну хату заходять, співають: "Слава Вишньому Богу і на землі мир", потому – кожній челядині (людині) в хижі суть колядку співають. Гроші колядники віддають в церкву, а оріхи, яблука – собі забирають".

Сьомого січня колядувала також і церковна громада, збирала гроші на церкви, у цей вечір всі – хлопи (хлопці) і дівки – всі колядували. Якщо не встигали обійти усе село, то колядували і восьмого січня – до полудня, на Степана – дев'ятого січня кінчали коляду.

Хату від святої вечері і до Василія мели, но сміття не виносилося, у куток зміталося. "У цей день – 14 січня дозволялося зібрати на плахту (рядно) різдв'яну солому із хижі і це пометення несли розкладали по під строма (фруктові дерева). До кожного деревця робили і зараз роблять перевесло і прив'язують жеби родило" [10].

В деяких селах палили і приповідали: "Аби тулько било садовини, як пометення" або, коли несеш сміття, то примовляєш: "Не сміття сію, а уроду по городу" (малось на увазі , що не сміття сіє, а добрий урожай по городу).

Василія - 14 січня

Випечений ритуальний хліб "крайчун", "карачун" тримали на столі до 14 січня, до Василія. Фляшчину з медом, яку запікали у крайчуні витягали і то були ліки, які скрізь додавали, коли якась хвороба була у хижі.

"Вранці 14 січня тато завивав крайчун в ручник і йшов з ним в поток на воду, там його скроплював водичкою, бо він маленько зачерствів за цей час і брав ще відро, щоб набрати свіжої живої води, мився там і приносив живу воду, щоб усі помилися. Вносив все це до хиж, переступаючи через поріг котив його від порогу до стола і дивився, як він упаде. Кить упаде і люди завидять, що вершком зверху, а сподом до землі, то буде цілий рік добрі, а ніт… Потім крайчун різали ножем і їли. А було й так: "На Василія розрізали "карачун", перший кусок нянько утяв і май скоресенько худобі понесли, а тогди всім роздають.

Наливав у миску води, метав (кидав) туди копейки, коралі – всі вмива-

лися, а хто на остатку ся вмив, то вшито копійки були його. Вмиваючись примовляли: "Як то та вода здорова, лем ми такі здорові били". Але дехто із жінок повів, що коли вмивалася, то про себе промовляла: "Аби така красна била, як коралі, аби мене так хлопці любили, як усі гроші люблять. Я лем так три рази умиваю, а воду цю виливала на косиці (квіти), щоб була така гарна, як косиці". Так вмивалися на Святий вечір перед вечерею, і так робили вранці на Василія. Так ся милися, молилися, нянько різав крайчун і починали сніданок з крайчуна, а потім споживали інші страви" [11].

"БАБИН СВЯТИЙ ВЕЧУР" – 18 січня перед Йорданом.

У цей день лемки цілий день постяться і лише у вечір їдять пісну страву: "Все варили пісне, так як на Святий вечір і пекли невелике хлібиня, а 19 вставали й з ним ішли до води і коли верталися, то його пущали під стул (стіл) і дивилися чи челядь вся виживе, бо як він падав денцем наверх, то хтось відійде з сім'ї скоро" [12].

Після обіду в цей день на вечірній службі святять воду в церквах у коновках і тепер так, приносять воду "дому, співають тропар "Во Іордані крещающейся тобі, Господи, явися …" проспівала тропарь, взяла вівсяні колоски з снопа, що на столі і зачала кропити по хаті, пішла до стайні, студню (криницю)…, потому взяла борошно, розвела водою і тим тістом хрести робила на воротах, дверях, стайні і хижі".

У цей вечір в лемківських селах усі жінки вечеряли не у своїй родині, а разом з товаришками, ходили по селу щедрували. Це був жіночий – "бабин вечір".

У с. Смерекове "пекли жони тонкий хліб – "віткачі". Вечером ґазда завивав у ручник такі два хліби, ніс до стайні, давав всій худобі хліб, крім свиней. Казав так: "жеби була така ситна, повна, як той житний колос з зерном".

19 січня – Йордан ("водокщі", "водощі").

Свято Водохреща, яке відзначають лемки 19 січня завершує цикл різдвяно-новорічних свят. Напередодні 19 січня – 18 всі постилися, відвідували церкву і приносили звідти освячену воду. Через те надвечір'я 18 січня називають Голодною кутею, на столі відповідно мають бути пісні страви. Перед вечерею всі випивають свяченої води. Цей день ще називають Богоявленням, бо проявився Бог у трьох іпостасях Бог-Отець (у голосі), син Божий (у плоті) та Дух Святий (у вигляді голуба).

Є теорія вчених фізиків, яку духовенство не заперечує. У ніч з 18 на 19 січня у Всесвіті випромінюються хвилі певної частоти, які досягають землі. У результаті вода в усіх водоймах набуває цілющих властивостей, воді повертається її чистота і сила, і кожен струмочок на цей час стає Йорданом.

У давні часи XIX січня воду святили на потоці, на ріці робили великий хрест, приносив хто мав в руках і пускав голубів. "Над водою молився священик, опускав у воду хрест, а ми всі тримали в руках павіси, свічки –

"трійци". Після освячення її чиряли (набирали) з проруба, з потока, усі наливали в долоню і тричі упили, умивалися тою священною водою, щоби були здорові, чисті, аби нечистий дух не господарював над челядником, і не мав діла до живої душі. Челядь набирала воду в канти, тепер воду кожен приносить у храм з дому і так святять.

Освячена вода стоїть "за гуд" (рік) в кожній хижі, нею користуються від усякої біди і неприємностей: ци дитя маленьке плаче у хижі – покропили, дали попити. У селі немає такої хижі, де не було би свяченої води".

"Коли був великий сніг, то святять лем у церкві, а лем била гарна погода, тоди ідут на ріку. Бували сніги великі, що приступити до ріки не мож. В цей день, лише у цей день віталися один з другим: "Христос охрещається", а відповідали: "В ріці Йордані".

"На Водокщі виносили снуп, бо хижа була єдна, стул єдин, челяді много і не могли то так все в хижі тримати, бо дітиська бавляться – їх много, а місця в хижі мало" [13].

20 СІЧНЯ – СВЯТО ІВАНА ХРЕСТИТЕЛЯ.

Кінець зимових свят і початок сезону весіль. "Прийшов Предтеча – забрав свята на плечі!"

Від Івана лемки повертаються до роботи, уже дозволялося засилати сватів і справляти весілля.

"Влітку ми відзначаємо народження Івана Хрестителя, а 11 вересня – його смерть (Усікновення голови святого Івана Хрестителя), а тепер його діяння".

25 СІЧНЯ – ТЕТЯНИН ДЕНЬ.

25 січня християни відмічають день великомучениці Тетяни.

СТРІТЕННЯ ГОСПОДНЄ (СТРІТЕНЄ, СТРІТЕНІЄ)

Основним святом в лютому вважається в народі свято – Стрітення Господнє, яке святкується 15 лютого. Для молоді по селах закінчувалися вечорниці – це залишило свій слід і в народному прислів'ї: " Прийшли громниці – прощай вечорниці".

Під час цього свята по церквах освячувались свічки, які кожен називав "святая свічка", її здавна було наділено великою божою силою, яка лікує, захищає житло, оберігає від хвороб як душу, так і тіло людини і тварини, допомагає молодим дівчатам прояснити свою долю. ЇЇ берегли і протягом року часто використовували для різних потреб. "Покійнику в руки давали сукану довгу воскову тонку і довгу довгу свічку (від рук аж до ніг завдовжки). Вона цілий час горіла і її увесь час підтягували. Догорає близько до рук і знову підтягують".

Прийшовши з нею після служби в церкві її запалювали перед ворітьми і обходили все подвір'я, вірячи в те, що вона захистить все живе в дворі

від поганих очей і невидимих надприродних руйнівних сил. Нею випалювали хрещики (хрести) над вхідними дверима, над вікнами, в хаті на геренді (сволоці).

Дівчата-відданиці на тій свічці ворожили – щоб " з полум'я взнати з якого боку сватача (сватів) чекати" Або топили віск – щоб по застиглому скапуванні у холодну воду в мисці прояснити свою долю.

Коли на сім'ю " нападали різні нещастя" або траплявся падіж на худобу, тоді свічкою – громницею обкурювали все довкола: хату, стайні, увесь двір.

Коли помираючи хтось довго не міг відійти в той світ, йому в руки давали цю свічку – " щоб муки зцілила і душу з грішним тілом розлучила".

Під час сильних злив, буревіїв, щоби вітри не знищили достиглі поля і не спалила їх блискавиця запалювали її в хатах. Нею або гранню (жаром) з печі обкурювали запряжених биків в плуг, коли йшли на першу оранку, – "щоб її тепло у борозни лягло і рясними сходами проросло". Інколи писав Ю. Чорі (краєзнавець) " виряджаючи когось із рідних чи близьких у далеку дорогу давали освячену громничну свічку потримати в руці; відламували від неї шматочок воску й клали до кишені – щоб у дорозі була на підмозі".

СВІЧКИ СВЯТИЛИ НА ІОРДАН, ТРІЙЦЮ, МАКОВІЯ, В ЧИСТИЙ ЧЕТВЕР.

Можна було святити одну і ту ж свічку на всі свята. Добре святити свічку 12 раз, вона тоді дуже помічна. Кропильце для освячення свяченою водою робили з вівсяного снопа.

Після Стрітення вже можна було починати роботу в садах : обрізати гілки, прочищати дерева, кущі, щепити дерева, обрізати річні молоді пагінці, щоби пізніше в травні їх прищепити. Відгрібали сніг від стовбурів, щоби сонце обігрівало дерево. А на ті ділянки, де снігу було мало під деревами його переміщали, щоб була волога, там, де було багато вологи прокопували канавки, щоби лишня волога відійшла. Діти разом з дідусями починали готували для пташок різні годівнички і починали розвішувати їх в своїх садках.

Старші люди говорили так: " Стрітення повертає птиць до гаїв, а орача – до плуга". Ґазди приступали до ремонтування сільськогосподарських знарядь, очищали від різного сміття поля під оранку.

На Стрітення люди придивлялися до багатьох природних прикмет, тому що людині хотілося пришвидшити весну, тепло, мати в наступному році гарні врожай. Про це свято в народі складено багато прикмет, приповідок, приказок, бо ще вірили, що в цей день весна зустрічається із зимою.

Вважали, що коли грім гримів раніше, то треба чекати якоїсь біди. Тому свято Стрітення в народі ще називають Грімницями. "Стрітення – Грімниці – весни провідниці". Якщо на Стрітеніє снігом (крупою) сіє то навесні будуть

вчасно дощі. Якщо на Стрітеніє відлига – скоро на ріці скресне крига.

Гайовая Евгения

Философия бытия в зимних обрядах и обычаях лемков на экспедиционных материалах из Великоберезнянского района Закарпатской области (Рождество, Василия, Бабын святой вечер, Иона Крестителя, Стритение).

На територии Великоберезняского района Закарпатской области проживают лемки, которые отличаются от других этнографических груп – гуцулов, бойков, долынян. Я соглашаюсь с мыслью известного ученого краеведа Гиадора Михайловича Стрипского, который писал: "Если хотите писать историю Карпатской Руси, сначала надо собрать и ознайомиться из всеми документами старины" к которым принадлежат и календарне празники.

Ключевые слова: *лемки, село, церков, молитва, коляда, Рождество, празник Василия, Иоан Креститель, Стретение, газда, хижа (хата), стол (стул), Овсяный сноп (сидух), свечка.*

Gaiova Eugene

Philosophy of life in Lemko winter rites and rituals (Christmas, Basil, "Babin Vechur saint, John the Baptist, Candlemas), expeditionary material collected in Velykoberezniansky district of Transcarpathia

Settling Velyky area in which live Lemkies, formed over centuries in the complex historical and socio-economic relations. I tend to think local history of science famous scientist Transcarpathia early twentieth century. Hiadora Strypskoho Mikhailovich, who said: "If you want to write the history of Carpatho-Rus', you must first gather the oldest documents of our past ..." to which the calendar and holidays.

Keywords: *Lemkies, village, church, prayer, song, Christmas, Basil, "Babi holy Vechur (Night), John the Baptist, the Presentation, hut (hut), Gazda, nurses (dad), Lem (yes, only) stool (table), "kraychun", "Karachun (ritual bread) Didukh (oaten, rye sheaf) and a candle.*

Джерела та література

1. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Руси // Етнографічний збірник. -1896. Т.2.,С.- 5.

2. Записано автором в с. Смерекове від Куртанич Олекси Степановича.

3. Записано автором в с. Стужиця від Васильняк Олени Павлівни, Вудмаски Марії Юріївни.

4. Записано автором в с. Чорноголова від Ревти Юлії Михайлівни 1916 р.н.

5. Записано автором в с. Чорноголова від Ковач Анни Федорівни 1940 р.н.

6. Записано автором в с Верховина Бистра від Копко Єви Михайлівни 1919р.н., Шоляк Анни 1937р.н.

7. Записано автором в с. Смерекове від Куртанич Олекси Степановича.

8. Записано автором в с. Верховина Бистра від Копко Єви Михайлівни 1919р.н., Шоляк Анни1937р.н.

9. Записано автором в с. Стужиця від Васильняк Олени Павлівни, Вудмаски Марії Юріївни

10. Записано автором в с.Верховина Бистра від Шоляк Анни 1937р.н.

11. Записано автором в с. Стужиця від Васильняк Олени Павлівни, Вудмаски Марії Юріївни.

12. Записано автором в с. Чорноголова від Ковач Анни Федорівни 1940 р.н.

13. Записано автором в с. Стужиця від Васильняк Олени Павлівни, Вудмаски Марії Юріївни.

Георгиев Михаил

УДК 006.951(=512.161):297

ВЛИЯНИЕ ИСЛАМА НА ТРАДИЦИОННЫЙ КАЛЕНДАРЬ ТУРОК

Традиційний календарь турків являє собою синтез двох компонентів: традиційний, народний та релігійний, мусульманський. Вся культура турків розвивалася в руслі мусульманської релігії, іслам регулював практично всі сторони життя турків, аж до формування у них повсякденних навичок поведінки і звичок. Вивчення календарно-святкової культури турків є на даний час одним з пріоритетних напрямків етнографічних досліджень у Туреччині.

Ключові слова: *турки, тваринний або "тюркський" календар, календар місячної хіджри, місячний рік (камері таквімі),календар Румі.*

Традиционные календарные праздники турок являются итогом взаимовлияния и взаимодействия культур, сталкивающихся на территории Анатолии, однако по форме они были мусульманскими. И это не удивительно, поскольку вся культура турок развивалась в русле мусульманской религии, ислам регулировал практически все стороны жизни турок, вплоть до формировании у них повседневных навыков поведения и привычек. Можно сказать, что ислам был непросто религией, а образом жизни мусульманина [3, с. 9]. Поэтому главными праздниками считались именно религиозные, отмечавшиеся по лунному мусульманскому календарю.

Для обозначения понятия "праздник" турки используют термин арабского происхождения байрам. Однако он в основном применяется по отношению к крупным государственным или религиозным праздникам и обозначает "дни, причисляемые ко всенародно значимым". Применительно к традиционным народным праздникам часто используется турецкий термин геленек. По смыслу он близок понятию "традиции" и означает переходящие из поколения в поколение культурные особенности, обычаи, знания и привычки, что является основой "крепкой связи, единства духа и общности всех членов общества"[5,с.146]. Поэтому в толковом словаре турецкого языка термин геленек определяется как "один из факторов, создающих нацию (миллет)" [5,с. 146].

Как известно, в Османской империи понятие этнической принадлежности подменялось понятием конфессиональной принадлежности. К. Дж. Мак-Коан во второй половине XIX в. писал, что национальное самосознание было подчинено религиозному: подданный Османской империи редко называл себя турком или хотя бы османцем, но всегда мусульманином" [7, с. 119].

Этноним "турок" использовался исключительно в крестьянской среде, и в устах представителей османского высшего общества, горожан и даже части крестьян приобретал пренебрежительный оттенок, являясь синонимом "мужика", "деревенщины"[4, с. 140].

Тем не менее чувство принадлежности турецким корням жило среди сельского населения Анатолии, находя свое выражение, в частности, в народных праздниках и богатом фольклоре, сопровождавшем обычаи и обряды календарного цикла.

Изучение календарно-праздничной культуры турок является в настоящее время одним из приоритетных направлений этнографических изысканий в Турции. Немногим более столетия тому назад эта тематика, как, впрочем, и все, что было связано с бытом народа, его обычаями, обрядами, не вызывала у интеллигенции интереса. Более того, подобного рода исследования не поощрялись. До середины XIX в. в работах турецких авторов можно встретить лишь краткие упоминания об основных праздниках года, отмечавшихся при дворе султана. Значительно большее место уделялось описанию религиозных празднеств, сопровождающей их обрядности. Такое предпочтение объясняется все теми же особенностями самосознания турецкого общества османского периода, когда этническая самоидентификация уступала место государственной или религиозной принадлежности. Таким образом, все, что касалось традиционной культуры анатолийских крестьян, признавалось несущественнным и недостойным внимания.

В конце XIX в. кризис традиционной государственности, пробуждение национального самосознания заставили интеллигенцию более пристально

взглянуть на культуру своего народа. Однако систематический сбор этнографического материала начался только в 20-х годах прошлого столетия, т.е. после провозглашения республики.

Среди российских ученых, обративших внимание на этот, остававшийся долгое время в тени феномен культуры турецкого народа, особое место занимает В.А. Гордлевский. Собранные ученым сведения в ходе ряда этнографических экспедиций о лунном и солнечном годе, о народных названиях месяцев и дней недели, о народных приметах, связанных с ними, изложены в статье "Материалы для османского народного календаря" [1, с. 89-93]. Эти материалы позднее легли в основу исследовательской статьи "Народный календарь" [2, с. 58-65], в которой автор выявляет напластования различных эпохи делает вывод о синкретическом характере календарных обычаев и о6рядов. Эту исследовательскую традицию в советское время продолжили Д.Е. Еремеев[4,с. 47] и В.П. Курылев[6, с. 15], в чьих работах содержатся ценные материалы и суждении о традиционном народном календаре турок.

Календарная система турок на протяжении истории не раз претерпевала кардинальные изменения, но прежние системы не исчезали полностью, а лишь оттеснились новыми, поэтому и по сей день мы можем наблюдать параллельно существующие календари, выполняющие каждый свою функцию. Предки турок, огузские племена, до принятия ислама, как и большинство народов Центральной и Средней Азии, исчисляли время по солнечному календарю, используя 12-летний животный цикл, который иногда называют "Тюркским календарем". Вместе с принятием ислама в X в. большое распространение у них получил календарь лунной хиджры. Названия и последовательность годов в солнечном календаре следующие: сычан (мышь), окюз (бык), кафлан (тигр), давшан (заяц), балык (рыба), йылан (змея), ат (лошадь), койун (овца), меймун (обезьяна), тавук (курица), ит или кепек (собака), донгуз (свинья). По чертам, характерным для каждого из этих животных, определяют особенности года: будет он изобильным или скудным, мирным или неспокойным, благоприятным для здоровья или принесет эпидемии.

В конце XI в. тюркские племена вместе с исламом принесли на территорию современной Турции календарь лунной хиджры. За отправную дату мусульманского летосчисления принято (15) 16 июля 622 г., по юлианскому календарю. Это был первый день того знаменательного в истории мусульман года, когда пророк Мухаммед совершил свое знаменитое переселение (хиджру) из Мекки в Медину. Основной единицей измерения времени в таком календаре служит естественное чередование фаз Луны. Начало лунного месяца совпадает с новолунием, а середина – с полнолунием. В отличие от других народов мира, использующих лунный кален-

дарь, у турок время полнолуния не является особым, сакральным временем. С самими же периодами лунного месяца связаны некоторые поверья, относящиеся, главным образом, к хозяйственной деятельности. Например, в области Ушак (западная Анатолия) весной период "блеска Луны" считается неблагоприятным временем для начала садовых и огородных работ, они откладываются на период "затемненности Луны".

Лунный год (камери таквими) состоит из 12 лунных месяцев, насчитывающих попеременно 29 и 30 дней. Месяцы носят арабские названия в турецкой огласовке – мухаррем, сафер, ребиюльэввель, ребиюльахир, джемазийельэввель, джемазийельахыр, реджеп, шабан, рамазан, шевваль, зилькаде, зильхидже. Средняя продолжительность лунного месяца (29,5 суток) оказывается меньше его фактической продолжительности (29,53 суток), Поэтому календарное начало месяца постепенно начинает отставать от новолуния.За 30 лет накапливается разница в 11 суток. Для ее ликвидации арабские астрономы в 30-летнем периоде установили 11 високосных лет по 355 суток. Этот календарь получил название арабской лунной хиджры и был широко распространен на территории современной Турции[8, с. 125]. В эпоху Сельджукидов (XI-XIII вв.) и в Османской империи до последней четверти XVII в. он использовался в официальных документах, книгах, среди духовенства, в частной жизни. В настоящее время сфера его использования ограничивается религиозной жизнью. Именно на лунный календарь ориентированы все мусульманские праздники. Поскольку лунный год на 11 дней короче, чем солнечный, все его даты ежегодно сдвигаются и мусульманские праздники могут приходиться на любой из сезонов.

При описании календарного праздничного цикла для удобства за начало принята дата 16 июля по григорианскому календарю. Таким образом, годовой календарно-праздничный цикл турок будет представлен как чередование земледельческих и скотоводческих праздников ориентированных на григорианский календарь, и условно привязанных к нему же религиозных праздников.

Основной недостаток лунного календаря, заключавшийся в его несогласованности с временами года, заставил пересмотреть принцип счисления времени вофициальном календаре. Главное неудобство для государства заключалось в том, что оно должно было платить чиновникам и войскам за лунный год, между тем налоги, которые государство получало натурой, поступали в течение солнечного года[8, с. 125].Для того, чтобы избежать ошибок в финансовых делах, в 1088 г, лунной хиджры, или в 1677 г. по европейскому летоисчислению, был введен новый календарь – Мали, в котором сочетались ритмы Луны и Солнца. К 1088 г. хиджры стали прибавлять годы по юлианскому календарю, а чтобы ликвидировать разницу между ним и лунной хиджрой, составлявшую 11 дней, каждые 33 года пропускали один

год, он стал называться сивиш ("пропущенный"). С 1256 г. хиджры (1840 г.) выравнивание лет непроводилось, по сути был введен новый финансовый (солнечный) год – Руми[8, с. 126]. В городах календарь Руми просуществовал до 1926 г., когда был заменен григорианским календарем, а в сельской местности им продолжали пользоваться кое-где до 50-60-х г. Календарь Руми отставал от григорианского на 13 дней, и новый год начинался 1 марта.

Для каждого из 12 месяцев солнечного календаря наряду с официальными названиями, заимствованными у народов разных эпох [4, с. 47], существуют свои народные названия, связанные с хозяйственной деятельностью или климатическими условиями.

Календарные обычаи и обряды соотносились не только с сезонами и месяцами, но часто и с определенными днями недели, а ритм их проведения во многом определялся способом деления дня на части.

Самый почитаемый день для всех последователей ислама – пятница (джума). В этот день мусульмане собираются в мечетях для совместного участия в праздничной полуденной молитве. В пятницу считалось грехом работать, и эта традиция до недавнего времени была закреплена законодательно. Лишь в 1935 г. турецкое правительство постановило перенести выходной день с пятницы на воскресенье. Но в некоторых деревнях до последнего времени пятница являлась днем отдыха и с нее начиналась неделя. Среда (чаршамба) – наиболее благоприятный день для начала путешествий. Стирать белье и убирать можно в понедельник, среду и четверг. Вообще же эти дни, а также суббота в разных областях могут относиться как к благоприятным, так и к неблагоприятным дням для различного рода деятельности. Что касается вторника (салы), то почти повсеместно он признается самым несчастливым днем. Интересно происхождение этого представления. Во вторник 29 мая 1453 г. Константинополь был взят турками. Таким образом вторник оказался несчастливым днем для греков-византийцев. Но постепенно это поверье перешло к туркам-стамбульцам, а затем распространилось и дальше.

В старой Турции сутки имели другие границы отсчета, нежели в Европе. День начинался с наступлением темноты. Понятия "часа" не существовало, ритм дня определялся пятью намазами, которые совершались в моменты определенного положения солнца на небосводе. Утренний намаз (сабах намаз) совершался на рассвете, перед восходом солнца. Затем следовали полуденный намаз (огле намаз), когда солнце находилось в зените, и предвечерняя молитва (икинди намазы), совершаемая во второй половине дня до заката. На закате солнца, когда наступали сумерки, муэдзин долгим протяжным пением созывал мусульман на вечернюю молитву (акшам намаз). Завершался день с наступлением темноты, о чем оповещал последний намаз – яссы намаз. Лишь в 1926 г. вместе с принятием григо-

рианского календаря было узаконено деление суток на 24 часа.

Георгиев Михаил

Влияние ислама на традиционный календарь турков

Традиционный календарь турок представляет собой синтез двух компонентов: традиционный, народный и религиозный, мусульманский. Вся культура турок развивалась в русле мусульманской религии, ислам регулировал практически все стороны жизни турков, вплоть до формирования у них повседневных навыков поведения и привычек. Изучение календарно-праздничной культуры турок является в настоящее время одним из приоритетных направлений этнографических исследований в Турции.

Ключевые слова: *турки, животный или "тюркский" календарь, календарь лунной хиджры, лунный год (камере таквими), календарь Руми.*

Georgiev Mihail

The influence of Islam on the traditional calendar Turks

The traditional calendar of the Turks is a synthesis of two components: traditional, folk and religious, Muslim. The whole culture has evolved in line with the Turkish Muslim religion, Islam regulate almost all sides oflife Turks, until the formation of skills everyday behaviors and habits. Study calendar-holiday culture Turk is now one of the priorities etnografic studies in Turkey.

Keywords: *Turks, animal or "Turk" calendar, a calendar of lunar Hijrah, the lunar year (kamere takvimi) calendar Rumi.*

Источники и литература

1.Гордлевский В.А. Материалы для османского народного календаря //Избранные сочинения. М.,1968. Т. 4.

2.Гордлевский В.А. Народный календарь//Там же. 1962.Т. 3.

3.Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М., 1990.

4.Еремеев Д.Е. На стыке Азии и Европы: Очерки о Турции и турках. М., 1980.

5.Календарные обычаи и обряды народов Передней Азии: Годовой цикл. М., 1998.

6.Курылев В.П. Хозяйство и материальная культура анатолийских турок. М.,1976.

7.Мак-Коан Дж. К. Наш новый протекторат: Описание географических, этнографических и экономических свойств Турецкой Азии. М., 1884.

8.Цыбульский В.В. Современный календарь стран Ближнего и Среднего Востока. М.,1964.

Главацька Людмила

УДК 392 (477) "19-20"

ВЕСНЯНІ СКОТАРСЬКІ НАРОДНІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ БОЙКІВ. (КІНЦЯ XIX СЕРЕДИНИ XX СТ.)

У даній розвідці на основі етнографічного матеріалу описуються весняні скотарські народні звичаї та обряди бойків. На території Бойківщини деякі з них побутували до середини XX ст. і найповніше збереглися в тих районах, де тваринництво відігравало провідну роль.

Ключові слова: *Бойківщина, бойки, скотарство, худоба, звичаї, обряди, свята, вірування, обрядодійства Стрітення, Сорок святих, теплого Олекси, Благовіщення, Вербна неділя, Великдень, святого Юрія, святого Миколая, звичаєво-обрядова культура.*

Записи етнографів і фольклористів XIX – XX ст. засвідчують збереження на Бойківщині численних пам'яток народної культури, які своїм корінням сягають глибокої давнини. Відгомін далекої ще дохристиянської минувшини виразно відчувається у різних віруваннях, світоглядних уявленнях про природу, її явища, космос, зв'язок людини з навколишнім світом, залежність її життя від добрих і злих сил тощо.

І хоч під впливом християнства, розвитком освіти і науки давня язичницька суть цих вірувань і уявлень приглушувалася, стиралася, все ж багато елементів живе й далі в народних традиціях, звичаях, обрядах, у творах усної народної словесності. Взяти хоча б обряди і звичаї, що приурочені до календарних свят і різних трудових процесів.

Головна мета даної розвідки – систематизувати та проаналізувати зібраний матеріал про весняні скотарські народні звичаї та обряди бойків, як один із важливих складових української етнокультурної спадщини.

Протягом століть стан дослідження даної проблематики в етнографічній науці потребував більш глибокого і конкретного вивчення. Перші монографії і наукові розвідки дослідників, вихідців із Бойківщини: І.Вагилевича [4], Я.Головацького [10], та ін. мали загальноописовий характер народного календаря бойків, проте тим самим підносили значення їх духовної культури.

В праці В.Охримовича "Про остатки первісного комунізму у бойків-верховинців у Скільськім і Долинськім судовім повіті" [19] тут висвітлюються звичаєві правові традиції, на основі яких селяни користувалися громадськими лісами, полонинами, пасовищами, спільно виганяли худобу, описано виробництво і розподіл сиру тощо.

Маловідома розвідка Р.Заклинського "З нашої етнографії: Бойки. Гуцули. Лемки" містить також окремі відомості про господарство бойків, їхні промисли та ремесла.

Цікаву монографію одного села Дидьова (західна Бойківщина) написав

І.Кузів у публікації "Життя-буття, звичаї і обичаї гірського народу" [16]. Тут подано багатий матеріал про різні заняття селян, їжу, промисли, будівництво хат, народні звичаї та обряди, народний одяг тощо.

Розвідки таких наукових авторитетів як В.Гнатюка [9], М.Зубрицького [13; 14], І.Франка [22; 23] були більш цілеспрямованими (організація експедиційних обстежень, вивчення певних питань народної культури, дослідження окремих місцевостей тощо) приносять значну кількість публікацій різноманітного народознавчого характеру.

Вивченню культури й побуту окремих бойківських сіл присвячена робота польського дослідника Йозефа Шнайдера [24], де зокрема, описані обряди сіл східної Бойківщини, а саме: Перегінська і Ясеня. Але ця розвідка і по нині є малодоступною для широкого кола читачів.

Нові дані про народні звичаї, обряди, повір'я, забобони з різних місцевостей Бойківщини приносять публікації Ю.Кміта [15].

Проводив народознавчі дослідження окремих сіл гуцульсько – бойківського пограниччя Хв. Вовк [6]. Ця територія в етнографії є мало вивченою і її дослідження є актуальним і тепер.

На початку 30-тих років XX століття у зв'язку з організацією музею "Бойківщина" (м.Самбір) значна частина місцевої інтелігенції починає активно вивчати народну культур бойків, виходить багато публікацій, особливо, неперіодичне видання "Літопис Бойківщини" (з 1931 до 1939 р. вийшло 11 книжок) привернули увагу до себе увагу багатьох дослідників.

Ці та інші розвідки, зібрані в кінці XIX на початку XX століття, мають неоціненне значення.

Активно обстежувався бойківський регіон у 60-тих роках XX століття працівниками Львівського відділення ІМФЕ АН УРСР, котрі здійснювали комплексне вивчення Карпат. Підсумками такої діяльності є низка статей в провідних етнографічних журналах, таких як "Матеріали з етнографії та художнього промислу", в журналах "Советская этнография", "Народна творчість та етнографія" та інших. Карпатської проблематики все частіше торкаються і автори монографічних досліджень різних аспектів народної культури.

У сучасній етнографічній науці календарно-звичаєву обрядовість бойків досліджували Л.Василечко, [5] Г. Дем'ян, О. Лесюк, С.Павлюк та багато інших.

В житті бойківського селянина скотарству відводилася значна роль, що в свою чергу наклало глибокий відбиток на народну культуру, особливо на свята, обряди та вірування.

З прийняттям християнства частина поганських свят, обрядів і вірувань злилася з церковними і за ними закріпилися певні дати календаря. В народі такі свята називали "в числі"; святкування ж інших залежало від тривалості постів.

Завдяки довгому співіснуванню християнські і язичницькі свята, обряди і вірування не лише тісно переплелися, а й взаємно доповнилися.

Найбільш поширеними не тільки серед бойків, а й на всій території України, є такі весняні свята: Стрітення, Сорок святих, теплого Олекси, Благовіщення, Вербна неділя, Великдень, святого Юрія, святого Миколая.

За дослідженнями етнографів весняні свята поділяються на ранні і пізні. В ранніх (Стрітення, Сорок святих, теплого Олекси) переважали зустріч зими з весною, передбачення погоди та врожаю на весь рік.

У пізніх весняних святах (Благовіщення, Вербна неділя, Живний четвер, Великдень, святого Юрія, святого Миколая) скотарські обряди і ритуали відгравали провідну роль.

Детальніше зупинимося на кожному з них.

Стрітення відзначається 15 лютого. Крім свічок, які святили у церкві, освячували і воду. Свяченою стрітенською водою кропили худобу. Також в цей день люди передбачали погоду: "Коли когут на Стрітення нап'ється води, то на Юрія віл не напасеться трави" [5, с.18].

24 лютого день святого Власа – покровителя худоби, а особливо корів.

В цей день люди служили по дворах молебні, вносили образ святого мученика в стайню, кропили худобу свяченою водою та обкурювали ладаном – "Щоб скот добре плодився та не хорів".

Коли перший раз вигонили худобу в поле, то служили молебень не лише святому Юрію, а й святому Власові [7, с.209].

Визначали врожай і на Сорок святих (22 березня). Якщо в цей день тане сніг, то слід чекати густих трав, а отже і худоба, буде гарно вгодованою.

На теплого Олекси (30 березня) господарі примічали, за скільки днів до свята вилетять мухи чи бджоли, стільки днів по тому буде ще холодно [7, с.215].

Благовіщення, що відзначається 7 квітня, виступає вже, як важливе скотарське свято. Вранці жінки збирали росу й давали з водою пити корові, щоб прибувало молоко [5, с.20].

В східній Бойкіщині вірили, що в цей день не можна виганяти худобу, підсаджувати курчат і взагалі "Не починати прихідну (прибуткову – авт.) роботу" [5, с.20].

В селі Синевірська Поляна (західна Бойківщина) на Благовіщення не дозволялося переганяти отари овець з місця на місце і через гору, переходити з ними границі сільського кадастру, виносити будь-які речі зі стійбища вівчарів і т.д [21, с.34].

За тиждень до Великодня святкується Вербна місцева назва "Шуткова" або "Квітна" неділя [12, с.236]. В цей день святили вербові гілки, які називали "шутками", звідси походить і назва свята – "Шуткова неділя". "Шутка" вважалася священною, люди вірили у її цілющі властивості. Вона оберіга-

ла хату й взагалі все господарство від нечистої сили та лиха.

З "Шуткою" господар заходив до стайні, примовляючи: "Аби моя худібка веласі й плодиласі" [5, с.21]. Широко використовувалася ця свячена гілка в обрядах і віруваннях першого вигону худоби на випас, а також при продажі [12, с.236].

Останній перед Великоднем четвер на Україні називався "Чистий", місцева назва "Живний". Деякі етнографи пов'язували його назву "Живний" з тим, що в цей день колись розпалювали добутий тертям "живий" вогонь, щоб захистити худобу від хвороб і нещасних випадків [21, с.34].

М.Зубрицький зазначає, що в "Живний" четвер в селі Мшанець жінки приносили до церкви горнятко зі сметаною і поки дзвонили на Євангелія, збивали цю сметану на масло: "Аби через рік робилосі" [13, с.43].

Ще в цей день святили воду. Ця вода мала велику силу. "Нею кропили хату, аби не лізли злі духи, стайню – від відьом та всякої нечистої сили" [5, с.22].

Великдень (Великий день) – одне з найбільших східнослов'янських свят. В українців Тячівщини, Хустщини і Міжгірщини (західна Бойківщина) ряд скотарських вірувань пов'язувалося з великодніми "видутками" (шкарлупою свячених яєць – авт.). Щоб захистити худобу від наврочень, нанизували їх на нитку і вінком розвішували над входом до стайні. Входячи до приміщення чужа людина мимоволі оглядали "видутки" і лише потім дивилася на тварин. За віруванням, такими діями худоба оберігалася від врочень та лихого ока [21, с.35].

Посвячені паски, у східній Бойківщині, перш за все господар заносив до стайні худобі, а саму стайню обсипав навколо свяченою сіллю, від нечистої сили [5, с.22]. Також звичай велить пригостити худобу та бджіл, в цей день, святою їжею – кожному дати по маленькому шматочку освяченої паски [2].

За її зовнішнім виглядом намагалися передбачити, як буде вестися господарство. Наприклад, якщо випадково на пасці знайдуть білу шерстину, отже біла худоба буде плідна та здорова, а якщо шерстина іншого кольору, то саме такого кольору й треба заводити в господарстві худобу [2].

Сівши за стіл, господиня ховала шматок першої паски для корови, щоб добре телилася [3].

Деякі господарі на Великдень не давали пастухам їсти м'яса "Щоб не вадило худобі" [13, с.44].

Якщо гриміло, а господарі в цей час випустять худобу на двір, то за повір'ям будуть мати більше молока [13, с.45].

Найбільш виражений скотарських характер мали ті обряди і вірування, які пов'язані з першим вигоном худоби на пасовище. Саме з днем святого Юрія був пов'язаний святковий вигін худоби на полонини.

День святого Юрія святкується на сімнадцятий тиждень після Різдва – 6 травня.

В народі святого Юрія називали "Юром", "Їрем", "Йірьом" [13, с.45; 21, с.36] вважали заступником диких звірів, покровителем хліборобства і скотарства, помічником пастухів. Ім'я святого мученика Юрія зустрічається в багатьох українських народних піснях, переказах та легендах.

За народними віруваннями, у цей день святий Юрій відмикає небо й землю і випускає на волю росу та рослини. Казали: "Святий Юрій приїжджає на золотому коні, у золотому плащі, відбирає у Николая земні ключі, відмикає браму і випускає Весну" [5, с.27].

У звичаях і ритуалах першого вигону худоби на постійні пасовища помітну роль відігравали такі обряди і вірування, які мали забезпечити приплід худоби охоронити її від хвороб та диких звірів, а також забезпечити гарні надої молока.

Ще ввечері, напередодні свята, господині виносили надвір дійниці з водою аби за ніч нападало роси.

Вранці мила цією водою вим'я, примовляючи:

Абис мені кілько дала молока,
Кілько води несе наша ріка.

В селі Мшанець існував звичай, вночі перед Юрієм дьогтем намащувати двері стаєн та малювати хрестики, щоб відьми не відібрали молоко в скотини [13, с.46].

Виганяли худобу на пашу вдосвіта, до схід сонця "Аби напиласі Юрієвої роси". Казали: "Юрієва роса ліпша від вівса". "Хочеш масла – треба, аби корова з росов пасла". Коней так само виганяли пасти росу, а найважливіше – покачатися в ній. За віруваннями, якщо тварина не робила цього – це було ознакою хвороби.

Коло порога стайні клали залізо. Як переступить через нього тварина – дістане дужі ноги "Нічо вже до неї не візьмесі".

З подвір'я виганяли "шуткою", били, примовляючи:

Йди в Богом!
Як шутка не загубитсі,
То й корова не загубитсі!
І кропили свяченою водою.

Коровам – первісткам на хвіст чіпляли червону стрічку аби ніхто її не врік і відьма не могла відібрати молоко [5, с.27].

В селі Вишків (східна Бойківщина), виганяючи скотину, під поріг стайні клали сокиру, а кожний кут обкурювали ладаном і посипали свяченим маком [2].

На горах в цей день палили вогні, пускали запалені колеса по гірських схилах, а також співали ритуальні пісні "ладканки" [20, с.215].

На пасовищах плели вінки з весняних квітів, місцеві назви – "лототня", "юріївки", "юрочки" і вішали тваринам на роги. Звідси походить і приказка: "Вбрався, як корова на Юрі" [5, с.27].

Вважаємо за необхідне детальніше зупинитися на цьому цікавому обряді, записаному в Сколівському районі Львівські області.

Пастухи, а часто і діти, плели вінки з різних квітів "Ромашок, зозулів отіх, що по млаці ростуть, жовті такі та рожеві. Ну різні, різні, всякі квіти", також вплітали листя з бука. Хлопці збирали квіти, а дівчата співаючи, плели вінки. Виплетені вінки прив'язували бикам і коровам до рогів (вівцям не прив'язували), якщо було мале телятко, що не мало рогів, то вінок одягали йому на шию.

Звивши вінки,співали:
Ой сита Ласька, сита
Вна ся напасла жита.
Ой повна Ласька, повна,
Шовкова на ній вовна.
Шовкову траву пасе,
Вна молочка принесла.
Ой два збанки сметанки
Дві дійниці жентички.
Два забаночки сметанки
Скотарям на сніданки.

Наша Красуня, наша,
Принесла гарнець масла,
А дві скіпці молока,
Бо там гола толока.
Ми Красуню намаслили,
Ми ї віночок звили.

Тука Ласійцьо, тука,
Зів'ю му вінок з бука,
Наша газдинонька пишна,
За воротонька вийшла,
У ключі подзвонила,
Череду поличила.
Уся череда, уся,
Лише скотаря нима,
Пішов скотар по зілля,
Бо ннись Свята Неділя.

В роки, коли була пізня весна і на Юрія в травні не було достатньо

трави, худобу виганяли на полонину пізніше – на Святу Неділю, тобто на Трійцю.

Таке обрядодійство в селах Львівщини виконували ще у 70-ті роки XX ст. [1].

Щоб корови та вівці були молочними, щоб масло було жовте, збирають і годують худобу квітами підмаренника справжнього[1] (народні назви -медівник, кашка) коріння якого містить барвники, що й справді може зробити масло жовтішим [13, с.45; 7, с.89; 18, с.295].

Багато етнографів вважають день святого мученика Юрія не тільки скотарським святом, а скотарсько – землеробським [12, с.136]. Цей день пов'язаний також зі святом весни, бо навіть у горах після Юрія починалися масові весняно – польові роботи.

У бойків, як і у гуцулів обряд першого вигону худоби на полонину став барвистим народним святом зі своїми народними звичаями і традиціями. В деяких селах, це свято відзначається хоча б частково і нині.

На Миколая (22 травня) існувало повір'я, що в цей день не можна вивозити гній в поле. [13, с.46].

В східній Бойківщині на Миколая святили сіль і давали її худобі – вірили, що це убереже тварин від укусів гадюк [3].

Із цього дня по всій Україні починали стригти овець і сіяти гречку [7, с.126].

Всі ці дії є залишками ритуалів, пов'язаних з давнім культом тварин, оберігання їх від чар, укусів диких звірів, хвороб, забезпечення зростання надоїв молока, збільшення приплоду тощо. Поряд із раціональним в народі знайшли відображення чуттєве сприйняття дійсності, філософські та поетичні уявлення, елементи багатьох видів мистецтв тощо.

Аналіз весняних скотарських народних звичаїв та обрядів бойків засвідчує, що колись вони були ще більш багатшими й різноманітнішими за змістом, ніж новорічні [13, с.11]. В тих районах, де тваринництво відігравало провідну роль, вони збереглися найповніше.

Скотарські звичаї, обряди, вірування, забобони пов'язані з початком весни та днем першого вигону худоби на постійне літнє випасання. Вони становлять вагому частку традиційної обрядовості бойківського краю, яка всіма своїми компонентами органічно пов'язана із загальною звичаєво-обрядовою культурою українського народу.

Різні елементи вірувань, світоглядних уявлень, звичаїв, обрядів є спільними і навіть цілковито ідентичними з традиціями інших регіонів України.

---

[1] Латинська назва Galium verum L.

Главацкая Людмила

Весенние скотарские народные обычие и обряды бойков. (конца XIX середины XX ст.)

В данном исследовании на основе этнографического материала описываются весенние скотарские народные обычаи и обряды бойков. На территории Бойковщины некоторые из них существовали до середины XX века. и наиболее сохранились в тех районах, где животновотчеству отводилась главная роль.

Ключевые слова: *Бойковщина, бойки, животновотчество, обычаи, обряды, праздники, верования, обрядодействия, Стретение, Сорок святых, Олексея, Благовещение, Вербное воскресенье, Пасха, святого Юрия, святого Николая, народная культура.*

Glavatska Lyudmila

Spring animal national customs and ceremonies of habitants from Boykivshchyna

(the 19th of the middle of the 20th century)

Spring animal national customs and ceremonies of habitants from Boykivshchyna is described in the present article based on ethnography material. On the territory of Boykivshchyna some of them were present until the middle of the 20th century and especially on those regions where animal husbandry played a key role.

Keywords*: Boykivshchyna habitants from Boykivshchyna customs, culture, ceremonies, holidays, animal, believes, warm Oleksa, Easter, St. Yuriy, St. Mykolay, Willow Sunday, forty Saints.*

Джерела та література

1. Архів ІМФЕ НАНУ.- Ф. – 14-3/1097. – Оп. 4. – Од. Зб. 67. – Арк. 1-68 (Дем'ян Г.В. Дитячий фольклор. Пастуші ладканки).
2. Архів НМНАПУ. – Ф. -7. – Оп. 2. (Главацька Л.А. Звіт про відрядження до Долинського району Івано-Франківської області 2010 р. Записано від Друляк Євки Степанівної 1928 р.н. с.Вишків).
3. Архів НМНАПУ. – Ф. -7. – Оп. 2. (Главацька Л.А. Звіт про відрядження до Долинського району Івано-Франківської області 2010 р. Записано від Рижан Дмитра Михайловича 1926 р.н. с.Витвиця).
4. Вагилевич І. Бойки, русько – слов'янський люд у Галичині // Жовтень. – 1978. – № 12. С. 55-59.
5. Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я. – Брошнів, 1994. – 57 с.
6. Вовк Хв. Справозданя етнографічної експедиції 1905 р. // Хроніка українсько-руського Наукового товариства ім. Шевченка. – Вип.4 -1905. – № 24. – С.22-26.

7. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. -Т. 2. – Мюнхен, 1966.- 442 с.

8. Гнатюк В. Бойківське весілля у Мшанці (Старосамбірського повіту) / / Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1908.- Т. Х. – С.1-29.

9. Гнатюк В. Народна пожива і спосіб її приготування у східній Галичині // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1899. – Т. III. – С. 175-180.

10. Головацький Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. – III – М ., 1878.

11. Заклинський Р. З нашої етнографії: Бойки. Гуцули. Лемки // Школьная чапопись, – Львів, 1887. – № 8, 9, 13,14.

12. Здоровега Н.І. Народні звичаї та обряди // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1983. – С. 232-248.

13. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижні і до роковин свят. Записані у Мшанці, Староміського повіту і по сусідніх селах // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. III. – С. 33-60.

14. Зубрицький М. Село Кіндратів Турчанського повіту // Життє і слово.- Т. IУ,- Львів, 1894. – 13-20.

15. Кміт Ю. Різдвяні свята у бойків // Неділя. – Львів, 1911. – № 2. С.3-4.

16. Кузів І Життя-буття, звичаї і обичаї гірського народу //Зоря.- Львів, 1889.-№ 15-21.

17. Лесюк О. Мій бойківський краю, зелений розмаю. – Рожнятів, 2003. – 76 с.

18. Носаль М.А, Носаль І.М. Лікарські рослини і способи їх застосування в народі. – К., 1964. – 295 с.

19. Охрімович В. Про остатки первісного комунізму у бойків-верховинців у Скільськім і Долинськім судовім повіті // ЗНТШ . – Львів, 1899. – Т. XXXI, Т.XXXII. – С. 134-145.

20. Сколівщина. – Львів, 1996. – 724 с.

21. Тиводар М.П.Весняні скотарські свята, об ярди та вірування населення українських Карпат (друга половина XIX – середина 40-х років XX ст.) // НТЕ. – 1990. – № 5. С. 32-39.

22. Франко І. Студії над українськими народними піснями. – Т. 1. – Львів, 1913.- 452 с.

23. Франко І.Карпатські бойки і їх родинне життя // Альманах 1-й вінок. – Львів. – 1887.

24. Sznajder J. Z zycia gorali nadlomnicksch. – Lwow, 1911. T.17, N 2-3.- T.18, 1912, N1-4.

Горошко Леся

УДК 392:398.3] (477.83/86)

"ВОДИЦЕ-ОРДАНИЦЕ, УМИЙ МЕНЕ ВІД ВСЯКОГО ЛИХА" (ОБРЯДОВЕ ЗАСТОСУВАННЯ ОСВЯЧЕНОЇ НА ЙОРДАН ВОДИ В КАРПАТСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ)

У статті окреслено сфери застосування "йорданської" води у звичаєвості Карпатського регіону. З'ясовано, що здебільшого її використовували з лікувально-очисною та обереговою метою, рідше – з огляду на її продукуючі властивості.

Ключові слова: *вода, Йордан, вмивання, кроплення, оберіг, очищення, лікування.*

Традиції, пов'язані із ритуальним застосуванням води, обрядовим купанням, вмиванням у водоймах у час різних календарних свят, якнайліпше ілюструють широкий і різноманітний обрядовий вияв пласту прадавніх народних уявлень про воду та збереження в народній культурі багатьох архаїзмів. Чи не найбільше їх у звичаєвості зимових свят, християнська символіка яких поєднана з давніми звичаями та віруваннями, пов'язаними з ушануванням пам'яті померлих предків, магічним забезпеченням сімейного й господарського добробуту родин у новому році тощо. Особливо виразно це простежується в обрядовості Карпатського регіону, знаного своєю архаїкою, що й спонукало до пошуків власне на цьому українському терені. Водночас, як і будь-яка інша місцевість, Карпати збагачують дослідника своєрідними виявами досліджуваної традиції, що завше поглиблює її розуміння. Впродовж кількох останніх десятиліть питання обрядового застосування води, зокрема "йорданської", українськими горянами потрапляло до поля зору низки дослідників. О. Сімович, використовуючи гуцульські фольклорні тексти, проаналізувала деякі концепти, пов'язані з водою: ріка, море, криниця, міст, напитися води тощо [63]. Своєю чергою, Л. Виноградова й О. Курочкін, поміж іншим, розглянули маністичний аспект застосування води, зокрема обрядове купання масок [19; 42].

Єдиним святом в обрядовості українців, в якому різні дії з водою посідають центральне місце, є церковне свято Богоявлення Господнього, яке в народі називають "Йордан", "Водохреще" ("Ордань", "Ардан", "Водохрещі", "Водощі", "Відорощі", "Водорщи", "Відорщі" та ін.). За давньою християнською традицією, у цей день (19 січня) здійснюється обрядове освячення води (т. зв. "велике водосвяття"), яке Церква трактує як ритуал,

пов'язаний з хрещенням Ісуса Христа. За церковним каноном, цей обрядовий чин відбувається в кілька етапів, кожен з яких має глибинний символічний зміст. Після святкового богослужіння та молитов, в яких проситься Бога освятити воду, священик занурює у воду запалену "трійцю", а далі – свої пальці, що означає спалення і поховання у ній гріхів. Відтак дує на воду й опускає в неї хрест, що символізує вигнання з води нечистої сили й натомість звільнення у ній місця для Святого Духа. Згідно з наукою Церкви, така свячена вода володіє чудодійною силою, яка здатна кріпити здоров'я, зціляти недуги, проганяти демонів і загалом охороняти від усякого зла. У церковній практиці її, як і воду, яку посвячують на Маковея (т. зв. "мале водосвяття"), використовують дуже широко – у час різних релігійних свят і в обрядах життєвого циклу (хрещення, шлюб, похорон), для посвячення осель, освяти продуктів і поминальних жертв і т. ін. [4, с. 70; 7, с. 108; 12, с. 178, 179; 14, с. 23; 32, с. 173; 34, с. 351-352; 51, с. 130; 59; 72, с. 4-5; 74, с. 281-282; 75, с. 118].

Воду, посвячену на Водохреще, здавна вважають чудодійним магічним засобом і в народі. Як і в минулому, так і тепер, у цей день чи напередодні – у Навечір'я Богоявлення Господнього – українці, зокрема й мешканці Карпат, несуть воду на посвяту до церкви. Якщо ж водосвяття відбувається на річці, її набирають прямо з водойми. На Йордан чи впродовж кількох днів після свята священики також здійснюють обходи сільських хат, посвячуючи "йорданською" водою кожне помешкання. Горяни вірять, що завдяки цьому дім буде захищено від усілякого зла й диявольських сил, у хаті завжди буде злагода, здоров'я, щастя, мир і спокій [6, с.54; 10, с. 5, 19; 11, с. 35; 12, с. 11, 31, 50-51, 72, 79, 86, 90, 99, 110, 114, 126, 131, 159, 178, 179; 13, с. 7, 13, 22, 41, 62, 66; 29, с. 4; 33, с. 102; 38, с. 11; 50, с. 113; 56, с. 35; 59; 74, с. 283].

Із давніми й загальнопоширеними уявленнями про магічну міць, святість "йорданської" води в українців Карпат пов'язано й чимало інших своєрідних вірувань, звичаїв, магічних обрядодій, заборон. Це, наприклад, вірування в те, що в ніч під Водохреще та на Йордан вода в криницях і потоках стає чарівною, цілющою, освяченою; намагання першим набрати опівночі перед Водохрещем воду в ріці (бо вона нібито перетворюється на вино), якнайшвидше зачерпнути з ріки освячену священиком воду (бо в цей час вона має найбільшу святість), першим прийти з "йорданською" водою додому, щоб бути щасливим. Із уявленнями про святість "йорданської" води пов'язана також поширена у минулому повсюдно в Карпатах заборона прати у річці впродовж певного періоду після Водохреща – 7, 12, 14 днів (подекуди її дотримуються досі). В окремих гуцульських селах вірили, що внаслідок її порушення село "битимуть" бурі, зливи заливатимуть поля і городи тощо [1, с. 20; 3, с. 20, 63, 95; 6, с. 9; 10, с. 19, 54; 12, с. 11, 119, 178; 13,

с.7, 13, 22, 31, 37, 47, 62, 66; 27, с. 58; 57, с. 28; 59; 76, с. 213; 79, s. 107, 147; 81, s. 28; 82, s. 213].

Така заборона була відома й жителям інших регіонів України. На Рівненщині вважали, що прати після Водохреща – гріх, тому зазвичай брались до цієї роботи наступного дня після Василя, яке називали святом "Василевого батька" [90, с. 62]. В інших місцевостях вірили, що разом із брудною білизною у воду пірнає нечиста сила, яку було вигнано при водосвятті. Тому й не прали, "щоб більше вигибло нечистої сили від водосвятських морозів" [21, с. 168-169; 32, с. 73; 64, с. 61-62].

Одним із показових прикладів ритуального вияву уявлень про цілющі, очисні, оберегові властивості "йорданської" води є обрядова практика вмивання цією водою. Відомості про таку традицію, яка в минулому широко побутувала в різних місцевостях Карпат, містять як етнографічні описи кінця XIX – початку XX ст., так і праці деяких сучасних дослідників.

Як бачимо із матеріалів В. Шухевича, Ю. Шнайдера, О. Сімович та ін., на Гуцульщині в день Богоявлення умивання на річці практикували як літні люди, так і молодь, особливо дівчата. Останні вмивалися, щоб вберегтися від різного лиха, бути вродливими, мати гарне, чисте обличчя. При цьому промовляли відповідне замовляння: "Водице орданице, умиваєш гори й долини, біле корінє, жовте камінє, умий і мене від всякого лиха, від устуд (вугрів – Л.Г.), від мержи (неприємності – Л.Г.), абим була така чиста, єк свйита Пречиста". Подібну примівку належало проказати під час такого вмивання й особам, які хотіли позбутися шкірних хвороб: "Водичко-арданичко, вігой віт струпів міні личко" [21, с. 168; 63, с. 204; 76, с. 209; 82, s. 213].

Задля зцілення від таких недуг вмивання на Йордан здійснювали й на Бойківщині. Так, на Дрогобиччині після освячення води дітей, які мали струпи чи висипку, тричі занурювали в ополонку, щоб свячена вода очистила їх "від всякої язви". Так само купалися в цій воді й старші люди, щоб очистити тіло від струпів, висипки, ран [47, с. 142; 48, с. 269]. Подібну згадку маємо й з бойківсько-гуцульського порубіжжя: йорданського ранку на річці селяни мочили голову, груди, руки і ноги, щоб вони їх ніколи не боліли [83, с.210].

Із уявленням про те, що освячена "йорданська" вода може вберегти від тієї чи іншої недуги (наприклад від головного болю), пов'язували звичай вмиватися на Водохреще й жителі Закарпаття. Подекуди також вважали, що у цей день в освяченій річковій воді обов'язково належить скупатися особам, які мали "нечистого духа". Вірили, що ця вода допоможе його вигнати і "біснуваті" одужають [52,с. 25; 58, с. 354]. Принагідно зауважимо також побутування на тих же теренах звичаю обліплювати восковими свічками ополонку, в якій священик освячував воду. За народним віруванням, завдяки цьому бджоли приноситимуть пасічникам багато меду [58, с. 354]. Своєю чергою подекуди на Гуцульщині вважали, що рибалкам таланити-

ме у їхньому промислі, якщо у час водосвяття вони триматимуть під кригою частину сіті й шепотітимуть: "Ловлю рибу" [76, с. 209].

За записом П. Богатирьова, у деяких селах Закарпатської Бойківщини "йорданською" водою вмивалися вдома. Здійснюючи обряд, промовляли: "Яка ся вода здорова, таки би сме ми здорові, як сеся вода" [16, с. 225].

Примівками супроводжувалось вмивання "йорданською" водою й на Лемківщині. Так, за відомостями М. Шмайди та М. Мушинки, на Пряшівщині після освячення води селяни, зокрема й хворі на ту чи іншу недугу, вмивалися в ополонці, нашіптуючи: "Водічко-йорданічко, очисти мня од всякой болести, од всякой хворости, спаси мня"; "Йорданська водичко, Криста Пана бабичко[1]. Омиваєш ти пісок, каміня, омий же ти і з мене боліня". На Водохреще також господарі вели напувати коней до ріки, "аби вони були здорові цілий рік, аби були свіжі як вода" [54, с. 301; 74, с. 282].

Як свідчать відомості О. Кольберґа, подекуди на Покутті ще наприкінці XIX ст. побутувала традиція, за якою на Новий рік чи Йордан очисне умивання (купання) на річці обов'язково здійснювали особи, які брали участь у різдвяно-новорічному рядженні (перебрані за "діда", Маланку та ін.) [78, с. 202]. За розслідами О. Курочкіна й С. Колтатіва, у деяких наддністрянських селах на Тернопільщині та в суміжних буковинських селах такий звичай існував ще донедавна [4, с. 61-62; 42, с. 199; 43, с. 114; 44, с. 372].

З етнографічної літератури і з розповідей інформаторів відомо, що кілька десятиліть тому побутувала ця традиція і в гірських районах Буковини, зокрема в м. Вашківцях Вижницького р-ну вона побутує і досі, та на Верховинщині (с. Красноїлля). З Вижниччини, а також із Путильщини, Сколівщини, Старосамбірщини, Долинщини та Великоберезнянщини маємо польові записи, які вказують на те, що на цих теренах в минулому вмивання чи купання у річці на Водохреще взагалі було поширеним явищем. Старожили зауважують, що так робили для того, "шоби людина дужя була", "би здорові били", "би ниєка нечиста сила не ловиласи людей", "жеби щастя мали" тощо. В одному із бойківських сіл вдалось занотувати примову, якою супроводжувалось вмивання на ріці: "Річечко-Йорданечко, обчистила всі береги, обчисти і мене стареньку (або молоденьку)" (с. Мігово Старосамбірського р-ну). Подібним чином пояснюють звичай вмиватися "йорданською" водою вдома і практику пити воду після її посвяти [12, с. 86, 98, 99, 108, 114, 126, 142; 13, с. 6, 13, 31, 37, 47, 55, 62, 66, 70, 108, 131; 42, с. 198, 202-203; 59; 61, с. 147].

Іншою є семантика своєрідного звичаю, якого, як пригадують жителі с. Нижнього Березова на Косівщині, на Водохреще дотримувались дівчата. Щоб бути гарними, рум'яними, багатими, гуцулки вмивалися водою, у яку

[1] Тобто “хресна мамо”.

клали калину, червоне яблуко і гроші [10, с. 19]. У Вишкові, що на Долинщині, щоб забезпечити рум'янець собі і своїм дітям, молодиці, вмившись на ріці, обтирались червоними хустками [59]. З етнографічних згадок, які підтверджують і дані власних польових спостережень, довідуємось про ще один цікавий звичай: після освячення води на Водохреще хлопці бризкали на дівчат водою, намагаючись принаймні замочити їм постоли, кидали у воду кулі зі снігу так, аби їх облити, або й цілком купали в ополонці, щоб такі були щасливі, як "йорданська" вода, і "скоро замуж виходили", причому найчастіше це робили ті, які незабаром мали побратися [6, с. 46, 49, 56; 12, с. 30-31; 13, с. 41; 46, с. 136; 76, с. 209; 79, s.147]. Подібно чинили і в інших місцевостях України: по обіді дівчата бігали до ріки вмиватися, "щоб були рожеві лиця"; вмивалися в принесеній додому воді, в яку клали калину або намисто; дівчата й молодиці вмивали обличчя водою з ополонки і витиралися червоними крайками [21, с. 168-169; 22, с. 112; 51, с. 142].

Уявлення про магічні властивості "йорданської" води знайшли свій вияв не тільки в традиції обрядового вмивання біля водойми чи в оселі. Репрезентують їх і деякі інші характерні звичаї, окремі з яких дожили й до сьогодення. Так, наприклад, на теренах Галицької і Буковинської Гуцульщини (Верховинщина, Вижниччина, Путильщина), Центральної і Західної Бойківщини (Сколівщина, Долинщина, Старосамбірщина) дотепер побутує звичай на Водохреще лити свячену воду у криниці чи в потічки біля хати, "бо має бути вода свячена всюди", "шоб та вода була вся посвячена", "щоб вода була чиста, щоб була свячена", "щоб здорова для людини була", "би всюдай була щаслива", "аби всюдай Бог благословив", "бо вона очищає всю нечисть, очищає від всього нечистого", тощо. У деяких гуцульських селах також вважають, що завдяки таким заходам не "висихатиме" криниця, а подекуди на Бойківщині впевнені, що в неї не влізуть жаби чи гадюка (с. Верхній Ясенів Верховинського р-ну, сс. Шепіт Долішний, Мигове, Мала Виженка, Лопушна Вижницького р-ну, сс. Урич, Ямельниця Сколівського р-ну, с. Вишків Долинського р-ну, сс. Городовичі, Гвіздець, Передільниця Старосамбірського р-ну) [12, с. 11, 50-51, 67, 71, 86, 99, 110, 114, 119, 126, 131, 137; 13, с.31, 55, 62, 66; 59].

Ще одним своєрідним явищем, яке побутує і сьогодні, є звичай, за яким на Йордан кожен господар "освячував" (кропив) свяченою водою оселю й садибу. Як показує зіставлення численних джерельних відомостей (зокрема й польових даних), таким діям, як і церковному посвяченню помешкань священиком, надавали важливої ритуальної ваги. У різних місцевостях Карпат вірили, що чудодійна "йорданська" вода не тільки здатна вберегти оселю, її мешканців, усе господарство від нечистої сили, лиха й негараздів, а й забезпечити добрий врожай: "аби нечисте шось не приступило", "шоби зло ід хаті не йшло", "шоб у хаті була злагода, мир, спокій,

здоров'я", "аби сі вело", "шоб нічо поганого не було" тощо. У деяких селах Буковинської Гуцульщини на Водохреще свяченою водою кропили поля, з яких збирали лікувальне зілля. Вірили, що трави з освячених полів допомагатимуть при лікуванні різних захворювань [10, с. 20, 54, 61; 11, с. 5; 12, с. 67, 71, 72, 79, 90, 98; 13, с. 6, 37, 47, 55; 23, с. 5; 30, с. 219; 39, с. 122; 40, с. 351; 49, с. 113; 59; 66, с. 401; 67, с. 26; 70, с. 5; 74, с. 282; 76, с. 209; 82, с. 213 та ін.].

Як свідчать численні етнографічні фіксації, зокрема й сучасні польові записи, покроплення обійстя й садиби практикувалося й напередодні – на другий Святий вечір. Освяченою у цей день водою кропили подвір'я, оселю (всередині і навколо неї), сад, грядки, бджіл, худобу. Іноді також худобі давали пити свяченої води і пили її самі. За поясненнями інформаторів, так робили задля того, щоб відігнати від оселі злих духів і взагалі все "нечисте", щоб Бог оберігав хату від граду, блискавки, щоб у домі завжди було "чисто" й велося, щоб була здорова худоба, щоб урожай був тощо [2, с. 64, 70; 5, с. 33; 11, с. 5, 35; 12, с. 30, 67, 71, 79, 86, 110, 114, 119, 131, 142; 13, с. 13, 62, 69; 26, с. 29; 27, с. 58; 31, с. 235; 59; 62, с. 114; 66, с. 401].

У селах бойківсько-гуцульського порубіжжя цією водою також кропили поля, "аби будяки не росли і кроти поля не нищили" [83, с. 210, 216]. На Гуцульщині подібні обрядодії традиційно супроводжувались примівками: "Йик від свйиченої води утікає усе лихе, так аби від мого ґаздівства оно утікало, бо тут Юда права не має, ні буря, ні туча, ні птаха, ні відьма не має права відбирати манну (молоко, поживу)" [76, с. 209].

Деякі відповідники вказаних звичаїв знаходимо у традиціях жителів інших регіонів України. Так, на Поділлі ввечері напередодні Водохреща кропили свяченою водою усіх членів сім'ї, хату, інші будівлі, криницю, худобу. Питтям свяченої води розпочинали й вечерю на другий Святий вечір [44, с. 371]. За даними М. Дикарєва, З. Царика, П. Іванова, Ю. Климця, В. Щелоковської, К. Мрочка, а також власних польових спостережень, подібних звичаїв дотримувались у давнину, а подекуди дотримуються й досі, на Слобожанщині, Опіллі, Наддніпрянщині, Поліссі, Покутті [8, с. 110; 22, с. 112; 32, с. 70, 71; 71, с. 82; 77, с. 47; 59; 80, s. 385].

"Йорданська" вода входила до набору тих магічних оберегів, які українці, зокрема й бойки, гуцули й лемки, тримали в кожній оселі протягом всього року й широко використовували для різних потреб, передусім у сфері лікувальної магії. Наприклад, у багатьох карпатських селах нею змазували хворі очі, омивали болючі місця на тілі, покроплювали осіб, які мали переляк, яким раптово ставало погано, тощо. У деяких гуцульських селах при цьому промовляли й відповідне замовляння: "Водичко-Йорданичко! Вмиваєш луги-береги, корінє, біле камінє, – умий сего рщеного (хрищеного), чісто вчіненого від гніву, ненависти і від усикого лиха" [10, с. 20; 11, с.

17; 12, с. 79, 90; 13, с. 6, 13, 31, 37, 47, 70; 24, с. 5; 37, с. 33; 40, с. 351; 50, с. 113; 54, с. 301; 59; 62, с. 116; 69, с. 56; 83, с. 210].

Ще одним прикладом своєрідного застосування "йорданської" води є практика гуцулів лікувати нею дитячу німоту. Коли на Водохреще священик і дяк здійснювали обхід сільських осель, хтось із домашніх німої дитини просив дяка дати їй напитися свяченої води з дзвінка. Вважали, що дитина "від того ме невдовзі говорити" [76, с. 213].

Із лікувальною метою горяни застосовували "йорданську" воду й у разі захворювання тварин. На Пряшівщині такі дії супроводжували замовлянням: "Водичко, йорданичко, дай, боже, моїй корові здравичко" [13, с. 13, 31, 37, 47, 66, 70; 75, с. 119; 83, s. 210]. Ще одним предметом, який також знайшов своє застосування в царині лікувальної і охоронної магії (лікування людей, худоби, охорона дому), було тісто, яким у деяких селах у вечір під Водохреще писали хрести або трійці над вікнами, дверима, на стінах хати. Задля посилення магічних властивостей таке тісто часто замішували на свяченій воді [9, с. 70; 12, с. 67, 72, 79, 142; 13, с. 13, 22, 31, 37, 47, 62, 69; 18, с. 294; 26, с. 29; 31, с. 235; 43, с. 110; 47, с. 142; 57, с. 27; 67, с. 26; 76, с. 208; 83, с. 210].

Уявлення про оберегові властивості свяченої води опосередковано відображено також у звичаї гуцулів використовувати з магічною метою річкові камінці, які на Водохреще дехто зачерпував разом з посвяченою водою з ополонки. Пізніше, улітку, їх клали на поле, де садили капусту, вірячи, що тоді "єї не йме ся нічо" [76, с. 208-209].

Як свідчить аналіз порівняльних даних, які почерпуємо з праць П. Чубинського, В. Доманицького, П. Милорадовича, М. Дикарєва, О. Афанасьєва, О. Воропая, С. Килимника, О. Курочкіна, З. Болтарович, П. Іванова, С. Куриляка, вірування у надзвичайну оберегову та лікувально-очисну міць "йорданської" води були характерними і для жителів інших регіонів України. Виявляються вони, зокрема, й у низці відповідних звичаїв, які загалом зіставляються із тими явищами, які побутували в Карпатах: воду, освячену на Водохреще, пили для забезпечення здоров'я і охорони від злих сил та використовували для лікування хвороб; на Йордан купалися в річці, щоб запобігти недузі; свяченою водою, в яку клали калину, вмивалися, аби вилікувати коросту; "йорданською" водою напували коней, "щоб хвороби не боялися та міцніші були", нею ж рятували худобу від опою і т. ін. [15, с. 183-184; 17, с. 246; 21, с. 167; 22, с. 112; 25, с. 63; 32, с. 72; 35, с. 146; 41, с. 48; 43, с. 110, 114, 115; 44, с. 372; 53, с. 279; 73, с. 6, 8].

Враховуючи ці та інші, зауважені раніше, збіжності в традиціях і віруваннях населення різних місцевостей України, бачимо, що дії з водою в йорданській обрядовості горян мають більше загальноукраїнських паралелей, порівняно з обрядами, приуроченими до святкування Різдва й Нового

року. Ряд звичаїв (вмиватися у ріці після освячення у ній води, щоб забезпечити собі здоров'я, красу, досягти успіху у заміжжі і господарстві, позбутися недуги тощо) мають відповідні аналогії у традиціях багатьох європейських, зокрема й слов'янських, народів [15, с. 188; 20, с. 669-670; 28, с. 60-61; 68, с. 458]. У деяких із них, особливо в росіян, побутував також звичай, за яким на Йордан очисне вмивання здійснювали ряджені, які під час різдвяно-новорічних свят брали участь у святкових обходах ("щоб змити з себе скверну бісівських масок", "змити личину біса", "бісят захрестити") [20, с. 670; 42, с. 196-197; 55, с. 194; 60, с. 134; 65, с. 384].

Дослідники календарної обрядовості українців та інших слов'янських народів переконливо доводять, що увесь цикл зимових свят тісно пов'язаний з культом предків, а ряджених, колядників у давнину вважали персонажами, які уособлюють представників "іншого", потойбічного світу, посланцями предків [19, с. 136-189; 36, с. 181-182; 45, с. 204-207; 46, с. 127-137]. Зважаючи на це, в обрядовому очищенні учасників святкових обходів, очевидно, слід вбачати змивання ознак їхньої "чужості" й тимчасової (обрядово-ролевої) приналежності до іншого світу. Певною мірою на це вказують і вищезазначені автентичні умотивування суті такого очищення. Однак у них уже наявний вплив стадіально пізніших, схристиянізованих понять, які відображають негативне ставлення Церкви до звичаю рядження як до пережитку язичницької обрядової традиції.

Семантика обрядового вмивання на Водохреще ряджених не вичерпується суто очисним значенням. Оскільки ритуальне очищення здійснювалося з метою змивання слідів контакту зі сферою "чужого", ворожого й небезпечного для живих, такі дії можна потрактовувати і як засіб охоронної магії.

Поєднання основних функцій (очисної та лікувальної, очисної і оберегової та ін.) спостерігаємо загалом у різних варіантах традиції вмиватися "йорданською" водою. Амбівалентне катарсично-апотропеїчне спрямування мають і звичаї покроплювати оселю, обійстя, худобу тощо напередодні Богоявлення та в день свята, лити свячену воду у криниці, писати над дверима хрестики тістом, замішеним на свяченій воді.

З-поміж традиційних тлумачень окремих обрядодій (освячення господарем обійстя, вливання свяченої води у криницю, умивання на Йордан дівчат) трапляються і такі, що виражають вірування в продукуючі властивості води. Загалом же її застосування на Водохреще як продуцента було незначним. Очевидно, це зумовлено домінантним охоронно-очисним спрямуванням обрядодій, які здійснювали в цей час, зокрема й широким ритуальним застосуванням свяченої води. Під впливом церковної традиції у народі її насамперед вважали дієвим магічним оберегом, за допомогою якого можна очистити, захистити себе і довкілля від усілякого зла й шкідливого впливу демонічних сил.

Контамінація народного й християнського має також виразне ритуальне вираження, наприклад, у здійсненні певних обрядодій під час та після церковного освячення води на річці, в освяченні обійстя, яке в минулому чинив не тільки священик, а й господар дому. Така традиція почасти збереглася і в сучасну пору. Побутують також звичай вливати свячену воду в криниці, зберігати її в хаті протягом року, заборона прати упродовж певного часу після Водохреща. Натомість майже затратилися звичаї вмивання (купання) на ріці. І власне у пошуку обрядових паралелей стосовно цього елементу зимової обрядовості народів Балканського півострова і вбачаємо перспективи подальших пошуків, оскільки загальновідомою є схожість цього регіону із досліджуваним в обрядовому сенсі.

Горошко Леся

"Водице-орданице, ... умой меня от всякой беды" (Обрядовое использование освященной на Крещение воды в карпатской традиции)

В статье обозначены сферы использования "иорданской" воды в обрядности Карпатского региона. Выяснено, что в основном ее использовали с лечебно-очистительной и обереговой целью, реже – благодаря ее продуцирующим свойствам.

Ключевые слова: *вода, Крещение, умывание, окропление, оберег, очищение, лечение.*

Horoshko Lesia

"Vodyce-ordanytse ... wash me from all evil" (Sanctified ritual use of water in Jordan Carpathian tradition)

The article describes the scopes of the "Jordanian" water at the rites of the Carpathian region. It was found that mostly it's used in treatment for purifying and charms, at least – because of its producing properties.

Keywords: *water, Jordan, wash, sprinkle, charm, cleaning, treatment.*

Джерела та література

1. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб.212. – Арк.1-81(зв.) (Гонтар Т.О. Польові матеріали про одяг, народне харчування (Івано-Франківська, Львівська, Чернівецька обл.) 1973 рік.
2. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 213. – Арк. 1-81 (Гонтар Т.О. Польові матеріали про народне харчування (Львівська та Івано-Франківська області). 1974 рік).
3. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 215. – Арк. 1-97 (Кирчів Р.Ф. Щоденник №1. Бойківська етнографічна експедиція (червень-липень 1975 р.)).
4. Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб.239 д. – Арк.1-83 (Колтатів

С.Л. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан, або ж Рік у обрядах, звичаях, обичаях, вороженню, віруваннях, роботах та розвагах).

5. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 240. – Арк. 1-63 (Кирчів Р.Ф. Щоденник №5. Бойківська етнографічна експедиція (червень 1977 р.)).

6. Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб.281. – Арк.1-62 (Кутельмах К.М. Польові матеріали з Гуцульщини за 1983 рік).

7. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 285. – Арк. 103-116 (Худаш Л.С. Звіт про роботу, проведену під час експедиції з 8.VI по 24.VII 1982 р. на Чернігівському, Сумському Поліссі).

8. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 304. – Арк. 90-112 (Климець Ю.Д. Звіт про проведену роботу під час експедиції на Полісся (села Волинської та Ровенської обл. УРСР і Пінського району Брестської обл. БРСР) з 7 по 24 липня 1983 р.).

9. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 317. – Арк. 41-79 (Климець Ю.Д. Звіт про проведену роботу під час експедиції у Закарпаття (села Перечинського та Великоберезнянського районів) з 13 по 25 червня 1984 р.).

10. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 466. – Арк. 1-73 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрогобицького р-ну Львівської обл. та Косівського р-ну Івано-Франківської обл. (польові матеріали 2003 р.)).

11. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 466 а. – Арк. 1-46 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрогобицького та Сколівського р-нів Львівської обл., Косівського р-ну Івано-Франківської обл. та Путильського р-ну Чернівецької обл. (польові матеріали 2004 р.)).

12. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 466 б. – Арк. 1-227 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Сколівського і Турківського р-нів Львівської обл., Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Вижницького і Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського і Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл. (польові матеріали 2005-2006 рр.)).

13. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб. 466 в. – Арк.1-205 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Старосамбірського р-ну Львівської обл. (польові матеріали 2006 р.)

14. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб. 466 ґ. – Арк.1-74 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2008 р.).

15. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х тт. / А.Н. Афанасьев. – Б. м.: Б. и., Б. г. – Т. 2. – 782 с.

16. Богатырев П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпа-

тья / П.Г. Богатырев // Вопросы теории народного искусства. – М.: Искусство, 1971. – С. 167-296.

17. Болтарович З. Українська народна медицина: Історія і практика / З. Болтарович. – К.: Абрис, 1994. – 320 с.

18. Вархол Н. Жінка-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини / Н. Вархол // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Пряшів, 1982. – Вип. 10. – С.275-309.

19. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядирования. – М.: Наука, 1982. – 256 с.

20. Виноградова Л.Н. Крещение (Богоявление) / Л.Н. Виноградова, А.А. Плотникова // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2: Д-К (Крошки). – С. 667-672.

21. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис / О. Воропай. – К.: Оберіг, 1991. – Т. І. – 456 с.

22. Дикарев М. Різдвяні сьвята / М. Дикарев; [пер. В. Лукича] // Зоря. – 1895. – Ч. 5. – С. 111-113.

23. Добрянська І. Нариси про матеріальну і духовну культуру лемків / І. Добрянська // Наше слово. – 1964. – № 24. – С. 5.

24. Добрянська І. Село Команьча – життя, звичаї, повір'я / І. Добрянська // Наше слово. – 1965. – № 27. – С. 5.

25. Доманицький В. Народній календар у Ровенськім повіті, Волинської ґубернії / В. Доманицький // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 62-89.

26. Домбчевська І. Різдвяні звичаї у Струтині Нижнім / І. Домбчевська / / Життя і знання. – 1938. – Ч. 1. – С. 28-29.

27. Дучимінська О.О. Різдвяні і святойорданські звичаї в селі Тяпча (Східня Бойківщина) / О.О. Дучимінська // Літопис Бойківщини. – 1938. – Ч. 10. – С. 55-59.

28. Еремина В.И. Ритуал и фольклор / В.И. Еремина. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1991. – 207 с.

29. Жаткович Ю. Замітки етноґрафічні з Угорської Руси / Ю. Жаткович // Етнографічний збірник. – Львів, 1896. – Т. II. – С. 1-38.

30. Зборовський П. Різдвяний цикл свят за традицією села Верхнє Висоцьке на Турківщині / П. Зборовський // Бойки. – 2000-2002. – Ч. 1-12, 1-12, 1-10. – С. 215-220.

31. Здоровега Н.І. Народні звичаї та обряди / Н.І. Здоровега // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 232-248.

32. Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / П.В. Иванов. – Харків: Майдан, 2007. – XLIII, 216, X, 58 с.

33. Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Р.Ф. - Кайндль. – Чернівці: Молодий буковинець, 2000. – 208 с.

34. Катрій Ю. Пізнай свій обряд / Катрій Ю. – Б. м.: Б. в., Б. р. – 485 с.

35. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3 кн., 6 т. / Килимник С. – [факс. вид.] – К.: Обереги, 1994. – Кн. І, т. 1: (Зимовий цикл); т. 2: (Весняний цикл). – 400 с.

36. Кирилюк О. Універсалії культури і семіотика дискурсу: казка та обряд / О. Кирилюк. – Одеса: Автограф, 2003. – 370 с.

37. Колесса Ф. Українська усна словесність / Ф. Колесса. – Едмонтон: Канадський Інститут Українських Студій, Альбертський Університет, 1983. – 645 с.

38. Кочержук О. Моє рідне село Лецівка / О. Кочержук. – Львів: Редакційно-видавничий центр УкрДЛТУ, 2003. – 86 с.

39. Красовський І. Календарна обрядовість / І. Красовський, Й. Вархол // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження: У 2 т. – Львів: Інститут народознавства НАНУ, 2002. – Т. 2. Духовна культура. – С. 113-123.

40. Кузів І. Житє-бутє, звичаї и обичаї горського народу / І. Кузів // Зоря. – 1889. – Ч. 21. – С. 351-352.

41. Куриляк С. Моє село (Тур'є Буського району на Львівщині) / С. Куриляк. – Львів, 2010. – 144 с.

42. Курочкін О. Українські новорічні обряди: "Коза" і "Маланка" (з історії народних масок) / О. Курочкін. – Опішне: Українське народознавство, 1995. – 377 с.

43. Курочкін О.В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність / О.В. Курочкін. – К.: Наукова думка, 1978. – 192 с.

44. Курочкін О.В. Обрядовість (Календарні свята й обряди) / О.В. Курочкін // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Доля, 1994. – С. 358-385.

45. Кутельмах К. Прадавня основа в календарній обрядовості українців Карпат / К. Кутельмах // Народознавчі зошити. – 1995. – Зош. 4. – С. 204-208.

46. Кутельмах К.М. Звичаї та обряди / К.М. Кутельмах // Українське народознавство: Навч. посібник. – Львів: Фенікс, 1994. – С. 121-167.

47. Лепкий Д. Вода в людовой вірі / Д. Лепкий // Зоря. – 1888. – Ч. 8. – С. 140-143.

48. Лепкий Д. Деякі віруваня про дитину / Д. Лепкий // Зоря. – 1886. – Ч. 16-17. – С. 269-270.

49. Майчик І. Одрехова в минулому 1419-1999 / Майчик І., Цуприк М. – Львів: Каменяр, 1999. – 187 с.

50. Маковій Г. Затоптаний цвіт: Народознавчі оповідки / Г. Маковій. – К.: Укр. письменник, 1993. – 205 с.

51. Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович; [пер. з рос.] – К.: Обереги, 2002. – 189 с.

52. Машкаринець В. Повіря на поодинокі свята в селі Кальнику / В. - Машкаринець // Подкарпатска Русь. – 1930. – Ч. 1-2. – С. 22-25.

53. Милорадович В.П. Житье-бытье лубенского крестьянина / В.П. Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С. 170-341.

54. Мушинка М. Духова культура / М. Мушинка // Лемківщина: Земля – люди – історія – культура. – Нью-Йорк – Париж – Сидней – Торонто, 1988. – Т. II. – С. 292-406.

55. Никитина А.В. Русская традиционная культура: Учебное пособие для иностранцев / А.В. Никитина. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002. – 340 с.

56. О Іорданском водосвятію. (Из Коломийского) // Зоря Галицька. – 1852. – Ч. 5. – С. 34-36.

57. Онищук А. Народний калєндар у Зелениці, Надвірнянського повіта (на Гуцульщині) / А. Онищук // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 1-61.

58. Потушняк Ф. Вода, земля и воздух (в народном віровану) / Ф. Потушняк // Зоря-Hajnal. – 1942. – Ч. 3-4. – С. 351-376.

59. Приватний архів автора.

60. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования) / В.Я. Пропп. – Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1963. – 144 с.

61. Пушик С.Г. Перо золотого птаха: [повість] / С.Г. Пушик. – Ужгород: Карпати, 1978. – 272 с.

62. Сивицький М. Духова культура / М. Сивицький // Лемківщина: Земля – люди – історія – культура. – Нью-Йорк – Париж – Сидней – Торонто, 1988. – Т. II. – С. 102-194.

63. Сімович О. Водичко-ярданичко, найстарша царичко: архетип *вода* у фольклорних текстах з Гуцульщини / О. Сімович // Гуцульські говірки. Лінгвістичні та етнолінгвістичні дослідження. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2000. – С. 202-212.

64. Скуратівський В. Святвечір. У 2 кн. / В. Скуратівський. – К.: Перлина, 1994. – Кн. І. – 288 с.

65. Соколова В.К. Календарные праздники и обряды / В.К. Соколова // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – М.: Наука, 1987. – С. 380-395.

66. Тиводар М.П. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст.: Історично-етнографічне дослідження / М.П. Тиводар. – Ужгород: Карпати, 1994. – 560 с.

67. Турянська М. Бойківська звичаї з Різдвяних Свят, Нового Року й

Йордану / М. Турянська // Літопис Бойківщини. – 1934. – Ч. 3. – С. 23-27.
68. Усачева В.В. Капуста / В.В. Усачева // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2: Д-К (Крошки). – С.458.
69. Франко І. Гуцульські примівки / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. V. – С. 41-72.
70. Хомик В. Звичаї та обряди лемків / В. Хомик // Наше слово. – 1963. - № 20. – С. 5.
71. Царик З. Підгороддя княжого города. Іст.-етнографічний нарис / З. - Царик. – Львів, 2004. – 208 с.
72. Что нужно знать о святой воде. – Сретенский монастырь: Новая книга, 1997. – 12 с.
73. Чубинський П. Мудрість віків: (Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): У 2 кн. / П. Чубинський. – К.: Мистецтво, 1995. – Кн. 2. – 224 с.
74. Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / М. Шмайда. – Братіслава – Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво, Відділ української літератури, 1992. – Т. 1. – 500 с.
75. Шмайда М. Повір'я про природу / М. Шмайда // Дукля. – 1965. – № 3. – С. 114-126.
76. Шухевич В.О. Гуцульщина / В.О. Шухевич. – Верховина: Гуцульщина, 1999. – Ч. IV. – 304 с.
77. Щ[елоковская] В. Пища и питье крестьян-малороссов, с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами / В. Щелоковская // Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. – Харків: Майдан, 2007. – С.47;
78. Kolberg O. Dziela wszystkie / O. Kolberg. – Wroclaw – Poznan: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spoldzielnia Wydawnicza, 1962. – T. 29: Pokucie. Cz. 1. – 358 s.
79. Kolberg O. Dziela wszystkie / O. Kolberg. – Wroclaw – Poznan: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spoldzielnia Wydawnicza, 1974. – T. 49: Sanockie-Krosnienskie. Cz. 1. – S.107, 147
80. Mroczko K.Fr. Sniatynszczyzna.(Przyczynek do etnografii krajowej) / K.Fr. Mroczko // Przewodnik naukowy i literacki. – 1897. – T.XXV. – Z.V. – S.385-402.
81. Schnajder J. Lud peczenizynski. Cz. II. / J. Schnajder // Lud. – 1907. – T. XIII. – Zeszyt I. – S. 21-33.
82. Schnaider J. Z kraju Huculow / J. Schnajder // Lud. – Lwow, 1899. – T. V. – S. 57-62, 147-154, 207-220, 336-345.
83. Schnajder J. Z zycia gorali nadlomnickich / J. Schnajder // Lud. – Lwow, 1912. – T. XVIII. – S. 141-217.

Дмитренко Микола

УДК [398+398.33+398.8] (477)

КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВИЙ ФОЛЬКЛОР: КАТЕГОРІЯ ЖАНРУ ТА ОСОБЛИВОСТІ СВІТОТВОРЕННЯ

У доповіді йдеться про календарно-обрядовий фольклор, специфіку створення образів-персонажів в архаїчних жанрах фольклору – колядках та щедрівках. Особливості сакрального ідеального світотворення перенесено на ідеалізацію людського життя в період, коли завершується темний осінньо-зимовий цикл і розпочинається новий календарний рік. При цьому соціальний сегмент також відігравав помітну роль.

Ключові слова: *календарно-обрядовий фольклор, жанр, колядки, щедрівки, ідеалізація,образ, символ.*

У системі української календарно-обрядової творчості колядки та щедрівки належать до величальних пісень – ідеалізації людини в образах переважно селянської хліборобської родини, представників трьох поколінь: старшого (дід і баба), середнього (батько й мати), молодшого (діти). Важливим моментом у структурі цього величання є увага й до пошанування пращурів (культ предків у різдвяно-новорічній обрядовості).

Про колядки та щедрівки в українській фольклористиці написано чимало. Ще в другій половині XIX ст. О. Потебня присвятив їм окрему велику монографію "Объяснения малорусских и сродных народных песен" (1887). Жанрову природу, специфіку мотивів, образів колядок та щедрівок, зміст цих творів, поетику досліджували М. Костомаров, О. Афанасьєв, О. Веселовський, М. Сумцов, І. Франко, В. Гнатюк, М. Коробка, Ф. Колесса, С. Килимник, К. Сосенко, Б. Рибаков, О. Дей, Л. Виноградова, С. Китова, О. Курочкін, М. Глушко, В. Давидюк, В. Хмель, О. Білик, О. Панчук, Н. Кравчук та ін.

В. Давидюк констатує: "Чи не найзагадковішим жанром для сучасної фольклористики була і залишається колядка" [3, с.145]. Зрештою, ми не ставимо за мету з'ясовувати природу жанру, його регіональні особливості та хронотопно-просторові трансформації. Маємо коротко окреслити деякі риси ідеалізації світу й людини в давніх жанрах.

Передусім варто звернути увагу на творення ідеального середовища, в якому перебуває людина. Йдеться не стільки про космогонічне творення світу в глобальних масштабах, а про ту близьку для людини світотворчу обсервацію, що відповідала її уявленням про ідеальність природи, буття, що надихало й саму людину до такого світотворення. Цим і детерміновано стрижневий образ людини в колядках та щедрівках як образ ідеального

світу, в центрі якого вона (людина) перебуває. Якщо і йдеться про світове дерево як вісь всесвіту, то це вже констатація освоєного людиною космосу, а не розповідь про хаос (первісний безлад).

Отже, акт світотворення в обрядових піснях реалістичний, хоч і за своїми джерелами пов'язаний з міфологічним світоглядом, первісним синкретизмом, початками магії слова з її ефективною дієвістю (слово=діло).

Це ідеальне світотворення в колядках передано в атмосфері сакральності, наближеності людини до світу природи через її обожнення. Фіксація уваги на архаїчних образах води, світового дерева, трьох голубів, магічно-чарівній сівбі піску, з якого "чорна землиця", золотого каменю, з якого "ясне небонько", "світле сонінько", "ясен місячик", "ясна зірниця", "дрібні звіздочки", – це не стільки пояснення першопричин походження названих елементів світобудови, скільки метафоричне уявлення про ідеальний світ загалом.

Чи не найхарактерніший зразок такого акту світотворення й метафоричної ідеалізації, що своєрідно екстраполюється на людину, подав В. Гнатюк у першому томі збірки "Колядки і щедрівки", опублікованої в "Етнографічному збірнику" НТШ у Львові 1914 р. (християнізований приспів має пізніше походження і в текст обядової пісні невдало контамінований):

Коли не било з нащада світа,
Подуй же, подуй, Господи,
Із святим духом по землі!,
Тогди не било неба, ні землі,
А но лем било синоє море,
А серед моря зелений явір.
На явороньку три голубоньки,
Три голубоньки радоньку радят,
Радоньку радят, як світ сновати:
"Та спустеме ся на дно моря,
Та дістанеме дрібного піску;
Дрібний пісочок посієме ми:
Та нам ся стане чорна землиця.
Та дістанеме золотий камінь,
Золотий камінь посієме ми:
Та нам ся стане ясне небонько,
Ясне небонько, світле сонінько,
Світле сонінько, ясен місячик,
Ясен місячик, ясна зірниця,
Ясна зірниця, дрібні звіздочки".

[7, с.112]

Світ, отже, створено. Але то світ космічний, світ природи. Відповідно й

з'являється паралель: природа – людина. Наповненість, самодостатність природи передбачає таку ж ідеальну картину й для людини. Сивая зозуленька облітає сади, в одному з них – три тереми:

А в першому – красне сонце,
А в другому – ясен місяць,
А в третьому – дрібні зірки.
Ясен місяць – пан господар,
Красне сонце – жінка його,
Дрібні зірки – його діти.

[6, с.50]

Або ще одна, менш відома колядка, в якій небесна космогонічно-символічна тріада опускається на порядок нижче, стає тріадою птахів, що відповідно символізують сімейну ідеальну тріаду:

Ой течут, течут бистрі річеньки,
На тих річеньках сплавиноченьки,
На тих сплавоньках по три вершечки:
В першім вершечку сив соколонько,
В другім вершечку сив зазуленька,
В третім вершечку ластов'ятонько.
Ой не тото єсть сив соколонько,
Але тото єсть господаренько.
Ой не тото єсть сив зазуленька,
Але тото єсть господиненька.
Ой не тото єсть ластов'ятонько,
Але тото єсть їх дитятонько.

[7, с.116]

У творах із астральною символікою переважає не світотворча стихія, а магічний вплив на людину у зв'язку з функцією прогнозування: успішного господарювання, врожайності тощо. Тут своєрідною стереотипною тріадою є не тільки астральні образи (сонце, місяць, зірки; інший "набір": сонце, місяць, дрібний дощик), але й пізніші за походженням образи самих новорічно-різдвяних свят – Рожество, святого Василя, святе Водохреще.

У колядках та щедрівках "природа змальована в органічній єдності з людиною і виступає по-язичницькому життєрадісною, світлою, щедрою" [4, с.19]. Можливо, саме звідси, з органічного оптимізму природи, людина переносила як ідеал у своє життя такий дух і настрій?

О. Потебня вважав, що основна мета колядок і щедрівок – "дім звеселити". Вчений зближував лексеми веселість, світло, весна, веселка ("райдуга"), весілля тощо і наголошував, що головною метою цих пісень є "величання, піднесення особи, якій призначена пісня, його дому і всієї обстановки до ідеального стану: до значення світового (сюди, напр., обо-

жнення, родичання чи дружній зв'язок із божеством), до високого суспільного статусу, до блиску багатства, мудрості, благочестя, відваги, краси. На всіх ступенях розвитку потреба у щасті, шику, могутності вимагає задоволення хоч би у мрії. Тим більше здатне тимчасово вдовольнити цю спрагу щось таке об'єктивне, як пісня" [8, с.58].

Деякі вчені вважають, що "основний зміст зимових обрядових пісень полягає в пророкуванні хорошого майбутнього врожаю" [5, с.17], В. Давидюк підкреслює: "Практична функція колядок із найдавніших часів і дотепер у їхній вітальній силі. У ній їхнє основне значення і причина досить тривалого побутування" [3, с.160].

Щодо мети колядок і щедрівок, то ми схильні більше до позиції О. Потебні: "дім звеселити", спрогнозувати щасливе майбутнє через символічну ідеалізацію самої людини через підвищення її суспільного статусу та господарського стану тощо. Здається, пророкування "хорошого майбутнього врожаю" хоч і пов'язане з людиною, але трохи відсторонене. А "вітальна сила" передусім засвідчує ідеалізацію людини та її середовища, про що писав О. Потебня. Зрозуміло, що первісно цей мотив "дім звеселити" був пов'язаний із "веселощами" сонця, світла, тобто мав значення сакральне, магічно-ритуальне. Згодом сакральна складова втратила силу, під тиском соціальних обставин людське життя профанізувалося й відповідно залишалася потреба такого оказіонально-мистецького ідеального "звесеління". Особливо в умовах зміни "ідеальної" родо-племінної формації на феодально-кріпосницьку з її соціальним гнітом, визиском, безпросвітництвом. Саме тому колядки та щедрівки почали відігравати одну з тих основних функцій: дім звеселити.

Суспільну роль колядок і щедрівок, їхнє значення для кожної трудящої людини описав М. Сумцов, заодно й акцентуючи на ідеальних образах-персонажах: "Колядка зачаровує уяву рисами і образами неземного щастя, наповнює бідне життя фантастичними статками, із одинокої похмурої хатини веде в палаци багача, де всюди виблискує золото і срібло, підіймає слухача в осяйні надзоряні простори… Сонце виявляє батьківську турботу про селянське господарство. Місяць дружелюбно розмовляє з людьми і відкриває їм, в якій хаті в наступному році буде весілля. Добрий хлопець в колядках – не простий парубок, а богатир, що нехтує вороними кіньми й червінцями і любить лише милу дівчину. Дівчина в колядках – не звичайна селянська дівчина:

В хату прийшла – пани стрічають,
Пани стрічають, шапки знімають,
Шапки знімають, її питають:
–Чи ти царівна? Чи ти королівна?

Селянський двір оточений білокам'яними стінами; ворота зроблені з жовтої

міді. В хаті столи накриті дорогими килимами; на столах стоять келихи, повні вина. Дарунки, що їх парубок вручає дівчині, – великої вартості: золотий перстень блищить, як вогонь, намисто з буйних перлин облягає шию. Навіть кінь в колядах не простий, звичайний сільський кінь, малосильний, з запалими боками… Золота грива вкриває його широкі груди; срібні копита розбивають камінь, що потрапляє під ноги; очі, як тернові ягоди, читають всякі написи.

Цей пісенний ідеалізм чогось та вартий! Вікова особиста і майнова залежність, що знижувалась часом до ступеня рабства, зламала б у духовному плані темного, неписьменного селянина, якби його не підтримувала постійно чарівниця-пісня, що переносила думку і почуття кудись далеко-далеко, де і ясно, і тепло, й затишно…" [9, с.239].

Схожі міркування й оцінки колядок та щедрівок висловив І. Франко, також підкресливши ідеальну людську домінанту, функцію поезії загалом у житті людини: "Колядки радували селян, брали за душу, хвилювали до сліз. А чому? А тому, бо колядка переносила їх думку в якийсь світ близький і рідний їм, а при тім зовсім відмінний від того, серед якого минає їх убоге, клопітливе життя. Пісня виповідає простими словами їх найглибші, сердечні бажання, показує їх не як бажання, а як дійсність. Слухаючи колядки, такий бідолаха хоч на хвилю бачить себе заможним господарем, у якого подвір'я чисто заметене, хата гарна, світла, в хаті прибрано по-празничному, недостатку нема, а натомість за столом сидять гості славні та величні на весь світ, і він рад, що може чесно і відповідно приняти їх. Пісня радує його, а глухе почуття дійсних життєвих клопотів хоч на хвилю уступає на бік, випливає сльозами, – не гіркими, але такими, що облегшують душу. Оце й єсть сила і суть поезії" [11, с.422].

У моделі світобудови як одній із властивих для колядок та щедрівок тем переважає елемент описовий, констатуючий, що має реалістичний характер і загалом опосередковано впливає на формування традиційного ідеалу людини, тобто образу господаря, господині, дітей, хлопця/парубка, дівчинки/дівчини. Йдеться, зокрема, про вертикальну світобудову, про мотив світового дерева (чи дерева життя).

Як правило, в українському фольклорі в ролі світового дерева виступають явір, дуб, сосна, верба, яблуня. Цей архаїчний пласт творів зображує послідовну картину світобудови, але з погляду людини та її не стільки естетичної, як суто прагматичної оцінки, пов'язаної з успішним мисливством як запорукою добра, але добра не як морально-етичної категорії, а як матеріальної субстанції, тобто добра як багатства (в розумінні: добра нажити). Саме про це йдеться, скажімо, в колядці з Волині, яка містить, окрім іншого, й тричленну за структурою загадку та відповідну паралель – відгадку:

На твойому дворі дуб гіллянистий,

А в тому дубі то й три користі:
Їдная користь – у корень дуба,
Другая користь – посеред дуба,
Третяя користь – у версі дуба.
У корень дуба – сивії бобри,
Посеред дуба – ярії пчоли,
У версі дуба – ясні соколи.

[5, с.268]

Далі в тексті колядки сказано, для чого саме потрібні ці бобри, пчоли, соколи, стверджується прогностичне начало, пов'язане із ідеалом господаря мати необхідне: шубу, мед, славу ("Соколи поб'є – славен пан буде"). Ця здобич необхідна людині, щоб обгородитися, найняти військо, але це військо дивне: турка звоюють та насіють "два лани жита, третій пшениці" і т.д.

В іншій колядці також конкретизується людська прагматика з прогностичною функцією:

Над морем глибоким стояв явір високий.
Приспів:
Грай, море, радуйся, земле,
Вік до віку!
А на тім яворі сиз орел сидить,
Сиз орел сидить да в воду глядить,
У воду глядить, з рибою говорить:
- Ой бути нам, рибо, у одного пана,
У одного пана, пана Івана.
Тобою, рибо, гості вітати,
А моїм пером – листи писати!

[5, с.269]

Прикметно, що в деяких випадках це світове дерево не стосується вертикальної світобудови, а лише родинних ознак. При цьому з'являється підґрунтя для символічної ідеалізації людини (мотив "Сім'ю вславляють" – Б. Грінченко; "Родина, як пишне дерево" – О. Дей).

В. Степаненко у другій половині XIX ст. в с. Голяки Канівського повіту зафіксував такий зразок із застосуванням художнього прийому психологічного паралелізму:

А в пана Івана золота верба,
А на тій вербі золота кора,
А на тій вербі рожеві квіти.
Ой то ж не верба – Йванова жона;
Ой то ж не кора – то ненька стара;
Ой то ж не квіти – то Йванові діти.

[2, с.3. Вар. див.: 6, с.53-54]

У центр колядки, як бачимо, поставлено главу патріархальної сім'ї – чоловіка. Саме йому призначено цей первісно вітальний (побажальний) міф. Сила таких давніх побажань була надзвичайно великою, а відтак образ ідеалу людини вибудовувався цілковито до традиційного світогляду – реально-оптимістично. Цій основній функції підпорядковано реалії ідеальної обстановки: тріада чи то астральна (сонце, місяць, зірниці чи зірки), космічна (сонце, місяць, дрібний дощик), чи християнська (Рожество Христове, святого Василя, святе Водохреще).

В. Давидюк коротко згадує про блага, що їх дарують представники тріад господареві: "Сонце, як і Різдво, приносить радість людям, розморожує землю. Місяць, як і день св. Василя, асоціюється з радістю, принесеною звірам у лісі, худобі у возі, рибі у воді, гостеві або чумакові у дорозі, війську в обозі. Зірницею в шумерських племен називали Світову Зорю, тобто планету Венеру. оскільки ж у літню пору зі сходом цієї зорі увечері та з заходом уранці на землю випадала роса, то цілком умотивовано виглядає в цьому контексті заміна у деяких текстах колядок Зірниці дрібним дощиком…Дрібен дощик, а відтак, очевидно, і всі його заміни, своїми трьома заходами в маю радують жито, пшеницю й всяку пашницю, і цією радістю відповідно забезпечують добрий урожай" [3, с.162-163].

Цікаве тлумачення світотворчої колядки "Коли не било з нащада світа", що ми про неї згадали на початку статті, запропонував у курсі лекцій "Міфологія" М. Ткач. Автор розглядає цю колядку як "символічну структуру, що створена за законами міфу" і "концептуально є еволюційним міфом створення світу" [10, с.194-195. Див. також: 1, с.241-243].

Явір посередині моря, на думку М. Ткача, своєрідна інформаційна точка, образним виявом якої "може бути насінина. В неї справді закладено дерево, рослину чи інший живий організм. Скажімо, макове зернятко містить у собі програмово і стебло, і листя, і квітку, і макову голівку. Таке бачення випливає із хліборобської стихії наших предків" [10, с.196].

Що ж відбувається далі?

Три голубоньки – символічне уособлення триєдиного силового поля моря-простору (умовної точки), життєдайних сил зернини. Птахи "радять радоньку", тобто обмінюються інформаційною енергією. Доки цей обмінний процес не порушується, доти зернина (інформаційна точка буття світу) перебуває у сплячому стані. Голубоньки вирішують дістатися дна моря – меж критичності простору й часу. І тоді обмінні процеси в інформаційній точці (зернині) вийдуть із стану рівноваги (із стану сплячки). Таким порушенням для зернини може бути підвищення температури та вологи в середовищі її перебування. Міфологічно це може розглядатися, як збурення первісних вод…Спочатку зернина набубнявіє, і в ній розпочнуться неупорядковані (хаотичні) процеси доцентрового руху вологи та рух клітковини

(в колядці – діставання дрібного піску з дна моря та посівання його). Це і спричинить появу матеріальної стихії – утворення землі.

Наступний етап світотворення – діставання з дна моря золотого каменю та посівання його. Він символізує самозароджуючу силу стихії, її внутрішній вогонь. За індійським міфом, із золотого зародка народжується бог-предок Праджапаті. У ньому міститься не лише життєдайна сила, а й закодована програма руху, його упорядкування. Посівання золотого каменю спричинює появу неба (через поєднання стихій води і вогню). В уявній зернині волога й температура дістаються зародка (ядра) й спричинюють упорядкований рух клітковини – зернина викидає пагінець, потім стебло. У рослині виникає прямий і зворотний (відлунний) сокорух – у колядці це поява сонця й місяця. Рослина росте й викидає квітку, яка міфологічно ототожнюється з зорею (в колядці – "ясна зірниця"). Після квітки з'являється насіння – дрібні діточки Зернини-предка, що була принесена в жертву заради продовження буття. Міфологічно діти ототожнюються із зірочками (у колядці – "дрібні звіздочки"). Приспів "Подуй же, подуй, Господи, із святим духом по землі" покликаний зумовити добротворний процес розвитку буття [10, с.197-198].

Можливо, М. Ткач у своїх тлумаченнях надто міфологізує простіший зміст давньої колядки, що зазнала християнського впливу. А цей вплив виражено не тільки в приспіві, але і в образі голубів, які в дуальній вертикалі верх – низ таки опускаються згори донизу, а отже, символізують Христа, божественне творення світу.

Безпосередня участь людини в процесі світотворення, як бачимо, малопомітна. Усе ж варто наголосити: світ цей твориться таки для людини і твориться як ідеальний. Відповідно саме цей ідеальний світ і служить людині зразком.

Отже, колядки та щедрівки як жанри календарно-обрядового фольклору – досить репрезентативний матеріал ідеального зображення людини, наближення її до мрії. Основна їхня мета – звеселити дім, тобто показати мікрокосм (людину) і макрокосм (світ, всесвіт) як ідеальну гармонійну субстанцію.

Дмитренко Николай

Календарно-обрядовый фольклор:
категория жанра и особенности мироздания

Доклад посвящен календарно-обрядовому фольклору, специфике создания образов-персонажей архаических жанров фольклора – колядок и щедривок. Особенности сакрального идеального мироздания перенесены на идеализацию человеческой жизни период, когда завершается темный осенне-зимний цикл начинается новый календарный год. При этом социальный сегмент также играет заметную роль.

Ключевые слова: *календарно-обрядовый фольклор, жанр, колядки, щедривки, идеализация,образ, символ.*

Dmytrenko Mykola

Calendar-ritual folklore: category of the genre and features of the universe

The report is about calendar-and-ritual folklore, specific features of image characters being formed in archaic genres of folklore, such as "kolyadky" and "schedrivky" (Ukrainian traditional New Year and Christmas carols and songs). It also tells of ideal world creation at the beginning of a new year. An important role was also played by a social part.

Keywords: *calendar-and-ritual folklore, genre, kolyadky, schedrivky, New Year songs, Christmas carols, idealization, image, character, symbol.*

Джерела та література:

1. Войтович В. Українська міфологія /Валерій Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.

2 . Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Т.3. – Чернигов, 1899. – 768 с.

3. Давидюк В. "Три гості сидять, радоньку радять": Історична атрибутивність українських різдвяно-новорічних міфів /Віктор Феодосійович Давидюк. Кроковеє колесо: нариси з історичної семантики українського фольклору. – К.: Наук. думка, 2002. – С.145-170.

4. Дей О. І. Величальні пісні /Олексій Іванович Дей //Дей О.І. Народнопісенні жанри. – Вип.1. – К.: Муз. Україна, 1977. – С.11-41.

5. Календарно-обрядові пісні /Упоряд., вст. ст. та приміт. О. Ю. Чебанюк. – К.: Дніпро, 1987. – 392 с.

6. Колядки та щедрівки: Зимова обрядова поезія трудового року /Упоряд., передм. і приміт. О. І. Дея; нотний матеріал упоряд. А. І. Гуменюк. – К.: Наук. думка, 1965. – 804 с.

7. Колядки і щедрівки. – Т.1 /Зібрав В. Гнатюк //Етнографічний збірник. – Т.XXXV. – Львів, 1914. – 269 с.

8. Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. – Т.2: Кодядки и щедровки. – Варшава, 1887. – 810 с.

9. Сумцов М. Научное изучение колядок и щедривок //Киевская старина, 1886. – № 2. – С.237-266.

10. Ткач М. М. Міфологія: Курс лекцій /Микола Михайлович Ткач. – К., 2008. – 280 с.

11. Франко І. Передмова //Франко І. Зібр. тв.: У 50-ти т. – Т.33. – К.: Наук. думка, 1982. – С.417-428.

Дмитрук Ірина

УДК 392 (477.86/.87)

КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ ГУЦУЛІВ В УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ КІНЦЯ XIX – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX СТОЛІТТЯ

У статті сконцентровано увагу читачів на проблемі вивчення календарних звичаїв та вірувань гуцулів в українських етнографічних дослідженнях кінця XIX – першої половини XX століття. Визначено основну тематику наукових досліджень і виділено провідних науковців, які займались даною проблематикою. Зокрема, у статті проаналізовано науковий доробок В.Шухевича, В. Гнатюка, П. Шекерика-Дониківа та інших.

Ключові слова: *звичай, Гуцульщина, етнографічні дослідження, свято.*

Календарні свята та обряди становлять суттєву частину традиційно-побутової культури, оскільки по суті визначають увесь розпорядок життя людини протягом року. Традиції відзначення цих свят зумовлювалися двома чинниками: стадіальністю процесу життєдіяльності людини та сезонністю природи. Стадіальність життєдіяльності поділялася на три головних моменти: весільний сезон; період заготівлі запасів на зиму і час культу предків. Ці моменти концентрували у собі триєдність найважливіших складових людського буття: фізичного існування, продовження роду і духовного відтворення. У такому ж логічному зв'язку перебувала календарна обрядовість і з природою, відповідно поділяючись на чотири основних цикли: зимовий, весняний, літній та осінній. Кожний цикл обрядовості приурочувався, з одного боку, до природних явищ, із іншого – до відповідних їм видів сільськогосподарської діяльності. Тому на природу календарної обрядовості існує два погляди: один пояснює існування календарних обрядів виключно з позицій солярної (космогонічної) теорії, другий – із точки зору теорії аграрної (господарської) [22, с. 285-286].

Кожен з цих циклів представлений значною кількістю свят, які відзначаються ще з язичницьких часів, трансформувавшись у християнські. Зимовий цикл, який знаменується святами, які спрямовані на замовляння добробуту в родині, представлений такими святами, як Різдво, Василія, Водохреща, Стрітення. Весняний цикл свят спрямований на проголошення пробудження природи і початок сільськогосподарських робіт, представлений святом Євдокії, яке збігалося з давнім Новим роком, Благовіщенням, Великоднем, святом Юрія та іншими. Літній цикл – це час початку збору врожаю та подяки за нього, коли ми відзначаємо Зелені свята (Трійця), Івана Купала, Петра і Павла, Маковія, Іллі, Спаса і нарешті, осінній

цикл, який є періодом підбиття підсумків за рік, підготовкою до зими і часом вшанування предків. Останній з названий циклів представлений такими святами, як Покрови, Дмитрія, Введення, Михайла, Катерини, Андрія, Варвари і Миколая. Таким чином, календарна обрядовість представлена замкненим колом, яке показує найважливіші етапи в житті людини і природи.

До опису та дослідження календарної обрядовості зверталися як професійні етнографи, так і краєзнавці-аматори. Тому, праць, присвячених даній проблематиці, в етнографічній науці є багато. Проте, висновки, які містяться у цих працях, дуже тісно пов'язані з тими політичними умовами, в яких довелось жити і працювати науковцям. Отже, етнографічні дослідження з даної проблеми потребують ґрунтовного аналізу і об'єктивного підходу до їх вивчення, що і стало метою даної наукової розвідки.

Перші розвідки про гуцульські вірування були написані ще в XIX ст. Я. Головацьким у праці "Карпатская Русь", де описано вірування та звичаї верховинців на Різдво і Великдень [15, с. 7-22]. У святі Коляди він вбачав пережитки поклоніння сонцю. Також Я. Головацький опублікував у збірці "Народные песни Галицкой и Угорской Руси" колядки, звичаї на Меланку і Новий рік, які записав Тит Бурачинський у селах Чорний Потік і Чорні Ослави [8, с. 5]. Проте, дослідник обмежився лише описом гуцульського Різдва і Меланки, а інші свята оминув своєю увагою. Ця тенденція буде зберігатися і в працях багатьох етнографів наступних років.

Цікавим науковим дослідженням була книга священика С. Витвицького "Про гуцулів", яка побачила світ ще 1863 р. і фактично є першою працею про цей край [32]. У ній автор намагався висвітлити усі сфери життя і побуту гуцулів. Не оминув етнограф і теми релігійності, а також вірувань, поширених на Гуцульщині. Так, четвертий розділ книги носить назву "Про нинішнє віросповідання гуцулів, а також про те, у що вони вірили колись". С. Витвицький намагався розібратися в тому, звідки і коли гуцули перейняли християнство, у що вірили до того часу. Упродовж всієї праці простежується власний погляд автора на гуцулів.

Праця увібрала в себе і відомості про гуцульські звичаї, святкові обряди, а також вірування, які автор поділяв на "шкідливі і нешкідливі забобони". Тут знаходимо описи проводів пастухів на полонини, великодніх свят і коляди [10, с. 9].

Також у своєму нарисі про гуцулів С. Витвицький залишив рідкісний опис обрядової трапези яйцем, якою відзначали Рахманський Великдень у Жабйому в XIX ст. Це було свято поминання померлих родичів, яке відзначали четвертої середи після Великодня.

Описуючи це свято, автор зазначав: "При заході сонця, коли вже з'явиться на небосхилі вечірня зоря, сходиться вся родина гуцула до хати. Там дає господиня дому батькові одне лише варене яйце, кладе на стіл

паску, яка зберігається ще від самого Великодня. Це яйце ділиться на стільки часток, скільки є душ у хаті, але на одну частку більше, яку дають найменшій дитині". Коментуючи обряд, дослідник слушно провів паралель із сучасним йому великоднім обрядом зі свяченим яйцем, коли, відзначаючи Великдень за "патріархальним звичаєм, успадкованим від наших прадавніх предків", теж ділять свячене яйце на дрібні частки, як прояв давнього звичаю [26].

Не оминає своєю увагою календарну обрядовість і В. Шухевич. Цій проблемі присвячено четвертий том монографії "Гуцульщина". Дана частина праці охоплює лише один розділ "Обряди церковні", але в роботі йде мова і про народний календар і традиції відзначення всіх народних і церковних свят [31].

Матеріали до даної частини праці автор частково одержував від своїх кореспондентів Ю. Амброзяка, О. Волянського, Л. Гарматія [23] та інших. В. Шухевич час від часу сам виїжджав на Гуцульщину, щоб збирати потрібні етнографічні відомості. У 1902 р. під час Різдвяних свят він побував у Космачі, Брустурах, Шешорах та інших селах, де записав звичаї і обряди, яких дотримуються гуцули під час зимових свят та зробив світлини колядників [4, с. 59-61].

Варто відзначити, що колядки В. Шухевич записував від селян, які інколи самі складали ці пісні. Це Ю. Соломійчук, М. Мегединюк, І. Грепиняк, М. Палійчук, М. Гутинюк та інші [8, с. 146].

В. Шухевич, нагромаджуючи для своїх узагальнюючих праць значний за обсягом етнографічний матеріал, робив і фольклорні записи, цікавився діалектними говірками на території Галичини тощо. У фонді НТШ у Львові зберігся "Малий словарець уживаних слів гуцульських, зібраних в Жаб'ю". По суті – це великий альбом на 92 сторінки, в якому рукою автора зроблено численні замальовки типів людей, гуцульського одягу, життя тощо. Є тут цікавий пісенний зразок – "Коляда гуцульська", записана 1896 р. в Жаб'ю [18, с. 110; 17, с. 5].

Етнографічні дослідження Гуцульщини перейшли на науковий рівень після створення у Львові НТШ, яке видавало численні збірники праць українських етнографів, організовувало експедиції та допомагало науковцям у їхній роботі. Багато долучився до збору і впорядкування фольклорних записів В. Гнатюк, який був секретарем Етнографічної комісії НТШ. Він видав два томи колядок і щедрівок та один том гаївок [11; 12; 13]. Автор вважав, що коляда в цілості, як вона ще збереглася на Гуцульщині, це народна опера, в якій окрім співу значне місце займає музика й танці та декламація (віншівки). Тут містяться записи Л. Гарматія [2; 3], Б. Заклинського, М. Кузьмака, М. Тимяківни, М. Сеника і збірник О. Савчука, що був записаний ще в першій половині XIX ст., дяком у Ясенові Горішнім [6; 5].

Доволі цікавою є класифікація колядок і щедрівок. Автор зібрав колядки, присвячені господареві, господині, дідусям і бабусям, парубкові, дівчині, умерлим. Закінченням колядування є віншування. Також колядники дякують господарям за пригощання і дарунки. У інших регіонах поширені жартівливі колядки, але серед гуцулів це не практикується, бо вони служать тільки для розвеселення людей. Також у гуцулів немає і дитячих колядок [12; 13].

Збірка гаївок, опублікована у "Матеріалах до українсько-руської етнології" В. Гнатюком, містить небагато гаївок з Гуцульщини. Це лише записи з Печеніжина, які зробив І. Чупрей [11].

Відомим етнографом був П. Шекерик-Доників. Ще з 13 р. він записував легенди про опришків і посилав їх до В. Гнатюка [7, с. 26-29]. Йому належить праця під назвою "Колєдники". У книзі міститься 4 розділи, в яких описані всі етапи проходження коляди на Гуцульщині. Спочатку автор розповідає про підготовку колядників до даного дійства (люди згадують коляди, вибирають "березу" (людина, яка повинна знати усі обряди), "вибірця" (ним, зазвичай, є церковний брат), "трембіташа", "коня" (носить усе заколядоване)), подає тексти колядок, хід колядування і завершення коляди (люди діляться усім наколядованим, гостяться, а гроші, які заколядували, йдуть на церкву) [27].

Наукові розвідки П. Шекерика-Дониківа друкувалися у багатьох тодішніх часописах. Як приклад, можна навести описи звичаїв на Різдво у газетах "Жіноча доля" [29], "Краківські вісті" [16], "Мета" [24]. При дослідженні різдвяних традицій, дослідник зазначав, що у окремих місцевостях Гуцульщини є певні відмінності у звичаях, тому він найбільше акцентував увагу на дослідженні звичаїв у с. Жаб'ю. Користуються великою популярністю наукові розвідки П. Шекерика-Дониківа й тепер, про що свідчать публікації у журналі "Гуцулія" (стаття "Як відбувається коляда у гуцулів" [30]) та публікація збірки його творів окремою книгою [28].

Багато описів гуцульської коляди можна знайти і на сторінках тогочасної преси. Яскравим прикладом таких досліджень є стаття А. Кобринського [19]. Також у газетах читаємо про специфіку відзначення й інших релігійних свят гуцулів [9; 25].

Окремі згадки про святкування календарних свят можна зустріти у праці Ю. Подлуського "Гуцульщина". Автор стверджував, що гуцули не є дуже набожні, а найчастіше приходять до церкви, щоб побачити своїх родичів і обговорити господарські справи. Окремим святим, як наприклад Юрію та Іллі, вони віддають велику честь. Гуцули вірять, що вони мають хоронити від вогню, громів та бурі [21].

Поширеним явищем було читання лекцій для населення із календарної обрядовості, які організовували польські товариства [1].

Зверталися до даної проблематики й українські письменники. Зокрема, Марко Черемшина є автором новел під назвою "Коляда" і "Писанки" [14, с. 94-96].

Привертає увагу і збірка оповідань Онуфрія Манчука, який писав їх на гуцульські теми. У 1941 р. він був замордований НКВД, але його твори зберігались у с. Красноїлля в Дмитра Дідушка. У творах, окрім художньої основи є достатньо багато етнографічного матеріалу. Доволі цікавими є описи традицій на Великдень. Зокрема, вважається, що той, хто не піде на Великдень до церкви, тому Бог не дасть гаразду на увесь рік. Також вірять, що людина, яка найшвидше прийде з церкви додому, найшвидше "повеснує" [20, с. 72-75]. Також ми можемо знайти в цій книзі і багато відомостей про святкування свята Юрія [20, с. 12].

Загалом, вивчення гуцульських вірувань і традицій в кінці XIX – початку XX ст. характеризувалося описовим характером. Дослідники намагалися охопити усі сфери життя гуцулів, тому окремі проблеми залишались вивченими поверхово. Значна увага дослідників звернута на вивчення святкування Різдва і Великодня, а інші свята, особливо літнього та осіннього циклу, не вивчались. Тому багато звичаїв та вірувань, які супроводжували ці свята, втрачені для нас, оскільки не були зафіксовані дослідниками першої половини XX ст., а за період радянської влади спростились або взагалі зникли. Вагомим значенням праць, які були опубліковані в даний період, є те, що вони поклали початок науковому дослідженню проблеми календарної обрядовості гуцулів.

Отже, більшість наукових розвідок перших періодів етнографічного вивчення Гуцульщини має описовий характер. Дослідники намагалися охопити всі сфери життя гуцулів, тому окремі проблеми залишались вивченими поверхово.

Підсумовуючи вищесказане, можна зауважити, що найбільше уваги приділено вивченню зимових та весняних календарних свят гуцулів (Різдва, Меланки, Великодня, Юрія), свята літнього, а особливо, осіннього циклу залишились недостатньо добре дослідженими. Ми не зустрічаємо наукових праць, в яких би висвітлювались питання традицій святкування свята Михайла, Дмитра, Варвари, Катерини, Миколая та ряду інших. Мало уваги науковці приділяють питанням дослідження сучасних християнських гуцульських свят та їх порівнянню з давніми язичницькими звичаями й обрядами населення Карпат. Тому, незважаючи на всі здобутки, багато аспектів календарної обрядовості гуцулів ще й досі є маловивченими, що залишає перспективу для їх подальшого дослідження.

Дмитрук Ирина

Календарная обрядность гуцулов в украинских этнографических исследованиях конца XIX – первой половины XX века

В статье сконцентрировано внимание читателей на проблеме изучения календарных обычаев и верований гуцулов в украинских этнографических исследованиях конца XIX – первой половины XX века. Определено основную тематику научных исследований и выделено ведущих ученых, которые занимались данной проблематикой. В частности, в статье проанализированы научные наработки В. Шухевича, В. Гнатюка, П. Шекерика-Доникива и других.

Ключевые слова: *обычай, Гуцульщина, этнографические исследования, праздник.*

Dmytruk Irina

Calendar rituals of hutsuls in the Ukrainian ethnographic researchers at the end of 19th – the first part of the the 20th century

In this article concentrates attention of the readers on the problem to study of the ethnographic researches about the calendar rituals of Hutsuls at the end of 19th – the first part of the 20th centuries, which were made the Ukrainian scientists. Also in the article were find the main topics of research and highlighted the leading scientists. Specifically, the article analyzes the scientific achievements V. Shukhevich, V. Hnatuk, P. Shekeryk-Donykiv and others.

Keywords: *ritual, Hutsulshchyna, ethnographic researchers, holiday.*

Джерела та література

1. Державний архів Івано-Франківської області. Ф. 369, оп. 1, спр. 15 "Лекції про курортні місцевості Станіславського воєводства: Пасхальні екскурсії". – 140-150 арк.

2. Центральний державний історичний архів у м. Львові. Ф. 309 "Наукове Товариство ім. Т. Шевченка, м. Львів, 1873-1939, 1941-1944", оп. 1, спр. 2267 "Листи Гарматія Л., Ганкевича Г., Грушевського М. та інших до Гнатюка В., 1897-1911". – 109 арк.

3. Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України (відділ рукописів). Ф. 29, спр. 236 "А здуміла ся, чорная гора, дзелено…". Колядки та щедрівки. Записав Гарматій Л. на Станіславщині, 1903". – 11 арк.

4. Арсенич П. Дослідник Гуцульщини / П. Арсенич // Народна творчість та етнографія. – 1970. – № 5. – С. 58-61.

5. Арсенич П. Етнографічна діяльність на Гуцульщині народних учителів на початку XX ст. (1900-1917) / П. Арсенич // Культура та побут населення українських Карпат : матеріали республіканської наукової конференції, присвяченої 50-річчю утворенню СРСР. Тези доповідей та повідомлень (Уж-

город, 1972 р.). – Ужгород : [б. в.], 1972. – С. 210-211.

6. Арсенич П. Этнографичиское изучение Гуцульщины народными учителями / П. Арсеныч // Карпатский сборник. – М. : Наука, 1976. – С. 143-145.

7. Арсенич П. Народознавець і громадський діяч Гуцульщини Петро Шекерик-Доників / П. Арсенич // Гуцульський календар на 1999 р. – С. 26-29.

8. Арсенич П. Рід Шухевичів / П. Арсенич. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2005. – 264 с.

9. Великодні звичаї на Гуцульщині // Жіноча доля. – 1937. – 15 квітня – 1 травня. – Ч. 8-9. – С. 6-7.

10. Витвицький С. Історичний нарис про гуцулів / Софрон Витвицький. – Коломия : Світ, 1993. – 95 с.

11. Гнатюк В. Гаївки / В. Гнатюк // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1909. – Т. XII. – С. 11-267.

12. Гнатюк В. Колядки і щедрівки. Том 1 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1914. – Т. XXXV. – 270 с.

13. Гнатюк В. Колядки і щедрівки. Том 2 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1914. – Т. XXXVI. – 380 с.

14. Гнідан О. Гуцульщина в збірці Марка Черемшини "Верховина" / О. Гнідан // Архіви України. – 1971. – № 6. – С. 93-96.

15. Головацький Я. Карпатская Русь. Географическо-статистические и историческо-этнографические очерки Галичины, Северо-восточной Угрии и Буковины / Яков Головацький / Оттиск из Славянского сборника, 1875. – 266 с.

16. Іваненко В. З колядою по Криворівні (Гуцульщина) / В. Іваненко // Краківські вісті. – 1944. – Ч. 4. – С. 6-7.

17. Качкан В. З кагорти етнографів (На берегах творчої біографії Володимира Шухевича) / В. Качкан // Народна творчість та етнографія. – 1993. – № 3. – С. 3-8.

18. Качкан В. Українське народознавство в іменах. У 2-х частинах : навчальний посібник / В. Качкан [за ред. А. Москаленка]. – К. : Либідь, 1994. – Ч. 1. – 336 с.

19. Кобринський А. Коляда гуцулів / А. Кобринський // Мета. – 1866. – № 2. – С. 159-172.

20. Манчук О. Жиб"ївські новелі / Онуфрій Манчук. – Боффало : Гуцульщина, 1992. – 80 с.

21. Подлуський Ю. Гуцульщина / Ю. Подлуський. – Перемишль : [б. в.], 1938. – 7 с.

22. Пономарьов А. Українська етнографія: курс лекцій / А. Пономарьов. – К. : Либідь, 1994. – 320 с.

23. Попов П. Дослідник культури гуцулів / П. Попов // Народна творчість та етнографія. – 1969. – № 6. – С. 46-48.

24. Різдво на Гуцульщині. Святий Вечір // Мета. – 1933. – 19 січня. – С. 3.
25. Сєтки цілого року // Календар Гуцульський на рік 1935. – Варшава : Накладом Товариства Приятелів Гуцульщини, 1935. – С. 52-78.
26. Чеховський І. Пожертва для Рахманів-брахманів
Режим доступу до статті:
http: // www. 2000.cv.ua/2002/19
27. Шекерик-Доників П. Колєдники / П. Шекерик-Доників. – Б. м. Накладом Товариства Приятелів Гуцульщини, 1939. – 24 с.
28. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. – Верховина : Гуцульщина, 2009. – 352 с.
29. Шекерик-Доників А. Святвечірні звичаї на Гуцульщині / А. Шекерик-Доників // Жіноча доля. – 1938. – 1-15 січня. – С. 3-4.
30. Шекерик-Доників П. Як відбувається коляда у гуцулів / П. Шекерик-Доників // Гуцулія. – 1972. – Ч. 1. – С. 2-13.
31. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4. / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1904. – Т. VII. – 272 с.
32. Witwicki S. Rys historyczny o Huculach / S. Witwicki. – Lwow: M. F. Poremba, 1863. – 135 s.

Єфремова Людмила

УДК 398.8 (477) "19"

ПІСНІ ВЕСНЯНО-ЛІТНЬОГО ЦИКЛУ ЯК ІНДИКАТОР КАЛЕНДАРНОЇ ЗВИЧАЄВОСТІ ЖИТОМИРЩИНИ ТА ЧЕРНІГІВЩИНИ

Експедиційні дослідження останніх років свідчать про переважно пасивне побутування календарно-обрядового фольклору у Чернігівській та Житомирській областях. В той же час ці матеріали, поряд із записами минулих років, дають можливість реконструювати стан календарно-обрядової пісенності у цих областях в минулому. Крім того, пісенний матеріал стає певною мірою індикатором ймовірного побутування та вигляду календарної звичаєвості Полісся.

Ключові слова: *весняно-літній цикл, пісні, календарно-обрядовий фольклор, Житомирщина, Чернігівщина, частотний каталог*

Весняні, троїцькі, петрівчані та купальські пісні присвячені єднанню людини з природою, розквіт якої від початку танення снігу до пишного літнього буяння, співзвучний часу гуляння молоді, часу "вулиць" та вечорниць, залицяння та кохання. Цей календарний відтинок мав певне практичне спрямування – виділення майбутніх шлюбних пар, які після жнив гратимуть весілля. Протягом цього часу йде поступове наростання значення шлюбної тематики, яка проходить через аграрні мотиви весняного пробудження природи: сівби та вегетативних процесів (весняна гра "Овес"); вияв пер-

ших почуттів, вибір пари ("Мости", "Царівна"), зміцнення дошлюбних відносин у купальських піснях.

Перехід від зимового циклу пісень з яскравим відображенням лицарських часів у поєднанні з аграрною весняною тематикою до весняних співів відбувався через поширені на українсько-білоруському Поліссі масляні та волочобні пісні, південно-західні українські риндзівки. Той факт, що всередині цих календарних циклів пісень відбувалися більш-менш вільні процеси дифузії, свідчить про їхні спільні джерела та першопочаткову цілісність у свідомості народу.

Веснянки співала переважно молодь. На території України весняні пісні лунали від початку весни до зелених свят. Найчастіше їх виконували дівчата на відкритому високому місці за селом або на цвинтарі, біля церкви гуртом. Голосно, відкритим звуком вони загукали весну, завершуючи пісні-заклички на Поліссі характерним протяжним вигуком "Гу!" Іноді виконавиці перегукувалися веснянками з молоддю сусідніх селищ. Характерні поліські вигуки застосовували при виконанні інших обрядових (зокрема, весільних) пісень, хоча для веснянок вони найхарактерніші. За свідченням І. Земцовського, гукання відрізняють також фольклорні зразки Брянщини та Смоленщини [1. с. 135]. Ці області, разом з Чернігівщиною, колись складали основну територію поселення племені радимичів.

У виконанні ігрових веснянок помітне місце займають елементи гри та театралізації. Їм можуть бути підкорені всі учасники дії (так звані двоходові ігри "Просо", "Мости", "Володар"); кілька з них (найчастіше двоє), які виконують ігрові дії всередині кола, поза колом, перебігаючи з-за кола всередину, в той час, як коло рухається кроком або стоїть співаючи ("Нелюб", "Жінка на торзі"); один, що стоїть у колі і веде діалог з усіма іншими учасниками або виконує рухами те, про що співають у веснянці. У хороводних веснянках учасники співають, рухаючись по колу (колесу), взявшись за руки. В них відсутній більш-менш помітний елемент гри або театралізації. Танкові веснянки виконують під час танку – руху розімкненою шеренгою (криві танки) за різною траєкторією, нерідко з переплетінням танкових фігур.

Для Полісся, до яких належать Чернігівська та Житомирська області мало характерні ігрові веснянки, отже й ігри, супроводжувані співом. Переважно на Чернігівщині поширена веснянка-гра "Король" ("Король по городу ходить", частотний каталог ОК-ВІ-08 [2, с. 103-104; 3, с. 52-53]), найпоширенішу на лівобережному Подніпров'ї та українсько-російському пограниччі. У цій грі також беруть участь дві протидіючі групи (антифон): одна хоче пройти, інша не пускає. Однак, тут додано ще й інший сюжетний мотив – побоювання короля. У частині варіантах діючою особою є король, який вибирає собі дівчину. Наспіви "Короля" з Чернігівщини та Полтавщини мають багато спільних рис з волинськими варіантами "Мостів" та

"Воротаря", наспіваних Лесею Українкою К. Квітці. Цей факт може служити одним з доказів близькості фольклорного музичного мислення західного та східного Полісся, а також більшої консервативності фольклорної мелодики порівняно з поетичними текстами пісень. Привертає до себе також увагу у зразках з Чернігівщини затягування першої або другої долі основних складочислових груп, подібно до "Воротаря".

В цілому ж наспіви варіантів "Короля" побудовані на основі повторення однієї архаїчної поспівки-формули, що разом з мозаїчністю архітектоніки наспіву є характерною рисою ігрових веснянок взагалі. На Поліссі, зокрема, Чернігівському, значне розповсюдження мають ігрові та хороводні веснянки, безпосередньо пов'язані з сільськогосподарською працею, землеробством, присвячені сіянню гречки (Чернігівщина, Полтавщина), вівса (Чернігівщина), льону (Чернігівщина, Вінниччина). Неігрові веснянки мають переважно родинно-побутову тематику, а ігрові – сільськогосподарську.

Серед вегетативно-аграрних весняних ігор (сіяння та вирощування проса, льону[1], гречки, вівса тощо) значну кількість варіантів з мелодіями має "Овес" ("Як посію овес", частотний каталог ОК-ВІ-24). В ній, як і в піснях "Мак", "Грушка" зображено процес вирощування вівса від сіяння до збирання врожаю. Кожна строфа пісні супроводжена приспівом "До зерна, до зерна, до зерна увесь". Рефренна будова пісенних строф взагалі типова для ігрових веснянок.

В цілому ігрові веснянки не характерні для Полісся. У Житомирській області вони представлені досить повно лише у південних районах, що належать Поділлю (записи А. Конощенка), проте, колись вони побутували також і тут, про що свідчать фрагментарні записи М. Гайдая з Лугинського району.

Деякі весняні хороводи і танки не набули значного розповсюдження, або їх виконання поступово згасло у виконавській традиції. До них належить "Виступець" ("Ой там, на моріжку", частотний каталог ОК-ВТ-13 [2, с. 128-129]). Виконуючи його, "дівчата беруться за руки і йдуть по колу, співають двовірш. За приспівом вони то подаються всередину кола і стикаються наставленими вперед кулаками, то відходять назад". Записи з Чернігівщини відзначені складністю орнаменту розспіваної мелодії з приспівом "А вода по каменю".

Закличні веснянки у регіональному плані можна поділити на лівобережні та правобережні. Лівобережні зберегли найдавніші риси автохтонного співу: інтонаційно-формульну мелодику мовного типу, голосову вібрацію, гукання. На Чернігівщині та Слобожанщині побутує заклична веснянка "Весняночка-паняночка" (весна, де ти зимувала [3, с. 84-85], каталог ОК-ВЗ-02). У

[1] Пісня побутує переважно на Чернігівщині

пісні "Ой весна, весна, весняночка" (весно, де твоя дочка паняночка, каталог ОК-ВЗ-03) весна виступає в ролі старшої, матері. Дівчата, зібравшись на веснянки, обирають серед себе старшу – матір – персоніфіковану весну. Варіанти пісні зафіксовано переважно на лівобережному Подніпров'ї [2, с. 131-132; 3, с. 85]. На Житомирщині це пісня-звертання до весни, що вона принесла: "Ой будь, весна, ой будь, красна", "Весна наша красна" та "Весна наша, весна", записані у с. Мелені Коростенського району останніми роками XX ст., які свідчать про розвинений календарний весняний звичай тут закликати весну, звертаючись до неї у піснях. Про це ж свідчить і запис М. П. Гайдая 1925 р. на Коростенщині "Весна красна"[4, ф. 6-3, од. зб. 67, арк..1]

Серед веснянок про кохання одна з найпоширеніших на Житомирщині "Ой зійди, місяцю" ("Перейди, місяцю", нема краще милого, сім пар чобіт стоптав, як ходив до милої [2, с. 134; 3, с. 87], каталог ОК-ВК-04); Переважно на Поліссі та у прилеглих районах зафіксовані варіанти ліричних веснянок "Сіриє гуси гречку поїли" (поцілуй хлопця в русії вуси [2, с. 135], каталог ОК-ВК-07).

Значну за кількістю групу складають ліричні веснянки жартівливої тематики – жартівливі веснянки, за допомогою яких статеві групи (переважно дівчата, як основні творці та виконавці подібних фольклорних творів) молоді глузували над протилежною статтю, задовольняючи свою потребу в спілкуванні, як, наприклад, у веснянках "Що на нашій вулиці", "Ой весно, весно красна", "А як вийду на вулицю", "Ой п'ять дівок, п'ять", "Ой накладу вогник".

Тема переваги дівчат над хлопцями основна також у варіантах веснянки "Дівоча війна" ("Ой чи диво, чи не диво", каталог ОК-ВЖ-01 [2, с. 137], де ВЖ – веснянки жартівливі), розповсюдженої на Волині та Поділлі. У варіантах з Вінниччини та волинських областей пісня має чітко визначений пісенний тип з рефренною будовою поетичної строфи R:ab.

Цикл весняних пісень має безпосередні зв'язки, генетичні та типологічні паралелі з іншими календарними циклами (зимовим та літнім), необрядовими піснями. Спорідненість зимового та весняного календарних циклів неодноразово була обґрунтована, зокрема тим, що до XIV ст. початок нового року відбувався навесні, а з перенесенням на зиму новорічні обряди заховали та розвинули в собі деякі весняні обряди та пісні (сюжети, елементи мелодики). Рудиментарними проявами зимової обрядової пісенності навесні можна пояснити існування по суті весняних волочобних пісень на північному сході України та риндзівок – на південному заході, подібних до колядок за функцією та музично-поетичними особливостями. Тут можна спостерігати також деякі сюжетні паралелі.

Найбільшу кількість паралелей у календарній приналежності спостері-

гаємо між веснянками та піснями літнього календарного обрядового циклу (русальними петрівчаними та купальськими піснями), що дає підставу дослідникам інколи об'єднувати їх у один весняно-літній календарний цикл.

Русальні (троїцькі, гряні, клечальні) пісні в Україні побутують переважно у поліському регіоні, зокрема, на Чернігівщині. Значна їх частина має українсько-білоруське походження, що знайшло відбиток у мовних особливостях русальних пісень. Результати дослідження цього реліктового циклу східнослов'янського календарного фольклору опублікував К. Квітка у статті "Русальні пісні" [5, с. 42]. Вчений розглянув обрядовий контекст виконання русальних пісень, питання їхнього регіонального поширення, особливостей сюжетики, ритміки, інтонаційно-ладового складу.

Русальні пісні репрезентують один з найдавніших реліктових жанрів календарно-обрядової пісенності. Найбільша кількість нотацій русальних пісень зроблена у Чернігівській області, де старожили й досі пам'ятають обряд проводу русалок, згадують також і русальні пісні з старовинною архаїчною мелодикою. Експедицією ІМФЕ 2010 р. були також зафіксовані старовинні русальні пісні, зокрема, "В полі русалку вадилі", виконання яких виконавці щедро супроводжували про звичай проводів русалок.

Між русаліями (зеленими святами) та купальськими святами під час літнього сонцестояння відбувалася Петрівка. Найдовші дні та найкоротші ночі, достигання хлібів знайшли відбиток у петрівчаних піснях, які цієї пори співали здебільшого жінки та дівчата. Не випадково ці пісні мають переважно родинно-побутову тематику. Петрівчані та купальські пісні близькі не лише часом виконання, але й сюжетним змістом, мелодичними типами. Значну їх кількість фіксували то як петрівчані, то як купальські.

Купальські пісні не випадково привертають посилену увагу дослідників та шанувальників музичного фольклору (про купальські пісні написані дисертаційні роботи А. Завальнюка, Г. Тавлай, монографія А. Ліса) розлогою ліричністю мелодій, красою зображення людських стосунків, давніми історичними коріннями.

І. Земцовський, зазначаючи, що Купала є кульмінацією всього річного календарного циклу, одночасно слушно зауважував, посилаючись на Х. Ящуржинського, що "купальські пісні співаються особливим своєрідним співом, одноманітним, протяжним та, якщо можна так сказати, архаїчним" [1, с. 129]. На значному матеріалі вчений також доводить, що купальські свята та співи у тому чи іншому вигляді (а найчастіше подібному один одному) відомі не тільки у народів слов'янської мовної групи, а й у балтійських, германських та угорських народів. І дійсно, купала є одним з найдавніших календарних свят, яке заховало в собі значну близькість трьох східнослов'янських народів не тільки у процедурі проведення обряду, але й у сюжетах, музичних та поетичних особливостях купальських пісень.

Суто обрядовий купальський фольклор має найбільше розповсюдження на Поліссі та лівобережному Подніпров'ї. Купальські пісні творять собою окремий, чітко визначений календарний цикл, який одночасно має багато точок зіткнення з іншими календарними циклами, зокрема, веснянками та петрівчаними піснями. Проте, "механізм" творення цього циклу значною мірою відрізняється від тих же веснянок. Спробуємо з'ясувати його.

Так, у веснянках спостерігаємо досить значну питома вагу самостійності як сюжетів (особливо ігрових), так і наспівів (МТ), закріплених за ними. Тут майже не відіграють істотної ролі групові МТ (мелотипи) або типові наспіви. Натомість у купальському циклі вони мають вирішальне мелодико-типологічне значення. В них, як і у весільних, має незначний сенс розгляд окремих сюжетних груп та властивих їм МТ, адже один сюжет іноді можуть виконувати з різними мелотипами, а один типовий наспів може обслуговувати значну кількість сюжетів, служити основою імпровізації нових пісень. Крім того, сюжети купальських пісень також не мають такої типологічної ваги, як у веснянках, вони часто переплітаються та перехрещуються. В них важливим залишається загальний любовно-шлюбний зміст, який передбачає післякупальські та післяжнивні весілля. Якщо у веснянках несміливо зроблено натяк на вибір пари, то в купальських співах відбите відверте формування майбутніх шлюбних пар, відбувається неофіційне сватання, співаки у піснях планують приготування до весілля, передбачають майбутні весільні клопоти, пов'язані з влаштуванням майбутньої оселі молодят.

Як і у весільних піснях, у купальському циклі є два основних найпоширеніших МТ – основні типові наспіви, з якими виконують значну кількість різноманітних пісенних текстів. Ці наспіви-символи купальського свята інтонаційно споріднені з купальськими піснями інших східнослов'янських народів.

Ці мінорні наспіви відзначає щемливо тепла ліричність, оригінальне звучання, що дозволяє одразу впізнати мелодію та запам'ятати її. Їх оригінальність полягає у стійкому співвідношенні будови віршової строфи ab:cd у поєднанні з наспівом будови ab:cd, де у рухливому темпі ніби відбувається гра світлотіней у чергуванні ямбічних та хореїчних інтонацій мелодії з нівеляцією переходу від однієї складочислової групи до іншої. Тут переважають записи з півночі Одеської області, Вінниччини, півдня Хмельниччини, півдня Житомирщини, південного заходу Київської області. Є також записи з Тернопільської та Волинської областей, а також трансформовані наспіви з Чернігівщини та Полтавщини.

Серед них пісні "Купалася ластівка, купалася" (мати замикає дівчину у коморі, не пускає гуляти, каталог ОК-КП-04). З цим МТ також співають більшість жартівливих купальських пісень; "Ой у городі крокіс поріс" з Поділля та Волині (парубок запитує в дівчини, куди до неї зайти [3, с. 103], каталог ОК-КП-07).

Другий основний МТ (типовий наспів-символ) купальського свята інтонаційно дуже близький першому. Він також має ладову основу мінорного тетрахорду або пентахорду, яка розпочинає наспів, розспівну (хоча й якісно іншу) ритмоформульну основу. Якщо ритмоформула першого мелодичного типу настільки стійка, що подрібнення або злиття долей призвело б до її руйнування, то друга, навпаки, дуже гнучка та припускає більш-менш істотне варіювання ритму в залежності від зміни кількості складів у рядках шестисегментної поетичної строфи abc:def у поєднанні з наспівом такої ж будови. Ці особливості спостерігаємо, наприклад, у пісні про дівчину, яка давала ручку двом (каталог ОК-КП-08).

Цікаво, що другий купальський МТ має дещо інше регіональне розповсюдження, він швидше полісько-подільський або східно-подільський, адже найбільшу кількість записів пісень з цим МТ маємо з Вінницької області та прилеглих до неї районах Київської та Житомирської областей. Його гуртове звучання повільне й протяжне з затягуванням репризної частини наспіву, колоритне багатоголосся не залишає байдужим слухача, а виконавців примушує вкладати всі сили у надзвичайно гучний могутній спів. З цим же наспівом на Житомирщині та Чернігівщині виконують пісню "Ой сяяла зіронька, сяяла" (з ким ти, дівчино стояла [2, с. 158], каталог ОК-КП-09.

На Поліссі, Слобожанщині та Поділлі поширена купальська пісня з родинно-побутовим сюжетом про дівчину, яка просить парубка збудувати їй високу комору, щоб будив її соловейко, бо лиха свекруха не збудить (каталог ОК-КП-10).

Своєю мелодикою відмінна від основної маси купальських співів пісня з Чернігівщини "Піду в садочок" (каталог ОК-КП-11) з баладним сюжетом: дівчина пускає на воду вінок, хто дістане, той стане з нею на рушник [2, с. 158-159]. Не виключено, що цей сюжет було занесено у весняно-літній цикл пісень пізніше у зв'язку з розповсюдженням купальського обряду пускати вінки у річку з метою вгадування долі.

На східному Чернігівсько-Сумському Поліссі та Київщині розповсюджені найбільш архаїчні купальські пісні як з боку тексту (переважно обрядові з характерним купальським приспівом "Іване, Йвашеньку", "Купала на Йвана", у каталозі КР – купальські з рефреном), так і з боку наспіву. Їх наспіви відзначають значна розспівність мелодій з принципово унісонною фактурою співу. Вони в цілому близькі другому купальському мелотипу і не виключено, що вони генетично споріднені. Саме приспівами "Іване, Йвашеньку", "Купала на Йвана" [5, с. 54] зумовлена ця характерна репризна частина РФ другого МТ. На Чернігівщині ці пісні побутують й досі, про що свідчать наші експедиційні записи 2010 р. "Купалочка, де твоя дочка" з рефреном "Купала на Йвана".

Інтонаційно складніший поліський варіант цього мелотипу широко представлений у численних записах пісні "(Ой) купався Іван та в воду впав"

(купався Іван та в воду впав [2, с. 159-160; 3, с. 103-104], каталог ОК-КР-01) з приспівом "Купала на Йвана". Ця пісня має рефренну будову пісенної строфи, переважно ab:R та R:ab:R.

Існує також кілька регіональних різновидів календарних пісень літнього та осіннього періоду. Це полільницькі пісні з Чернігівщини, літні та осінні пісні з Подніпровського Полісся. Проте, ці зразки не були сформовані у чітко визначену систему, якою є вже розглянуті календарні цикли, та не набули значного розповсюдження.

Якщо виходити з наявних записів пісень з мелодіями, то половина записів косарських (та близьких до них гребовицьких) пісень зроблено на Подніпровському Поліссі: у Житомирській та Чернігівській областях. Більшість з цих пісень мають родинно-побутову тематику та часто зафіксовані як позаобрядові.

На Чернігівщині поширена косарська пісня "Ой ви, мухи, ви, комарики мої" (каталог ОК-КО-01, де КО – косарські пісні) з побутовим сюжетом про тяжку розлуку та спогади про колишнє кохання [2, с. 161]. Пісня має чотирирядкову строфу з поетичною строфою будови ab:cd та наспівом ab:cb1 у мінорному пентахорді з періодично пониженим другим щаблем.

Значного розповсюдження у центральних областях України набула пісня "Сєно моє, сєно" про дівчину, яка, плачучи, скаржиться, що нелюб не пускає її гуляти. Її тільки на Житомирщині [4, ф. 6-3, од. зб. 67, арк.. 5-6, №№ 32-34] стійко фіксували як косарську (частотний каталог ОК-КО-02), в усіх інших областях інформанти не повідомляли про календарну приналежність цього фольклорного твору. Пісня має архаїчний ліричний наспів у середньому темпі, з багато орнаментованою мелодією, часто з нейтральною терцією, типовою для косарських пісень Полісся в цілому. У Коростенському районі Житомирської області зафіксовано косарські пісні протяжного типу розспіву, наприклад, "Ходила дєвка по сіножаті" у багатоголосному звучанні.

Центром розповсюдження гребовицьких пісень, що виконують під час гарбання сіна, можна вважати Чернігівську область, звідки маємо записи з мелодіями, зроблені М. П. Гайдаєм, а також П. Коломийченком, І. Білосвєтовою та ін. За сюжетами та наспівами більшість гребовицьких пісень близькі до жниварських і є часто або місцевою назвою жниварських пісень, або пристосованими до гребовиці жниварськими піснями. Таким чином, можна констатувати, що на Подніпровському Поліссі збережено найбільш старовинні архаїчні реліктові жанри календарної пісенності.

Мелодика жниварських пісень досить різноманітна, особливо це можна відчути при порівнянні циклів жниварських пісень різних регіонів. Кожний окремий цикл складено з системи типових наспівів, які можуть бути відмінними у різних співочих традиціях. На лівобережному Подніпров'ї та Поліссі поширені пісні з першим основним типовим жниварським наспівом: "Уже

сонце над липою" (пан трясе калиткою, каталог ОК-Ж1-01- обрядові календарні жниварські з першим типовим наспівом) з віршовим розміром (4+4)2:5+5; "А вже сонце на лану, я додому полину" (каталог ОК-Ж1-02) з Чернігівщини, V (4+3)2:5+5; "Уже сонце на горі" (комарі кусають, жати не дають, каталог ОК-Ж1-03) з попереднім V; "Ой паночку наш" (паночку наш, додому вже час); "Наша пані тетера" (пані, чи готова вечеря).

Найважчим у визначенні цього суто жниварського МТ є те, що він дуже мінливий та має багато структурних варіантів. Пісня "А вже сонце котиться" (женцям додому хочеться, але вони не йдуть, чекають приказу, каталог ОК-Ж1-04) поширена на Чернігівщині та Полтавщині. М. Гайдаєм був записаний варіант цієї пісні "Чужі пани, як деркачі" у Борзнянському районі Чернігівської області. З четвертим типовим жниварським наспівом виконують пісні з Житомирщини "Ой літає соколонько по полю" (сокіл збирає женчиків додому, каталог ОК-Ж4-05), "Ой куриться доріженька, куриться" (господиня журиться), "Ой до кінця, женчики, до кінця" (нива втомила женців).

Таким чином, наявність певних типів календарно-обрядових пісень у сучасних фіксаціях та записах минулого свідчить про ступінь активності побутування тих чи інших календарних обрядів Полісся, є їхнім побіжним індикатором.

Ефремова Людмила

Песни весенне-летнего цикла как индикатор системы календарных обычаев Житомирщины и Черниговщины

Экспедиционные исследования последних лет свидетельствуют о преимущественно пассивном бытовании календарно-обрядового фольклора в Черниговской и Житомирской областях. В то же время эти материалы, наряду с записями прошлых лет дают возможность реконструировать состояние календарно-обрядовых песен в этих областях в прошлом. Кроме того, песенный материал является в определённой мере индикатором вероятного бытования и состава календарной обрядности Полесья.

Ключевые слова: *весенне-летний цикл, песни, календарно-обрядовый фольклор, Житомирщина, Черниговщина, частотний каталог*

Efremova Ludmila

Songs of spring-summer cycle as an indicator of calendar customs Zhytomyr and Chernihiv region

Field studies of recent years have witnessed a predominantly passive existence calendar ritual folklore in Chernihiv and Zhytomyr regions. At the same time, these materials, together with records of past years make it possible to reconstruct the state of the calendar-ritual songs in these areas in the past. In addition, the song material is to some extent an indicator of the likely existence

and composition of calendar rituals of Polesie.

Keywords: *spring-summer cycle, songs, calendar and ritual folklore, Zhytomyr, Chernihiv region, the frequency catalog*

Джерела та література

1. Земцовский И. Мелодика календарных песен. – Л.: Музика, 1975. – 223 с.: нот.

2. Єфремова Л. О. Частотний каталог українського пісенного фольклору. В трьох частинах. Ч. 1. Опис. – К.: Наук. думка, 2009. – 720 с.

3. Єфремова Л. О. Частотний каталог українського пісенного фольклору. В трьох частинах. Ч. 2. Антологія-хрестоматія. – К.: Наук. думка, 2010. – 480 с.: ноти.

4. ІМФЕ – наукові архівні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

5. Квітка К. В. Вибрані статті. / Упоряд., передмова та комент. А. І. Іваницького. – К.:

Завадська Вікторія

УДК 801.83

КАТЕГОРІЯ ЧАСУ У СИСТЕМІ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ

У статті аналізується проблема сприйняття часу у традиційній та сучасній свідомості через посередництво календарних обрядів та інших загальнокультурних спостережень.

Ключові слова: *час, міфологічний час, історичний час, календарний обряд, сприйняття часу.*

Питання, якого ми хочемо торкнутися у цій статті, належить до тих, що не укладаються в царину якоїсь одної науки. Йдеться про час (категорію фізичну, математичну, філософську, і навіть психологічну), як обов'язкову складову макрокосму, що відбивається у дрібніших моделях. Міфологічні уявлення людини можна вважати лише одною з таких моделей. Прикладами інших може бути, зокрема, історія, філософія, навіть фізика чи математика, адже у кожній з цих наук, на думку російського філософа А.Ф. Лосєва, присутня неабияка суб'єктивність, а також міфологічність (наприклад, евклідова геометрія) [4, с.32].

Проблема розуміння часу у традиційній свідомості є досить розробленою. Це питання досліджували українські та зарубіжні вчені, зокрема Бахтін М.М., Гуревич А.Я., Еліаде М., Єрьоміна В.І., Лосєв А.Ф., Толстиє Н.І. та С.М., Топоров В.Н., Давидюк В.Ф., Дунаєвська Л.Ф., Бріцина О.О. та ін.

Проте актуальності дана тема не втратила, оскільки разом зі зміною суспільства й колективної свідомості відбувається і трансформація розуміння часу та категорій виміру часу. Разом з тим, тема часу і часових категорій є надто широкою, викласти її в одній статті неможливо, тому ми спробуємо розглянути, як традиційні уявлення про час, зокрема у контексті календарної обрядовості українців, функціонують у сучасному суспільстві.

Отже, метою роботи буде:1) порівняти традиційні та сучасні уявленні про час, використовуючи для аналізу матеріал календарної обрядовості, різноманітні етнографічні, філологічні та загальнокультурні спостереження; 2) виявити деякі характерні риси часу як міфологічної категорії у його традиційному та сучасному сприйнятті.

Різновиди часу

Говорячи про час у його традиційному розумінні, дослідники, перш за все, відзначають такі різновиди часу, як циклічний та лінійний. Важливо, що у свідомості сучасної людини побутують ті самі категорії. Надзвичайно цікавим у цьому зв'язку видався нам напис на бігборді: "Погана новина: час плине. Хороша новина: він необмежений". У першому випадку йдеться про так званий історичний час, який є лінійним, швидкоплинним, вимірюваним; у другому – про міфологічний, який є субстантивованим, необмеженим і невимірюваним, сталим. Розглянемо це докладніше.

Міфологічний час має свої характерні особливості. Він є циклічним (тобто події повторюються багаторазово, проте можуть мати дещо інший вигляд, зберігаючи при цьому свою сутність); розгортається в одній точці (такий час не має категорій "минуле", "майбутнє", усе відбувається у "теперішньому"); міфологічний час дає змогу подолати хронотопічну відстань між людьми, зокрема, між різними поколіннями, об'єднуючи їх у загальне космічне ціле. Крім того, міфологічний час не може бути виміряний умовними позначеннями, оскільки міфологічна свідомість оперує "реальними об'єктами" [4, с.36], тобто речами конкретними. Час міфологічний, тобто загальнобуттєвий, є незмінюваним. Його можна уявляти у вигляді чогось, порівняти з чимось, але не можна розбити на відрізки, укласти в одну площину, оскільки, за Лосєвим, тут відбувається ніби гра "різних ступенів реальності" [4, с.36].

Другий тип сприйняття часу – лінійний, або історичний. Йдеться про послідовне "нанизування" подій, що відбулися, відбуваються та відбуватимуться у житті соціуму чи індивіда. І хоча лінійність – ознака не лише сучасного суспільства, проте вона, більшою мірою, є характеристикою модерного, аніж первісного мислення.

Деякі дослідники називають ще й інші типи часу: час індивідуальний, пов'язаний з життям конкретної особи. Цей час неможна однозначно визначати як лінійний чи циклічний, адже він є синтезом різних проміжків і вби-

рає в себе всю парадигму розуміння часу.

Ще один тип – так званий обрядовий час [6, с.451]. Він розглядається як один з параметрів структури обряду. Проте ми не можемо погодитися з виокремленням цього часу як самостійної категорії, тому будемо розглядати лише міфологічний та історичний час у контексті обряду та дотично до індивідуального часосприйняття.

Час як мірило інших категорій

Перш за все, слід зазначити, що міфологічне мислення оперує категорією часу, але не вимірює час, точніше не поділяє його на відрізки. Натомість час може сам використовуватися як мірило інших категорій, наприклад, відстані, соціального статусу тощо.

Наша знайома, приїхавши із США і розповідаючи про життя в цій країні, зронила фразу, що в Америці час вимірюється годинами їзди. Скільки до Чикаго?" – "П'ять годин їзди" (запис наш, від Батуриної Галини Павлівни, 1945 р. н., м. Київ, 2010 рік). У деяких країнах Південної Америки відстань вимірюється часом, за який людина може прожувати один лист коки. Очевидно, саме такий облік відстані (за скільки часу пройдеш) є найбільш прийнятним для міфологічної свідомості, тоді як будь-яка форма виміру довжини (метр, кілометр, ярд, дюйм і т.п.) є більш цивілізованою, тобто умовною, абстрактною і мало зрозумілою для носія первісного мислення. Ось чому й міряли шлях часом, за який його можна здолати пішки. (До речі, у скандинавів були "довгі" та "короткі" милі, оскільки слово це насправді вказувало на шлях між двома стоянками [1, с.13]). Важливо, що зворотне твердження не має місця: час не вимірюється відстанню. На питання: "Скільки ти був відсутній?" відповідь "100 кілометрів" неможлива. У такому зв'язку армійський жарт про солдата, який копає траншею "від паркана і до вечора" набуває іншого змісту. Отже, час є більш універсальним мірилом, ніж відстань, хоча може бути виміряний іншими категоріями, про що скажемо нижче.

Час можна застосувати і для вимірювання інших категорій, наприклад, ступеню соціалізації ("А скільки ж його не було?" – питають про людину, яка через довгу відсутність не знає про якісь події життя соціальної групи) або кількості грошей. Коли доньці автора було 8 років, вона була надзвичайно здивована тим, як рахується плата за послуги таксі. Дитина була впевнена, що рахувати потрібно не кілометри, а години, проведені у машині. Відповідно ці години були мірою грошей. Тобто кількість грошей, за її уявленнями, мала сплачуватися не за кілометри, а за час, проведений у дорозі.

Вимірювання часу у народній традиції

Найперше, чого хочеться торкнутися – це проблема виміру часу у народній традиції. Йдеться про поєднання у народній свідомості часу лінійного, тобто конкретного, із часом міфологічним, тобто абстрактним. Розкриття цього

питання підведе нас до розуміння деяких загальних особливостей часу.

Час може вимірюватися деякими іншими категоріями. За А. Гуревичем, проблема вимірювання часу постала тоді, коли у суспільстві остаточно закріпилися уявлення про лінійність часу, тобто з'явилося так зване "відчуття історії". Вчений стверджує, що сакральний час почав зникати зі свідомості людей з приходом християнства, тобто загальна міфологічна канва розбивалася на лінійні відрізки, які, проте, не здобули постійних умовних величин виміру, а оскільки міфологічне мислення є антропоморфним (тобто мірою усіх речей є людина), то і час вимірювався за допомогою різних чинників, близьких людині. У народній свідомості таку роль відігравали певні події (часи правління того чи того царя, роки військових походів, роки неврожаю, голоду, пошесті, стихійних лих і т.п.) [1, с.14,18]. Більш короткі відрізки, наприклад час шляху, вимірювалися за допомогою свічок, які згорять за час подорожі, або молитов, що їх встигали проспівати тощо.

Йдеться про "оречевлення" часу, він стає цілком матеріальним, а, значить, може змінювати свої параметри: об'єм, форму. І якщо сучасна свідомість ідентифікує час за допомогою цифрових категорій (у тому числі грошових одиниць, як-то погодинна оплата за роботу), то традиційна використовує обряди, зокрема календарні.

Календарна обрядовість є тим найвізуальнішим прикладом, який регламентує час, ділить його на відрізки, надає лінійності, тобто профанізує. У багатьох народних приказках відбито, як відбувалося визначення сезонних погодних змін (фактично – календар): "До Святого Духа – бережи кожуха. Після Святого Духа – викидай кожуха", "Прийшов Спас – урвався комарам бас. А прийшла Пречиста – взяла їх нечиста", "Ілля у воду посіяв – купатися неможна". І досі можна почути такі приклади часової орієнтації: "У нас сіянку (цибулю) садять, як жаби закумкають. У нас тако город до води виходить, то якраз чуть" (зап. наш, Київська обл., Кагарлицький район, с. Черняхів, 2006 р.). Або: "Та це було… Вже комарі зникли, то, мабуть, десь після 1 серпня…" (зап. наш Чернігівська обл. с. Ладинка, 2009 р.).

Щось подібне спостерігаємо, коли люди визначають часові проміжки за подіями, що відбувалися: "Ну, скільки ми там до неї йшли? Ну, може хвилин 20. А ще зайшли до кума – ще хвилин 15, бо поки зібрався. То ось тобі вже година…" (зап. наш, у с. Ладинка Чернігівської обл., 2009 р.).

Бачимо тут надзвичайно цікавий процес: сучасну міфологізацію часу, але на рівні індивідуального сприйняття. Час, насправді лінійний, перетворюється на час міфологічний, який маркується не якимись умовними позначеннями (години, хвилини і т.п.), але неоднозначними, тобто суб'єктивними, речами.

Подібні ілюстрації дають можливість говорити відразу про кілька особливостей часу, одною з яких є суб'єктивність, індивідуалізованість його

сприйняття, а, отже, і тих одиниць, якими він вимірюється. Докладніше ми зупинимося на цьому нижче, тут лише зауважимо, що досі можна почути від співбесідника таке маркування часу: "Як я ще був маленьким", "Мені ще батько розповідав", "Це ще мій дід пам'ятав" і т.п. У цих висловах зберігається і відтворюється міфологічна традиція позначення часу, коли, окрім історичності, дається посилання ще й на нерозривність поколінь: предки, на яких посилаються, нібито засвідчують достовірність сказаного.

Усе це нагадує математичну казочку-жарт про старого батька, який, відправляючи п'ятьох дітей до міста, наказував поспішати, бо йти туди 10 годин. Вийшовши з дому, сини сказали між собою: "Це татові йти 10 годин, бо він один, а нас же п'ятеро".

Пригадуємо і характерне казкове вимірювання часу, коли герой ходив "довго чи коротко, сорочку зносив, чоботи розбив, жупан розірвав" або коли героїня повинна зносити три пари чобіт (залізні черевики, стерти залізну палицю), доки знайде свого чоловіка. Тут, фактично, маємо кілька вказівок: 1) неможливість визначити тривалість подорожі і неважливість цього; 2) спробу маркувати час за допомогою інших речей; 3) суб'єктивність часопросторового сприйняття дороги.

Спостереження про те, що відстань ніби стискає час і робить його плин менш помітним, відбилося у казках. Потрапляючи до чарівного потойбіччя, герой зазвичай не помічає реального для людського світу часового плину, відбувається зміна казкових часових поясів. Для героя час рухається швидко, але він цього не помічає ("Повернувся він додому, бачить – а пройшло вже 30 років"), а для тих, хто залишився, час уповільнюється, ніби застигає.

На цю казкову особливість звернув увагу ще В. Пропп, проте розглядав її не з позиції часу, а з позиції стану героїв, що перебувають у русі або ж залишаються сталими. Саме завдяки цій останній особливості часу казкові наречені, залишені вдома, зберігають свою нев'янучу красу усі ті довгі роки, коли добрі молодці звершують різноманітні подвиги.

Про те, що час у дорозі минає швидко, доводилося неодноразово чути від різних людей, а також відчувати на собі цю дивну особливість.

Петербурзька дослідниця молодіжних субкультур Щепанська у роботі, присвяченій культу дороги, визначає цю характерну особливість співвідношення часу й відстані [7].

Обряд як спосіб поєднання міфологічного та лінійного часу

Володимир Пропп, аналізуючи структуру чарівної казки, наголошує на важливості саме просторового переміщення героя, тоді як час позначається умовними формулами, що вказують на протяжність, проте невизначеність: "Довго-коротко, близько чи далеко". Спочатку здається, що це свідчення загальної неуваги до того, скільки часу герой був у дорозі, умовне

позначення його тривалого шляху. В. Пропп пише про це: "…казка перестрибує через момент руху (а, отже, і через часовий проміжок, за який цей рух відбувається – коментар наш). Рух ніколи не змальовано докладно, він завжди згадується лише двома-трьома словами" [5, с.32]. На нашу думку, це яскрава ілюстрація розуміння міфологічної сутності часу і перебування героя у певному часовому/позачасовому просторі.

Обряд у цьому плані нічим не відрізняється від епосу. Людина-учасник обряду перебуває поза лінійним часом, тобто поєднується з часом міфологічним. Індивідуальний людський життєвий час вплітається до загальнокосмічної канви, де діють свої непорушні й незламні закони. Це одна з причин, чому дотриманню обрядів надавали такого важливого значення: їх учасники переставали бути підвладними часові людському й усім тим неприємностям (хвороби, смерть, нещастя), які є характерними для цього виміру.

Те саме відбувається у казках, коли йдеться про життєвий цикл – так званий індивідуальний час. Герой спочатку росте "не по днях – по годинах", але це не є звичайним процесом старіння, характерним для, знову-таки, лінійного людського часу, оскільки, набувши певного віку, він (герой) раптом перестає змінюватися. Фактично, старіння як такого, з ним не відбувається зовсім. У казковому хронотопі подібна особливість є вказівкою на те, що герой перебуває "поза часом" (знову наголошуємо – у його людському розумінні), а це характеристика мешканців потойбіччя, які є незмінними, сталими. Ця їхня сталість не може бути порушена нічим: ані фізичним впливом, ані емотивно-психічним втручанням, бо, по суті, вони є мертвими, а на мертвих, як відомо ніякі профанні земні чинники не впливають.

Календарна обрядовість структурно наближається до казки, у якій, за твердженням Проппа, відрізки часу не описуються, а лише позначаються зупинками, що відіграють роль обряду. У цьому зв'язку усі календарні обряди набувають значення таких казкових структур, розбиваючи життя індивідуума на відрізки "від/до".

Спадає на думку модель "матрьошки", коли усередині більшої фігурки ховається менша, у тій – ще менша і т.д. Часова "матрьошка" має таку саму будову: час міфологічний – час лінійний – індивідуальній життєвий час. Отже, жива людина, як і казковий герой, перебуває фактично поза часом доти, доки не прийме правил цієї "часової гри" і не почне матеріалізувати час, створюючи певні одиниці часовиміру. Натомість у позалюдському світі час відсутній, "час не буває поза людиною" [1, с. 17], можливо, тому, що він ніяк не маркується. Ось чому усіляка нечисть, а також мерці – усі представники потойбіччя – є сталими, незмінними (їх можна позбутися, але неможна вбити, бо вони перебувають у межах загально міфологічного часопростору) і водночас дуже вразливими у рамках людського хро-

нотопу, оскільки зникають з криком півня, що проголошує ранок. Зауважимо, що потойбічні істоти реагують власне на виголошення часу, бо вони самі не здатні його визначити. Цю тезу ілюструють численні казки, коли нечисту силу відлякують серед ночі, змушуючи півня заспівати. Перебуваючи поза лінійним часом, представники потойбічного світу водночас є надзвичайно залежними від нього, адже "розмивання" кордонів між двома світами відбувається у чітко регламентований період, коли "матрьошка" розкривається і час лінійний ніби поєднується з міфологічним.

Деякі обряди відіграють роль маркування часу, але у більш широкому проміжку. Вони позначають час, демонструють, що закінчився один етап і розпочався інший, і водночас поєднують профанний лінійний та сакральний міфологічний. Хочеться згадати тут Поминальний тиждень (перший тиждень після Пасхи), коли мертві та живі ніби об'єднуються і примиряються одне з одним. Відвідини цвинтаря з характерними обідами, згадки про померлих, зустрічі з живими родичами, але, знову-таки, на могилах – усе це вказує на міфологічні уявлення про "розмиття" кордонів між світом живих та світом мертвих у ці дні. Надзвичайну реальність цих уявлень підтверджує хоча б той факт, що багато людей відпрошують з роботи або беруть відгули, щоб відвідати цвинтар саме тоді, коли там буде вся родина – тобто акт обрядовий ставиться вище буденного життя. У цьому зв'язку наведемо слова чеського письменника Мілана Кундери з його публіцистичної роботи "Порушені заповіти": "Просто померла людина, яку я люблю, для мене ніколи не помре. <…> І якщо я відмовляюся говорити про свою любов до неї в минулому часі, це означає, що той, хто помер, він є" [3, с.284]. Наведена цитата є ілюстрацією того, як міфологічне уявлення про час спрацьовує у постмодерному суспільстві.

Ще один характерний приклад – обряди Русального тижня, які ніби відкривають на тиждень, а потім зачиняють брами двох світів. Цікаво, що характерні для цього періоду атрибути та обереги (часник, полин, спеціальні примовки від нечистої сили, усіляке гілля) сприймалися як щось цілком звичне і пов'язувалося саме з Зеленими святами. Нерідко і тепер ці матеріальні ознаки допомагають людині зорієнтуватися у часі, коли, при згадці про ту чи іншу подію, у пам'яті виникають якісь хатні образи, пов'язані з конкретними речами: "…у мене ще тоді була підлога встелена лепешником і м'ята стояла" – позначає час жінка, розповідаючи про подію з особистого життя; "Дідусь у травні народився, бо йому завжди несли тюльпани та бузок, як приходили" – характерні причинно-наслідкові зв'язки; "Вона померла десь у листопаді, бо сніг ще не лежав, а землю вже не могли вгризти, то ледь ту могилу вибили…" (зап. наш 2006-2007 рр., від різних оповідачів, місто Київ). Цікаво, що так само визначають час діти, прив'язуючи його до певної події: "Це було…ми ще у Літках були, і стало холодно,

і блискавка вдарила у залізний ящик"; "Це було восьмого березня". – "А звідки ти знаєш?" – "А мені тоді ще Боні (іграшковий коник) подарували" (зап. наш від Дарини, 8 років, 2009 р., м. Київ).

Індивідуалізація часу в контексті календарного обряду

Усе сказане підводить нас до розуміння ще однієї властивості часу – його індивідуалізованості. У кожної особи, чи-то казкового героя, чи-то живої людини є власні нібито стосунки з часом. Яскраво обіграв це Льюїс Керрол у "Алісі в Країні Чудес": "З Часом треба поводитися правильно! Бач, якби ти з ним дружила, він робив би з годинником усе, що захочеш. Ось, припустімо, зараз дев'ята ранку – якраз час початку уроків, а ти береш і шепочеш Часові одне слівце – і стрілки я-ак забігають!.. Пів на другу, час обідати", "…Ми з Часом розбили глека ще в березні <…> І відтоді <…> Час для мене пальцем об палець не хоче вдарити!" [2, с.70-71].

Із цими міркуваннями Л. Керрола перегукуються твердження Гуревича, який пише, що "ніколи за попередніх епох час не цінувався так високо, як нині, і не посідав такого місця у свідомості людини. Сучасна людина – "людина, що поспішає", її свідомість визначається ставленням до часу. Час закріпачує людину, все її життя розгортається sub specie tempons. Склався своєрідний "культ часу". Власне суперництво між соціальними системами у сучасному розумінні є суперництвом у часі, хто виграє у темпах розвитку, на кого "працює" час. Циферблат із секундною стрілкою, що поспішає, цілком міг би стати символом нашої цивілізації" (переклад наш, З.В.) [1, с.14].

З цим неможна не погодитися. Проте цю "гонку за часом" найбільше відчувають люди на зламі епох (історичних або часових). Отже, годинник (до того ж спливаючий, безформний) недаремно став постійним атрибутом творчості геніального художника XX століття Сальвадора Далі. Водночас усі наведені приклади свідчать про прагнення людини подолати час, панувати над ним (характерною ілюстрацією цього є численні курси й тренінги, присвячені плануванню часу, що з'явилися спочатку у кранах Заходу, а тепер набули популярності й на пострадянському просторі). Тобто спрацьовує відчуття міфологічного часу, проявляється підсвідоме прагнення повернутися до "позачасовості". На фразеологічному рівні це відбивається у словосполученнях "підкорити час", "стрибнути у часі", "заощаджувати час", "розраховувати час", "почуття часу", "планувати час", "відчувати час", "вбивати час", "гаяти час", "зловживати чужим часом", "берегти чужий та власний час", "індивідуальні біологічні ритми" і т.п.

Ці вирази, функціонуючи у мові та у науковому обігу, свідчать також про те, що час – річ особиста. Одні люди добре відчувають час і можуть приблизно визначити, скільки хвилин мав заданий проміжок, для інших це буває досить важко зробити. За нашими спостереженнями, добре відчува-

ють годинниковий час люди, що живуть у містах. Мешканці ж сіл відчувають його набагато гірше. Це відбувається тому, що час у природному оточенні вимірюється інакше. Він пов'язаний із процесами, які безпосередньо впливають на вид людської діяльності (сільське господарство, мисливство, рибальство, збирання і т.д.). Вузькі часові рамки, такі близькі для міських мешканців (години, хвилини), розширюються. Тут оперують днями (пів днями), тижнями, місяцями, сезонами, постами і т.д.

Лінійність такому часові надають календарно-обрядові свята, які ділять його на відрізки, регламентуючи при цьому не лише трудову діяльність, але й сімейні, громадські відносини. Так, наприклад, знайомство парубків та дівчат, добирання пари відбувалося під час зимових свят, протягом весни та літа йшов процес зближення (те, що у сучасній практиці позначають словом "зустрічатися"), наприкінці літа засилали сватів, а до Покрови (14 жовтня) грали весілля.

Те саме бачимо в царині громадських відносин. Так, до кінця XIX – поч. XX ст. робітники, наймаючись на постійну роботу, визначали термін служби по найбільших святах календарно-обрядового циклу: Різдво та Пасха. Напередодні цих свят проводився і грошовий розрахунок, з наступним відпуском додому, обумовлювалися подальші стосунки з хазяїном. І сьогодні саме в ці дні спостерігаємо масове пересування "на батьківщину" студентів і просто людей, що осіли в інших місцевостях. І якщо усі знають, що першотравневі вихідні – це "свято посадки картоплі", коли усі їдуть по селах допомагати батькам та родичам, то Різдво та Пасха мають геть інше забарвлення. Тут спрацьовує міфологічна пам'ять, коли свято сприймалося як межа між старим і новим, хаосом і новотвореним космосом. І останньою видимою, відчутною межею між ними є удари годинника – сучасний сакральний момент.

Сезонні робітники наймалися "на час жнив" , "на молотьбу", "на косовицю" і т.п., маркуючи час зо допомогою виду діяльності. Отже, час у такому контексті втрачав індивідуалізований характер, набуваючи рис загальності та лінійності.

І хоча, з погляду деяких дослідників, зокрема С.М. Толстої, календарна обрядовість лежить у рамках т.зв. лінійного часу [6, с.451], вона, на нашу думку, має дещо інше часове позначення.

Обряд як такий є постійним, незмінним (сталим), пов'язаним із загальними космогонічними уявленнями і, найголовніше, має оказіональний характер, тобто його виконання не затиснуте у якісь часові рамки. Обрядовий танок може тривати стільки, скільки триватиме, наприклад, мелодійний чи текстовий супровід (календарна, родинна обрядовість), або ж стільки, скільки потребує підготовка до наступної за сценарієм дії (наприклад, весілля чи похорон), або ж доти, доки не з'явиться очікуваний результат (лікувальна

магія, обряди викликання дощу і т.п.). У будь-якому випадку учасники обрядового дійства нікуди не поспішають, часовий діапазон їхніх дій є досить широким; від кількох годин до кількох діб. Це дозволяє говорити про те, що обряд виконується поза визначеним часом, отже, належить до царини загального міфологічного часопростору.

Календарний обряд, зберігаючи загальні риси обряду, проте, має суворо регламентовані часові рамки. Наприклад, колядки та щедрівки співають до Водохреща (19 січня), паски печуть протягом Страсного тижня, але ні в якому випадку не у Страсну П'ятницю і т.п. Отже, календарний обряд, на нашу думку, – це спроба поєднати загальноміфологічний та лінійний час, надавши йому соціально-індивідуалізованих рис, адже календарні обряди є набутком громади, проте у кожному конкретному випадку виконання їх спрямоване на певну особу. Так, спів колядок створює загальну святкову й радісну атмосферу, проте співаються вони щоразу для іншої людини, добираються відповідно колядки для дівчини, парубка, ґазди чи господині, для дітей і т.п. Цей міфологічний принцип поєднання індивідуального та загального відбився в усіх основних релігійних світоглядних системах. Йдеться про таку духовну практику, коли людина, виконуючи якість позитивні дії (молитва, піст, обряди, медитація, добрі справи), вірить, що це стане часткою позитивної космічної енергії, не залежно від того, спрямовані ці дії на досягнення конкретної мети чи здійснюють просто так. У християнстві це називається "благословляти", у буддизмі – "розсилати благословення". Святий православної церкви преподобний Серафім Саровський писав: "Змінися сам – і навколо тебе зміняться тисячі". І хоча йдеться про самовдосконалення, проте цей вислів є доречним і у нашому випадку.

Підведемо підсумок. Час у свідомості сучасної людини сприймається як циклічний (міфологічний) та лінійний (історичний). Кожний з цих різновидів має свої особливості, які відбиваються у найрізноманітніших культурних артефактах. Водночас час міфологічний та історичний діють у площині індивідуального життєвого часу та інтегруються за посередництвом обрядів, зокрема календарних. У сприйнятті людини час, як і все інше, набуває "оречевлення", тобто вимірюваності. Це відбувається за допомогою різних категорій, одною з яких є обряд. Отже, важливою функцією календарного обряду у традиційному суспільстві й почасти тепер, є регламентація часу, поділ його на окремі відрізки – тобто профанізація сакрального часу. Суб'єктивність же сприйняття часу вказує на те, що календарний обряд, незважаючи на загальність, у кожному випадку має, усе ж таки, індивідуальний характер і сприяє побудові "часової матрьошки", де час міфологічний включає у себе лінійний, який, у свою чергу, проектується на час індивідуальний життєвий.

Завадская Виктория

Категория времени в системе календарной обрядности

В статье анализируется трансформация времени в традиционном и современном сознании, в частности восприятие времени через обряд. Календарный обряд рассматривается как величина измерения и унификации времени.

Ключевые слова: *время, мифологическое время, обряд, календарный обряд, восприятие времени.*

Zavadska Viktoriia

Time concept in the system of calendar ceremony

The problem of interpretation of the time concept in traditional and modern consciousness is discussed by means of calendar ceremony and other general cultural observations.

Keywords: *time, mythological time, rite, calendar ceremony, time perception.*

Джерела та література

1. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Избранные труды. Т. 2. ЦГНИИ ИНИОН РАН, 1999. // Подається за матеріалами сайту: justlife.narod.ru/gurevich/ gurevich00.htm
2. Керрол Л. Аліса в Країні Чудес. Пер. з англ. В. Корнієнка за ред. І. Малковича та Ю. Андруховича. – К.: АБАБАГАЛАМАГА, 2001. – 121 с.
3. Кундера М. Нарушенные завещания: Эссе / Пер. с фр. М.Тайманов-ой. – СПБ.: Азбука-классика, 2006. – 288 с.
4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Миф-ология. Культура. – М.: Изд-во политической литературы, 1991. – с. 22-187.
5. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Научная редакция, текстологический комментарий И.В. Пешкова. – М.: Изд-во "Лабиринт", 2002. – 336 с.
6. Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1: А-Г. – М.: Междунар. отношения, 1995. – 584 с. – (Институт славяноведения и балканистики РАН).
7. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XX – XX вв. – М.: "Индрик", 2003. – 528 с.

Кіндрачук Надія

УДК 392 (477.8)

ТРАДИЦІЇ ТА ЗВИЧАЇ В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ ЖИТЕЛІВ КАРПАТСЬКОГО ЄВРОРЕГІОНУ

У статті розкрито регіональну специфіку календарної обрядовості жителів Карпатського Єврорегіону, її вплив на перебіг розвитку традиційної народної культури та збереження духовних цінностей. Вивчення звичаїв і обрядів горян доносить до нас величезну інформацію про істо-

рію світоглядних уявлень різних етносів, морально-етичні норми, народне мистецтво, музику тощо.

Ключові слова: *Карпатський Єврорегіон, традиції, звичаї, календарна обрядовість.*

У культурній спадщині народів світу особливе місце належить календарним звичаям і обрядам, народним святам. Науковий інтерес до традиційної культури з метою збереження духовних цінностей стає все більш актуальним. Збереження кращих традицій, духовності будь-якого етносу – це не тільки дбайливе ставлення до витоків культури, але й турбота про її розвиток у сьогоденні та майбуття кожного народу.

Вивчення календарних звичаїв і обрядів жителів Карпатського Єврорегіону доносить до нас величезну інформацію про історію світоглядних уявлень горян, морально-етичних норм, народного мистецтва, музики, народної хореографії, співу.

До питань еволюції обрядового календаря в контексті історії зверталися багато істориків, етнологів, соціологів, культурологів. Ця проблема висвітлювалася в працях В. Борисенко [1], А. Гоцалюка [2], Г. Кожолянка [3], О.Курочкіна [5], О. Мишанича [7] та ін. Однак, в науковій літературі дана тема не дістала достатнього всебічного висвітлення, тому вимагає свого подальшого дослідження.

Мета даної статті полягає у вивченні регіональної специфіки календарної обрядовості жителів Карпатського Єврорегіону та її впливу на перебіг розвитку традиційної культури, збереження родової пам'яті тощо.

Карпатський Єврорегіон об'єднує кордони п'яти країн – України, Угорщини, Словаччини, Румунії, Польщі. Велика гірська система Карпат починається недалеко від Братіслави (Словаччина) і закінчується на південному сході поблизу Залізних воріт (Румунія). Жителі гірської місцевості мають свої оригінальні звичаї та традиції, що виробилися протягом багатьох століть.

Зимовий цикл календарних свят жителів Словацької частини Карпатського регіону починається з передріздвяного посту, чи Адвента, а точніше – із Дня св. Андрія (у католиків 30 листопада), коли вже відчувається подих зими. У період Адвента зазвичай заборонялися танці, зібрання молоді і всякі розваги, хлопці не ходили на побачення до дівчат, і за всім цим строго пильнували громада і церква.

Чимало народних звичаїв і обрядів приурочувалося до Дня св. Микулаша. У словацьких селах дотепер в цей день виступають ряджені в масках коня, ведмедя, кози, цигана, сажотруса та ін. Ввечері ходить Микулаш у довгому кожусі, з кошиком на спині, борода в нього з вовни і льону, на голові бараняча шапка, у руках – ціпок. Микулаша супроводжує "ангел", з ними ходить і "чорт". Микулаш приносить дітям подарунки, неслухняним залишає різки чи мітлу. Якщо ж не чекають Микулаша, то батьки і хрещені

самі кладуть гостинці дітям у черевички та виставляють їх на вікно [6, с. 56].

У словаків, за давнім звичаєм, на Різдво рахують гроші, кладуть їх на стіл, щоб весь рік не переводилися. У багатьох районах Словаччини вважають, що полазник-чоловік (той, хто прийде першим у дім на Святвечір) провіщає благополуччя всьому дому, а полазник-жінка – всіляке лихо і хвороби.

Вранці напередодні Різдва всі домашні вмивалися, нерідко вкидаючи перед цим у воду срібні монети, щоби цим самим залучити багатство та добробут в дім. Розповсюдженим був звичай вмиватися чи навіть купатися ввечері в річці, джерелі. Вірили, що завдяки цьому магічному дійству вдасться уникнути захворювань та отримати міцне здоров'я і бадьорість.

З календарних зимових свят для жителів Польської частини Карпатського регіону особливо шанобливі є різдвяні "Роки". Переддень Різдва і перший його день вважаються сімейними святами. До цього дня наряджають ялинку. На вечерю обов'язково готують рибні страви, вся решта їжі теж пісна. Перед їжею співтрапезники розламують випечені пісні борошняні коржі – облатни, одаровують ними один одного, бажаючи щасливого нового року, здоров'я, успіху [4, с. 78].

В давній традиції жителів Українських Карпат для належного святкування різдвяно-новорічних обрядів важливою була завчасна підготовка. Обов'язково з пори жнив дбайливо зберігали обжинкового Дідуха, в який встромляли стебла різних злакових культур (жита, пшениці, вівса) та відбирали м'яке пахуче сіно [5, с. 104].

Готуючись до вечері, родина вбирала ошатний одяг й нетерпляче чекала першої зорі на нічному небі. З цього моменту можна було розпочинати Святу вечерю. На Різдво, 7 січня, розпочинаються справжні різдвяні коляди. Гуцули відвідують своїх родичів та друзів, ходять з вертепами від села до села. Більшість людей цими днями їздять на санах з кіньми та дзвониками

В Угорщині період приготування до Різдва триває близько чотирьох тижнів і називається Адвент. На час Адвенту доводиться чимало значущих днів, серед яких особливо виділяється День Луки, який припадає на 13 грудня. У минулі часи дівчатам і жінкам заборонялося працювати під час цього свята. Чимало історій розповідають про те, як Лука карав тих представниць прекрасної статі, які посміли не послухатися цієї заборони – пряли, ткали, прали, шили і т. п.

В Угорські сім'ї неможливо уявити різдвяний стіл без яблук, які вважаються символом єднання. Після вечері господиня бере в руки найкрасивіший і соковитий плід і розрізає його на стільки частин, скільки гостей сидить за столом.

Один з найдавніших різдвяних звичаїв угорців, що зберігся до цього

дня є бетлехемскі гри – представлення історії народження Христа, що має церковне походження. Учасники гри, зазвичай одягнені в одяг священика, ходять від хати до хати з виготовленим вручну бетлемом. Бетлем представляє собою великий ящик з пересувним ляльковим театром, що показує виставу, присвячену подіям народження Ісуса.

Звичай святкувати закінчення зими і настання весни з'явився в угорців в епоху Середніх віків і отримав назву – Фаршанг, який починається 6 січня, на Водохреща, і триває аж до Великого посту. У вівторок перед Великим постом молодь в страхітливих масках ходить по селу, співаючи жартівливі пісні і примушуючи брати участь у своїх витівках тих, хто в цей день сердиться.

Кажучи про румунські свята треба згадати одну їх особливість, а саме - взаємозалежність. Починаються вони з Драгобетеле, потім переходять в Мерцишор, який поступається місцем Бабі Евдотьї, що триває 9-12 днів (якщо несподівано піде сніг в ці дні говорять: "Баба Евдотья вийшла на вулицю трясти свої шуби") [8, с. 229].

Драгобетеле святкують 24 лютого. В давнину вважалося, що цього дня починається весна, пробуджується природа і людина повинна брати участь в загальній радості. За традицією в цей день хлопці і дівчата зустрічалися перед церквою і йшли в ліс збирати перші весняні квіти. Дівчина поверталася з лісу бігом. Її повинен був переслідувати хлопець, що закохався в неї. Якщо юнак наздоганяв дівчину, а вона теж була закохана в нього, їх єднав поцілунок на очах у всіх. Вважалося, що тепер вони заручені. Таким чином під час свята з'ясовувалося, які весілля будуть восени.

Щоб бути коханими цілий рік, в цей день жінки повинні були доторкнутися до чоловіка з іншого села. Дівчата увечері збирали останні залишки снігу, який називали "снігом фей". Вода з цього снігу використовувалася протягом року як засіб для збереження краси та любовних заклинань.

Одне з найбільш улюблених свят угорців – Хушвейт (Великдень), що дослівно означає прийом м'яса. Неодмінний атрибут угорського стола у цей день є варена шинка. Незмінним подарунком на Великдень є фарбоване яйце, що символізує собою символ зародження нового життя. Особливо в Угорських Карпатах популярні декоративні яйця. Роблять їх з глини, або дерева і наносять потім яскравий візерунок з національними фольклорними мотивами. На Великдень, крім традиційних фарбованих яєць, прийнято дарувати шоколадних зайців, різні релігійні іграшки (статуетки Богоматері й Ісуса, янголів тощо).

Свято Великодня на Гуцульщині відзначається багатством обрядових дій та звичаїв. У Вербну неділю гуцули приносять з церкви освячену вербу-шутку (на Гуцульщині її називають "б'єчка"), вдаряють злегка кожного із своєї родини, примовляючи: "Не я б'ю, б'єчка б'є – віднині за тиждень Ве-

ликдень!" Освячена шутка-верба у понятті предків гуцулів володіла цілющими властивостями як така, що вітала Христа [41, с. 97].

Для освяти в церкві у великодній кошик укладали паски, писанки і крашанки, сир, масло, ковбасу, вуджене м'ясо, сіль. Обов'язкові були гіркий хрін на згадку про гіркість Христових страстей, а також воскова свічка, встромлена в паску – символ божественного світла і Христового воскресіння. Заможні ґазди їхали до церкви верхи на конях чи святочним возом, а бідні йшли пішки.

Вєльканоц (Великдень) поляки відзначають також урочисто: фарбують яйця, випікають обрядовий хліб, які освячують в костьолі, готують різноманітну святкову їжу. У цей день у селах панувала весела метушня: хлопці тягнули дівчат до криниць і обливали їх відром води. Іноді великодні обливання проходили в струмках і річечках. Звичайно ж, цей веселий звичай виконував не лише розважальну функцію – в давнину люди вірили, що вода має цілющі властивості і сприяє жіночої плодючості.

Отже, у суспільному житті ніщо, мабуть, так яскраво і колоритно не відображає його духовної сутності, як обрядовість. Своїм корінням вона сягає "сивої давнини", виражає народну мудрість, погляди та устремління багатьох поколінь, історичні традиції народу в економічній, політичній та духовній сферах. Збереження надбань традиційної етнокультури є предметом особливої турботи кожної держави. Національно-релігійні традиції жителів Карпатського Єврорегіону є важливим елементом національної культури, оскільки охоплюють символічні й чуттєво-наочні форми, а їх регулятивна функція впливає на формування ціннісної орієнтації, вироблення художнього смаку, норм і правил поведінки особистості.

Киндрачук Надежда

Традиции и обычаи в календарной обрядности жителей Карпатского Еврорегиона

В этой статье раскрыта региональная специфика календарной обрядности жителей Карпатского Еврорегиона, ее влияние на ход развития традиционной народной культуры и сохранение духовных ценностей. Изучение обычаев и обрядов горцев доносит до нас значительную информацию о истории мировоззренческих представлений различных этносов, морально-этические нормы, народное искусство, музыку и т.д.

Ключевые слова: *Карпатский Еврорегион, традиции, обычаи, календарная обрядность.*

Kindrachuk Nadiya

Traditions and Customs in Calendar Rites of the Carpathian Euroregion's Population

The article shows regional specificity of calendar rites of the Carpathian

Euroregion's population and its influence on the development of the traditional folk culture and preservation of spiritual values. Studies on customs and rites of the highlanders brings to us a lot of information about the history of ideological ideas of the representatives of different ethnic groups, moral and ethic norms, folk art, music etc.

Keywords: *Carpathian Euroregion, traditions, customs, calendar rites.*

Джерела та література

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

2. Гоцалюк А. Традиції та новації в різдвяно-новорічній обрядовості українців карпатського регіону (друга половина ХХ – початок ХХІ ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. Наук : спец. 17.00.01 "Теорія та історія культури" / А. Гоцалюк. – К., 2007. – 20 с.

3. Кожолянко Г. Календарна обрядовість буковинських румунів у дослідженнях С.Ф.Маріана / Г. Кожолянко, А. Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології : зб. наук. праць. – Чернівці, 2002. – Т. 2. – С. 179-187.

4. Карпатський Єврорегіон: п'ять років діалогу та співробітництва. – Ужгород, 1998. – 132 с.

5. Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції та сучасність / О. Курочкін. – К.. 1978. – 274 с.

6. Карпаторусинство – історія і сучасність. Міжнародна Асоціація Україністів. – К., 1994. – 156 с.

7. Мишанич О. Карпати нас не розлучать / О. Мишанич. – Ужгород, 1993. – 121 с.

8. Мойсей А. Порівняльна характеристика культури і побуту українців і румунів Буковини у працях румунських етнографів (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.) / А. Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології : збірник наукових праць. – Чернівці, 2003. – Т. 2. – С. 228-240.

Коваль Галина

УДК 398.8

ДИХОТОМІЯ "МАГІЧНО-РИТУАЛЬНЕ – ВЕРБАЛЬНЕ" В КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВІЙ ПОЕЗІЇ

У статті розглядається поєднання фольклорного слова та обрядового – акціонального. Аналізуються окремі дії – ритуальна оранка, ритульне засівання зерном, кроплення водою у вербальному та невербальному зрізі. Взаємозв'язок поетичного та етнографічного дає глибинне

вивчення матерілу на всіх рівнях.

Ключові слова: *магічна функція, календарно-обрядова поезія, образ, ритуал.*

Свого часу життя людини було наскрізь ритуалізоване: "Кожен крок її, кожна дія, кожен відрізок життя й переломні його моменти визначилися чіткою й детально розробленою ритуальною програмою" [2, с. 8]. Ритуалу в архаїчному суспільстві належала важлива, ба навіть основна роль у стабілізації колективу, його самовідтворенні, згуртуванні людей у власне соціум.

Дослідження в цій галузі засвідчують генетичну первинність ритуалу стосовно інших знакових утворень, зокрема мови. Проте чимало ритуалів включає мовний аспект, а інформація, що її містить ритуал, передається за допомогою вербальних теРозділ 3. Розділ 3.кстів. Український дослідник В. Петров наголошував на ритуалістичній концепції народної поезії, згідно з якою весь зміст фольклору мав бути пояснений саме змістом обряду [16, с. 6]. Тому для нас важливо простежити зв'язок магічно-ритуального й вербального в календарно-обрядових піснях. Звісно, що сьогодні ці зв'язки виявити не так просто, бо, як зазначив М. Грушевський, давні обряди втратили своє первісне, культове чи магічне значення [7, с. 172]. Дійсно, календарні обряди як першопочаткова ритуально-магічна дія впродовж тривалого часу змінювалися, оскільки окремі господарські функції стали театралізованими, більше естетизованими. Для нашого дослідження важлива насамперед поетика слова, дії, які взаємодоповнюють одні одних, служать загальній цілі досягнення магічного результату. Треба наголосити, що фольклор не тільки відтворює певні моменти обрядів то пояснюючи, то доповнюючи, то поетизуючи їх, не лише переказує своєю мовою здійснювані обрядодії, але й виявляє власні плани значень, які в обрядодіях зовсім відсутні, не можуть бути відтворені або втрачені традицією [10, с. 43].

Сучасна людина вже не усвідомлює повною мірою всієї значущості й дієвості ритуальних рухів, ритуальних мотивів і образів, адже втрачається первісне магічне значення, а залишається поетичне, символічне. На проблему взаємин слова, словесно-поетичного, фольклорного тексту й дії звернув увагу В. Петров. Ця проблема, вважав учений, фіктивна, бо виникла внаслідок методологічної помилки збирачів-фольклористів, які записували словесні тексти без жодної уваги до супровідних дій, вириваючи текст з етнографічного опису [16, с. 4].

Окремі дослідники зазначають, що "кожен раз, коли у фольклорному феномені вдається віднайти давній мотив чи образ, виникає спокуса знайти його витоки в ритуалі" [16, с. 193]. Власне, такий підхід до календарної поезії мав би стати повноцінним, який допомагає глибинному вивченнню тексту на всіх рівнях.

Саме ритуал варто вважати знаковим для обрядової поезії, оскільки він

– комунікативний компонент учасників певного цілеспрямованого дійства окремого колективу. "Соціальність" проявляється не лише в тому, що ритуал пропонує участь усіх членів спільноти, при чому не лише як глядач, але як учасник. Це свого роду комплекс усіх знакових систем – мови словесної, мови жестів, міміки, пантоміми, хореографії, співу, музики.

Магія слова у вербальних фольклорних текстах мала неабиякий смисл. Завдяки їй (магії) можна було вимолювати здоров'я для ближнього, спілкуватися з духами, управляти стихіями. На основі цього створювались мотиви в календарно-обрядовій поезії, які стали кодовою системою відображення численних ритуалів. Магічні дії можуть бути напівнесвідомим жестом і складним святковим магічним ритуалом з присутністю багатьох людей.

Розглядаючи магічні функції календарних пісень, найперше звернемо увагу на саму манеру співу – голосну – призначену переважно для вулиць та полів. Саме такий спосіб безпосередньо пов'язаний із магічним впливом на явища природи. Так, сильний звук мав апотропейні, відстрашуючі властивості. Вважалося, що коли проспівати, чи крикнути, то де буде почутий голос, там град не поб'є посівів. При обході царини, зазначив С. Килимник, учасники обряду створювали сильний шум, гамір, гук: діти калатали та дзвонили, музиканти грали, дівчата й хлопці співали, що знаменувало вигнання злих сил із "житів" [9, с. 390]. З шумом, галасом проходила карнавальна процесія "Кози" під час Різдвяних свят. Голосу надавали ще й продукуючого значення. Зокрема, у Болгарії на Юріїв день дівчата вигукували: "Де немає голосу, там немає колосу!" Голос як один із видів звуку, входить у так звану опозицію "звук-мовчання", що можна співвіднести з опозицією "життя – смерть".

Колядницький обхід також рухався жваво – з музикою, співами, під звуки дзвіночків. Про останні йдеться у тексті щедрівки: "ой дзвін дзвонить, місяць сходить" [5, с. 80]. Під час водіння "Кози" дзвінки чіпляли на шию тварин; вона підстрибувала, пританцьовувала подзвонюючи, голосно мекаючи. Ці звуки повинні були відганяти все лихе від людей і тварин. Сприяти щастю й добробуту. Магічний сенс ударів "пугою" (батогом) розкривається в щедрівці, де в ролі представника вищих сил, що дає багатий урожай, виступає святий Ілля:

Ходить Ілля на Васля,
Носить пужку житяную.
Куди гляне – жито росте,
Куди махне – кучеряве [8, с.186].

Зробити бажане реальним було і залишається першопричиною виникнення великої кількості ритуально-магічних дій та поетичних текстів. Садіння рослин не завжди приносить достатній урожай, бо це залежить від умов, які непідвладні землеробові; звідси і спроби якось допомогти рослинним

процессам, звідси і магічні обряди. Нашим предкам, як зазначив І. Нечуй-Левицький, "хотілося прихилити до себе ласку небесних сил, щоб мати густо кіп на полі, багато роїв у пасіці, багато ягнят, телят, лошат, щоб у садку родило дерево, а в дворі плодилася птиця" [14, с. 4]. Щоб новий (наступний рік) був не менш сприятливим, ніж попередній, люди прагнули наслідувати певні дії, робили все так само, як і в минулому році. Частина регулярно повторюваних актів втрачала своє практичне значення і ставала обрядом. Ритуальні дії рільників, наприклад, спочатку також здійснювалися задля потреби і лише поступово осмислювалася необхідність повторювання таких дій, оскільки формувалася віра в їх чудодійну силу.

Стрижневим у календарно-обрядовій поезії є аграрний комплекс, у якому ритуально-акціональний аспект яскраво виражений. Для людини важливим видом господарської діяльності було землеробство, яке залишило свій відбиток у побуті, світобаченні, поезії. Сучасний українець сприймає все це вже у символічній формі відтворення землеробської діяльності: оранки, сівби, проростання рослин, збору врожаю.

Особливо світлими, життєрадісними барвами змальовується в колядках хліборобська праця в полі від оранки "золотим плужком" до збирання "золотого врожаю", або аж до появи хлібини на столі. Власне, у календарних піснях, праця розглядається як урочиста і відповідальна справа, як обрядове дійство, від якого залежить майбутнє – добробут, щастя. Так, скажімо, ритуальна оранка – це дія, що символічно зображає оранку, мета якої вплинути на плодючість землі [19, с. 656-658].

У ряді місцевостей України, коли водили Маланку, парубки вносили до хат плуг, чепіги та імітували, що орють ниву і сіють зерно. При тому вони співали:

Гей ! Гей! Ци спиш, ци чуєш, пане господарю!
Прийшли коло твої хати орати [11, с. 598].

Оранка як в обрядах, так і в піснях мала глибоке підґрунтя – це плодючість землі, відганяння злих духів. Важливу роль у вербальному матеріалі займала особа орача.

Колядка:

В чистім полі край дороги,
Там Іванко плугом оре.
Поле оре, засіває [15, с. 31].

Або веснянка:

А вже весна скресла квітками,
Вже йдуть парубочки з плугами
Та й вже орять ниву широку,
Та й засіють вони гороху [4, с. 12].

Безпосереднє значення в господарській діяльності людини мав Бог,

Пречиста та святі. Це, зокрема, простежується в колядках із сюжетною ситуацією про золотий плуг – святих та Божу Матір, – що працюють на полі господаря. Початкові формули цих пісень характеризуються стійкістю: це може бути традиційне питання "Чий же то плужок найранше вийшов?" або опис того, як у "полі, в полі, в чистейком полі, там же мі оре золотий плужок." За плугом ходить "Сам Господь Бог", "Святий Петро поганяє волів", а "Пресвята Діва їстоньки носить". Звісно, що ці формули необхідно трактувати з погляду побажальної обрядової функції, основою якої є випрошування багатого врожаю.

Важливим атрибутом у цих піснях виступає плуг, який має різну семіотичну природу, оскільки може виконувати утилітарну функцію, а також позначати символічність, знаковість. З поетичного погляду плуг становить метафору плодючості, символ плодючого початку. Ритуальна дія – ходіння з плугом на Різдво – мало забезпечити урожайність землі. Можливо, з тієї причини запрягали до плуга дівчат, що означало плодючість шлюбу [17, с. 102]. Імітація оранки так само, як імітація засіву – новорічне "посівання", мала на меті забезпечити у наступному році вдалий обробіток землі та рясні сходи [18, с. 50].

Такі, начебто зовсім буденні землеробські акти, які у великі свята не повинні виконуватися, проте вони були знаковими, їх треба розглядати як поетичну метафору. К. Грушевська з цього приводу зазначила, що "навіть коли нема необхідності виконувати господарську дію у свято, її виконують символічно, відмічаючи тим самим її близькість до священного" [6, с. 240].

Ритуальна сівба – це стимулювання врожайності. Важливим актом є символічне засівання зерном. Зазначимо, що зерно, за народними уявленнями, вважається осередком вегетативної сили, символом плодючості, відродженням життя, безсмертям, вічним оновленням. Воно має здатність надовго зберігати і знову відтворювати життя, примножуючи його. Насіння – рослина – насіння складають постійний кругообіг, що свідчить про нескінченність життя. Тільки взявши все це до уваги, можна зрозуміти, чому під час ритуальних трапез вживали зерно у вигляді куті.

Обсипати, обсівати зерном навколо оберігаючого простору чи головного персонажа обрядової дії – це один із способів створення магічного круга для охорони від небезпеки. Це робили переважно напередодні "небезпечних" календарних дат, коли активізувалась нечиста сила. При створенні магічного круга за допомогою обсівання виникає додаткова семантика, обумовлена символікою зерна. Кордон, який умовно створений таким способом, розпадається на безкінечну кількість дискретних перешкод (зерен), кожну з яких слід подолати, зібравши чи порахувавши [13, с. 40]. Зерно – це своєрідна жертва, пов'язана з циклічністю природи та вічною ідеєю смерті й воскресіння.

Посипання зерном тих чи інших персонажів обрядового дійства зводилося до одного: зробити їх багатими, здоровими, плодючими, охоронити від зла. Тут спадає на думку цікава паралель – посипання зерном та обливання водою персонажів обрядових дій. Їх об'єднує ініціальна функція. За народними віруваннями, обливання водою – це оберігання себе й інших від нечистої сили. Як зазначив П. Чубинський, у світлий четвер покійники випускаються з того світу для відправлення Богослужіння і покаяння в гріхах. Тому в цей день вони не бояться ні хреста, ні молитви. Щоб бути в безпеці, люди обливаються водою [20, с. 14]. Аналогічний акт відбувався в обжинковому обряді, проте тут виступає інший об'єкт, над яким проводилося відповідне дійство – обрядовий вінок, сніп, а також жниці, яких обливали водою [12, с. 48].

Ритуальне кроплення водою проглядається в пісні зі Слобожанщини:

Гайда, дівки, та й на ставки
Себе кропити
Улітку буде теплий дощ
На землю лити [15, с. 153].

Варто зауважити, що у первісному обрядовому дійстві пріоритет належав не вербальному тексту, а рухові, танцю, які мали особливе магічне значення. Такої думки дотримувався М. Грушевський [7, с. 134]. Магічна спрямованість танцю-хороводу чітко зображена в одній із веснянок: "Де хоровод ходить, там жито родить; а де не буває, там вилягає" [1, с. 438].

Або:

Ідіть, дівки, на пагорбки
Танок водити,
То буде щедро, буде хліб
Земля родити [15, с. 153].

Вважалося, що саме від ритуальних танців залежав добрий майбутній урожай. Ця тенденція простежується і в інших слов'янських народів. Так, поляки вірили: якщо у господині погано зійшли коноплі, то вона "не гуляла" або "погано гуляла" на масляницю. А чехи говорили: "не будеш танцювати, не вродиться ріпа" [1, 170].

Важливе місце в обрядовому аграрному комплексі займав хоровод, якому належить неабиякий магічний смисл. Його продукуючий зміст, можливо, пов'язаний із самим типом цього руху – зазвичай не прямого, а кругового чи "в'ючого", що приводить до асоціації про виття, кручення рослин як фольклорної метафори початку, зародження життя, примноження [19, 232].

Магічні рухи (ходіння) по житі (обрядових гуртів, господарів, святих) слід вважати метафорою родючості землі:

– Святий Юрій,

Ой де ж ти ходиш?
- Я по житі ходжу,
Все житечко роджу [3, с. 101].

Звісно, що суб'єкт дії може змінюватися: у колядках "Бог", у юріївських піснях "Ярило", "Юрій", проте незмінним залишається предикат – ходить – родить, а це сприймається як продукуюча функція обрядової пісні.

Отже, дихотомія фольклорного (вербального) та етнографічного (магічно-ритуального) занурюються в глибинне розкриття проблеми. Акціональні ритуальні дії, на перший погляд, звичайні господарські, утилітарні речі, які сприймались як потреба, згодом набули глибокого символічного, а в народній пісні ще й метафоричного змісту.

Коваль Галина

Дихотомия "магическо-ритуальное – вербальное" в календарно-обрядовой поэзии

В статье рассматривается совместимость фольклорного слова и обрядового – акционального. Анализируются отдельные действия – ритуальная пахота, ритуальный сев зерном, окропление водой у вербальном и невербальном аспекте. Взаимосвязь поэтического и этнографического предоставляет глубокое изучение на всех уровнях.

Ключевые слова: *магическая функция, календарно-обрядовая поэзия, образ, ритуал.*

Koval Halyna

Dichotomy "magical-ritual – verbal" calendar -ceremonial poetry

There is considered combining of the folklore word and ceremonial action. Certain actions – ritual ploughing up, ceremonial sowing with seeds, perfusioning with water in verbal and non-verbal layers are analysed. Correlation of poetical and ethnographical elements supply the possibity of profound material's studying.

Keywords: *magical function, calendar-ceremonial poetry, image, ritual.*

Джерела та література

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл.- М., 2002.

2. Балушок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. – Львів-Нью-Йорк, 1998.

3.Василькевич Г. Юріївська народнопоетична творчість: проблема семантики і жанрової специфіки. – Львів, 2007.

4. Весняна обрядовість західного Поділля в контексті української культури. – Тернопіль: Астон, 2001. – Ч. 2.

5. Волинські щедрівки / Зібр., упоряд., прокомент. В. Давидюк. – Луцьк, 2008.

6. Грушевська К. Людський колектив, як підвалина пам'яти // Катерина Грушевська. Вибрані праці. / Упоряд. С.Мишанича. – Донецьк, 2007. Т. 3.- С.229-243.

7. Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1993. – Т.1.- С. 172.

8. Дитячі пісні та речитативи / Упоряд. Г.В. Довженок, К. М. Луганська. – К., 1991. – С. 186.

9. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Львів, 1993. – Т. 4.

10. Ковальчук Г. М. Поетика обрядових символів // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – К., 2003. – Вип. 17. – С.43-49.

11.Колядки та щедрівки Упоряд., передм. та приміт. О. І Дея. – К., 1965.

12. Круть Ю. Хліборобська обрядова поезія. – К., 1973.

13. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. – М., 2002.

14.Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. – К., 1992.

15. Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон) Фольклорні записи та упорядкування В.В. Дубравіна. – Суми, 2005.

16. Петров В. Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). – Мюнхен: Український університет, 1948. – (на правах рукопису).

17. Потебня А. А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий // А.А. Потебня. Собрание трудов. Симвоол и миф в народной культуре. – М., 2000. – С.92-329.

18. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. – Л., 1963.

19. Славянские древности. Этнолингвостический словарь под общей редакцией Н. И. Толстого.- М., 1999. – Т.2.

20. Чубинський П. Мудрість віків. – К., 1995. – Кн. 2.

Коваль-Фучило Ірина

УДК 801.81

РИНЦІВКИ – УКРАЇНСЬКЕ ВЕЛИКОДНЄ КОЛЯДУВАННЯ (У КОНТЕКСТІ ПОЛЬСЬКОГО “ДИНҐУСА-ШМІҐУСА” І БІЛОРУСЬКИХ ВОЛОЧОБНИХ ПІСЕНЬ)

У статті проаналізовано маловідомий український народний звичай риндзювання – великоднього колядування на Львівщині в контексті польського “динґуса-шміґуса” і білоруських волочобних пісень. Здійснено порівняльний аналіз трьох слов’янських традицій великоднього колядування: української, польської і білоруської. У додатку подано сучасні записи текстів ринцівок.

Ключові слова: *ринцівка, весняна обрядовість, колядування.*

У розділі до книги “Polskie kolędy ludowe” професор Єжи Бартмінський зазначив: “Funkcja zalotów łączy polskie konopielki z białoruskimi pieśniami włoczebnymi, ukraińskimi haiłkami i bułgarskimi pieśniami łazarskimi, co zauważuł uż Caraman [8, 39]. Ця теза не викликає заперечень, але вона буде неповною, якщо не згадати у зазначеному переліку маловідомого українського звичаю риндзювання.

Риндзювати – це значить співати на Великдень попід вікнами тих осель, де були молоді дівчата. Риндзювали, як правило, хлопці. За це їм давали писанки. В українській традиції цей звичай зафіксований лише на Яворівщині Львівської області. На нього звернув увагу Володимир Гнатюк у передмові до “Гаївок”. Він, зокрема, зазначив, що “їх склад і зміст має характер зовсім колядковий і що вони різняться від колядок лише тим, що мають звичайно окремий рефрен: “Же Христос, же воскрес, же воістину воскрес!” та що співаються на Великдень” [3, 8]. Далі В.Гнатюк коротко оповідає про схожі звичаї у Польщі (“ходили “po Dyngusie”) і в Білорусії – волочебництво: “Волочебники співають пісні господарям, парубкам і дівчатам у кождій хаті, до якої прийдуть” [3, 10].

Якщо погодитись із твердженням відомої дослідниці календарної обрядовості Людмили Виноградової, що колядування – це “обход домов с исполнением песен или речитативных формул, завершающихся получением даров” [2, 8], то риндзювання можна назвати великоднім колядуванням. Власне цей звичай значно ближчий польській традиції великоднього колядування, аніж звичай українських гаївок, які поширені на теренах Західної України. Виконувала гаївки уся молодь на церковному подвір’ї. Ці тексти відрізняються від польських великодніх колядок і місцем виконання (в українській традиції – біля церкви, а в польській – ходіння по дворах), і часом (відповідно: вдень – вночі), і виконавцями (молодь – переважно хлопці; особливо це стосується Люблінщини: “To był raczej kawalerski zwyczaj” [7, 234]) та інше.

Риндзівки[2] (фонетичні варіанти *ранцівка*, *ринцівка*, *рандзівка*) мають багато схожого із польськими великодніми піснями, особливо тими, які записані на Люблінщині, так званими піснями “динґусовими” або “шміґусовими” [7, 234-235]. А також із білоруськими валачобними піснями [1]. Згадані жанри весняного колядування мають такі спільні риси:

[1] “Konopielki” – це різновид великодніх молодіжних колядувань. У цій групі укладач виділяє ще такі різновиди: “Panicz”, “Panieneczka”, “Zazuleńka” та інші. Інша група великодніх колядувань – Kolędy gospodarskie. Їх різновиди: “Śiguś”, “Dyngus”, “Gospodarz” та інші.

[2] Походження терміна не з'ясоване до кінця. Див про це [3, 10-11], [5, 49].

• Виконувались у часі Великодніх свят;

• Виконувались швидше ввечері і вночі, аніж вдень;

• Виконувались, переважно, хлопцями;

• Виконувались громадою, яка ходила від двору до двору і співала під вікнами;

• Зі ці пісні виконавців обдаровували, причому найчастіше це були писанки.

"Западнословянская терминология колядования передает основной смысл обходного обряда как «собирания даров»: ср., например, польское «chodzić po kolędzie», «chodzić po szczodrakach», «… po rogałch»" [2, 144].

Пор. народну назву ранцювання: "*ходити за писанки", "ранцівка" – то ходили писанки збирати* (із власних записів).

Специфічною рисою української традиції є те, що риндзівки виконувались тільки біля тих осель, де були молоді дівчата[1].

Такі чіткі характеристики риндзівок були актуальними на початку XX століття. Зрозуміло, що час, а ще більше сумнозвісні історичні події на наших теренах (примусове виселення населення на територію Сибіру, переслідування за національну ідею і под.) спричинились до значних втрат у народній творчості. Щоб вияснити, який стан звичаю є на сьогоднішній день, я побувала у двох селах, Наконечне і Шкло, де були раніше зафіксовані риндзівки. У селі Наконечному так означили ринздівки:

1. Риндзівки виконували вночі на Різдвяні свята. Співали дівчата хлопцям, а хлопці дівчатам. В нас колядували під вікнами. Хто хтів, то відпукав, а нє, то пішли. Риндзівка – то ходили хлопці дівчатам, а дівчата хлопцям. Давали горівку, погостили і гроші дали. На Великдень – то гаївки. Де була дівка, там пішли до їдної поспівали, до другої. На Великдень під вікнами не співали, – на містку коло брами.

2. Риндзівка – то йшли хлопці дівчатам риндзювати на свята Різдвяні. На Степана, на ніч. Степана – то вже є дев'ятого числа, останній день свят. То вони йшли ту ніч до дівчат і риндзювали, пісні співали. За то їх кликали до хати. Вони навіть і зара ходять.

3. Риндзівка – то так-во: хлопці ідут дівчатам співати. А вже на Йордан, то вже дівчата йдут – хлопцям співают. Риндзювали в третій день свят, ввечір. [Коли були ті риндзівки, то вже не колядували?] Нє-нє, вже не колядували. Колядували в перший день, коли була вечеря. Ше другий день, там на церкву десь так-во колядуют, а той третій день – то вже є риндзівка, то вже хлопці йдут дівчатам співати. Я чула, же була на Великдень риндз-

[1] В.Гнатюк подає одну ринцдзівку для хлопця "Королівський лісничий" № 181. про такі ринцівки згадують у селах, де ранцювали на Різдвяні свята (із власних записів).

івка, а то десь давно-давно, так же я не памітаю. Же ходили за писанки (усі записи зроблені 27 липня 2003 р.).

Отже, тут риндзівки тепер виконують у час Різдвяних свят. Але всі інші характеристики риндзівок не змінились.

У с. Шкло риндзівка це:

1. Гаївка, ранцівка – то нема жадної різниці.

2. Хлопці з дівчатами співали ввечір, то казали, шо то ранцівка. То співали вечорами від Паски до Провідної неділі, так-во ходили, а тепер тишина. Дівчата, хлопці ввечір по селі ходили співали. Давали гроші, казали, там собі купите півлітру. Дехто там виніс яких штири писанки. То було на Великдень в понеділок. А в неділю нє, і в вівторок нє.

3. Гаївка і ринцівка – то одно і то саме. А щедрівка, щедрики – то на щедрий вечір.

4. Під вікнами ранцювали. Дівчата писанки давали хлопцям, по вулицях ранцювали хлопці, дівчата, навіть такі-во старші жінки. То було весело і ранцювали. Ше є той звичай, але то вже сходить.

5. Ринцювати ходили від хати до хати. В понеділок, в вівторок. Під вікнами. Давали за то писанки, пригощали. На вулиці тоже ранцювали. Гаївка а ринцівка – то всьо равно. Нє, не всьо равно. Ранцівка – то ходили писанки збирати. А колядки є. Колядки, щедрівки. Ходили попід вікна, де дівчата є, ранцю ют. Їм давали писанки.

6. Ринцівки – то хлопці йшли дівчатам ранцювати на третій день в вівторок. [То була одна громада] Та де, позбиралися хлопці – своїм дівчатам йшли, ті своїм. [А можна було до одної дівчини кільком громадам заходити?] Заходили. За ринцівки колись давали писанки, крашанки. Писанка – то писана кольорами, а крашанка – то в один колір, а цибулі. Хлопці позбиралися, могли собі дівчат запросити. До хати запрошували.

Л.Салавей у передмові до "Волочобних пісень" зазначив, що на територіях, де поширене волочобніцтво, слабо виявлене колядування [6, 8]. На досліджуваній території такої залежності немає, – колядування тут значно популярніше, аніж риндзювання Це пояснюється тим, що риндзівки – це побажальні пісні лише для дівчат, а для інших членів родини побажально-величальні пісні звучать на Різдво. Дослідник фольклору Яворівщини Євген Луньо вважає, що "риндзювання є пізніше, вужче за значенням відбрунькування від волочебництва /.../ Риндзювання так відносяться до волочених пісень, як, скажімо, вузька група колядок для дівчат до всіх колядок взагалі" [5, 52][1]. Такий висновок, як на мене, не до кінця науково обґрунто-

[1]Усіх зацікавлених досліджуваним звичаєм відсилаю до цієї статті. З неї читач довідається про сучасний стан побутування риндзівок в інших селах Яворівщини, знайде бібліографію розглядуваного жанру, а також два тексти риндзівок і три тексти віншувань , які виконувались після ринцівок.

ваний, оскільки зіставляються жанри різних народних традицій. Очевидно, не варто тлумачити риндзівки як жанр похідний від білоруського волочобництва. Тут актуальним є висновок Л. Виноградової про колядки молодіжного циклу. Отже, "основной круг сюжетных схождений "молодежного" колядного цикла западных и восточных славян никаких прямых связей с обрядом колядования не обнаруживает и смыкается с традициями лирического, балладного и свадебного репертуаров" [2, 76]. Саме в цих обрядах слід шукати корені риндзівок. Тим більше, що ""втягивание" в круг обрядового фольклора песен из других жанров характерен фактически для всех календарных циклов: весеннего, купальского, жнивного и других" [2, 77]. На оригінальність української традиції свідчить, перш за все, тематика риндзівок і її вербальне вирішення. Так, наприклад, мотиви "сад замітати" [3, 229, 231], "там за Дунаєм музики грають", "накопала коріння з-під білого каменя" (див. нижче власні записи) та інші характерні лише для української традиції.

Тематично риндзівки схожі із українськими і польськими колядками для дівчини [9], [4]. Основна тема ранцівок – це "предпочтение милого" (термін Л.Виноградової). Так, усі респонденти без вагань як риндзівку означають такий текст:

Там за Дунаєм музики грают,
*Там за Дунаєм, за Дунаєм**[1]
А там Гануся три танці водит,
Три танці водит, все перід ходит,
Прийшов до неї батечко єї,
Ганусю, дочко, ходь додомочку.
Ой піду, піду, най танця дійду.
І танця дійшла, додом не пішла.
І там мама прийшла, аж потім прийшов миленький
і танець дійшла і з милим пішла.

Маркиз М.С., 1925 р.н., с.Наконечне Яворівського р-ну Львівської обл., освіта – 5 класів, колгоспниця.

Ой за Дунаєм музики грають.
Вже й Христос, вже й воскрес, вже воістину Бог воскрес.*
Там Славця (яка би там не була) танці виводить.
Танці виводить і все коло ходить.
Прийшов до неї батечко єї.
Моя гандзулейко, час додомойку.
Я зараз прийду, най танцю дійду.
Танця дійшла, додому не йшла.

[1] Зірочкою позначені рефрени, які співаються після кожного рядка.

І так мама. Аж милий прийшов.
Ти моя ми лейка, час додомойку.
Танця дійшла, додому пішла.

Козак Ю.А., 1937 р.н., с.Шкло Яворівського р-ну Львівської обл., освіта – 8 класів, колгоспниця.

Саме такої риндзівки, як не дивно, не знаходимо у збірнику В.Гнатюка [3, 228-241]. Типологічно схожа із нею ринцівка № 176 "Дівчина шиє шитейко" [3, 233-234]. Мені вдалось записати різдвяну ринцівку із мотивом загадування загадок:

Ой дівчино, дівчинонько,
Відгадай ми загадоньку, (2)
Возьму я тя за жіночку.
А що росте без коріння,
А що цвіте без насіння,
А що грає, голос має,
А що плаче сліз не має.
Камінь росте без коріння,
Личко цвіте без насіння.
Скрипка грає, голос має,
Серце плаче, сліз не має (тільки знаю).

Маркиз М.С.

Схожий сюжет маємо у В.Гнатюка – № 177 (2 варіанти) "Жадоба слави" [3,234-237]. Маємо тут ще риндзівки "Попова невістка" (які Є.Луньо слушно пропонує назвати "Виноград з трьома ягодами" [5, 49]) (3 варіанти) ; № 174 "Заручена"; №175 "Дівчина стереже городів" [3, 231-233], де основними є весільні мотиви.

За виконання риндзівок, як вже було сказано, співаків обдаровували писанками. Цьому передували, як і при різдвяному колядуванні, віншівки-побажання із нагадуванням про винагороду:

Рости велика, будь Богу мила,
Татові, мамі на потіху,
Добрим людям на послуху.

Круль М.І.

Часто ці віншівки співали на ту саму мелодію, що й ринцівка:
Тобі, Марусейко, гарная ранцівка,
Вже й Христос, вже й воскрес, вже воістину Бог воскрес[*].
А нам писаночок повная кубівка.

Козак Ю.А.

---

[1] Мені теж вдалось записати шматок такої риндзівки, – наскільки дозволила пам'ять респондента:(см. стр. 145)

Звичай риндзювати має низку характеристик, які вказують на його архаїчність. По-перше, це так званий "підвіконний" тип колядування, який є архаїчнішим, аніж колядування в хаті [2, 30]. По-друге, плата за риндзівки – яйця, а не гроші. Зрозуміло, що така плата давніша. По-третє, для риндзівок характерні рефрени, як і для інших архаїчних обрядових пісень.

Оскільки стаття присвячена весняній обрядовості, і тема дослідження торкнулась інших весняно-обрядових жанрів, зокрема гаївок, то тут дозволю собі висловити свою гіпотезу щодо архаїчності виконання цих текстів. Отже, вважаю, що найдавніший спосіб виконання весняних обрядових пісень – біля церкви. Цей спосіб давніший, ніж ходіння по дворах. Так, у селі Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., як і в інших селах Галичини, площу біля церкви називали цвинтарем, як і місце, де хоронили померлих. Зрештою, цвинтар з померлими теж був поруч. Спосіб виконання на цвинтарі відображає такі міфологічні уявлення, за якими померлі і живі є разом, причому померлі ще не потребують дару, який виявився настільки важливим у колядуванні по дворах, що дозволив досліднику вважати, що "ритуальное "кормление" [= дар] умерших [яких уособлюють колядники] в специально установленные дни и попытка обезвредить их опасное воздействие в остальное время года и составляло основной стержень прежнего обряда" [2, 204].

Додаток

У зв'язку із маловідомістю описаного обряду вважаю за необхідне подати записані мною тексти риндзівок і віншувань, які не увійшли у статтю.

Ой рано, рано, куройки піли,
Молодую Нацуненьку рано збудили.
Вона молода найраніше стала
І всі свої покоєньки позамітала.
Надівалася аж три молодці,
Привезут ї, принесут ї даруночки всі…

Цикалишин П.Р., 1937 р.н., с.Шкло Яворівського р-ну Львівської обл., освіта - 7 класів, робітниця.

Коло городенка бита доріжечка,
*Нам Христос, нам воскрес, нам воістину воскрес.**
Красна Марія по дворі ходила.
По дворі ходила, квіти садила.
Квіти садила...
Ой там Маруся сад підмітала...

Круль М.І., 1930 р.н., с.Шкло Яворівського р-ну Львівської обл., освіта - 7 класів, робітниця.

Ой зацвили фіялоньки, зацвили,
Аж ся гори з долинами прикрили.
Там ходила Гандзюленька, ходила
І все тиї фіялоньки садила.
А за нею ї батенько стихонька:
Сади, сади, Гандзюлейко, зборзойка.
Не ходи ти , мій батечко, за мною,
Не люба ми розмовочка з тобою
Потім ше мама ходила так само.
Аж потім милейкий прийшов.
Ой зацвили фіялоньки, зацвили,
Аж ся гори з долинами прикрили.
Там ходила Гандзюленька, ходила
І все тиї фіялоньки садила.
А занею ї батенько стихонька:
Сади, сади, Гандзюлейко, зборзойка.
Не ходи ти , мій батечко, за мною,
Не люба ми розмовочка з тобою
Потім ше мама ходила так само.
Аж потім милейкий прийшов.
Ой ді Львова дорожейка, ді Львова,
Обсаджена виноградом довкола.
Стерегла її Гандзюня, заснула,
Прийшов, прийшов ї батечко – не чула.
Вломив бим си галузойку – ни вмію,
Збудив бим си дитяточко – ни смію.
Ой ді Львова дорожейка, ді Львова,
Обсаджена виноградом довкола.
Стерегла її Гандзюня, заснула,
Прийшла, прийшла ї матенька – не чула.
Зломила бим галузойку – ни вмію,
Збула бим Гандзюлейку – ни смію.
А потім прийшов її милейкий.
Ой зломлю я галузойку, бо вмію,
І збуджу я Гандзлейку, бо смію.
З того боку Дунаю,
Приплив вівчар до краю, до краю.
На сопілці виграє
І всіх хлопців скликає, скликає.
А ви, хлопці молодці, молодці,
Перекажіть дівчині, дівчиноньці.

Хай вона ся видає,
Хай на мене не ждає, не ждає.
Бо я хлопець молодий,
Щей до того богатий, богатий.
Сім пар коней у стайні,
Сім пар волів в вівчарни.
А дівчина як почула,
Через гори махнула, махнула.
Накопала коріння
З-під білого каменя, каменя.
Полокала на ріці,
Варила го в молоці, в молоці.
Полокала на леді,
Варила го на меді, на меді.
Іще корінь не скипів,
А вже милий прилетів, прилетів.
А що ж тебе принесло,
Чи сивий кінь, чи весло.
Приніс мене сивий кінь,
До дівчини на поклін, на поклін.
До дівчини на поклін,
Бо ти моя, а я твій, а я твій.
Віншування до риндзівки
Дай тобі Боже
На городі тики, в м'ясниць музики.
На городі просо, а живіт під носом.
Це вже побажання, шо весілля мало бути.

(Співає)

Дай тобі Боже в городі зілля.
В городі зілля – в м'сниць весілля.
Дай тобі Боже в городі просо
В городі просо – живіт до носа [Щоб вагітна була – І. К-Ф.].

Маркиз М.С.

Рости велика, будь Богу мила,
Татові, мамі на потіху,
Добрим людям на послуху.

Круль М.І.

Коваль-Фучило Ирина

Рынцивки – украинское пасхальное колядование (в контексте польского "дингуса-шмигуса" и белорусских волочобних песен)

В статье проанализирован малоизвестный украинский народный обы-

чай риндзювання – пасхального колядования на Львовщине в контексте польского "дингуса-шмигуса" и белорусских волочобних песен. Осуществлен сравнительный анализ трех славянских традиций пасхального колядования : украинской, польской и белорусской. В приложении поданы современные записи текстов рынцивок.

Ключевые слова: *ринцивка, весенняя обрядность, колядование.*

Koval-Fuchylo Iryna

Ryndziwkas is Ukrainian easter kolading (in the context of Polish "dyngus-shmigus" and Belarussian volochobny songs)

In the article there is analysis unknown Ukrainian custom of ryndziwky in the Lviv region in context polish "dyngus-shmigus" and Byelorussian wolochobnyje sings. The comparative analysis of three Slavic traditions of easter kolading is carried out: Ukrainian, Polish and Belarussian. In addition there are texts of ryndziwky.

Keywords: *ryndziwka, spring rites, kolading.*

Джерела та література

1. Валачобныя песні. – Мінск, 1980.
2. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. – Москва, 1982.
3. Гнатюк В. Гаївки // Матеріали до української етнології. Т 12.
4. Колядки та щедрівки: Зимова обрядова поезія календарного року Укладач О.І.Дей. – Київ, 1965.
5. Луньо Є. Риндзівки // Народна творчість та етнографія. № 3, 1993. С. 47-53.
6. Салавей Л. Валачобныя песні // Валачобныя песні. – Мінск, 1980.
7. Bartmiński J. Podlubelski “Śmigus” czyli kolędowanie wielkanocne // Region Lubelski. – 1988. - № 3 (5). - S. 233-237.
8. Bartmiński J. Wstęp // Polskie kolędy ludowe. Antoloria, Zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył J. Bartmiński, Kraków, 2002.
9. Polskie kolędy ludowe. Antologia, Zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył J. Bartmiński. - Kraków, 2002.

Кожолянко Георгій

УДК 398.332.42(498.6=135.1):398.5

НАРОДНІ ТЕАТРАЛЬНІ ВИСТАВИ В НОВОРІЧНІЙ ОБРЯДОВОСТІ РУМУН БУКОВИНИ

У статті досліджено організацію і проведення народних театральних вистав румунів північної частини Буковини. Показано роль громад молоді у підготовці і проведенні новорічних святкувань та магічність новорічних обрядовій.

Ключові слова: *Маланка, крилаті ведмеді, танці, пісні, одяг, жарти, магія.*

Народна культура румунів Буковини відзначається багатьма традиційними звичаями і обрядами. До особливо захоплюючих і цікавих обрядів належать маланкові вітання під час новорічної ночі та гуляння переодягненої молоді у перший день нового року.

Ритуал "Маланка" можна поділити на кілька частин: підготовка та організація, склад виконавців та підготовка до обходу, ритуальний похід "Маланки", який є, з одного боку, складовими цілого, а з другого – окремими дійствами.

Ініціатива у проведенні громадської частини різдвяно-новорічних свят належала громадам парубочої молоді, організованих за територіальним принципом (село, кут села, хутір). Перевага юнаків (взагалі чоловіків) у виконанні зимових календарних обрядів історично склалася в умовах патріархального суспільства. Вона визначалася й підтримувалася в фольклорному середовищі діяльністю архаїчних спілок чоловічої молоді, відомих на Буковині як “asociaţii de tineret”, “парубочі громади” [7]. Аналогічна статево-вікова регламентація простежується в традиційному маскуванні румунських “căluşari” келушаріїв, молдавських мошів “moşii”, болгарських сурванарів і нукерів та інших [3, с. 24].

Лише у невеликих населених пунктах влаштовувалася одна “Маланка”, звичайно ж їх було декілька: на кожній вулиці або в кожному куті “cătun”. Так, у селі Красноїльськ Сторожинецького району Чернівецької області ще й сьогодні, за традицією новорічні перебиранці збираються в 6 кутах: Тражяни-“Tragian”, “Susenii”, “Cotul de Vale”, “Putna”, “Valea Putnei”, “Cotul de Jos”, “Ciocanenii”, “Pojojenii”, “Puzdirenii” [1. – 1997. – Т.3, с. 12].

На миколаївських зібраннях молоді звичайно розподіляли ролі головних виконавців рядження. При цьому прагнули дотримуватися певного канону. Так, на роль "цариць" – "regine" намагалися підібрати гарного паруб-

ка (іноді підлітка) з тонкими рисами обличчя, роль "ведмедя" – "ursul" доручали найсильнішому парубку, циганів, жидів, лікарів намагалися підібрати з найвеселіших парубків, які любили жарти і вміли повеселити людей.

При виготовленні костюмів для крилатих ведмедів, які характерні тільки для с. Красноїльськ, використовували суху вівсяну солому, яку скручували на міцну нитку. За 2-3 дні до свята збираються 4-6 учасників і зшивають костюм ведмедя. Це виглядає так: на плечі одного чоловіка ставлять палку довжиною 3-5 м і від ніг починають зашивати, скручуючи солому навхрест і так доходячи до рук ведмедя [1. – 1997. – Т.3, с. 14]. Головний убір крилатих ведмедів – це обшита бусами національна шапка "cuşma".

Костюм для звичайних ведмедів, які характерні для таких сіл, як Чудей, Красноїльськ, Буденець, Іжівці, створюють шляхом зашивання "rogozul" на одязі. Звичайні ведмеді мають голови. Морда ведмедя виготовлена з липового дерева, обклеєна картоном чи овечою шкірою, у отвори для очей вставляють ліхтарі з червоним світлом [1. – 1997. – Т.3, с. 12].

Ведмедів супроводжують цигани, які в різних кутах сіл Сторожинецького району по-різному одягнуті: в одних кутах вони мають крислаті шапки і на одязі вишиті пурпурові стрічки та дзвіночки, в інших кутах вони одягнуті в шкіряні куртки й обтягнені широкими шкіряними поясами. Головні убори – овечі шапки, обшиті бусами. У руках вони тримають булави "buzdugane" [1. – 1997. – Т.5, с. 12-13].

Царі і цариці "regi si reginele" – одягнуті в національний румунський костюм. Царі "regii" одягнуті в білих штанах "iutari", сорочках "camase", обшитих узорами, кептариках "bondite", також прикрашених.

Цариці "reginele" одягнуті в горбатки "fote", які обшиті золотистими і срібними узорами, вишиті національні сорочки "camase", кептарики "bondite". Головні убори – це короки, на яких встановлені ікони, прикрашені бусами і дзеркалами. Царі і цариці мають в руках мечі [1. – 1997. – Т.3, с. 17].

Дід і баба одягнуті в національний костюм, тільки на обличчях мають маски.

Все це робилося потайки, щоб не розкрити інкогніто перебраних на святі. Репетиції карнавальних вистав і пісень найчастіше влаштовувалися в хаті, у дворі хати "калфи".

Ходіння з Маланкою" – "Malancuta" полягає в тому, що парубки збираються групами, наймають музику, якщо між ними немає музикантів, і ходять під вікна хат, де є дівчата. Прийшовши під вікно, парубки співають пісні, в яких вихваляють і оспівують батьків дівчини, а головним чином, саму дівчину, музика акомпанує співу. До некостюмованих персонажів "Маланки" слід віднести також "калфу" – "calfa". У багатьох випадках "калфа" виконує роль "діда"-"mosul". Якщо для участі в карнавальній процесії на куті збиралося багато парубків, то для забезпечення порядку окрім "кал-

фи" – "calfa" обирали ще 2 його помічників.

Окрім костюмів головних персонажів найбільше часу забирали складні зооморфні маски, зокрема, маска ведмедя, руки, ноги і тулуб якого необхідно було обв'язати значною кількістю солом'яних перевесел. Такий костюм міг важити кілька десятків кілограмів, що вимагало від виконавця цієї ролі неабиякої фізичної витримки. За звичаєм, після всіх приготувань нашвидкуруч випивали і закушували. Ту же перед батьками і родичами свого ватажка – "калфи" парубки перший раз виконували новорічні щедрівки, маланкували, танцювали.

Слід згадати ще одну форму зібрання, коли учасники сходилися не до хати, а приходили поодинці, вже вдягнені на перехрестя доріг. Такий звичай і досі побутує в інших селах Буковини з українським населенням, зокрема у с. Великий Кучурів [3, с. 24-25]. На роздоріжжя приходять не лише перебрані парубки, а й дівчата. Під музику тут влаштовують загальні танці, на завершення яких парубочий гурт виходив на свій новорічний маршрут.

За давньою традицією новорічні обходи маланкарів, як і різдвяних колядників, відбувались із настанням темряви, після заходу сонця, тобто в той час, коли, за повір'ями, розперізувалася всяка нечиста сила. Раніше в цю святкову ніч люди сиділи по хатах, побоюючись виходити надвір. Випадкова зустріч з рядженими на їх шляху не обіцяла нічого доброго.

Супроводжувана музиками, а інколи й співочим хором "Маланка" перебувала в русі всю ніч. До світанку, на Василя, ряджені щедрівники повинні були обійти все село або відведений їм кут – "catun", де могло бути від кількох десятків до кількох сотень дворів.

Якщо на їх шляху траплявся перехожий, його могли кинуту в сніг. Жінок і дівчат, яких зустрічали дорогою, намагалися облити водою, вимазати їм обличчя сажею чи попелом (давні символи багатства та родючості) [6, с. 175-176]. Випадкова зустріч двох "Маланок" раніше, як правило, закінчувалася бійкою, внаслідок якої траплялися серйозні поранення. За спогадами інформаторів, винуватців цих святкових інцидентів не було прийнято розшукувати і карати [1. – 1997. – Т.5, с. 17].

Звертають на себе увагу й інші особливості поведінки маскованих щедрівників, що дозволяють порівнювати її з дружиною, котра перебуває у військовому поході. Суворо дотримувався принцип одновладдя: керівникові "Маланки" – "калфі" належало вирішальне слово у визначенні маршруту, місця і часу ритуалу. Свою керівну місію він здійснював за допомогою усних наказів, а також через умовні сигнали, що подавалися свистінням або дзвінком. Застосовуючи їх, можна було передати такі команди, як "перехід до іншого танцю", "вирушаймо в дорогу" тощо.

Так, заходячи на подвір'я, "калфа" спочатку запитував, чи приймають "Маланку". Господарі завжди відповідали позитивно. Тоді "калфа" давав

команду зайти у двір. "Маланка" заходила у двір господаря під музику. "Калфа" запрошував по черзі всіх учасників ритуалу: "baba si mosneagul" – "дід і баба" до танцю. В багатьох випадках у ролі діда був "калфа". "Дід і баба" танцюють один танець. Якщо в хаті була дівка, то другий танець вона танцювала з "дідом". "Калфа" зупиняв танець і давав нову команду: "regii si regine" – "царі і цариці", які танцюють і співають під музику одночасно.

Після циган і ведмедів "калфа" закликає до танцю "uf lele", в якому танцюють євреї-жиди, цигани і циганята, лікарі та інші масковані персонажі "Маланки". Після їхнього танцю всі маланкарі дякують господарю. Господар пригощає маланкарів і платить їм гроші. Так маланкарі ходять з щедрівками усю ніч 31 грудня або 13 січня по селу.

В селі Чудей можна простежити такий звичай ходіння з "Маланкою", де після того, як маланкарі зайшли на подвір'я, вони починають щедрувати і вже тоді лунає заклик до танцю [1. – 1997. – Т.5 , с. 18].

Після нічних обходів-вітань в день 14 січня всі групи маланкарів окремого села виходять на майдан-толоку, де кожна з "Маланок" намагається перевершити іншу у мистецтві танцю. Так, в селі Красноїльськ цього дня на толоку виходять в "Маланках" маленькі діти, переодягнені на циган і крилатих ведмедів, що робить "Маланку" ще більш яскравішою.

Наприклад, в "Маланку з Верхнього кута" – "suseni" с. Красноїльськ при вході на толоку ведмеді падають на коліна і, танцюючи, йдуть далі. В їх танці, на відміну від інших "Маланок", є момент, коли ведмеді лягають на землю, а цигани танцюють на них [1. – 1997. – Т.5, с. 17].

Під вечір 14 січня "Маланки" розходяться на заключну фазу обрядодії, тобто на розформування. Це відбувається пізно ввечері у "калфи", де маланкарів частують. Після декількох тижнів в призначений день відбувається частування "Маланки" – "pirlitura", де запрошені усі господарі, в яких танцювала "Маланка", їм накривають столи. Після цього починаються танці, які тривають до ранку [1. – 1997. – Т.5, с. 19].

Новорічні обходи з "Маланкою", як і колядні обходи, звичайно здійснювалися пішки. Але іноді використовувалися й транспортні засоби: віз, сани тощо.

Отже, новорічний карнавальний обряд "Маланка" румунського населення Буковини має свою етнорегіональну специфіку, зокрема у виготовленні костюмів, складі виконавців, сценарії та формах виконання.

Кожолянко Георгий

Народные театральные представления в новогодней обрядности румын Буковины

В статье исследовано организацию и проведение народных театральных представлений румын северной части Буковины. Исследована роль коллективов молодежи в подготовке и проведении новогодних празднований и магия новогодних обрядов.

Ключевые слова: *Маланка, крылатые медведи, танцы, песни, одежда, магия, шутки.*

Kojolianko George

Folk theatrical presentations in the New Year's rite of Romanians of Bukovyna

This paper explores the organization and passing of the folk theatrical presentations of Romanians of the northern part of Bukovyna. The role of youth groups in the preparation and passing of the New Year's celebrations is illustrated, as are the magical attributes of the New Year's rituals.

Keywords: *Malanka, winged bears, dances, songs, attire, magic, jokes.*

Джерела та література

1. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету (МЕЕ ЧНУ). Зберігаються у етнографічному музеї Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

2. Кожолянко Г. Етнографія Буковини. – Т. 3. – Чернівці, 2004.

3. Курочкин А.В. Календарные праздники на украинско-молдавском пограничье и их современные судьбы // Советская этнография. – 1987. – № 1.

4. Курочкин О. Українські новорічні обряди: "Коза" і "Маланка". – Опішне: Нац. музей-заповідник укр. гончарсттва в Опішному, 1995.

5. Лупу Э. Народные праздники // Декоративное искусство СССР. – 1974. – № 8.

6. Урсу Н. Дерево жизни: нравы, обычаи, верования // Атеистические чтения. – 1990. – Вып. 20.

7. Petrescu G. V. Obiceiuri si traditii la sarbrtorile de iarna // Zorile Bucovinei. – 1986. – 30 noiembrie.

8. Spataru G.I. In lumea teatrului popular.

9. Spataru G.I. In lumea teatrului popular. – Chisinau: Literatura artistica, 1984.

10. Surucian D.D. Sarbatori ale sufletului // Zorile Bucovinei. – 1988. – 2 ianuarie.

Кожолянко Олександр

УДК 392.81(498.6=161.2)

ЇЖА УКРАЇНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ БУКОВИНИ У СІМЕЙНІЙ ТА КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ

У статті досліджено використання харчових продуктів у календарних та сімейних святах населення північної частини Буковини у XIX -XX ст. Святкова їжа українського населення Буковини характеризується великим асортиментом страв. Особливі страви використовувались у зимових календарних обрядах (Різдво, Новий рік, Водосвячення) та у сімейних (хрестини, весілля, похорони).

Ключові слова: *Їжа, свята, календар, весілля, похорон, вірування, традиція.*

Святкова їжа українського населення Буковини характеризується великим асортиментом страв. У святкові дні готували небуденні страви та частину буденних. Щоправда, буденну їжу у свята приправляли більшою кількістю жирів і м'яса. Приготування й вживання обрядових страв і солодощів мало символічне значення, було пов'язане з виконанням певних обрядів. Обрядова їжа, способи її приготування передавалися з покоління у покоління з давніх-давен.

Святкову їжу можна розглядати у двох напрямках: їжу, пов'язану з сімейно-побутовими святами і обрядами (народження, весілля, хрестини, похорон, поминальні дні) та їжу на свята календарного циклу.

Народження дитини завжди було визначною подією в сім'ї. Вітати породіллю з новонародженим приходили близькі родичі, сусіди – "йшли на родини". Приносили до хати хліб-калач, сіль, муку, крупи, молоко, кури, яйця, сир і т. ін. Господарі у відповідь пригощали гостей різними стравами – "чим у хаті було", щоправда, намагались бути завжди готовими до приймання гостей. Справжні торжества починалися у час охрещення дитини – на хрестинах. Батько новонародженого з калачем і горілкою (пляшкою горілки) просив кумів охрестити сина чи доньку – "ввести в хрест". При згоді куми брали від батька дитини гостинець. Відмовляли дуже рідко, оскільки існувало народне повір'я, що відмова від хреста обов'язково принесе горе до хати. Пригощання після охрещення – "стіл на хрестинах" – проходило у хаті батьків дитини. Гостей запрошували небагато: крім кумів, ще декілька родичів та сусідів. Страви, які готувались до цього свята-обряду, були такими ж, як і на весілля.

Серед сімейних свят найбільш важливе місце займало весілля. До нього готувалися заздалегідь. Після повноліття дочки чи сина готували спиртні

напої (горілку й вино), запасались мукою, м'ясними та овочевими продуктами, сушеними фруктами та ягодами. Їжа, солодощі, напої, які готувались до весілля, підкреслювали значимість цієї події у житті молодих і їхніх родичів, міцність сімейних уз, нарешті, засвідчували і майновитість родини. Заможні селяни до весілля забивали теля, свиню (на Гуцульщині і в передгір'ї – овець). У бідняків святковий стіл міг бути і без м'яса. Для приготування весільної їжі запрошували найкращих у селі куховарок – "кухарьок", "ґаздинь".

Кількість весільних страв залежала від рівня майновитості господаря. Вважалося, що на столі має обов'язково бути три страви: холодець-"студенець", галушки і суп ("зупа", "дзяма"). Але у селянина-бідняка часто і цього не було. Тоді готували інші страви – капусту, гороховий суп, червоний буряк з саламахою чи "цвіклі" з хріном.

На Буковинській Гуцульщині і в передгір'ї обов'язковими весільними стравами були капуста, бринза, мачанка, по можливості буженина та солонина. У рівнинній місцевості краю – борщ з галушками, запіканка "макаран", малай.

Холодець варили обов'язково на плиті, а не в печі (з часу появи печі з плитою). Готували його переважно зі свинини, рідше з курятини чи яловичини. Розливали у великі глибокі миски, які й подавали на стіл. Голубці (галушки) "скручували" з квашеної (рідше свіжої) капусти, добавляючи у начинку з кукурудзяної, ячмінної чи рисової крупи сало, дрібно порізані шматочки солонини й м'яса. Суп готували м'ясний: у бульйон додавали домашню локшину – "кісто", приправляли зеленню та спеціями. Капусту готували з м'ясом, нарізаною дрібно солониною. Заможні селяни обов'язково подавали на стіл м'ясо – "печеню", "душенину". Для його приготування порізане шматочками м'ясо складали в глибокий глиняний горщик, перекладаючи шари м'яса цибулею, часником, перцем, лавровим листям – "бібковим листом". Зверху кришку горщика замащували тістом і ставили всередину варистої печі. Більшість страв, які готувались у печі, були замащені в горщиках тістом.

Борщ варили з галушками з кукурудзяної або пшеничної муки. На Закордонній (Руській) Буковині – Хотинщині – була поширена як весільна страва запіканка макаран. Готували її з відвареної домашньої локшини (тіста, кіста) з додаванням яєць і цукру. Домашнє тісто на свята готувала сама господиня. Звичайно, не завжди і не кожна господиня могла це робити через відсутність значної кількості яєць, що потрібні були для тіста.

Спільною рисою для куховарства різних регіонів Буковини було приготування каші з кукурудзяної чи ячмінної (рідше вівсяної) крупи. Варили її на молоці або на воді з додаванням молока.

Кури і яйця у весільному ритуалі відігравали обрядову роль. Вони були

символом зародження життя і, за народними повір'ями, повинні були забезпечити продовження роду молодої пари. Курей дарували молодим гості, приходячи на весілля. Так, майже кожна господиня, йдучи на весілля, в руках несла живу курку чи півня. Відварені кури дарували – "клонили" – у ході весільного обряду хрещеним та весільним батькам молодих. Зварені яйця давали їсти молодим після вінчання. Такі ж обрядові звичаї та дії з яйцями та курми відмічені у багатьох європейських народів [6, с. 82-86], що свідчить про індоєвропейське коріння цього реліктового явища.

Магічна сила у весільному обряді приписувалась меду. Весільна вінчальна "матка" та матері молодят пригощали медом молодих відразу після вінчання – "аби життя було солодким і багатим у любові на довгі літа". Пригощання медом здійснювалось священиком і в ході самого вінчання. Медом з калачем пригощали також близьку родину, сусідів після закінчення обряду вінчання молодих. Крім того, магічна сила приписувалася також зерну пшениці, цукру, часнику, воді. Мати посипала дорогу до шлюбу молодим пшеницею з цукром – на щедру долю, на багате і солодке життя. Матері молодого і молодої обкроплювали водою з цукром барвінок перед його збиранням молодими до вінка. Разом з барвінком у вінок молодої і квітку молодого вплітали зубок часнику як оберіг від чаклунства [3.- 1989. – Т. 1. – С. 3].

Чистою водою переливали шлях молодим до шлюбу (переважно на Хотинщині) і після шлюбу при вступі молодих на подвір'я батьків – "щоб чистою і ясною була життєва нива" [3.- 1989. – Т. 1. – С. 3-4].

Обов'язковими святковими мучними виробами на Буковині, крім хліба, були калачі ("колачі") і пироги ("завиванці", "завиваники"). Для випікання калача готували дріжджове тісто, добавляли масло, яйця, для смаку сіль (рідше цукор). Випікали його з трьох, шести чи восьми валиків тіста. Щоб внутрішні краї тіста не з'єднувались, всередину калача вставляли дерев'яний "кругляк" або склянку, змащені жиром. Зверху калач прикрашали листочками, квітами, гронами винограду, голубками, фігурками тварин, зробленими з дріжджового або прісного тіста. Це, за народним віруванням, символізувало благополуччя, багатство, родючість, подружню вірність [1, с. 83]. На Буковинській Гуцульщині виготовляли для молодих калачики з сиру, які пришивались до святкового весільного одягу і були його складовим елементом.

Завиванці робили з такого ж тіста, як і калачі, лише з додаванням цукру. На "розтачаний" лист тіста клали начинку з капусти, сиру, горіхів, маку, яблук, слив, ягід, скручували його в рулет і запікали в печі. Подавали завиванці до столу на десерт порізаними на круглі шматочки.

З безалкогольних напоїв на весіллі були компоти і настої з фруктів, вода. Алкогольними напоями були горілка, вино і деколи пиво. Використання пива

на весіллях поширюється з 20-30-х років XX ст. Алкогольні напої на весіллі (горілку, вино) пили з однієї чарки (порційки, порції), яка передавалась по колу навкруг стола. Якщо стіл був великий, то за одне застілля гостю вдавалося випити 1-2 чарки. Слід відзначити, що на Буковині протягом століть виробились певні правила поведінки у гостях – "на людях". Вважалося ознакою поганої поведінки розпочинати за столом їсти першим, їсти швидко і жадібно. Починали їсти за святковим столом після частування і почергово, відповідно до руху чарки від однієї людини до іншої. Також потрібно було першим закінчувати їсти, тобто раніше від тих, хто тільки що почастувався. Не їсти, коли інші гості цього не роблять. Цими правилами поведінки за святковим столом у певній мірі пояснюються постійні припрошування господарів під час трапези скуштувати ту чи іншу страву, випити напою. Іноді це припрошування супроводжувалось плесканням у долоні, танцями родичів молодих між столами або навколо святкового столу (села Топорівці, Рідківці та ін. сучасного Новоселицького району). Від уміння припрошувати гостей до частування визначався й успіх весілля. Весілля, на якому мало припрошували, вважалося невдалим – у таких випадках говорили після весілля: "Вміли зварити і спекти, а не вміли просити" [3. – 1985. – Т. 2. – С. 36]. Певний етикет існував і після пригощання. Встаючи, кожен гість кланявся своїм сусідам по столу зліва і справа, дякував господарям за пригощання. Такі ж форми етикету були притаманні українцям-гуцулам та іншим народам за межами Буковини [5, с. 127].

Основу похоронно-поминальних обрядів складали давні вірування про безсмертя душі і загробне життя. Вірили, що людина, переміщуючись після смерті у потойбічний світ, продовжує вести земний спосіб життя. Вона повинна мати чим у потойбічному світі харчуватись, у що одягнутись, і сама домовина уявлялась як особисте житло померлого. У людей були дуже сильні анімістичні вірування. Спостерігаючи за останніми хвилинами життя людини, оточуючі, і в першу чергу рідні помираючого, бачили, що життя відходить з припиненням дихання, циркуляцією крові і т. ін. Тому людина вважала, що покійник позбавився душі, яка могла бути в одних випадках у диханні, в інших – у крові (поранена людина стікала кров'ю і помирала). Душу наділяли рисами живої людини. Ніби задовольняючи потребу в одязі, покійника вдягали у нове, краще ніж у будень, вбрання. Для задоволення можливої потреби в їжі, питві у гріб клали калач, цукор, яйця. Якщо помирала дитина, то клали різні ласощі – печиво, цукерки. А чоловікам, які за життя любили прикластися до чарки – спиртні напої. У такий спосіб рідні покійника намагались уберегти себе від можливого шкідливого впливу його душі, яка, знаходячись декілька тижнів у будинку, де жив померлий, могла завдавати живим клопоту (з'являтись під час сну, шкодити хатнім речам, приносити хвороби і т. ін.) [3.- 1988. – Т. 2. – С. 47]. Крім того, належна

відправа покійника у потойбічний світ була певною моральною нормою общини чи сім'ї.

Після похорону справляли поминки – "праздник", "обід", "поминальний обід". На них запрошували всіх присутніх на похороні, з чого можна судити про реліктову форму сімейно-родової, а пізніше общинної трапези [4, с.. 86].

На поминки подавали такі страви, як і на весілля чи хрестини, але тільки якщо похорон припадав на м'ясниці, а не в піст. Готували цілий ряд страв, характерних і обов'язкових для поминального обряду. Це каша з пшениці ("кутя", "колово", "пшениця"), колочена квасоля з саламахою, гриби, капуста. Обов'язковим було пригощання калачами всіх присутніх на похороні – калач і свічку давали кожній людині після закінчення поминальної трапези перед проголошенням заключного "Отченашу". Вручаючи калач і свічку, родичі померлого говорили: "За душу померлого". У відповідь звучали слова: "Простибі", "Прости, Боже", "Най Бог прийме".

Поминальними днями були третій і дев'ятий день після похорону, потім – шість тижнів, рік, сім років і дванадцять років після смерті небіжчика. Проте не кожний мав можливість робити поминки у всі названі поминальні дні через нестатки або з іншої причини. У такому випадку за душу померлого давали декільком людям калачі (хліб) і свічку – "за поману". З напоїв на поминках, як правило, були вино і деколи горілка. Безалкогольні напої на поминальному столі були такими ж, як і в інші обрядові дні чи свята.

Кутю варили з пшениці, добавляючи для смаку цукор, деколи – мед, горіхи, рідше – цукерки. На Гуцульщині бідні селяни через відсутність пшениці в окремих випадках заміняли кутю подрібненим хлібом, змоченим водою і присмаченим цукром,- "покушкою". Гриби готували з молочно-сметанним соусом підливою – "заправкою". Обов'язковим був компот із сухофруктів.

Поминання душ померлих у неустановлені дні циклу поминань проходило один або два рази на рік – весною і восени. У такі поминальні дні за душі померлих давали на цвинтарі калач і свічку. У багатьох селах поминальним днем навесні був перший-другий день Паски або через тиждень після Паски – в неділю чи понеділок ("Провідну неділю", "Провідний понеділок"). Називали цей день "Проводи". На проводи пекли невеликі хлібці з сиром і зеленню (перепічки), брали на цвинтар варені яйця, солонину, бринзу, гуслянку – розкладали на могилах-гробах і пригощали своїх родичів, сусідів. Звичай пекти перепічки для поминання померлих був розповсюджений і в інших слов'янських народів, зокрема, у білорусів [7, с.765]. У селах Закордонної (Руської) Буковини (Реваківці, Рингач, Зелений Гай, Грозинці, Недобоївці та ін.) на поминальні дні виносили на цвинтар і розставляли на гробах різноманітну їжу: калачі, писанки, – але споживання її тут не відбувалось. Родичі і сусіди дарували один одному винесені на поминки посуд, калачі,

перепічки і свічки.

У календарному циклі найбільш насичений святами був зимово-весняний період. Головними святами цього періоду були Святий Вечір, Різдво, Новий рік, Водохрещення, Великдень-Паска.

Страви, які готували на Святу Вечерю на Буковині, як і в інших районах України, були приблизно однаковими. Всі вони були пісними. До цієї вечері готували 12 чи 17 страв [3.. – 1988. – Т. 2. – С. 19]. Цілий день перед вечерею селяни нічого не їли і не пили. Господиня з самого ранку в переддень Святої Вечері – Вілії – готувала страви, розкладала на столі нові ложки і миски для вечері.

Як правило, на Святу Вечерю на Буковині готували такі страви:

– кутю – обтовчену у макітрі набіло пшеницю, зварену й перемішану з медом і маком; у деяких селах передгір'я до пшениці додавали цукор, мак і горіхи. Подавали кутю на стіл у глибокій глиняній мисці, яку використовували переважно тільки для цієї страви;

– узвар (вар) – з сушених яблук, слив, груш, вишень;

– капусняк;

– перетерту квасолю (колочену квасолю);

– варений біб – перебраний і обчищений біб попередньо замочували у кип'яченій (м'якій) воді, варили у глиняному, а з початку XX ст. – у чавунному горщику. Зварений біб приправляли смаженою на олії цибулею, до смаку солили;

– відварену рибу або рибний борщ. Для нього почищену рибу нарізали шматочками, складали в горщик, приправляли соусом-підливою з пшеничної муки, квашеними помідорами, тертим червоним стручковим перцем і сіллю. Варили в глиняному горщику. Так само варили і рибний борщ (рибну юшку);

– грибну юшку і окремо гриби з часником. Крім цієї страви, гриби ще готували з буряком. З сушених грибів і червоного буряка робили салат, приправляючи його олією, сіллю, часником. Червоний буряк готували також окремо від грибів. Відварений буряк терли на тертці, добавляли олію, сіль, часник. Ще готували з червоного буряка цвіклі (буряк з хріном);

– пончики-пампушки, які були обов'язковою стравою Святої Вечері. Їх готували з дріжджового тіста, обсмажували на олії;

– вареники-пироги зі сливами, грушами, вишнями, капустою;

– гороховий суп (горохову зупу) святвечірня страва рівнинної і передгірної зон. Горох відварювали, протирали через друшляк, заливали цю масу водою, в якій варився горох, додавали тіста (домашню локшину) і присмачували цукром;

– пироги з яблуками, маком, грушами.

Обов'язковим на святвечірньому столі був калач. У центрі стола клались

два калачі зі свічкою по середині. На Буковинській Гуцульщині на столі стояли три свічки в хрестоподібному підсвічнику, що мав форму тризуба.

Традиція Святої Вечері має різні культурні мотиви: релігійні, господарські і суспільні. Як свято релігійно-культове вона є святом природи – первісної і оновленої. Одночасно це свято господарського вияву радості з приводу користування людиною багатствами природи. Носячи релігійний відтінок, Свята Вечеря має традиції господарського і суспільного дохристиянського давнього народного життя. Про давність цього звичаю в українців вказує і те, що для приготування страв використовуються плоди давньокультурної первісної доби. Ця традиція готування пісної вечері дуже відрізняється від подібної традиції в інших народів. Тут дотримується такий суворий піст, який не зустрічається в жодного слов'янського народу на Святу Вечерю. Цього вечора на столі українців буковини не можна було побачити не тільки нічого з м'ясних продуктів, але навіть із молочних, не було улюблених українцями сиру, масла, яєць. Підбір страв, їх приготування, спосіб споживання також засвідчують те, що ця трапеза – Свята Вечеря – є виявом пракультурного часу.

У цій вечері можна вбачати і господарсько культурний тип пастушачої доби та часу початку землеробства. Про незвичайне святкове поклоніння домашній худобі свідчить "культ дідуха". Останній сніп, вижатий на ниві, називали дідухом. Його зберігали в клуні, і тільки в обідню пору перед Святою Вечерею господар з сином-хлопчиком заносили дідуха у хату разом із в'язочкою сіна. При вході у хату всі повинні стояти, господар ставить у цей час сніп на покуті – під образами, а сіно – під стіл і під скатерку. В деяких місцевостях передгір'я та в Карпатах господар ще ставив на сіно мисочку з жевріючим вогником – ладаном, який наповнював хату приємними святковими пахощами. Під столом клали також сокиру, леміш від плуга та інші металеві речі, щоб залізо "захищало хату від злих духів" [3.- 1988. – Т. 2. – С. 24].

Після цього господар і господиня зі святковою вечерею (мед, хліб, мак) обходять двір, приміщення з худобою і біля стайні розсипають мак, "щоб уберегти худобу від відьом" [3.- 1988. – Т. 2. – С. 51-52]. У деяких селах передгір'я та рівнинної зони господиня кладе під скатертину у кутах зубки часнику, який, на її думку, також повинен відганяти злих духів.

Як тільки на небі з'являються вечірні зорі, а в похмуру погоду – з настанням сутінків, господар входить у хату і урочисто сповіщає, що Святий Вечір уже настав, але перш ніж почати вечеряти, треба "нагодувати худобу" й "запросити гостей". Зі святкового столу він бере у чисту миску по ложці кожної страви і виходить надвір. Спочатку дає собаці покуштувати хліб, а змішану їжу розносить всій худобі, яка є у господарстві. У гуцулів вважалось, що в цю ніч худоба розмовляє людською мовою і може по-

скаржитись Богові на погане з нею поводження, тому їй намагалися всіляко догодити. Після цього господар знову набирає у чисту миску по ложці всякої їжі та води і виходить надвір. Двері за ним зачиняють хатні на замок, а господар на подвір'ї кличе на вечерю мороза, сірого вовка, суворих вітрів. Повернувшись до хати, господар зачиняє двері і до кінця вечері вже ніхто не повинен виходити на двір.

Свята Вечеря – це спільна вечеря всієї родини. Навіть всі мертві родичі повинні зібратися разом, щоб повечеряти, – таке вірування було в українців Буковини. Якщо на Святий Вечір у хату зайде сторонній чоловік, то це вважалось доброю прикметою, його запрошували до столу.

На Буковині вважалось, що гість на Святий Вечір принесе в новому році щастя у цю хату. За звичаєм розмовляти багато за столом під час вечері не годилося, як і вставати з-за столу. Перед початком вечері всі вставали і двічі молилися: одна молитва містила прохання до Бога допустити до вечері духів, які, невідомі нікому, блукають навколо по світу, а друга – подяку, що люди дочекались Святого Вечора, побажання дочекатись наступного.

Починається вечеря з того, що господар тричі (на Буковинській Гуцульщині) або один раз (у передгір'ї) підкидає до стелі ложкою кутю, промовляючи побажання "доброго отелу і брикання ягнят, телят і роїння бджіл". Після цього родина починає вечеряти. Спочатку їли кутю, потім вареники, смажену рибу, капусту та ін.

Після вечері страви не збирали зі столу, а залишали там на ніч для "померших душ", які, за віруваннями, мали прийти на Святу Вечерю. Наступного дня – на Різдво – господиня хати відкривала (розмащувала) піч зі скоромними стравами, які починали їсти тільки після обіду. Тут уже були й голубці з салом і м'ясом, буженина, квашена капуста з м'ясом.

Через тиждень після Різдва (Святої Вечері), напередодні Нового року, наставав Щедрий Вечір, який також має відбиток давніх дохристиянських часів на відзначення початку нового року. На Буковині цей вечір ще називають вечором Маланки – за християнським календарем це день і вечір святої Меланії. У народній традиції ці свята об'єдналися у свято Нового року – Маланки-Василія, оскільки наступний день за християнським календарем належить святому Василію.

Страви на Щедрий Вечір повністю скоромні. Додатково готують ще з пшеничної муки, молока, масла, горіхів солодкий медівник, завиванці з різноманітною начинкою, бабку з кукурудзяної муки з додаванням молока, олії, яєць і цукру.

Одним із найзначніших весняних календарних свят в українців була Паска Великдень. Окрім приготування різних страв, на це свято обов'язково випікали "паски", "перепічки", "баби". Тісто для паски замішували на

свіжому молоці, яйцях, олії, маслі. Валики тіста переплітали в колосок, змащували зверху яйцем, посипали маком.

Перепічку пекли з начинкою із сиру, бринзи, зелені. Для баби готували здобне тісто на яйцях. Баба (бабка) була улюбленою стравою малечі.

На свято Паски-Великодня готували яйця – "писанки" та "галунки". Перші розписували по вареному або сирому яйці різнокольоровими візерунками. На Буковинській Гуцульщині писанки розписувались переважно геометричним орнаментом восковою технікою. У передгір'ї і особливо у рівнинній частині Буковинського краю писанки розмальовували рослинним орнаментом безпосереднім нанесенням фарби на яйце. Зустрічались писанки стилізованого рослинного і зооморфного орнаменту у передгір'ї. Галунки були пофарбовані в один колір – червоний, синій, зелений, коричневий. У святковий кошик для освячення у церкві на Великдень-Паску клали хліб-паску, перепічку, писанки або галунки, шматок солонини, масло, бринзу, цвіклі, хрін, ковбасу. Для родинного столу на паску готували гарячі страви – голубці-галушки, капусту з м'ясом, буженину та ін.

Як під час Щедрого Вечора, так і на Паску з напоїв використовували горілку, вино, різні компоти з сухофруктів, а на Буковинській Гуцульщині ще й трав'яний чай із квіток рослин.

У Великодний понеділок селяни ходили один до одного в гості, вітали зі святом христосувалися і обмінювались писанками та калачами. Діти у великодні дні гралися писанками ("чокалися писанками") – чия писанка міцніша, той забирає надтріснуту і з'їдає.

У Буковинському краї народна їжа досить різноманітна і в інші свята календарного циклу, які чергуються протягом року (Водохрещення, сільські храмові свята та ін).

Таким чином, традиційна народна їжа українців Буковини, як важливий компонент матеріальної культури народу, склалась протягом багатовікової історії, відібравши і примноживши найбільш доцільні способи переробки і заготівлі продуктів, приготування як щоденної, так і святкової їжі.

Незважаючи на певне розмаїття страв народної їжі буковинців досліджуваного періоду, потрібно все ж відзначити їх невисоку калорійність, одноманітність, обмежений асортимент. Майже кожне десятиліття у XIX ст. Буковинський край зазнавав голоду, який призводив до вимирання частини населення, до поширення різних захворювань.

В їжі українців Буковини, як щоденній, так і особливо в обрядовій, збереглися давні способи заготівлі продуктів, їх переробки, способи споживання. Багато з них беруть початок ще з дохристиянських часів періоду індоєвропейської культурної спільності.

Їжа на хрестинах, весіллях, похороні і поминках в XIX – першій половині XX ст., а подекуди і до наших днів, зберігає багато спільних рис з народ-

ною їжею східнослов'янських народів, українців Поділля, Українського Прикарпаття, Верховинської Гуцульщини та Закарпаття, а також сусідніх народів – молдаван і румунів.

Відмінності між їжею українців рівнинної, передгірної та гірської зон краю проявлялись у залежності від продуктів, які були основними у раціоні харчування тієї чи іншої групи населення. У Прутсько-Дністровському межиріччі у раціоні буковинців переважали пшениця і картопля, у передгір'ї та Карпатах – кукурудза, картопля і м'ясні продукти. Звичайно, і в інших місцевостях краю вони споживались, однак їх пропорційна вага у раціоні буковинців була різною..

Кожолянко Александр

Пища украинского населения Буковины в семейной и календарной обрядности

В статье исследовано использование пищевых продуктов в календарных и семейных праздниках населения северной части Буковины XIX-XX вв. Праздничная пища украинцев Буковины характеризуется большим набором блюд. Особенные блюда использовались в зимних календарных обрядах (Рождество, Новый год, Водосвячение) и в семейных (крестины, свадьба, похороны).

Ключевые слова: пища, праздники, календарь, свадьба, похорон, верования, традиция.

Kojolianko Alexandr

Food of Ukrainians in Bukovyna in the calendar and family rites

This paper explores the use of the food ingredients in the calendar and family celebrations of the dwellers of the northern part of Bukovyna in the 19th -20th centuries. Festive meals of the Ukrainian dwellers of Bukovyna are characterized by a wide range of dishes. Distinct dishes were used during the winter calendar riutals (Rizdvo, New Year, the feast of the Epiphany) and in family rituals (christenings, weddings, funerals).

Keywords: *food, holidays, calendar, wedding, funeral, beliefs, tradition.*

Джерела та література

1.Здоровега Н.І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К., 1974.

2. Кожолянко Г.К. Буковинське народознавство. Народна їжа. – Чернівці, 2000.

3. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету (МЕЕ ЧНУ). – 1988. – Т. 2.

4. Носова Г.А. Язычество и православие. – М., 1975.

5. Шухевич В. Гуцульщина. – Т. V. – Ч. 3. – Львів, 1902.

6. Gajek J. Kogut w wierzenich ludowjc. – Lwow. 1928.

7. Sawiska I. Zwycwaje dziadow w Minszczyznie. – Ziemia, 1912.

Кожолянко Олена

УДК 398.332.2(498.6=161.2)

ПРО ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ СВЯТКУВАННЯ ДНЯ ПЕТРА І ПАВЛА УКРАЇНЦЯМИ БУКОВИНИ (НА ПРИКЛАДІ СТОРОЖИНЕЦЬКОГО РАЙОНУ)

У статті автор розглядає деякі елементи святкування Дня Петра і Павла українцями Буковини. На матеріалі загальноукраїнської традиції висвітлено локальну специфіку обрядових дій пов'язаних із святкування цього дня на прикладі українських сіл Сторожинецького району Чернівецької області.

Ключові слова: *обряд, свято, календар, Буковина.*

Серед багатьох традиційних календарних свят українців Буковини особливе значення належить святкуванню Дня Петра і Павла. Це свято виділяється у календарній обрядовості літнього періоду як свято сім'ї та родини. На Буковині його називають просто Петра. За християнським віруванням, у цей день святкується пам'ять двох апостолів – Петра і Павла.

Наукові дослідження календарної обрядовості українців розпочались у першій половині XIX ст. (М.Максимович) [7] й активізувались у другій половині та наприкінці XIX ст. (О.Потебня [10, 11], М.Маркевич [8], В. Милорадович [9], П.Чубинський [15], М.Сумцов [12, 13], М. Танков [14]). На початку XX ст.. календарну обрядовість українців досліджував Ф.Вовк. Досить цінний польовий етнографічний матеріал про календарну обрядовість гуцулів помістив у четвертій частині п'ятитомної праці "Гуцульщина" [16] В.Шухевич у 1904 р.

Серед буковинських вчених-етнографів, які досліджували календарні свята та обряди українців Буковини у другій половині XIX ст., варто виділити Г. Купчанка [3].

Наприкінці XIX – на початку XX ст.. особливо плідно працював у діяльності етнографічного дослідження українців австрійсько-буковинський етнограф Р.Ф. Кайндль, який опублікував ряд праць із духовної культури буковинців. Зокрема, матеріал про календарну обрядовість міститься у працях "Гуцули" (1894) [17], "Етнографічні замітки із Східних Карпат" (1898) [19], "Святковий календар руснаків і гуцулів" (1896) [18].

Питання, які торкаються календарної обрядовості Буковини, висвітлені в народознавчих оповідках Г. Маковій [3, 4], яка зібрала у своїх книгах безліч давніх народних повір'їв та звичаїв. Багато цікавої інформації міститься в праці "Затоптаний цвіт" [3].

Тривалий час дослідженням календарної обрядовості українців, румунів і молдаван Буковини займався Г.Кожолянко, який упродовж 1999-2004 рр. Опублікував тритомну монографічну працю "Етнографія Буковини", у якій третій том присвячений винятково питанням календарних свят і обрядів.

На початку XXI ст. дослідженням календарної обрядовості українців, румунів і молдаван Буковини займаються А. Майсей та О. Кожолянко.

Незважаючи на те, що матеріал про календарну обрядовість літнього періоду у українців Буковини наявний у багатьох працях науковців, цілий ряд аспектів з окресленої проблематики ще залишаються маловивченими.

Свято Петра було чоловічим святом і мало на меті прославлення старійшин сім'ї, громади, роду. Народознавець Г.Маковій у книзі "Пісні одного села" [5] писала про це свято наступне: "Кожна родина робила із дубового трилисту вінок і перед заходом сонця збиралася у двір того, хто уже живе "на позиченім віку" – тобто, за сімдесят два... "Скільки вінків – стільки ще прибавиться років" – було повір'я. То сходилося – хто тільки міг. Коли зійшлися – під ворітьми розпочинали грімке:

Гой летів сокіл та й соколина -
Вже зійшлася уся родина.
Гой летів сокіл – сів спочивати, -
Ми си зійшлися вас віншувати.
Гой летів сокіл та й зронив перце -
Най пан-господар бере сідельце.
Бере сідельце – коня впрягає,
Та й попід звізди собі літає..." [5, с. 136-137]

Потім на подвір'ї відбувається частування. Наперед винесений з хати стіл накривають скатертиною. Жінки, які прийшли вітати Петра, приносили з собою у трайстах страви і викладали їх на стіл. Вінки лягали на голову і опускались через плечі, і так один за одним накривали господаря повністю.

Потім починалось частування, співались пісні. Одна з таких пісень, записана в с. Великий Кучурів у Буковинському Передгір'ї, мала такі слова:

На дублі-дублі сидит горлица
Та й подивляє,
Вона у пана господарьочка
Собі питає:
- Гей, господарю, ти господарю,
Я твоя сила,
Чи най спускаюсь, чи най злітаю,
Читі я мила?.. [2, с. 277]

До господаря підходить його дружина у віночку з жасмину, сідає поруч, а жінки співають далі:

- Гой господарю, ти господарю,

Чи ті я люба?
Чи ня шануєш, чи на ня дуєш,
Чи я – згуба?
Чи, може, хочеш ти молодую
Вже замість мене?
Тоді хай даст ті хмільного трую
Листі зелене... [2, с. 277]

Далі чоловіки підхоплюють:

- Гой я не хочу хмільного трую
Та й ні звідки,
Мені не милі є, окрім тебе,
Усі лелітки.
З тобою ходжу, мов паву воджу
По всім зарінку, -
А моя пава, як лебідь з става -
У білім вінку. [2, с. 277]

Герой свята – Петро знімає з дружини вінок і подає його одній з жінок, щоб підвісила на видному місці в хаті – "Най діти видя! – тобто, бачать взірець подружньої злагоди, вірності, любові.

День Петра і Павла на Буковині вважався днем, коли дівчата мали особливі права щодо виявлення своїх почуттів до хлопців.

Цікавий звичай, який засвідчує особливі права дівчат у день Петра, зафіксовано в с. Великий Кучурів у Передгір'ї Буковини: "Отож і дівка, якій не зацвів барвінок (засиділася у дівках), мала на Петра своє право. А право було таким. Лишень сходило сонце, тато клав її у тачку (дерев'яний візок), а як тата не було, то старший брат а чи свояк. Тачку обтикали краками з липи, би липло до небоги щастя, колесо, ручку переперізували баярками (поясами), які дівка мала носити на своєму стані перед тим. На голову мамка клала їй віночок з васильку. Це значило, що дівка з неї вже мертва, бо з васильком ходили лишень до мерців. На плечах мала рушник, на покриття голови (як буде потреба). Коли везли таку дівку, то співали:

Гой я в ненька, гой я в мамки дочка-одиначка,
Не гадала, не думала, що ня найде тачка.
Гой я в ненька, гой я в мамки та й цвила, як ружа, -
Не гадала, не думала, що не найду мужа.
Гой я в ненька, гой я в мамки в молоці си мила,
Якби знала, що ня найде, була-м си втопила. [4, с. 153]

Тато віз дівку до хати, де є парубок, ставав під ворітьми і кричав:

- Це моя Маринця (чи як там звати було) могла би вийти файною ґаздинею коло вашої хати. Даю за неї стільки-то овець, стільки-то грунту, корову...

Син на той крик не виходив, ані тато його. Виходила мама. А як мамки не було, то сестра. А дівка в тачці на той час закривала лице руками. Якщо була згода, то мамка хлопцева здіймала з дівки вінок з васильку і через плечі кидала його, примовляючи: "На болото, на озеро!" А замість того вінка клала дівці на голову рушник. Дівчина відкривала лице, виходила з тачки, вклякала перед хлопцевою мамою та й проказувала: "Дякувать, що ня спритали", – та й ішла додому, а тата припрошували у двір, і він договорювався про слово (заручини).

А як незгода – не виходив ніхто. Тато мав право возити свою дочку до заходу сонця. Як ніхто не брав, то чекала їх друга Петрова днина" [2, с. 279].

Дослідники вважають, що цей звичай є запозиченням від осілих тут татар ще у шістнадцятому столітті [4, с. 153]. У цьому селі є й кути за назвою "Татарщина", "Турлук". Востаннє, як згадують старожили, "дівку на тачці возили селом у 1914 році", тобто, цей звичай мав місце ще на початку ХХ ст., а далі він зникає.

Свято Петра було чоловічим святом, але у цей суто чоловічий день дівчата думали про те, як прив'язати свого милого міцніше до себе, як зробити так, аби чоловік не всеціло підкоряв собі жінку. Напередодні Петра жінка чоловікові, коли той спав, намагалася опутати ноги червоною кавничкою, освяченою у церкві на Йордана, і яку у Петрівку носила у своїй кісці. При цьому примовляла: "Як мій фіст мене си тримає, так і би ти мене си тримав. Як ця кавничка у моїм фості си тримала, так би мене си тримала твоя душа" [4, с. 153].

А для того щоб парубок сам до воріт прийшов та "в ноги си вклонив, би дівку, не дай Боже, на Петра попід хати не возили", то про це заздалегідь думала мати дівчини. З того, кого мітила у зяті, на Петра брала "знак" (якусь ниточку чи інш.) і разом з дівкою закопували цей знак собаці під буду, "аби він стеріг та до шлюбу припарував".

У цей день було прийнято дарувати хлопцеві ширинську (вишиту дівчиною по чотирьох краях магічними знаками хустинку), яку він при виході "на люди" у свята підтикав під пояс спереду, щоб було видно, що у нього є кохана і незабаром буде одруження.

Проте дівчина добре дивилася, кому дарує ширинську, бо повернення ширинськи означало для неї привселюдну ганьбу. На танцях оголошувалось: наступної неділі Василь Марічці буде повертати ширинську! То була оказія для всього села. Танці як влітку, так і зимою робилися на толоці. Вимощувалося з ялини підвищення для музикантів, під ним купчилися парубки, далі – кружельцем дівки, а відтак – тати, мами, бабусі, дідусі на киржах, що озирали прискіпливим оком молоде покоління. Три танці гуляють як завжди (магічна сила трійці), а потім винуватець "торжества" піднімається до музикантів, бере у праву руку ширинську, це означало, що

дівка перед ним не зганьбилася, не має ніякого ганчу і він бажає їй щастя (бо права сторона у людини від Бога і він прощається з нею по-Божому), та й кричить: "Дякувать тобі, Марічко, за шириньку, але твоє шиттє вже си поторочило...".

"Данец "На шириньку"!" – оголошує йому вслід один із музикантів. Гурт застряє, бо Василь підходить до Марічки, знімає перед нею кучемку чи капелюха і запрошує на останній танок, де танцюють тільки вони. Відтак музиканти опускають шириньку на голови парубків, ті передають почерез руки Василеві, він складає її вдвоє (щоб Марічка мала без нього пару) і вішає її на Маріччині зімкнені перед собою руки.

Дякувать ті, моя пташко, та й за здибаньочко,
Бо си носи вже затяжко твоя ширинoчка
Бо си носи вже затяжко, можу відгубити
А чи другій файній любці під ноги стелити. [4, с. 93]

Був ще один більш ганебний варіант повернення шириньки. Коли парубок починав зневажати свою любку через другу, то йшло і до того, що та друга стояла на своїм: "Простели мені під ноги на данци її шириньку!".

Витирала об неї ноги і йшла з ним до танцю. Шириньку хтось мусив підняти, шитільниці передати. А та стояла, поки не розходили усі з танців. А потім чинила, як підказувала душа: "мала Бога в серці – покривала нею образ у хаті великій, щоб доля щасливою йому у новій парі була, мала у душі злість – кидала у вогонь, аби все зле від неї відчепилося, а як відьмою (недоброю) була – йшла закопати на цвинтар під давній гріб, аби доля йому була зав'язаною".

Напевне, такий жорстокий ритуал повернення шириньки виробився для того, щоб дівчина дуже вдумливо підходила до того, кому ту шириньку дає, а значить, вдумливо вибирала собі обранця на усе життя – друга, опору, батька дітей.

Не грабиси, не грабиси, коню вороненький,
Бо не взяв ще ширинчину милий мій, миленький.
Не грабиси, сивий коню, бо пірвеш стремена,
Най ще милий мій, миленький стане коло мене.
Гой не мала від тя ружі, та й не дав-с лелійку,
А я дам ті на прощаннє біленьку шириньку.
Шириночка з голубочком – при місяці шила,
Та най буде споминочком, як я тя любила.
-Дякувать ті, красна дівко, що си не вгнівила,
Бо ту ружу та й лелійку войночка накрила.
Дякувать ті, красна любко, що ті стало зваги,
А я цюю ширинчину возьму для розваги… [4, с. 94]

Співанка коментарів не потребує: ширинька своєрідним обручем стис-

кає двоє сердець на довічну нерозлуку. Тож, коли милого "забирают на войночку", де його може "взяти кулька", дівчина, не чекаючи уже ні на лелійку, ні на ружу, спішить висповідати йому свою відданість, хоч був і інший варіант:

- *Була-с мені, моя мила, ширинькy вложила,*
Щос для мене вечорами цілий рочок шила.
- *Ліпше було ширинчину ту мені не шити,*
А з крутого бережочка в хвилі си втопити.
- *Гой не треба, моя любко, цілий світ ганити,*
Бо не йшов-сми на горівку – ворогів гонити.
- *Та й що мені, пане-брате, з того ліворвера (зброї),*
Як заводя в темні грати мого кавалера.
- *Гой не треба, моя любко, ще й словом душити,*
Можеш другу ширинчину вже си брати шити... [4, с. 94].

Найчастіше саме на Петра вертав парубок дівці ширинькy [4, с. 154].

На Буковині на день Петра і Павла у багатьох селах відбуваються храмові свята. З сусідніх сіл сходяться родичі і знайомі на святкові обіди і частування, які тривали у ще не такі далекі часи (середина ХХ ст.) по кілька днів. На центральному майдані села влаштовувались сільські гуляння – данець. Часто такі гостини затягувались до тижня. З приводу довгого гостювання відомо ряд буковинських жартів. У с. Снячів, що розташувалось у передгірній Сторожинеччині, при дослідженні календарної обрядовості на початку 90-х рр. ХХ ст. записано такий храмовий жарт: якщо хтось довго гостює, а господарям це вже обтяжливо, то десь на третій чи четвертий день гостювань, вранці, коли гості вмивалися, для витирання обличчя господиня (ґаздиня) мала подати рушника. При відсутності рушника біля місця вмивання гість просив подати його, "щоб лице втерти", а господиня, подаючи рушника, напівжартома промовляла: "Якби ви мали лице, то втирались би вже дома". Тобто, давала зрозуміти, що вже час "запрягати коні" і повертатись до власних домівок [6, 1991. – Т. 9, с. 3].

В цей літній час за народним календарем розпочиналися жнива. Буковинці говорять, що справа святого Петра – "жито зажинати". В Цей день зозуля перестає кувати. Існує оповідання, що Бог покарав її за те, що вона вкрала мандрики [1, с. 118], якими живилися Петро і Павло, мандруючи по світу (звідси й назва). Після того, як люди вже відсвяткували, набралися сил і енергії, їх попереду чекала важлива для кожного селянина пора – жнива, збір урожаю, коли вся сім'я з ранку до ночі буде у праці.

Кожолянко Елена

Про некоторые особенности празднования Дня Петра и Павла украинцами Буковины (на примере Сторожинецкого района)

В статье автор рассматривает некоторые элементы празднования Дня Петра и Павла украинцами Буковины. На материале общеукраинской традиции освещена локальная специфика обрядных действий связанных с празднованием этого дня на примере украинских сёл Сторожинецкого района Черновицкой области.

Ключевые слова: *обряд, праздник, календарь, Буковина.*

Kojolianko Olena

Some peculiarities of the Day Peter and Paul Ukrainian Bukovina (based on the experience of Storozhynets region)

The article examines some of the items celebration of Peter and Paul Ukrainian Bukovina. In the tradition of the all the material covered local specificity of ceremonies connected with the celebration of this day an example of Ukrainian villages Storozhynetsky district, Chernivtsi region.

Keywords: *ceremony, ritual, festivity, calendar, Bukovina.*

Джерела та література

1. Артюх Л. Українська народна кулінарія. – К., 1977.
2. Кожолянко Г. Етнографія України. – Т. ІІІ. – Чернівці, 2004.
3. Купчанко Г. Некоторые историко-географичиские сведенья о Буковине. – К., 1875.
4. Маковій Г. Затоптаний цвіт. – К., 1993.
5. Маковій Г. Пісні одного села. – Чернівці, 1977.
6. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету.
7. Максимович М. Дни и месяцы украинского селянина // Русская беседа. – 1860. – Кн. 1.
8. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. – М., 1860.
9. Милорадович В. Народне обряды и песни Лубенського уезда Полтавской губернии. – Харьков, 1897.
10. Потебня А. Объяснения малоруських и сродных народних песен. – Т. 1-2. – Харьков, 1983-1987.
11. Потебня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. – М., 1865.
12. Сумцов Н. Хлеб в обрядах и песнях. – Харьков, 1885.
13. Сумцов Н. Писанки. – К., 1891.
14. Танков Н.А. Вечер в день Ивана Купала // Киевская старина. – 1897.

– Т. 57.
15. Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – Т. 3. – СПб., 1872.
16. Шухевич В. Гуцульщина. – Ч. 4. – Львыв, 1904.
17. Kaindl R.F. Die Huzulen. – Wien, 1894.
18. Kaindl R.F. Der Festkalender der Rusnaken und Huzulen // Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Wien/ – 1896. – Helf VI-VII.
19. Kaindl R.F. Ethnographische Streifzuge in den Ostkarpathen. – Wien, 1898.

Костенко Людмила

УДК 394.268.8

ТРОЇЦЬКА ТА КУПАЛЬСЬКА РОСЛИННА АТРИБУТИКА ЛІВОБЕРЕЖНОГО ПОЛІССЯ

У роботі розглядаються троїцькі та купальські рослинні атрибути Лівобережного Полісся, їх форми, локалізація та зв'язок з аграрною темою. Серед них гілки дозрілих дерев, вінки, жердини, опудала та ін.

Ключові слова: *троїцький рослинний атрибут, купальський рослинний атрибут, городні висадки, букет з кропиви та квітів, вінок, Вєльце, Купало, Кукушка, Іван, урожай.*

Народний календар наповнений багатьма атрибутами, які виготовлялися з рослин. Серед них троїцькі та купальські рослинні атрибути. Ми їх будемо розглядати разом, оскільки Трійця та Івана Купала у народному календарі знаходяться поряд. Крім того, ці свята якби замінюють одне одного. Якщо у одних місцевостях України розвинутою обрядовістю відзначається Трійця, то в інших Івана Купала.

Календарні рослинні атрибути вивчалися багатьма дослідниками. Найбільше праць присвячено їх символіці. Одна група вчених пов'язувала рослинні атрибути з анімістичними віруваннями. Дослідник Д. Фрезр, який вивчав обжинкові атрибути, прийшов до висновку, що вони виконували роль притулків для духів рослинності [16, с. 385]. На думку вченого В. Я. Проппа рослинні атрибути зосереджували у собі рослинну силу землі, яку передавали польовим культурам [11, с.76]. Дослідник Ю.Д. Климець, який вивчав купальські атрибути на українському матеріалі, прийшов до подібного висновку [6, с.43]. Вчений О. В. Курочкін виділив кілька обрядових контекстів купальських атрибутів, у тому числі аграрний [8, с.192]. Інша група науковців пов'язувала рослинні атрибути з культом предків та віруваннями у демонічні сили. На думку Н.Н. Велецької, вони виступали жертвою помер-

лим, яку приносили в обмін на отримання земних благ. Вона припускала, що раніше на місці рослинного атрибута був представник людської общини [3, с.77]. С.М. Толстая, яка досліджувала купальські рослинні атрибути, прийшла до висновку, що вони уособлювали демонічну істоту – відьму, яку знищували у купальському вогнищі [15, с.134]. Вчений А.К.Байбурін припускав, що рослинний атрибут це модель світу, акт його виготовлення – символічне створення світу, знищення – перехід до нового світу, рештки – матеріал для нового світу [2, с.151-152].

Ми зосередимо свою увагу на троїцьких та купальських рослинних атрибутах Лівобережного Полісся, які на регіональному рівні не вивчалися. Мета дослідження – виявити форми троїцьких та купальських рослинних атрибутів, їх локалізацію та зв'язок з аграрною темою. У роботі будемо спиратися на польові матеріали, оскільки друкованих джерел з вибраного історико – етнографічного регіону небагато. Результати дослідження в майбутньому прислужаться для порівняльних регіональних студій, вивчення символіки інших народних обрядів.

Троїцькі та купальські рослинні атрибути можна розподілити на дві групи – простої і складної організації. До першої належать рослини, які представлені в обряді у незміненому вигляді, до другої – новостворені рослинні форми.

До рослинних атрибутів простої організації відносимо гілки дозрілих дерев, за допомогою яких намагалися вплинути на ріст рослин, що розвивалися. Очевидно перші мали "поділитися" з другими вегетаційною силою. У ніч перед Трійцею на городах тикали гілочки осики, "щоб родило" [19]. Тоді ж у грядки капусти, помідорів встромляли вільху [20], [21]. Гілки цієї рослини несли на капусту і в ніч на Івана Купала [22], [23]. У селі Шатрище Сумської області приказували: "Івана Купала дощем і росою, щоб капуста росла біла й туга" [24]. У селі Бирине Чернігівської області у ніч на Івана Купала гілочки вільхи тикали у грядки кукурудзи, "щоб качани росли великі " [25].

До рослинних атрибутів простої організації відносимо і культурні рослини, за допомогою яких намагалися вплинути на урожай інших культур. На Трійцю, коли дівчата водили танки вулицями, жінки їм під ноги кидали огіркову гичку, щоб в'язалися огірки. Тут важливим було підскакування учасниць обряду, що мало вплинути на ріст рослин [23]. У купальському обряді використовували городні висадки, зірвані на чужих городах. Увечері молодь збиралася на перехрестях доріг, нагортала купи піску, втикала туди висадки і перестрибувала. В обряді використовували моркву, цибулю, горох, кукурудзу, буряк, огірки, соняшник та інші овочі [26], [27]. Очевидно, у давніші часи на їх місці були і зернові рослини. До висадок також долучали кропиву, квіти. У багатьох місцевостях використовували тільки два

останні атрибути, що свідчить про трансформацію обряду. У цьому випадку кропиву та квіти зв'язували в букет, який називали "Купало". У деяких місцевостях до рослин долучали вогонь. У селі Олишівка Чернігівської області стрибали через кілок, до якого були прив'язані квіти і запалена свічка [28]. Інший варіант – купу піску з висадками по краю обкладали соломою, яку підпалювали [29].

Серед науковців поширена думка про те, що через купальське вогнище та кропиву стрибали з метою очищенням перед жнивами. Ми ж думаємо що ці магічні дії, а також стрибання через висадки мало ще одне символічне значення – вплинути на ріст рослин. Вогнем можна було попектися, а кропива була жалкою, це примушувало учасників обряду стрибати якомога вище. Думаємо, у такий спосіб люди намагалися передати рослинам свою енергію, від чого вони мали краще рости. У селі Вовна Сумської області молодь стрибала через огірковий пустоцвіт, "щоб в'язалися огірки" [21]. У селі Очкине Сумської області нагрібали не одну, а сім куп піску, які обтикували кропивою та овочами. Дівчата мали перестрибнути кожну з них сім раз [30]. Схоже, що у такий спосіб намагалися запрограмувати ріст рослин кожного дня тижня. Подібні вірування побутували у багатьох народів. Французькі землероби стрибання через вогнище пов'язували з урожаєм зернових [14, с. 22].

Дослідник XIX століття А.Малинка подає відомості про те, що у Ніжинському повіті молодь стрибаючи через кропиву, виконувала пісню на аграрну тематику

Я всю ночку не спала Купайла скакала
Купайла, на Йвана!
Ой посію я рожу та поставлю сторожу
Ой посію льон і ярину на клинку
Ой чи й же то льон та розцвів не полон …
Купався Іван да у воду впав [10, с.129]

Коли стрибали через рослини, виголошували заклинання аграрного змісту. У багатьох місцевостях приказували: "На Івана хліб сажала, а на Петра вибирала" [31], [28]. Як відомо, у день святих Петра і Павла відбувалися зажинки, отже ці слова могли виголошуватися з метою впливу на урожай. Раніше вони належали купальській пісні, яку до цього часу пам'ятають у селі Моровську Козелецького району Чернігівської області [32].

В обрядах за участю городніх висадок використовувався принцип імітативної магії – все що відбувалося з обрядовим атрибутом мало відбутися з рослинами. Коли на їхньому місці знаходився букет з кропиви та квітів, у дію вступав принцип контактної магії. Тоді рослинні атрибути після завершення обряду несли на грядки [33], [34]. У селі Миронівка Сумської області через Купало стрибали, потім перекидали його через двоє воріт і кла-

ли в огірки, "щоб родили" [35]. Підкидання рослинного атрибута догори було ще одним магічним стимулом для урожаю.

У північно – східній частині Лівобережного Полісся на Івана Купала проводився обряд "закидання грядок", у якому також були задіяні висадки. Увечері молодь їх рвала на городах удовиць. Потім дівчата запрягалися у ярмо і орали перехресну дорогу, хлопці ж трималися за плуг. Далі рослини висаджували у ріллю [23]. Колишні учасники обряду згадували: "Цілий кілометр вулиці виоремо і пів – села висадок посадимо – капусту, картоплю, моркву, огірки і квіти, щоб родило" [36]. На цьому місці молодь цілу ніч гуляла. Вранці односельці, які вигонили на пасовище худобу, пригощали учасників обряду стравами та горілкою.

В обряді "закидання грядок" виділимо кілька прийомів впливу на урожай. Один із них ритуальна крадіжка овочів, який пов'язаний з віруванням у те, що вкрадена рослина краще росте. Висадки рвали на городах вдів, яких вважали мало грішними. Отже хорошими якостями мали відзначатися і вирощені ними рослини. Наступний магічний прийом – відтворення землеробських робіт учасниками обряду. Їх проводили у темну пору доби, яка вважалася світом потойбічних сил, на перехресній дорозі – в уявному місці їх концентрації. Схоже, що учасники обряду самі виступали у ролі цих істот, щоб отримати магічні здібності для сприяння урожаю. Запрягання дівчат у плуг могло бути способом перевтілення, бо як відомо, потойбічні істоти у народній демонології представлені, серед іншого, в образі тварин або при наймі мають такі частини тіла як роги, хвіст, копита. Очевидно, у цій ролі виступали і учасники обряду коли стрибали через висадки на перехресті доріг. В одному із заклинань аграрного змісту, яке при цьому виголошувалося, люди представлені в образі тварин: "Купала, Купала… Свиня сива дєжку місила, кабан рябий подай води" [35].

В обрядах разом з висадками і кропивою були задіяні квіти. Думаємо, за допомогою них намагалися вплинути на цвітіння рослин і відповідно на урожай.

Рослинні атрибути простої організації також виконували функцію забезпечення урожаю вологою. Для цього їх у кінці обряду кидали у воду. Механізм магічної дії простий – рослини намочить дощ, так само, як і вода рослинні атрибути. "Букет з квітів і кропиви, Купайло, вранці його топили" [37]. "Купало з кропиви, стрічок, через нього плигають, тоді кидають у став" [38].

До рослинних атрибутів складної організації відносимо вінок, заквітчане деревце, тичку, обв'язану зеленню. Думаємо, через них так само як і через рослинні атрибути простої організації, намагалися вплинути на урожай. У народі спосіб утворення нових плодів називали "зав'язуванням", а сам плід "зав'язю". Рослинний же атрибут складної організації виготовляли з різних частин методом зв'язування. Отже можемо припустити, що він виконував роль моделі майбутніх плодів.

Вінок був задіяний у троїцьких так купальських обрядах. На троїцькому тижні дівчата ходили до жита, де в'язали вінки з польових квітів [39], [40]. На той час припадало цвітіння злаку, отже у такий спосіб намагалися вплинути на зародження зерна. Тоді ж відвідували і лляне поле, де плели вінки, підкидали їх догори і просили Бога щоб "зародив" льон. Учасники обряду вірили, хто підкине цей атрибут вище, у того виросте вищий льон [41]. Троїцькі вінки також несли на грядки капусти, огірків, для кращого урожаю [39], [40]. У деяких місцевостях у вінок вплітали цвіт картоплі, очевидно, щоб викликати урожайність картопляних грядок [40]. У купальських вінках стрибали через вогнище, кропиву, а потім несли їх на город [42]. Цей звичай був поширений в багатьох регіонах України. На Уманщині купальські вінки клали на грядки огірків, кабачків, баклажанів, "щоб краще в'язалося гудиння" [18, с. 327].

Для забезпечення рослин вологою вінки кидали у воду, де вони крім аграрної функції, виконували роль провісників долі у дівочих ворожіннях.

У північній частині Лівобережного Полісся у якості троїцького рослинного атрибута виступало лісове дерево, на якому дівчата "завивали вінки" на другий день Трійці, у понеділок [9, с.66]. На Глухівщині знаходили дуба та березу, які росли поряд і зв'язували їх гілки у вінок. Вибір дерев, які мали назви чоловічого і жіночого роду відображає народні уявлення у те, що плідність усього живого пов'язана з чоловічим і жіночим началом. Заплівши вінки, дівчата називали одна одну кумою. Біля дерев співали, смажили яєчню, обідали [4, с.166]. Тоді ж вулицями "ходили хороводом" – водили танки [41]. На третій день вінки розвивали. У Росії, де обряд "завивання вінків" зберіг складніший розвиток дій, дівчата крім того "розкумлювалися" [5, с.108].

Коли плели вінки, співали пісні – веснянки аграрного змісту:
Завьем веночки на годы добрые
На жито густое, на ячмень колосистый
На овес реснистый
На гречку черную, на капусту белую [8, с.185]

У троїцьких піснях, крім культурних рослин, згадувалися лісові ягоди, які також належали до об'єктів магічного впливу

Ой рано, рано …
Ой зав'єм вінки да й на всі святки
На всі святки і на празнички
Криве колесо, куди котишся
В бір по ягоди, по якесенькі
По смородину, по чорнесеньку…[44].

Обряд "завивання вінків" проводився ще у другій половині XX століття. У селі Мамекине Чернігівської області святкування проходило у саду, його

учасниками були підлітки, а не доросла молодь як раніше. Вінків на деревах тоді вже не в'язали, але співали пісень, смажили яєчню. Жителі кожного сільського двору приносили для учасників обряду пару яєць [20]. У селі Кучинівка цієї ж області молодь збиралася біля кленового дерева, біля нього танцювала під гармошку, кидаючи на гілля хустки [45]. Останніми роками "завивання вінків" зводилося до того, що дівчата зносили їжу до окремої хати і гуляли. Так само проходило і "розвивання вінків" [43].

У південно – східній частині Лівобережного Полісся у ролі троїцького рослинного атрибута виступало переносне деревце, до гілок якого прив'язувалися живі або паперові квіти, стрічки, намисто та вінки.

У селі Слоут Глухівського району основою для троїцького рослинного атрибута служила молода берізка. Молодь її носила вулицями та виконувала вже знайому нам пісню: "Ой рано, рано" [44]. У селі Піски, що на межі Лівобережного Полісся і Слобожанщини троїцький рослинний атрибут виготовляли з осики і називали Хохою. Кругом неї водили танки, співаючи: "Хоха моя, Хоха моя, Хоха зельоная …" З Хохою також обходили сільські двори, де отримували гостинці, в тому числі пару яєць. У кінці троїцький рослинний атрибут кидали у річку Сейм [19].

У Путивльському і Глухівському районах Сумської області, де живуть росіяни на прибране деревце клена чіпляли невелику ляльку, виготовлену з трави або ганчірок. Цей рослинний атрибут називали Кукушкою, відповідно до імені ляльки. Його носили селом, потім зупинялися на галявині, обідали яєчнею та іншими стравами. У кінці Кукушку кидали у річку [46]. Схожий рослинний атрибут виготовляли на Харківщині на Івана Купала. Це було деревце верби, на яке чіпляли невелику ляльку Маринку [47].

Кукушку виготовляли жінки ще за колгоспного ладу, повертаючись з поля. Її носили вулицями та виконували пісні, у яких прославляли працьовитих колгоспників та висміювали ледарів [46].

Обряд з Кукушкою також зафіксовано в українському селі Тернівка Сумської області. Там рослинний атрибут був представлений тільки лялькою, але більшого розміру. Її виготовляли у день Святого Миколая 22 травня, встановлювали на галявині недалеко від річки. Біля рослинного атрибута водили танки, смажили яєчню, обідали, іншими словами "хрестили Кукушку". У кінці рослинний атрибут закопували на березі річки. На Трійцю Кукушку відкопували, "відхрещували", потім клали у вінок і пускали на воду [48].

У селі Будище Глухівського району у ролі Кукушки виступала дівчина. На неї одягали вбрання з гілок, зав'язували хусткою очі і водили селом. Продовжувалося гуляння у лісі або на галявині [49]. Зелений убір дівчини та зав'язані хусткою очі (вилучений зір) вказують на те, що вона була уособленням рослинного символу. Подібним до лівобережної Кукушки був Куст

з Правобережного Полісся. Там його роль виконувала дівчина, у якої були не тільки зав'язані очі, але і сплутані ноги (нерухомість) [50].

На думку російських вчених, назва рослинного атрибута пішла від трави "кукушчині сльози" ("зозулинець"), яка у деяких місцевостях Росії служила основою для ляльки [5, с.104]. Також її пов'язують з поверненням пташок, і в тому числі зозулі з вирію [12, с.203]. По різному трактують і обрядові дії з Кукушкою. Дослідниця Т.А. Агапкіна вважає, що вони відтворюють життєвий цикл природи – народження – смерть – народження [1, с.650]. На думку Р. Е. Кедріної обряд з Кукушкою мав виключно аграрний характер [5, с.138].

Якщо погодитися з тим, що рослинний атрибут виконував роль моделі майбутніх плодів, то інші його елементи – квіти, стрічки, намисто можна вважати ознакою цвітіння рослин, ляльку – новонародженим плодом. Через обряд "хрещення" люди ставали "хрещеними батьками" рослинних плодів, щоб підсилити вплив на урожай. Закопування ляльки у землю могло виконуватися з метою передачі рослинам, які з неї проростали, плідності.

У деяких місцевостях частини рослинного атрибута після завершення обряду несли на город [13, с.76]. Таким способом його плідну силу передавали іншим рослинам. Магічна дія рослинного атрибута поширювалася не тільки на польові рослини, але і на фруктові дерева. На Уманщині у якості купальського атрибута використовували верхівку фруктового дерева, яке не родило. Її прибирали квітами та ягодами, очевидно, щоб викликати цвітіння та зав'язування плодів [18, с.327].

До магічних прийомів впливу на урожай відносимо і обходи вулиць, дворів (а раніше і нив) з троїцьким рослинним атрибутом. Думаємо, таким способом намагалися накликати урожай кожному господарству. Незамінним супутником троїцького атрибута було яйце – символ плідності і зародження життя. Його споживали біля рослинного атрибута, а також обдаровували молодіжні гурти, які приходили до осель.

У процесі історичного розвитку символіка рослинних атрибутів змінювалася. З наступних поетичних рядків бачимо, що лялька Кукушка виступає у ролі дівчини, однієї із учасниць обряду:

Ой Кукушка трава
Ой чия ж ти кума
Ой з ким же ти покумалася, побраталася
Чи з братами, чи з кумами, чи з кумицями
Чи з добрими молодицями [47]

Незважаючи на історичні трансформації у деяких троїцьких піснях збереглася аграрна тематика.

Кукушка – рябіна город городіла
Орєшкі саділа, сама сєбє говоріла

Расті орєшек дробнєнькій
Расті орєшек ряженькій (крупний) [47]

Внаслідок втрати первісної символіки, Кукушка також розділила роль вінка у дівочих ворожіннях. У селі Тернівка Конотопського району ляльку клали у вінок, який пускали на воду, співаючи: "Кукушка – трава, звідкіля ти припливла, покажи мені дорогу, де моя судьба …" [47]

На іншій території Лівобережного Полісся (центральній, південно – західній) в основі троїцького рослинного атрибута був обтесаний стовбур дерева або тичка. Його встановлювали стаціонарно у ніч перед Трійцею, частіше на перехресті доріг. Отже і в цьому випадку учасники обряду виконували магічні дії від імені потойбічних істот.

У Чернігівському районі стовбур дерева обв'язували зеленню, квітами, паперовими голубами, на вершку встановлювали колесо зі стрічками або букет півонії. Цей рослинний атрибут називали Вєльце, а процес його виготовлення "вити Вєльце" [51], який є синонімом слів "в'язати", "плести". У Конотопському районі Сумської області обв'язування стовбура дерева рослинами називали "вити дуба" [50]. У Чернігівському районі Вєльце встановлюють дотепер, на кожному кутку села [53]. Ця традиція збереглася і в селі Моровську Козелецького району. Тут на прибраний зеленню стовбур дерева встановлюють колесо і ляльку, завбільшки з людину. Її виготовляють з соломи, одягають у народний одяг, який складається з сорочки, спідниці, фартуха, керсетки, стрічок, намиста. Цей рослинний атрибут називають Дівкою, відповідно до імені ляльки. На третій день його розбирають, тоді ж виносять на вулицю столи і вечеряють [32]. Подібні атрибути зустрічаємо у селах Ніжинського та Бобровицького районів Чернігівської області, які знаходяться нижче лінії Лівобережного Полісся. Там вони носять назву Виха, завершуються лялькою [54].

З вище викладеного матеріалу бачимо, що у багатьох місцевостях лялька мала ознаки дорослої людини, а не дитини, внаслідок втрати первісної символіки.

У деяких місцевостях троїцькі атрибути змінили аграрну символіку на християнську. У селі Шестовиця Чернігівської області на Трійцю встановлювали дерев'яний хрест, обв'язаний шовковою травою, любистком, квітами [55]. У селі Крехаїв Козелецького району хрест прикріплювали до заквітчаного стовбура сосни [56]. Такі форми троїцьких рослинних атрибутів поширювалися і на південну частину Київщини, яка відноситься до Середньої Наддніпрянщини. У Переяслав-Хмельницькому районі на прибрану тичку вішали хрест та ікону [7, с.181].

Схожі рослинні символи, але вже не на Трійцю, а на Івана Купала виготовляли на півдні Сосницького, Коропського районів та у деяких селах Ніжинщини.

У Коропському районі зеленим гіллям, квітами та кольоровими "стружками" (паперові стрічки) прибирали березовий стовп [57]. У Сосницькому районі аналогічно оздоблювали високу тичку Купало. На її вершку прив'язували голівку соняшника, як ознаку антропоморфності. Біля Купала цілу ніч гуляли, під ранок його кидали у річку [58].

У селах Мрин, Плоскому Ніжинського району на Івана Купала виготовляли ляльку на ім'я "Іван". Її каркас був дерев'яний, у формі хрестовини, обв'язаний зеленими гілками. Голова виготовлялася з трави та зав'язувалася хусткою. Як бачимо, у цих місцевостях ляльку асоціювали з Іваном Предтечею. Вдень опудало носили селом, потім його кидали у річку або намочивши у воді, розривали на частини [10, с.129].

Рослинний атрибут складної організації виконував свою магічну функцію певний період, в основному три дні. У цей час його оберігали від зруйнування іншими молодіжними гуртами. У кінці вінки "розвивали", тичку розбирали, Кукушку "відхрещували", дівчата "розкумлювалися".

Отже троїцькі та купальські рослинні атрибути простої організації представлені гілками дозрілих дерев, городніми висадками, букетами з кропиви та квітів. Форми рослинних атрибутів складної організації: окремі вінки (поширені на всій території), дерево, на якому заплітали вінки (північні райони), переносне деревце або гілка, іноді з лялькою, окрема лялька, дівчина, прибрана зеленню (південно-східні райони); стаціонарний заквітчаний стовбур дерева, частіше з лялькою (центральний, південно-західний райони).

За допомогою троїцької та купальської рослинної атрибутики намагалися вплинути на урожай рослин та забезпечити їх вологою.

Костенко Людмила

Троицкая и купальская растительная атрибутика Левобережного Полесья

В работе рассматриваются троицкие и купальские растительные атрибуты Левобережного Полесья, их формы, локализация и отношение к аграрной теме. Среди них ветви деревьев, венки, жерди, чучела и др.

Ключевые слова: *троицкий растительный атрибут, купальский растительный атрибут, огородные сажанцы, букет из кропивы и цветов, венок, Вельце, Купало, Кукушка, Иван, урожай.*

Kostenko Ludmila

Calendar vegetable attribute on Levoberejne Polissia

In article the magic calendar vegetable attribute on Levoberejne Polissia, their forms, localization and connection with an agrarian them. Among them branch of tree, wreath, trunks, dolls and other.

Keywords: *calendar vegetable attribute, vegetable crops, bunch, wreaty, Kupalo, Kukushka, Velce, Ivan, harvest.*

Джерела та література

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне – летний цыкл. М. 2002.
2. Байбурин. А.К. Ритуал в традиционной культуре. – Спб., 1993.
3. Велецкая Н.Н.. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 1978.
4. Записки Черниговского Статистического комитета. – Ч.,1866. – кн.1.
5. Кедрина Р. Е. Обряды "крещения" и "похороны кукушки" в связи с народным кумовством // Этнографическое обозрение. – 1912. – № 1-2.
6. Климець Ю.Д. Купальська обрядовість в Україні. – К., 1990.
7. Котлярова Л., Левченко С. Зелені свята на Переяславщині у другій половині ХХ – на початку ХХІ століття: традиції і сучасність // Переяслав. Наукові записки – П-Х., 2009.
8. Курочкін О. В.. Рослинна символіка календарної обрядовості // Українці в сім'ї європейській. – К., 2004.
9. Максимович М. Дні та місяці українського селянина. – К., 2002.
10. Малинка А. Купало в Черниговской губернии. // Этнографическое Обозрение. – 1898. №2.
11. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. – Л., 1963.
12. Соколова. В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. – М.1979.
13. Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – 1890. – т. 30.
14. Токарев С.А Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. – М.,1978.
15. Толстая С.М. Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. – М., 1978.
16. Фрэзер Д. Золотая ветвь. – М., 1983.
17. Шейн В.П. "Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо- Западного края. Спб., 1887. – т.1. – ч.1.
18. Ящуржинский Х. Заметки о Купальском празднике в Уманском уезде // Киевская Старина. – 1890. – т. ХХХІ.
19. 19.Записано у с.Піски Буринського району Сумської області від Шаповалової Є.Й., 1927 р.н., Блохіної В.І., 1936 р.н.
20. Записано у с. Мамекине Новгород – Сіверського району Чернігівської області від Хоменко О.П., 1928 р.н., Полянської Т.М., 1914 р.н.
21. 55. Записано у с. Вовна Шосткінського району Сумської області від Долі В.Ю., 1927 р.н., Омельченко К.Н., 1929 р.н.
22. Записано у с. Стахорщина Новгород – Сіверського району Чернігівської області від Святюхи П.І., 1913 р.н.
23. Записано у с. Степне Ямпільського району Сумської області від Совкової М.П., 1941 р.н.

24. Записано у с. Шатрище Ямпільського району Сумської області від Михайліної Н.В., 1931 р.н., Єфименко П.І., 1908 р.н.

25. Записано у с. Бирине Новгород – Сіверського району Чернігівської області від Ступак Г.П., 1915 р.н.

26. Записано у с. Костобобрів Семенівського району Чернігівської області від Кулак О.С., 1912 р.н.

27. Записано у с. Івот Шосткинського району Сумської області від Палатної Н.Т., 1911 р.н.

28. Записано у с. Олишівка Чернігівського району Чернігівської області від Сірик С.А., 1928 р.н.

29. Записано у с. Грем'яч Новгород – Сіверського району Чернігівської області від Краснай М.Д., 1908 р.н.

30. Записано у с. Очкине Середино – Будського району Сумської області від Ліхород Х.С., 1925 р.н.

31. Записано у с. Євминка Козелецького району Чернігівської області від Кулік М.П., 1932 р. н.

32. Записано у с. Богданівка Шосткінського району Сумської області від Бойко П.С., 1919 р.н.

33. Записано у с. Літки Броварського району Київської області від Краснощок Г.Ф., 1927 р.н.

34. Записано у с.. Миронівка Шосткінського району Сумської області від Матвєєвої Г.П., 1938 р.н., Шелудько П.Д., 1925 р.н.

35. Записано у с. Кудлаївка Новгород – Сіверського району Чернігівської області від Софіцької М.О., 1926 р.н.

36. Записано у с. Вовчок Козелецького району Чернігівської області від Коваленко Н.С., 1941 р.н.

37. Записано у с. Веркіївка Ніжинського району Чернігівської області від Чепели Г.П., 1917 р.н.

38. Записано у с. Кіндратівка Сумського району Сумської області від Туряник З. М., 1939 р.н.

39. Записано у с. Брусилів Чернігівського району Чернігівської області від Бичкової О.М., 1928 р.н.

40. Записано у с. М. Загорівка Борзнянського району Чернігівської області від Кішки В.І., 1940 р.н.

41. Записано у с. Фотовиж Глухівського району Сумської області від Бачаєвої Н.П., 1928 р.н.

42. Записано у с. Реутинці Кролевецького району Сумської області від Ткаченко О.Г., 1921 р.н.

43. Записано у селі Новоселівка Ріпкинського району Чернігівської області від Кірєєва В.І., 1927 р.н.

44. Записано у с. Слоут Глухівського району Сумської області від Коржової Т.В., 1915 р. н.

45. Записано у с. Кучинвка Щорського району Чернігівської області від Реус Л.П., 1939 р.н.

46. Записано у сс. Нова Слобода та Ширяєво Путивльського району Сумської області від Матвєєвої У.І., 1935 р.н. та Латишевої Н.С., 1940 р.н.

47. Записано у с. Козіївка Краснокутського району Харківської області від Яцюк Н.І., 1922 р.н.

48. Записано у с. Тернівка Конотопського району Сумської області від Солдатенко Н.В., 1938 р.н., Білявської Є.І., 1937 р.н.

49. Записано у с. Будище Глухівського району Сумської області від Дворник А.І., 1913 р.н.

50. Записано у с. Бродниця Зарічненського району Рівненської області від Гаврилович Г. Г., 1918 р.н.

51. Записано у с. Терехівка Чернігівського району Чернігівської області від Ященко Л.С., 1928 р.н.

52. Записано у с. Новостроївка Конотопського району Сумської області від Ткач М.Г., 1932 р.н.

53. Записано у селі Моровськ Козелецького району Чернігівської області від Пономар О.М., 1925 р.н., Глибовець М.І., 1948 р.н

54. Записано у с. Григоро- Іванівка Ніжинського району Чернігівської області від Голощук Н.П., 1931 р.н.

55. Записано у с. Шестовиця Чернігівського району Чернігівської області від Рибалки Н.А., 1913 р.н.

56. Записано у с. Крехаїв Козелецького району чернігівської області від Портунатової Н.Т., 1913 р.н.

57. Записано у с. Карильське Коропського району Чернігівської області від Коток Г.В., 1938 р.н.

58. Записано у с. Мале Устя Сосницького району Чернігівської області від Петрук П.В., 1950 р.н.

Красько Наталя

УДК 393.95(=163.2)(477.7)

КОЛЕКТИВНЕ ПОМИНАННЯ ПОМЕРЛИХ В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ БОЛГАР ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я

В даній статті, на основі оригінального польового матеріалу, визначається значення колективного поминання померлих як складової календарної обрядовості, болгар Північного Приазов'я. У компаративних аналогіях з відповідними традиціями в метрополії виявлено сталість колективних форм поминання, їх місце та функціональне значення.

Ключові слова: *Північне Приазов'я, болгарська культура, календарні та поминальні обрядодії.*

Серед завдань сучасної етнології, безумовно важливим є аналіз історичної динаміки етнічних традицій в просторі і часі, що потребує досліджень регіональних культурно-побутових особливостей як українців, так і етнічних груп, які проживають на території держави, а також процесів етнокультурного взаємовпливу. Зацікавленість таким проявом традиційної культури як календарна обрядовість, обумовлена тим, що вона найбільш повно відображає світоглядні особливості хронологічно різних рівнів існування етносу, міжкультурні впливи і взаємодії.

Проблема, поставлена у даній статті, може бути сформульована як визначення значущості колективних поминок у календарній обрядовості приазовських болгар, виявлення паралелей із традиціями в метрополії. Цей феномен ритуальних дій – під назвою "задушниця" – добре вивчений серед болгар на Балканах[1; 2; 5; 6]. У порівнянні з цим пропонується навести емпіричний матеріал одного з діаспорних утворень – болгарського населення Приазов'я ("таврійських болгар"). Серед них виявляється сталість колективних форм поминання померлих, що й дозволяє уточнити наукові знання про місце та функціонально-знаковий зміст стародавнього комплексу шанування предків.

Джерельною базою дослідження є власні спостереження та польові матеріали, зібрані в болгарських поселеннях Степанівка II, Богданівка і Ботієво Приазовського району Запорізької області[4]. Матеріал збирався протягом 2008-2010 рр. на підставі тематичного авторського запитальника та зберігається у вигляді звітів на кафедрі історії та правознавства Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Б. Хмельницького.

Методологічною перспективою, з позицій якої розглядаються "задушниці", є вже класичні уявлення про реліктовість колективних жертвоприношень, в яких відобразилися лімінально-ініціальні сюжети. В історіографії також пропонувалося в них бачити залишки яскравого культу предків [3;7]. Це виступає важливою складовою аграрного суспільства як передумови формування сучасного календарю.

В загальнолюдській звичаєвій системі смерть і потойбічний зв'язок з мерцями має велике значення для живих нащадків. Таке відношення до предків в багатьох випадках є культом і пояснюється з одного боку скорботою та повагою живих до своїх померлих родичів, з другої – побоюванням гніву і обурення мертвих, які можуть втрутитися в життя живих і нашкодити їм.

Виходячи з цього, в кожній культурі здійснюються апотропейні обряди та ритуали. Одним з яких у болгар є задушниці.

Задушница являє собою звичай вшановувати пам'ять всіх померлих

конкретної родинно-територіальної спільноти. Вона носить характер жертви, яка приноситься мертвим на кладовище, щоби умилостивить їх та здобути їх прихильність і покровительство над живими родичами[6, с.267].

Задушниці тісно пов'язані з календарною обрядовістю, що визначено сільськогосподарською діяльністю. В. Пропп пов'язував дні, в які поминали предків, з перехідними моментами в землеробстві. Так як мешканці "того світу" мають змогу контролювати родючість землі, а через це можуть впливати на добробут і достаток всього суспільства, допомагаючи в сільському господарстві[7,с.25].

Н. Велецька зазначає, що у язичницьких слов'ян з проводами весни було пов'язано коло обрядів, які представляли собою комплекс дій аграрно-магічного характеру. Кінець весни – початок літа – один з найважливіших сільськогосподарських періодів, що мають важливе значення для майбутнього врожаю. Можливо до нього було приурочено і ритуал відправлення на "той світ", який мав забезпечити максимальні умови для росту і визрівання посівів[3, с.66].

Виходячи з вище вказаного, можемо стверджувати, що сучасні календарні поминальні дні мають глибокі корені і трапези які влаштовуються на могилах предків є нічим іншим як жертвою мертвим, згідно з давніми уявленнями про магічну силу предка.

За один календарний рік, згідно церковним канонам, у болгар справляються 3-4 задушниці – субота перед М'ясними заговинами, суботи перед П'ятидесятницею та на Архангеловден. В народному календарі можна прослідкувати до десятка і більше днів, напередодні яких, ввечері, справляються задушниці[2, с.164].

В своїх дослідженнях Хр. Вакарелски відмічав, що в деяких районах, зокрема в Добруджі, задушниці відбуваються шість разів на рік: Петковденска, Димитровденска, Архангеловденска, на Велики четвъртък і "Черна задушница" (Софинден), Спасовден – русалска задушница[1,с.145].

В календарній обрядовості приазовських болгар задушниці, зазвичай, проводяться чотири рази на рік: Софинден (весна), Спасовден (літо), Димитровден и Архангеловден (осінь).

Весною починається важливий цикл в землеробстві. Смерть і воскресіння мертвих за аналогією переноситься на землеробську діяльність як посів (поховання) і паростки (воскресіння) зерна, і в цьому сенсі репродукують родючість та благополуччя в суспільстві[2, с.158].

Літні та осінні поминальні дні носять, відмінний від весняних характер. Перетворення мертвих в покровителів живих, дає пояснення жертовним обрядам. Особливо відоме жертвування перших плодів від нового врожаю, які після освячення в церкві, роздаються в пам'ять померлого. Це є важливим елементом під час літніх та осінніх задушниць. Перший плід

вважається носієм найбільшої життєвої сили, яка зазвичай дається від предків[2, с.158].

В рамках даної статті більш детально будуть розглянуті два традиційних загальних поминальних дня Великоднього святкового циклу: Софинден і Спасовден, що обумовлено двома факторами. По-перше – вони займають особливе місце в болгарській календарній обрядовій системі, що пов'язано з віруванням про відпустку душ померлих на землю та їх повернення на "той світ" в цей період. По-друге – в ці дні яскраво розкривається суть поминок і виконуються практично всі ритуальні дії, які здійснюються в пам'ять про покійного.

Слід зазначити, що Софинден не включено в річний календар Болгарської православної церкви. В болгарському народному календарі він зазначений як свято запобігання посухи (празник за предпазване на суша), і він відмічається в понеділок, слід Фоміна неділя. Однак в багатьох довідниках та етнографічних виданнях відзначено, що в деяких районах Північно-східної Болгарії та Бессарабії Софинден відмічають як поминальний, в який роздається їжа в пам'ять про померлого[5, с.5].

Мертві можуть завдати шкоди людям направляючи природні біди – бурі, посуху, град та ін.[2,с.168]. Таким чином, можна констатувати, що Софинден, свято запобігання посухи, не випадково стало поминальним днем, виходячи з вірувань, що мертві предки можуть впливати на природні умови під час вирощування врожаю.

Софинден має велике значення також в календарній обрядності приазовських болгар і вважається головним серед поминальних днів – Великден на умре лите[4]. Він відмічається як свято. Живі поспішають на кладовище, щоби засвідчити свою пошану до предків. В цей день біля могили намагаються зібратися всі родичі, включаючи дітей, і пом'янути померлого добрим словом та спеціальною їжею.

Прийшовши на цвинтар, усі збираються для загальної панахиди, яку священик служить тут же, після чого роздається поминальна їжа – пудавка (паска, яйця та солодощі) сусідам і знайомим які знаходяться на кладовищі. Як правило подається одна пудавка за всіх померлих родичів, хоча подекуди роздають стільки пудавок, скільки померлих родичів знаходиться на даному кладовищі[4].

Звертаючись до досліджень задушниць в метрополії, в працях В.Васєвої, знаходимо, що обряди які здійснюються під час задушниць, стосуються не тільки покійників, котрі завершили своє просторове переміщення в світ мертвих і отримали статус предків-покровителів, але й тих, які все ще знаходяться стані переходу, тобто ще не завершився термін їх індивідуального поминального періоду[2, с.153]. Автор зазначає, що окрім індивідуальних поминок, таких мерців обов'язково поминають і на колективних задушницях.

Отже, повертаючись до кількості пудавок, які роздаються болгарами Приазов'я, треба відмітити що, окрема пудавка дається за родича, померлого менше ніж рік тому.

Після панахиди всі розходяться до могил своїх близьких, приливають їх вином або водою навхрест, ставлять на могилу запалену свічку, прикрашають надгробок живими та штучними квітами, залишають на тарілці одну пудавку.

Якщо на кладовищі є ще могили рідних, то їх обходять по черзі, виконуючи всі вказані вище дії. Після чого зупиняються біля однієї з могил. Як правило, це найдорожчий родич, або недавно померлий. Накривають стіл (практично біля кожної могили передбачено маленький столик з лавкою) і розпочинають поминальну трапезу зі словами: "Бог да гу прусти"[4], під час якої згадують покійного, його добрі справи і т.п.

Обов'язково трапезу розпочинають зі спеціальної обрядової каші – колива (куті), яку готують з пшеничних зерен, а частіше з рису. Що стосується зовнішнього вигляду і оздоблення даної страви, то тут не спостерігається особливих відмінностей. До колива можуть бути додані горіхи, ізюм, дрібні цукерки, курага та консервовані ягоди.

Трапеза продовжується до 11 – 12 годин дня, після чого родичі знову обходять могили своїх рідних, прощаються з ними і йдуть з кладовища, не обертаючись.

Залишок дня відбувається як свято. Родичі, які приїхали здалеку, збираються у рідні, яка проживає в даному селі і продовжують спілкування за накритим столом, де окрім поминання померлих, діляться новинами, розповідають про себе и т.п.

Багато респондентів зазначає, що це майже єдиний день на рік, коли вони можуть побачитись з рідними. Віддавши пошану мертвим – поспілкуватись з живими – збираме са да пуменем мъртвите и да са видим със живите. Кой гу знае ко ша бъде чрез гудината[4].

В поминальній обрядовості болгар збереглося вірування, що перед Великоднем Господь дає відпустку (Разпус) мертвим і протягом сорока днів душі померлих знаходяться серед живих.

Дослідники поховальної обрядовості болгар в метрополії звертають увагу на те що, в цьому віруванні виявляються деякі розбіжності у визначені дня, в який відбувається Разпус: субота перед Вербною неділею (Върбница) або ж Чистий четвер (Велики четвъртък) перед Великоднем (Великден) і, в решті решт, на сам Великдень.

Як зазначає І.Міглєв серед болгар метрополії визначились три варіанти щодо дня в який відпускаються дущі померлих:

– в деяких селах Добруджі с місцевим населенням і прилеглих до цього району селищ цим днем є Върбница;

– для більшость добруджанців, а само переселенців з Північної Добруджі це є Велики четвъртък;

– серед маленької частини населення днем Разпусу є Великден[5, с.13].

Таке співвідношення від відмічає і серед болгарського населення Бесарабії.

Спілкуючись з респондентами в болгарських селах Північного Приазов'я було з'ясовано, що вірування у відпустку душ померлих існує і є досить стійким, що підтверджується обрядовими діями на Спасовден. Однак, серед приазовських болгар, день в який відбувається разпускането на мъртви[4], потребує уточнення.

Спасовден (Вознесіння) є задушницею проміжного періоду. Вона одночасно відноситься до весняного календарного циклу, в якому сильна ідея смерті і воскресіння, яка втілена в уявленнях про прихід душ померлих на землю та їх повернення назад до світу мертвих, а також до літньо-осіннього календарного циклу, коли покійники перетворюються на предків-покровителів і поминальна обрядовість має жертовний характер.

На Спасовден в пам'ять про померлого обов'язково роздаються перші достиглі черешні. В Болгарії задушниця на Спасовден ще називається Черешова задушница але незалежно від того, на перший план виходять риси, які об'єднують Спасовську задушницю з іншими весняними задушницями Великоднього циклу[2, с.158].

Багато обрядових дій цього дня пов'язані саме з поверненням мерців. Живі повинні обов'язково їх виконати, щоби не завадити мертвим повернутися вчасно на "той світ". Вважається якщо, з якихось причин, душа померлого не встигне повернутися в свій світ – вона цілий рік блукатиме між світом живих і світом мертвих і стає небезпечною для живих.

Обрядові дії, які здійснюються в цей день, розкривають риси, що характеризують покійника як обрядовий об'єкт, як істоту, що знаходиться у лімінальному стані. Мертві в цей момент знаходяться в повній залежності від поведінки живих, втрачають свою могутність як всесильні предки-покровителі[2, с. 161].

Відповідно до народних вірувань, душі померлих в цей день стоять біля воріт кладовища і чекають приношень від своїх родичів і, якщо ніхто не згадає про них, не прийде на могилу і не принесе обрядову їжу – вони повертаються на "той світ" засмученими і голодними, захопивши із собою лише жменю землі з кладовища. Саме тому родичі намагаються як слід виконати всі поминальні ритуали цього дня.

Ще з вечора готуються пудавки (печиво, цукерки, варені яйця і обов'язково булочка). Готують пляшку вина. Все це складають на святково прибраний стіл, посеред якого, пізно ввечері запалюють свічку, яка повинна горіти усю ніч. Вважається, що в цю ніч мертві востаннє відвідують будин-

ки своїх рідних і не можна їх образити не накривши стіл, а свічка має допомогти їм знайти дорогу.

Рано вранці, до схід сонця, обходять сусідів і роздають їм пудавки. В цей день обрядова їжа, що роздається має бути покладена на тарілку і віддається разом з нею, в крайньому разі в прозорому пакеті який не зав'язують. Вважається, що так мертві бачать чим їх поминають.

Також, перед сходом сонця, відвідують кладовище, щоби зігріти могили перед поверненням в них мерців. Для цього беруть свічку, яка горіла вночі (якщо вона догоріла, від неї запалюють нову) і, захищаючи її від вітру, йдуть до цвинтаря. Виходячи з двору, не закривають хвіртку. Вважається, що мертві повинні вийти а свічка їм освітить шлях.

Раніше, прийшовши на кладовище, від цієї свічки запалювали солому, яку розкладали навколо могили. Зараз дехто спалює газети в ногах могили, а частіше – тричі обходять могилу зі свічкою і ставлять її зверху могильного пагорба. Поряд на тарілку кладуть печиво, цукерки, яйце і обов'язково черешні, як жертва від нового врожаю. Особливо це є важливим для жінок, які мають померлих дітей. Протягом року будь який плід від нового врожаю потрібно освятити в церкві і роздати в пам'ять про померлу дитину, і тільки після цього можна їсти самій.

"Ду Спасувден майката на умрялу дите не може да яде ништу ут нов урожай, заштото на "онзи свят", когато се раздават тува нешту – дитето няма да гу яде. Ду Петровден – абалки, грозде…"[4].

На Спасовден коливо не готують і не роздають. Вважається, що мертві дуже поспішають, і можуть розсипати кашу. А почавши її збирати – запізняться. Таке вірування знаходимо і в етнографічних матеріалах зібраних в метрополії, з однією відмінністю, що коливо в цей день готується для поминання душ які нещодавно померли[2, с.159].

Могилу обов'язково приливають навхрест водою або вином. Обмінюються поминальною їжею з присутніми на кладовищі родичами і сусідами. Виконавши всі обрядові дії, незабаром повертаються до дому, не оглядаючись. Деякі повертаючись з кладовища тричі нахиляються, висмикують жмут трави і кидають його позад себе.

До осіннього календарного циклу у приазовських болгар відносяться задушниці які відзначаються на Димитровден (жовтень) та Архангеловден (листопад).

Як правило, в цей час припиняються усі сільськогосподарські роботи. Річне коло повертає на зиму і цей перехідний період в аграрному суспільстві не міг залишитись не відзначеним. Осінні календарні задушниці є кульмінацією обрядового поминального циклу.

За народним календарем від Димитровден починається зима. Дуже поширеним є прислів'я: "Свети Геогрги лято носи, а свети Димитр – зима".

Як вісник зими і холоду св. Димитр пов'язувався зі світом мертвих. Саме тому в суботу, напередодні цього свята відзначається одна з задушниць. В цей день родичі покійних вранці йдуть на кладовище. Обов'язково несуть із собою воду, щоби прилити могили своїх близьких. Роздається коливо та поминальний хліб.

Самою великою задушницею осіннього циклу є Архангелова задушниця тому що тісно пов'язана з віруванням, що Архангел Михаїл є ангелом смерті (Вадидушник). В цей день в церкві правиться загальна панахида за душі померлих. Молим са за душите на мъртвите и палим свещ. Ходим на гробища,чистим гробовете, украсяваме с цветя, приливаме с вино или вуда[4].

Після відвідування кладовища, повертаються додому і справляють святкову трапезу. Серед блюд, обов'язковими є кутя, обрядовий хліб (питка), м'ясо,частіше за все курка, вино. Також на столі присутні фрукти та овочі, щось з солодощів. Як правило, намагаються приготувати такі страви які подобались покійному.

Висвітлюючи календарні поминальні дні, не можливо не торкнутися символічного значення обрядової їжі, яка невідступно їх супроводжує.

По-перше, головною стравою є коливо (кутя). Вона присутня на всіх задушницях. Пояснення її обов'язковості в поховально-поминальній обрядовості знаходимо у В. Проппа. Кутя, як правило варилась з цілих, не подрібнених зерен – частіше за все з пшениці. В містах, де пшениці зазвичай не буває, її замінив рис. Якщо допустити, що кутя готувалась власне з насінин, ми наблизимось до розуміння цього обряду. Зерну властиво тривалий час зберігати і знову відтворювати життя, примножуючи його. Насінина – рослина – насінина складає одвічне коло, яке засвідчує нескінченність життя[7, с.26].

По-друге, під час Великодніх задушниць, обов'язково присутніми на святковому столі і в пудавках мають бути яйця. В даному випадку яйце також символізує життя. За визначенням В. Проппа, в тваринному світі зерну або насінині, з точки зору селянина, відповідає яйце, якому притаманні ті самі дивовижні властивості, що і насінині: воно зберігає життя і відтворює його[7, с.26].

Таким чином, шляхом споживання даних страв, людина залучається до процесу життя – смерть – життя.

Отже, розглянувши обрядові дії, які здійснюються під час задушниць, можемо визначити їх місце в календарній обрядовості та функціональне значення в суспільному житті.

Визначаючи місце задушниць в календарі, відкривається одна, ясно висвітлена особливість – задушниці завжди відзначаються в важливі перехідні періоди для аграрного суспільства.

Це, зазвичай, "зло време", що несе в собі небезпеку для живих, так як в результаті створеної хаотичної ситуації хтонічни істоти знаходяться в реальному світі[2, с.163].

Календарне розміщення задушниць завжди є поблизу т. з. лоших седмиц (поганих тижнів) протягом року. Саме в цей період і відбувається руйнування границь між світами. Для спільноти живих ці дні сповнені небезпекою яка йде з боку потойбіччя.

Тому, проводячи колективні поминки задушници, родичі померлих намагаються дотримуватись всіх традиційних звичаїв і обрядів, підкреслюючи цим свою повагу до померлих, намагаючись здобути прихильність предків і захистити свої родини від небажаного шкідливого впливу з їхнього боку.

Задушниця вбирає в себе кілька функціональних значень:

– пошана до пам'яті предків і захист живих від шкідливого впливу мертвих – апотропейна функція;

– можливість вимолити прощення в Господа за душу померлого – релігійна функція;

– об'єднання общини за територіально-родинною ознакою – соціально-інтегруюча функція;

– Передача від покоління до покоління визначеного культурного коду, освяченого часом: "так робили наші предки, так робимо ми і так потрібно робити вам" – виховна функція.

В силу різноманітних факторів (урбанізація, атеїстичний вплив, економічне становище і т.п.) більшість обрядів зникає з традиційної культури того чи іншого суспільства, однак релігійні уявлення про воскресіння мертвих та християнські норми моралі сильно впливають на збереження задушниць в звичаєвій системі болгар як в метрополії так і серед діаспори в Україні.

Красько Наталья

КОЛЕКТИВНЕ ПОМИНАННЯ ПОМЕРЛИХ В КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ БОЛГАР ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я

В данной статье, на основе оригинального полевого материала, определяется значение коллективного поминовения умерших, как составной календарной обрядности, болгар Северного Приазовья. В компаративных аналогиях с соответствующими традициями в метрополии, выявлено постоянство коллективных форм поминовения, их место и функциональное значение.

Ключевые слова: *Северное Приазовье, болгарская культура, календарные и поминальные обряды.*

Krasko Natalya

In this paper, based on original field data, determined the value of collective

remembrance of the dead as part of calendar rites, Bulgarians Northern Azov. In comparative analogies with the relevant traditions in metropolitan detected sustainability of collective forms of commemoration, their location and functional significance.

Keywords: *North Azov, Bulgarian culture, calendar and funeral ceremonials.*

Джерела та література

1. Вакарелски Хр. Български погребални обичаи. – С., 1990. – 223 с.
2. Васева В. Задушницата в системата на български народни обичаи. – В.: Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 3. С., 1994, С. 152-171
3. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва: "Наука"; 1978, – 145 с.
4. Красько Н.С. Особисті записи під час проведення етнографічної експедиції 2009 р. в болгарських поселеннях Приазовського р-ну Запорізької обл.
5. Миглев И. Софинден. София: Академично издательство "Марин Дринов", 2005. – 78 с.
6. Петров П. Обичаят задушница и мястото му в бита на българите // Фолклор и съвременност. – С., 1982. – С.267-270
7. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1963. – 143 с.

Курінна Марина

УДК 398.332.4(477.7=162.3)

КОЛЯДНА ТРАДИЦІЯ ЧЕХІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я ЯК СКЛАДОВА РІЗДВЯНОГО ЦИКЛУ СВЯТ (НА МАТЕРІАЛАХ ДОСЛІДЖЕННЯ С. НОВГОРОДКІВКА МЕЛІТОПОЛЬСЬКОГО Р-НУ ЗАПОРІЗЬКОЇ ОБЛ.)

У статті розглянуто колядну традицію чеських переселенців у Північному Приазов'ї на матеріалі дослідження колишньої емігрантської колонії Чехоград, що на Мелітопольщині. Виявлено її характерні ознаки (часові межі, вікова градація, репертуар). Окремо висвітлено тематику світських та духовних колядок.

Ключові слова: *колядка, Різдво, свято, традиція, чехи, емігранти.*

Серед значної кількості етнічних спільнот, які у різні часи, і за різних обставин оселилися на теренах нашої держави, не останнє місце належить представникам чеської діаспори. Їх масова еміграція в Україну відбулася у другій половині XIX ст.

Серед значної кількості етнічних спільнот, які у різні часи, і за різних обставин оселилися на теренах нашої держави, не останнє місце належить представникам чеської діаспори. Їх масова еміграція в Україну відбулася у другій половині XIX ст. Внаслідок неї було засновано чимало чеських поселень, створено самобутні культурні осередки збереження та розвитку чеської національної спадщини.

На території Північного Приазов'я чехи з´явилися у 1869 р. Раніше, у 1864 р. в Криму (Перекопському повіті Таврійської губернії) ними було засновано чотири колонії, проте, оскільки земля виявилася непридатною для землеробства, частина чеських емігрантів отримала дозвіл на нове місце переселення. Таким чином, у Мелітопольському повіті Таврійської губернії з´явилася чеська колонія Чехоград (сучасна назва – с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.), яка увійшла до складу німецької Ейгенфельдської колоніальної волості.

Усвідомлення власного національного коріння допомогло переселенцям зберегти в нових умовах проживання більшість звичаїв та обрядів, пов'язаних з багатьма старовинними чеськими народними святами (день св. Мікулаша, Vanoce, Hromnice, Vostatky, Velikonece, Šmerkust, Posviceny), зокрема, й колядну традицію – невід'ємну складову різдвяного циклу свят.

Зауважимо, що календарна обрядовість чеських переселенців в Україні до останнього часу не розглядалася як окремий напрямок для ґрунтовних наукових праць серед вітчизняних або зарубіжних дослідників. Разом з тим, деякі аспекти даної теми неодноразово обговорювалися у статтях науковців Круть Ю. [3, с. 90], Чернявської С. [6, с. 51-55], Вайсенгольц Ю., Лаптєва Ю. [2, с. 91-93], Логвінової Л. [7] та інших.

Колядна традиція приазовських чехів – звичай зимових обходів із рядженням та виконанням святкових пісень (колядок) – має багато загальнослов'янських рис. Передусім, це окреслені часові межі – від Щедрого вечора напередодні Різдва до свята Трьох королів; групування колядників за віковими ознаками – діти 6-7 років, підлітки 14-15 років, молодь, дорослі; розподіл репертуару на світські та духовні колядки, віншування.

Різдвяні свята починалися у чехів Мелітопольщини Щедрим вечором (Štědrej večer) – 24 грудня. До нього готували спеціальну вечерю, прикрашали ялинку, ставили під неї вертеп –

бетлем (betlem) – з дерев'яними, глиняними або картонними фігурками Божої Матері, св. Йосипа, немовляти в яслах, янголів, тварин. У святковий вечір виконували лише найнеобхіднішу роботу по господарству, як наприклад, приготування корму для худоби. Всі члени родини намагалися бути у Щедрий вечір вдома.

З настанням сутінків починали готувати святковий стіл. Кількість пісних страв на ньому відповідала числу апостолів Ісуса Христа – дванадцяти. Традиційними серед них були: різдвяний хліб – *ваночка* (vanočka), різноманітні овочеві супи з морквою, цвітною капустою, цибулею, горохом чи квасолею; страви з прісноводної та морської риби; різноманітні з имові салати з редьки, буряка, свіжої або квашеної капусти; бутерброди з *помазанками* (бутербродними масами), солодка випічка, делікатеси (гриби, горіхи, мочені яблука тощо). Вважали, що наявність на святковому столі великої кількості овочів провіщала багатий урожай наступного року. Обов'язковими серед овочів були горох (для родючості) та часник (для збереження здоров'я).

Широкого розповсюдження набув серед чехів старовинний християнський звичай нічого не їсти у день Щедрого вечора до появи на небі першої зірки. Особливе випробування тут чекало на дітей: за народним уявленням, той хто терпляче чекав вечері, міг побачити у сні золоте поросятко – символ прибутку та домашнього благополуччя. Крім того, перед сном чехоградські діти ставили під ялинку або на вікно тарілочку, наповнену маком – "для Ежишка" – немовляти Ісуса Христа; вранці на місці маку вони знаходили подарунки.

З появою першої зірки сідали вечеряти, обов'язково у святковому одязі. Господар будинку промовляв молитву, в якій дякував Богу за минулий рік і просив, щоб наступаючий був щасливим для родини. Коли молитва закінчувалася, усі відповідали вголос: "Хвала Ісусу Христу", і сідали за стіл. Перед тим, як приступити до вечері, кожний член сім'ї розрізав яблуко. Розріз робили перпендикулярно до хвостику й по розташуванню насіння загадували, яким буде наступаючий рік: якщо в розрізі багато насіння – рік буде багатим і всі будуть здорові.

Наприкінці вечері влаштовували й інші сімейні ворожіння. Ставили на стіл великий таріль з водою; до нього кожен з родичів опускав шкарлупу від волоського горіха з палаючою церковною свічкою. За розташуванням плаваючих шкарлупок

судили: якщо всі свічки разом, то сім'я проживе рік благополучно, без сварок; якщо раптом, будь-яка свічка пливла в сторону, то це віщувало її власнику тривалу подорож, одруження або заміжжя для молодих членів родини; перекинута у воду свічка провіщала хворобу або смерть.

За спогадами старожилів у приазовських чехів протягом Щедрого ве чора по п оселенню ходив місцевий пастух, який клацав батогом, сурмив у ріг й співав пісню, зміст якої розповідав про ві флеємських пастухів, які шукали у печері святе н емовля. Почувши цю пісню, у будинках хрестилися й промовляли: “Христос народився, радіймо!”. Господині виносили пастуху пригощання. Крім того, існували вірування в те, що певні дії в ніч на Різдво могли забезпечити гарний настрій на весь рік, тому іноді жителі села виходили у Щедрий вечір на вулиці й обсипали одне одного снігом [5].

У Щедрий вечір чехоградські діти починали співати у сімейному колі перші колядки (koleda), що прославляли наступаюче Різдво. Найвідомішою серед них була “Štedrej večer nastal...”, побудована у формі звертання маленьких виконавців до матері з проханням дати коляду – символ швидкого наближення Різдва: “ Štědrej vešer nastal, koledu p řihystal,/ panimamo vstante, koledu nam dejte./ Panimamo vstala, koledu nam dala,/ Štědrej večer nastal.”/ “ Щедрий вечір настав, коляду приготовив,/ пані мамо, встаньте, коляду нам дайте./ Пані мама встала, коляду нам дала,/ Щедрий вечір настав”[1] [4, с. 177].

Перший день Різдва (Vanoce) називався у чехів *Божи нарожені* (Boži narožení). Цей день вважався великим християнським святом і в ідзначався особливо урочисто. Для святкового столу готували різноманітні страви: овочева юшка з яйцем; риба, подана у холодному вигляді під маринадом; смажена свинина з кнедликами й тушкованою капустою; страви з телятини й дичини; найулюбленіша страва з птиці – смажений гусак з к недликами; гарніри з ово чів (капуста або картопля); різноманітна випічка (бухти, пироги, рулети). На Різдво не можна було виконувати жодної ва жкої ро боти, заборонялося навіть готувати їжу. У цей день, як правило, не відвідували знайомих, а проводили у вузькому сімейному колі.

Другий день Різдва – день *св. Штепана* (sv. Štěpan), навпаки, мав громадський характер: в гості запрошували

[1] У цьому випадку й в інших переклад авторський.

родичів, знайомих, сусідів, хрещеники обов'язково в ідвідували хрещених батьків. Починалося у цей день й загальне колядування. Діти, молодь та дорослі колядували окремими гуртами; за свою ро боту отримували гроші, солодку випічку, ковбаси, дорослим підносили чарку горілки. Чехи завжди зберігали д обрі взаємини з жителями оточуючих слов'янських поселень і старожили пам'ятали випадки, коли на православне Різдво до Чехограду заходили колядники з навколишніх російських та українських сіл [5].

Автором статті було зафіксовано на Мелітопольщині близько 20 чеських ко лядок, різдвяних пісень та віншувань. *Світські колядки* вирізняються серед інших окремою тематикою. У них на перше місце виступають розповіді колядників про себе, про їхні пригоди, враження від побаченого, величання господарів дому та прохання про винагороду.

Для дитячого чеського ко лядного фольклору, записаного в Приазов'ї, найбільш поширеною є формула " Я маленький колядничок..." ("Já jsem malý koledníček..."). Образ маленького колядника в різдвяних піснях є алегорією пастушка, божого посланця, який сповіщає про народження Ісуса Христа. І ноді головний герой ще й бешкетний хлопчик, який, жартуючи, погрожує вчинити господарю якусь шкоду, якщо йому відмовлять у винагороді. Т ак, наприклад, хлопчисько погрожує розірвати дідові кожух за в ідмову дати йому горіхів: "Dedečku, dedečku, koleda,/ dejte mně oříšek nebo dva./ Nedáte-li oříšek, provrtám vam kožišek."/ "Дідуню, дідуню, коляда,/ дайте мені горішок а бо два./ Не дасте горішок – розірву вам кожушок" [4, с. 178].

Для дитячих колядок майже обов'язковим є прохання винагороди. До слів дітей про належну їм віддяку, дорослі завжди ставилися з повагою, бо за народним етикетом – дотримуватися традицій гостинності для кожної ро дини було справою честі. У різдвяних текстах чеського приазовського фольклору серед предметів, які ко лядники просять для себе у винагороду, найчастіше зустрічаються горіхи, мед, пряники. Причому інколи ці речі гіперболізуються. Наприклад, колядник вимагає в ід господарів одразу " кус" меду: "...Však já s vozem nejedu, co mně date to vezmu./ Date-li mně kus medu ještě lepší pojedu..."/ "...Взагалі, я з возом до вас не їду, що мені дасте – те візьму./ Дасте мені кус меду – ще краще поїду..." [4, с. 178]

Жартівливі світські колядки, хоча формально й були пов'язані з Різдвом, іноді розповідали про ве селі життєві ситуації, які

виникали при підготовці до свята або під час нього. Так, наприклад, головний герой одного з фольклорних творів розповідає про те, як віз коляду, послизнувся і упустив її: "...Vezu, vezu koledu, upad jsem s ní na ledu./Psi se na mně sběhli, koledu mně snědli."/ "...Везу, везу коляду, впав з нею на льоду./ Собаки до мене збіглися, коляду з'їли" [4, с. 178].

Духовні колядки, на відміну від світських, мають у своїй основі біблейські, апокрифічні сюжети. Вони звертаються своїми темами до Віфлеєму, до події, яка там сталася, до дитини в яслах. Головними постатями в них стають Божа Матір, Йосип, янголи, волхви, пастухи. У духовних колядках домінують мотиви народження Христа, піднесення йому дарів, переслідування дитини царем Іродом, втеча святого сімейства до Єгипту, пригоди Марії з маленьким немовлятком Ісусом.

Духовні колядки схожі з гімнами й адресуються Богу, якому, на думку творців усної народної творчості, належать звеличання та похвали. Немовлятко Христос, народження якого є центральною подією, прославляється як рятівник, спаситель світу, пастир людських душ. Майже в усіх зразках фольклорних творів, зафіксованих у с. Новгородківка, початкові колядкові формули містять у собі звістку про народження Божого Сина, яка сповіщається пастухам та співвідноситься із місцем народження – Віфлеємом ("Bratři nemeškejte, k Betlemu chvatejte..." або "V Betlemě ve chlevě Ježiše hledejte...").

Більшість місцевих варіантів колядок ве личального змісту, побудована у формі звертання до пастухів, які уособлюють собою усіх християн. У текстах пастухів називають братами, підкреслюючи їх релігійну єдність, прохають не з атримуватися, без зволікань йти туди, куди вказує віфлеємська зірка, бо сприйняття подій, пов'язаних із Богом є найпершою, найважливішою справою: "Pástouškové, vstavejte a své stado shanejte,/do Betlema půjdeme, divné vě ci najdeme..."/ " Пастухи, вставайте, та своє стадо зганяйте,/ до Віфлеєму підемо, дивні речі знайдемо..." [1, с. 31] або інший приклад: "...Bratři, nemeškejte k Betlemu chvatejte s potěšením,/ Marija panna krasného syna koleba a spivá synačkovi..."/ "...Браття, не вагайтеся, до Віфлеєму підхоплюйтеся спішно, / Марія панна прекрасного сина коливає та співає синочкові..." [1, с. 32].

Домінуючим мотивом у більшості текстів величального характеру є сповіщання "нової радості" – народження Христа – богом обіцяного Спасителя людства. Знаком радісної новини є

сяюча над печерою зірка – сакраментальний символ, що єднає людську та Божу сутності: "...Na nebi je znamení, že k nam přijde spasení,/ narodil se spasitel, lidi v šech vykupitel./Vzdejme jemu chvalu, čest, neb on světa panem jest..." / "...На небі є знамення, що до нас прийде спасіння,/ народився спаситель, всіх людей спокутувач./ Воздамо йому хвалу та честь, тому що він паном світу є..." [1, с. 31].

Цікаво відзначити, що в репертуарі мешканців с. Новгородківка існує декілька варіантів колядок, які виконували функцію колискових. Їх основна тема – заколисування дитини янголами. Звертаючись у текстах до немовлятка Ісуса Христа з проханням заснути, кожен з дорослих виконавців, передусім, звертався до своєї дитини, яку заколисував. У деяких текстах колядок-колисанок є рядки віншувального характеру – через побажання новонародженому віфлеємському немовляті щастя та здоров´я, бажали тих самих речей власній дитині: "...Mlčte ptačkové, tiše bud´te,/ aby mohl synaček spát, libězně si pozdřimat,/ kolibejte, andělové, potichonce přeroskošne nevinatko./ Spí, spí, nevinatko, v lunu milé matičky,/ pozdřimej si libě u rajske ružičky..." / "Мовчіть птахи, тихими будьте,/ щоб могло дитятко спати, ласкаво собі дрімати,/ коливайте, янголи тихесенько, прекрасне немовлятко./ Спи, спи, немовлятко, в лоні своєї матінки,/ дрімай собі чарівно в лоні райської троянди..." [1, с. 33].

Як світські, так і духовні колядки, як правило, закінчувалися *вінчуванням* (vinč) – побажанням щастя та здоров´я. Адресатами побажань, передусім, ставали господар та його родина, всім членам якої зичили здоров´я, довгих літ життя, сімейної міцності, повноти матеріального достатку, прибутку у господарстві: "Štestí, zdravi, dlouha leta, blaha tohoto světa,/ a co ke blahu slouži? Život dlouhý./A s narozenim Krista Pana at´ na v ěký v ěku. Amen."/ "Щастя, здоров´я, довгих років, всіх благ світу,/ а що для блага потрібно? Довге життя./ З народженням Христа пана нехай усе вам буде на віки вічні. Амінь" [1, с. 44].

Майже усі новорічні віншувальні тексти бажаний добробут пов'язували з Богом, благодать від якого, на думку народних авторів, приходить через Ісуса Христа, котрий виявляє свою прихильність до всіх людей, у тому числі й до господарів, яким віншують: "...Bůh vám štěstí, zdraví dej, od zleho vas uchovej,/ žite stale v blaženosti, toho přeju z upřimnosti./ S novým rokem, štěsti stale, života opět k vám i zdraví,/ at´ spokojenost pak bude ve vše blaže vám."/ "Бог вам щастя, здоров´я дай, од злого вас збережи,/

живіть у постійному блаженстві, того бажаю вам від щирості./ З новим роком, щастя постійного, знов здоров´я,/ нехай задоволення буде від усього, що вас радує” [1, с. 44].

Побажання висловлювали навіть на випадок смерті господарів: “...A kdybych Bůh vás s tohoto světa povolati račil/ aby vaše duše byla uvedena skrze straž andělu až do luna Abrahamova./ Tam se radovali se všema andělama, po boku panenky Mariji...”/ “...І якщо Бог вас з цього світу покликати вирішить,/ бажаю, щоб душа ваша була введена крізь охорону янгольську до лона Аврамова./ Там щоб раділи з янголами поряд із панною Марією...” [1, с. 44].

Закінчувалося колядування у чеському поселенні на Мелітопольщині *днем Трьох королів* (Tři kralové), який відзначався 6 січня, співпадав із релігійним святом Хрещення та був пов’язаний з євангельським сюжетом поклоніння волхвів (королів) Ісусу Христу. В цей день нагадку про хрещення Христа в Йордані святили воду, якою освячували житлові приміщення та сільськогосподарські споруди. Крім цього, освяченою крейдою в кожному будинку над вхідними дверима писали рік й початкові латинські літери імен королів – Н, М, В (Haspar, Melchior, Baltazar). Чехи вірили, що знак трьох королів є своєрідним оберегом від злих духів, які можуть внести в родину сварки, злидні, прикрощі. До персонажів вертепів (домашніх та церковних) додавали фігурки трьох королів. Існувала в Чехограді у цей день й інша традиція: батьки освячувати в церкві золото у вигляді монет, перснів та інших прикрас; з часом віддавали його одруженим дітям, які відокремлювалися, як основу їх майбутнього добробуту.

Головною ознакою свята Трьох королів ставала ряджена хода з колядуванням. Увечері по Чехограду окремими групами ходили дорослі й діти, які розігрували театралізоване дійство “ Три королі”. Гра супроводжувалася співом традиційної колядки “My, tři kralové, jdeme k vám...” (“Ми, три королі, йдемо до вас...”). Головні виконавці (три королі (волхви), іноді ще цар Ірод) рядилися у білі накидки, пояси з блискучого паперу, мали прикрашені капелюхи. Решта учасників не рядилися й підключалися до дійства наприкінці колядування, під час віншування.

Колядка “My, tři kralové, jdeme k vám...” є широко відомим чеським фольклорним твором, зафіксованим у різних її варіантах в багатьох вітчизняних та зарубіжних фольклорних збірниках [8,

с. 46-47], [7, с. 364-365]. Римована форма, записана у с. Новгородківка, є коротшою, ніж відомі її зразки в Чехії. Наприклад, вона не має розподілу на ролі, а тому може виконуватись як групою колядників, так і одним виконавцем; у колядці відсутній сюжет про зустріч волхвів з царем Іродом, але є окреме новорічне вітання у вигляді віншування.

Народний твір має у своєму змісті декілька сюжетних ліній: розповідає про народження Христа-Спасителя; про труднощі мандрів, які зустрічаються на шляху волхвів; має прохання винагороди. Колядка приділяє багато уваги зображенню трьох волхвів, які йдуть до Віфлеєма, розповідаючи всім звістку про народження Царя світу: “Co ty černy, co ty vzadu, vysterkuješ na nás bradu?/ Já jsem pro to celý černý, že jsem s movrenické zemi.../ Хто ти чорний, хто ти позаду, висуваєш до нас бороду?/ Я тому такий чорний, що походжу з маврських земель...” [4, с. 179]. Рядки описового, інформаційного характеру перегукуються з хвалебними топосами на адресу господарів дому: “My, tři kralové, jdeme k vám, štěstí, zdraví vsnčujeme vam,/ štěstí, zdraví, dlouha leta, my jste přišli k vam z daleka...”/ “Ми, три королі, йдемо до вас, щастя, здоров´я віншуємо вам,/ щастя, здоров´я, довгий років, ми прийшли до вас здалека...” [4, с. 179].

Отже, колядування – давня народна традиція зимового циклу свят, була широко розповсюдженою майже в усіх слов’янських народів. У чеських емігрантів в Північному Приазов’ї вона починалася від Щедрого вечора напередодні Різдва й закінчувалася днем Трьох королів. Колядний репертуар складався зі світських та духовних колядок, римованих речитативних формул – віншивок. Світські колядки мали у змісті теми пригод колядників, їхні враження від святкових подій, прохання винагороди тощо; духовні зверталися до біблейських, апокрифічних сюжетів.

У кінці, з сумом варто зауважити: на жаль, чеський культурний осередок на Мелітопольщині поступово зникає. Внаслідок асимілятивних процесів, що закономірно відбуваються в іноетнічному середовищі Півдня України та рееміграції частини мешканців с. Новгородківки до Чехії, де соціальні стандарти значно вищі за українські, досить швидко зникають з побуту старовинні звичаї та обряди. Давня колядна традиція майже зникла. Але не можна не відзначити й позитивних зрушень: завдяки активній роботі ентузіастів – членів Центру національної культури с. Новгородківка, тих чехів, які залишилися й

намагаються всіляко зберегти і підтримати власну унікальну духовну культуру, – самобутні народні традиції (зокрема й колядна) відроджуються й продовжують жити.

Куринная Марина

Колядная традиция чехов Северного Приазовья как составляющая рождественского цикла праздников

(на материалах исследования с. Новгородковка Мелитопольского р-на Запорожской обл.)

В статье рассмотрена колядная традиция чешских переселенцев в Северное Приазовье на материалах исследования бывшей эмигрантской колонии Чехоград, расположенной на Мелитопольщине. Определены ее характерные черты (временные границы, возрастная градация, репертуар). Отдельно представлена тематика светских и духовных колядок.

Ключевые слова: *колядка, Рождество, праздник, традиции, чехи, эмигранты.*

Kurinna Maryna

Christmas carols tradition of Czech colonists in northern Priazovian as part of the Christmas holidays and ceremonies (based on Novgorodkovka village of Melitopol district of Zaporozhye region)

The article describes Christmas carols tradition of Czech immigrants in northern Priazovian basing on research of tradition of former colony Chehograd, Melitopol region. It defines the characteristics of time limits, age grading and the repertoire. The theme of secular and religious Christmas carols are presented separately.

Keywords: *Christmas carols, Christmas, a holiday tradition, the Czechs, emigrants.*

Джерела та література

1. ІМФЕ, ф. 57, од. зб. 8. Пісенник Халупник П. (1925-2008 рр.), с. Новгородківка Мелітопольського р- ну Запорізької о бл., 2000 р.

2. Вайсенгольц Ю. С., Лаптев Ю. Н. К вопросу о календарних праздниках Чехов Крыма // Культура народов Причорномор'я. – Сімферополь, 1997. – № 1. – С. 91-93

3. Круть Ю. Збирання фольклору слов'янського населення УРСР // Народна творчість та етнографія. – 1975. – № 4. – С. 90

4. Курінна М . Пісенник Долечек К . Ф. (1909-1977 рр.) // Традиційна культура та побут чехів Північного Приазов'я

останньої чверті XIX ст. – XX ст...: Дис. канд. іст. наук. Додаток. – К., 2009. – С. 175-181

5. Польові матеріали автора. Записано від Златової Г. А. (1940 р. н.), с. Новгородківка Мелітопольського р-ну Запорізької обл., 2000 р.

6. Чернявська С. Н. Побут і музичний репертуар чехів Одещини та Миколаївщини // Народна творчість та етнографія. – 1988. – № 6. – С. 51-55

7. České písně z Ukrajinské Volyně: u volynských reemigrantů od roku 1947 v Čechách a na Moravě zapsal Jan Pospíšil. U Čechů na Volyni v letech 1986-1991 zapsala Vjačeslava Lohvinova. Studii pisnový folklor volynských čechů napsala a poznamky k písnim zpracovala Věra Thořova.– Praha, 1997. – 579s.: il.

8. Písně a říkadla (prostanárodní české). Sebral a vydal Karel Jaromír Erben. V Praze: Tisk a naklad Jaroslava Pospišila, 1864. – 543 s.

Курочкін Олександр

УДК 394.21(477)

РАДЯНСЬКА СПАДЩИНА У СУЧАСНИХ КАЛЕНДАРНИХ СВЯТАХ УКРАЇНИ

У статті на матеріалах вітчизняної преси аналізуються процеси редукції, модифікації й адаптації радянських святкових традицій у соціокультурному просторі сучасної України. Спираючись на думку громадськості, автор намагається відокремити ритуальні "уламки соціалізму" від життєздатних календарних звичаїв.

Ключові слова: *свято, ритуал, тоталітаризм, демократія, деідеологізація, перехідний процес, парад, демонстрація.*

Свято не випадково вважається правдивим дзеркалом своєї доби. На підставі діючих у суспільстві святкових звичаїв і форм можна доволі об'єктивно судити про його політичне, економічне та культурне життя, визначити його досягнення та актуальні проблеми. Перехідному стану нашої країни на шляху від "розвинутого соціалізму" до ринкової економіки, від комуністичного тоталітарізму до ліберальної демократії цілком адекватно відповідає дуже строкатий і дивергентний континуум побутуючих нині святкових традицій. Зрозуміти його складну природу допомагає концепт "перехідний процес", що може служити важливою ланкою методологічного аналізу феномена зміни, перетворення та трансформації будь-якої соціальної системи [2,с.200].

Нинішню перебудову святкової системи в Україні варто трактувати як еволюційну форму перехідного процесу, що передбачає поступову зміну святкових традицій, їх модернізацію і закріплення у громадсько-побутовій сфері. Трансформаційний процес, за спостереженнями філософів, включає "і знищення, і переробку старого, і його адекватне відтворення, і гібридизацію старого і нового, тобто змішані форми. Трансформаційний рух є багатоваріантним" [3,с.208].

На всьому пострадянському просторі кардинальні перетворення останніх десятиліть проходять під гаслами звільнення від тоталітарного минулого, деідеологізації всіх сфер духовного і громадського життя. Ця тенденція виявляється у відмові від старих ідеологічних міфів і доктрин, у відході від канонів жорсткої запрограмованості та політичного офіціозу. Повсюдно спостерігається втрата інтересу до свят, звичаїв, традицій соціалістичної доби, пов?язана з втратою інтересу до покладених в їх основу цінностей. Разом з руйнуванням "радянської цивілізації" відбувається прискорений процес розкладу одержавлено-централізованої "соціалістичної святково-обрядової системи", внаслідок чого зникає одномірність єдиного зразкового стандарту, відчуття приналежності до певної "інтернаціональної спільноти" /по суті штучно вигаданої/.

Падіння тоталітарного режиму й розвал СРСР супроводжувалися швидкою девальвацією комуністичної ідеології й усіх пов?язаних з нею цінностей та авторитетів. Наочним підтвердженням цьому може служити перманентний процес знесення пам'ятників В.І.Леніна на теренах України, біля яких, за усталеним каноном, розгорталися головні офіційні радянські урочистості, всілякі церемонії і ритуали. 22 квітня 1990 р. до пам?ятника Леніна в залі українського парламенту замість квітів Микола Бердник та Андрій Духовников поклали вінок з колючого дроту. Невдовзі після цієї символічної акції почали знімати скульптури вождя в містах і селах Західної України. У ніч з 2 по 3 вересня 1991 р. була демонтована шестиметрова скульптура Леніна у Верховній Раді, виготовлена, як виявилося з паперових відходів [5,с.83].

Ланцюгова реакція повалення фальшивих ідолів та кумирів правлячого комуністичного режиму продовжується і в наші дні. Не можна не помітити, що в одних регіонах України /наприклад західних/ цей процес проходить швидше, ніж в інших /Схід, Південь/. Ступінь збереження пам"ятників В.Леніну на певній території /в місті або селі/, як здається, може служити одним з індикаторів політичних настроїв і симпатій місцевого населення. Там де "святині соціалізму" втілені в гіпсі, мармурі або бронзі й досі залишаються на своїх постаментах, там ще чимало прихильників радянського способу життя, значну частку населення складають симпатики партій лівого спрямування.

Характерною ознакою перехідного стану соціального буття є відмова від усталених традицій і стереотипів поведінки попереднього історичного періоду, на зміну яким приходять нові. Подібні процеси відбуваються і в сфері ідеології та суспільної моралі. Отримавши широкий доступ до правдивої історичної інформації, мільйони людей на пострадянському просторі змогли по-справжньому оцінити антигуманну сутність "більшовицького експерименту" і тому рішуче звільнилися спочатку від культу Сталіна, а потім і культу Леніна. Пам?ятні дати, пов'язані з життям і діяльністю цих кривавих вождів і диктаторів, які в часи більшовизму служили приводом для бучних "всенародних" святкувань, сьогодні нагадують здебільшого про трагічні сторінки історії.

Процеси подолання радянських свят й тих радянських традицій, які за довгий період свого існування набули статус побутових звичаїв і культурних стереотипів, очевидно, триватимуть не одне десятиліття. За умов загального зубожіння мас і зростаючого розшарування суспільства для значної частини наших громадян, особливо літнього віку, не втратили своєї привабливості популістські ідеали і символи недавнього радянського ладу. І тому не дивно, що лише в лютому 2000 р. правій більшості українського парламенту законодавчо вдалося скасувати відзначення річниць Жовтневої революції як загальнодержавного свята.

За радянських часів це свято кваліфікувалося як найголовніше – "свято свят", як "інтернаціональне свято всіх радянських народів і в той же час національне свято кожної нації" [1,с.45]. Детально спланований і відредагований функціонерами пропагандистської машини КПРС типовий сценарій цього найважливішого державного свята був покликаний утверджувати в свідомості мас ідеологію борців за побудову комуністичного суспільства. У більшовицькій міфології Жовтень 1917 р. осмислювався як свято "першопочатку", вікопомний рубіж, від якого відраховувалася вся наступна історія "прогресивного людства". Незважаючи на те, що свято Жовтня відзначалося в Україні у статусі найголовнішого державного більше 70 років, воно не набуло яскравої своєрідності у сімейному побуті, зводячись до звичайної гостини-трапези вихідного дня в дружньому або сімейному колі.

Кульмінаційним моментом найбільших державних свят в СРСР /7 листопада, 1 і 9 травня/ були помпезні військові паради, покликані продемонструвати міць і велич радянського ладу та його опори – робітничо-селянської армії. Зразком для наслідування служили церемоніали на Червоній площі в Москві, проходження яких за допомогою радіо і телебачення транслювалося по всій країні і за кордон. Дещо скромніше, але за тим же сценарієм проходили військові паради у столицях союзних республік, великих містах і обласних центрах.

Традиційний радянський ритуал святкування річниць Жовтневої рево-

люції і Першотравня обов"язково включав й урочисту демонстрацію – ходу великої кількості людей – представників виробничих, учбових, медичних та інших колективів з портретами, прапорами і транспорантами головною вулицею чи площею міста повз трибуну з керівництвом певного рівня: республіканським, обласним, районним, міським. Участь в демонстраціях вважалася почесним обов"язком і строго контролювалася відповідними партійними органами, керівниками адміністрації та профспілок. Зарані затверджений план святкових заходів диктував порядок проходження колон, кількість необхідного реквізиту, тематику гасел і музичного супроводу. Відхилення від цього сценарію розглядалися як прорахунки в ідеологічній роботі.

Сьогодні свято Жовтневої революції вже не визнається офіційним в Україні. Але за традицією його продовжують відзначати вуличними маніфестаціями і мітингами представники лівих політичних сил – комуністи, соціалісти та іхні симпатики. З року в рік зменшується кількість тих, хто публічно виявляє свою підтримку ідеалам і символом радянського ладу. У 2003 р. кількість учасників жовтневих маніфестацій у трьохміліонному Києві складала всього півтори тисячі осіб. Ліві виводили своїх прибічників на вулиці під популістськими гаслами: "Захистимо ветеранів", "Зупинимо чергове зростання цін", "Продовжимо боротьбу за ідеали Жовтня". З свого боку, представники партій і рухів правої орієнтації влаштовують 7 листопада контрмітінги і контрдемонстрації під гаслами засудження більшовицького тоталітарного режиму. Міська влада і органи правопорядку намагаються розвести маршрути маніфестацій протиборствуючих сторін, але уникнути відкритих зіткнень не завжди вдається. Таким чином свято Жовтня і сьогодні сіє зерна класового антогонізму, дає привід для публічного виявлення наявних у суспільстві соціальних конфліктів і протиріч.

Кращі перспективи для функціонування в модерному суспільстві незалежної України має інше велике радянське свято – Першотравень. Воно було встановлено на відзнаку героїчного виступу робітників Чікаго 1 травня 1886 року, коли багатотисячна демонстрація вийшла на вулиці міста з вимогою 8-годинного робочого дня і поліпшення умов праці. Демонстрацію було розстріляно, що викликало хвилю протесту робітників в багатьох країнах світу. В липні 1889 року Установчий конгрес П Інтернаціоналу прийняв рішення про щорічне відзначення дня єдності і братерства трудящих. Відтоді Першотравень набув всесвітнього визнання як свято міжнародної солідарності і боротьби за свої права усіх людей найманої праці.

У радянській державі свято 1 травня, як і свято Жовтня, належало до рангу головних і основоположних. На базі їх виростала і формувалася вся розгалужена система радянської ідеологічної ритуалістики.

Кульмінаційним моментом у структурі радянського Першотравня завжди вважалася демонстрація трудящих, в ході якої возвеличувалися пере-

ваги соціалістичного ладу і утверджувався непорушний союз народу з "рідною" комуністичною партією – "організатором і натхненником всіх перемог".Свято Першотравня "недорозвинутого" і "розвинутого" соціалізму було заполітизованим, мало багато показного, декларативного. Але разом з тим воно несло в собі певний гуманістичний та інтернаціональний заряд. Його постійні гасла: мир, вільна праця, єдність людей доброї волі не втратили своєї актуальності й сьогодні, а тому 1 травня логічно увійшло до святкового календаря незалежної України.

У контексті сучасних політичних і економічних реалій в суспільстві помітно змінилося ставлення до Дня солідарності трудящих. Хоча це свято, як і раніше, вважається одним з головних у річному колі держави, але його престиж помітно знизився. Показово, що з нагоди 1 травня не відбувається жодних акцій на державному рівні. Втомлені десятиліттями тоталітарного казарменого режиму, і влада, і народ не виявляють ентузіазму щодо продовження "славних революційних традицій". Чимало представників правлячої еліти, спокутуючи гріхи войовничого атеїзму, взяли курс на відродження християнських цінностей і благочестя, вбачаючи в них панацею від усіх болючих соціальних проблем. Для цієї, нечисленної, але впливової частини населення, Першотравень є скоріше уламком більшовицької ідеології, ніж традицією, яку варто підтримувати. З іншого боку, широкі народні маси, не раз пограбовані й обмануті новою українською буржуазією, також не готові сьогодні активно впливати на формування нових святкових традицій.

Прогресуюча атомізація і диференціація українського соціуму, коли загальнорадянська /значною мірою штучна/ ідентичність вже втрачена, а нова ще не сформувалася, призводить до відчуження, розбалансування ритмів життя держави і окремої людини. Остання далеко не завжди відчуває прилив святкових емоцій у дні, позначені в календарі червоною фарбою. Помічено, що для переважної частини наших співгромадян Першотравневі свята перетворилися сьогодні на своєрідні весняні канікули, коли кожен займається важливими для себе справами: відпочиває, подорожує, обробляє землю в селі, на власній дачі чи городі. Нерідко кінець квітня і початок травня збігається з так званими поминальними днями, коли за давньою традицією відвідують кладовища, щоб віддати шану померлим родичам.

Індифирентне ставлення громадськості до "ідеологічної начинки" офіційних державних свят – характерна ознака наших днів. У цьому зв'язку звертає на себе увагу падіння активності українських політичних партій у відзначенні Першотравня. Якщо в перші роки незалежності на маніфестації та маївки з піснями і транспарантами виходили представники різних ідеологічних напрямків, то останнім часом цю традицію підтримують переважно прибічники лівих сил, та й то їх кількість неухильно знижується. За офіційними повідомленнями Міністерства Внутрішніх Справ, у 2006 році в

438 населених пунктах України відбулося біля 800 масових заходів, присвячених 1 Травня. У них брали участь 317 тисяч людей. Найбільше демонстрантів – 95 тисяч долучилося до першотравневих виступів у Донецькій області. Активними були прихильники Дня Міжнародної солідарності також у Луганській, Миколаївській, Чернігівській областях і в Криму [10]. Цікаво, що дані області, як показали результати останніх виборів до Верховної Ради України, належать до території "протестного електорату", де сильні позиції партії регіонів, комуністів, прогресивних соціалістів, в програмі яких чимало прорадянської ностальгічної риторики.

У Києві в 2006 р. на першотравневі вуличні маніфестації біля півтори тисячі своїх прихильників вивели комуністи і молодіжна організація "Че Гевара". Традиційний маршрут колон під ретро-гаслами "Радянський Союз", "Ленін завжди живий", "Соціалізм неминучий" проліг від пам'ятника робітникам-арсенальцям на Печерську до пам?ятника Леніну на Бесарабці [11]. Якщо комуністи зуміли провести мітінг і міні-демонстрацію, то прогресивні соціалісти /кілька десятків/ обмежилися покладанням квітів до пам'ятника В.І.Леніну. Дуже скромно у 2006 р. виглядала і першотравнева акція "крайньо правих". Лише біля сотні членів "Української національної асамблеї"/ УНА-УНСО/, рухів "Українська націонал-трудова партія" /УНТП/ та "Патріот України", солідаризуючись з правими силами Західної Європи, провели в Києві акцію проти в'їзду в Україну іммігрантів з інших країн.

Тенденція до звуження кола першотравневих маніфестантів, яка спостерігається в останні роки, має свої пояснення. Очевидно, дається взнаки втома від виборчих президентських та парламентських перегонів, загальне розчарування у дієвості політичних акцій і компаній. В Україні покищо немає сильних незалежних профспілок і не сформувалося справжнє громадянське суспільство, яке може потужно виступити на захист своїх прав. Вирішуючи ці важливі стратегічні завдання, слід ширше використовувати досвід країн Західної Європи, де Першотравень традиційно відзначається як день солідарності й захисту прав трудящих, класових боїв різних політичних сил.

Свою неповторну тональність має свято Перемоги, що відзначається щорічно 9 травня. Воно було встановлене Указом Президії Верховної Ради СРСР від 8 травня 1945 р. на ознаменування перемоги радянського народу над фашистською Германією у Великій Вітчизняній війні 1941-1945 років. Святковий церемоніал вшанування пам"яті воїнів, які віддали своє життя в боях за свободу і незалежність Батьківщини, складався поступово впродовж післявоєнних десятиліть. Він включає такі головні компоненти – урочисті мелодії і пісні, полум'я Вічного вогню, схилені прапори, покладання букетів, вінків і гірлянд живих квітів, військовий парад, хода ветеранів, мітинги-реквієми, розмірені удари метронома, хвилина мовчання, масове народне гуляння, святковий артилерійський салют.

Важливе місце в образній символіці та обрядовості свята Перемоги відіграють пам'ятники, обеліски, хрести, братські могили, могили Невідомого солдата, кургани Слави тощо, присвячені всім тим, хто віддав своє життя за свободу і незалежність Вітчизни. Такі меморіальні комплекси є в кожному місті та селі України, населення якої зазнало значних втрат в роки II світової війни. Весь день 9 травня до цих святинь йдуть і йдуть люди, щоб вшанувати пам'ять мільйонів жертв воєнного лихоліття. Такі масові , ніким не організовані паломництва – кращий доказ людської вдячності, вияв духовного зв'язку і єднання старших і молодших поколінь.

За радянських часів церемоніал святкування Дня Перемоги планомірно формувався у загальному руслі комуністичної ідеології. За допомогою ретельно підібраних гасел, прикладів, художніх образів, символічних акцій в масову свідомість людей вживлювався вигідний для правлячого режиму погляд на війну, її причини і наслідки. Всіляко підносилася керівна роль Комуністичної партії у забезпеченні розгрому фашистського рейху, замовчувалися помилки і прорахунки більшовицького керівництва, його жорстоке поводження з власним народом.

Радянський міф про Велику Вітчизняну війну, розтиражований в численних фільмах, піснях, полотнах, романах та інших мистецьких творах, продовжує жити і в наші дні, хоча сучасні вітчизняні і зарубіжні історики зробили вже чимало для його розвінчання. Дуже стійкими лишаються й радянські стереотипи відзначення Дня 9 травня, які автоматично перейшли в громадський побут незалежної України. Лише в останні роки намітилась тенденція до подолання старих тоталітарних штампів й пошуку нових демократичних форм святкової презентації. Вона виявляється, зокрема, у відмові від проведення помпезних військових парадів. В Києві їх вже не проводять 9 травня кожного року, в той час як у Москві ця мілітарна традиція й надалі залишається в арсеналі найповажніших державних урочистостей. Замість військових парадів у столиці України на Хрещатику 9 травня відбуваються урочисті марші ветеранів. Спроба якось демократизувати офіційну церемонію відзначення Дня Перемоги проглядає й в тому, що стало звичним організовувати для ветеранів "польові кухні", накривати столи, де пропонують скоштувати солдацьку кашу й випити фронтові сто грам. Узяти участь в таких святкових застіллях вважають за честь й вищі достойники держави.

За шість десятиліть, які відділяють нас від закінчення найстрашнішої і найкривавлішої в історії людства війни, світ докорінно змінився. Щоб рухатися вперед до побудови гармонійних і цивілізованих міжнародних відносин, ряд колись ворогуючих країн Європи /зокрема Франція, ФРН, Польща та інші/ здійснили чимало кроків /в тім числі ритуально-символічних/ для взаємного вибачення і примирення. Зі значним запізненням усвідомлення

нових реалій і потреби заради майбутнього забути образи й ворожнечу вчорашнього дня приходить і в українське суспільство. Свідченням цього є те, що збільшується кількість територіальних громад, які зрозуміли важливість доглядати могили не лише вітчизняних солдат, а й солдат ворогуючої сторони. Але і владі, і громадянам ще не раз доведеться витримати іспит на цивілізованість, аби на землях України в належному стані утримувалися численні захороненння німецьких солдат, польських легіонерів, учасників троїстої коаліції у Кримській війні 1853-54 рр. тощо.

Певний дисонанс у відзначення дня Перемоги в Україні вносить поділ ветеранів Другої світової війни на дві категорії: тих, хто воював у лавах Червоної Армії й тих, хто воював у загонах ОУН-УПА. У той час як в інших країнах Європи ця задавнена проблема вирішена і здана в архів історії, у нас вона й досі залишається каменем спотикання для громадськості й різних партій, які заробляють на ній свій політичний капітал.

Час від часу в українських ЗМІ спалахують гарячі дискусії щодо доцільності відзначення свят 8 березня і 23 лютого. Наводяться різні аргументи за і проти, але з усього видно, що прийти до одностайності у найближчі роки навряд чи вдасться. Дані опитування, проведені Київським міжнародним інститутом соціології і кафедрою соціології Національного університету "Києво-Могилянська академія" у 2003 р. засвідчили, що тільки 12 % наших співгромадян не мали наміру святкувати 8 березня. При цьому, як вважають дослідники, до цієї групи, швидше за все належать не запеклі противники Жіночого дня, а ті люди, які взагалі не відзначають жодних свят [9] .

Жіночий день, встановлений за пропозицією Клари Цеткін на П-й Міжнародній конференції жінок-соціалісток в Копенгагені у 1910 р., протягом XX ст. поступово втрачав свою класову соціальну сутність, перетворюючись на свято з чітко вираженою гендерною ознакою. Зазвичай 8 березня жінки чекають від чоловіків поздоровлень, компліментів, квітів і подарунків й радо їх отримують. Передсвятковий ажіотаж навколо "жіночих подарунків" вміло скеровує комерційна реклама і торгівля, яка заробляє на цьому великі гроші. Не слід забувати, що цінність багатьох свят в сучасному світі ринкової економіки визначається банальними грошовими одиницями.

Сьогодні чимало говорять про надуманість і формальність дати 8 березня. Одні бачать в цьому святі непотрібний уламок соціалізму, інші – вияв "гендерної дискриминації", треті пропонують замінити його на День Матері, який прийшов до нас з Північної Америки. Проте всі ці міркування не здатні скасувати традицію, яку підтримує явна більшість. За результатами соціологічного дослідження "Фонду Свободи" 8 березня святкують в Україні 62 % чоловіків і 64% жінок [7]. Хоча ці дані дещо відмінні від тих, що були наведені вище, але й вони не заперечують той факт, що радянсь-

ке 8 березня залишається улюбленим святом українців. Відмовитися від цієї традиції, навіть декретно, напевно, не вдасться, тому що вона подобається людям, а крім того допомагає купувати-продавати,тобто відповідає потребам ринку. В свою чергу, представниці феміністичних рухів прагнуть перетворити свято "квіткової профанації" на знаряддя політичної боротьби жінок проти дискримінації і патріархального притиску.

В українському суспільстві триває перманентна дискусія і щодо святкової дати 23 лютого. Раніше вона відзначалася як День Радянської Армії та Військово-Морського Флоту, сьогодні це День Захисників Вітчизни. Витоки цього свята аж ніяк не пов'язані з українською історією і мають напівлегендарне походження. Згідно з офіційною версією, свято було встановлене "на відзнаку початку масової мобілізації революційних сил на захист соціалістичної Вітчизни, рішучої відсічі військам кайзеровської Германії під Псковом і Нарвою" у лютому 1918 року.

СРСР увійшов в історію як високомілітарізована держава з величезною армією й потужним військово-промисловим комплексом, який негативно впливав не лише на економіку, а й на інші сфери життя суспільства. Радянських людей постійно лякали "зовнішньою загрозою", якій мала протистояти Червона Армія – "надійний гарант" миру у всьому світі. У системі радянської ідеології святу 23 лютого відводилась важлива роль стимула військово-патріотичної пропаганди й виховання "непорушної єдності" народу та його армії. Цим головним завданням був підпорядкований багатоступінчатий урочистий церемоніал, який виконувався на державному і місцевому рівні, у військових частинах, на виробничих підприємствах, в установах, учбових закладах, колгоспах і радгоспах.

Оскільки більшість чоловіків так чи інакше були причетні до військової служби, то свято 23 лютого поступово трансформувалося в СРСР на універсальний "чоловічий день" – своєрідний гендерний перевертень 8 березня. Вітаючи і обдаровуючи чоловіків на роботі і в сімейному колі, жінки немовби програмували обов?язковість близького реваншу. Складанню цього радянського звичаєвого комплекса сприяла зручна близкість обох гендерномаркированих дат у календарі на зламі зими і весни.

У якості "військово-чоловічого" свята 23 лютого автоматично перейшло у громадський і сімейний побут незалежної України. Проте його статус і авторитет в останні роки помітно знизився. Це пов'язано, очевидно, з природним прагненням молодої держави позбутися традицій тоталітарного минулого, а також із загальним зниженням престижності військової професії. Сьогодні, за результатами соціологічного дослідження "Фонду Свободи" 23 люте відзначають в Україні 44% чоловіків і лише 28% жінок [8]. Певне послаблення інтересу до свята захисників Вітчизни почасти пояснюється й тим, що його функції частково перебрали на себе свято Покро-

ви, коли вшановують українське козацтво й День українського війська, який відзначається 6 грудня та 1 серпня – День військово-морського флоту.

Радянські свята та обряди, які протягом 70 років капілярно проникали в усі пори життя українського суспільства, не зникли одночасно з поваленням "соціалістичного ладу". Їх збіднені ретро-моделі все ще тиражуються і в наші дні, значною мірою через консервативність побутової сфери і пасивність творчого активу. Після відходу від жорсткої одержавленої політики радянських масових свят, що функціонували під пресом ідеологічної цензури у руслі інтернаціоналізації і русифікаторської нівеляції, сьогодні процеси свя тотворення здебільшого відбуваються стихійно, без належного контролю, координації і програмування. Складається враження, що молода українська держава, яка знаходиться у стані перманентної кризи зростання, необачно відмовилась від керованості у сфері формування громадянських свят та обрядів, залишивши її напризволяще. Сподівання на те, що все вирішиться само собою завдяки спонтанній ініціативі мас є ілюзорними і наївними. Якщо ми не хочемо жити за чужими стандартами і звичаями, слід активно пропагувати і запроваджувати свої, довіривши цю відповідальну справу фахівцям. Тут доречно послатися на думку філософа Карла Ясперса: масам "треба сказати чого вони хочуть" [6,с.85] й нагадати компетентну рекомендацію Анатолія Луначарського – "Справжне свято повинно бути організоване, як все на світі, що має тенденцію справити високоестетичне враження" [4,с.85].

Курочкин Александр

Советское наследие в современных календарных праздниках Украины

В статье на материалах отечественной прессы анализируются процессы редукции, модификации и адаптации советских праздничных традиций в социокультурном пространстве современной Украины. Опираясь на мнение общественности, автор пытается отделить ритуальные "обломки социализма" от жизнеспособных календарных обычаев.

Ключевые слова: *праздник, ритуал, тоталитаризм, демократия, деидеологизация, переходный процесс, парад, демонстрация.*

Kurochkin Alexander

The Soviet legacy in the modern calendar holiday in Ukraine

The article based on the domestic press analyzes the processes of reduction, modification and adaptation of Soviet holiday traditions in social and cultural space of modern Ukrainian. Relying on public opinion, the author tries to separate the ritual "the wreckage of socialism" of viable calendar customs.

Keywords: *celebration, ritual, totalitarianism, democracy, deidealization, the transition process, a parade, demonstration.*

Джерела та література

1. Кампарс П.П., Закович Н.М. Советская гражданская обрядность. – М., 1967;
2. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К., 2003;
3. Там само.
4. Луначарский В.В. О массовых празднествах, эстраде, цирке. – М., 1981;
5. Чобіт Д. Парламент зблизька. Нотатки народного депутата України // Дзвін. -1993. – № 4-6;
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории.- М., 1994;
7. Газета по-киевски. – 7 марта 2006 г.
8. Газета по-киевски. – 7 марта 2006 г.
9. День. – 7 березня 2003 р.
10. Комсомольская правда. Украина. – 3 мая 2006 г.; газета По-українськи. – 3 травня 2006 р.;
11. Сегодня. – 3 мая 2006 г.

Кушнір В'ячеслав

УДК 398.332(498.72=161.2)

ЧИННИКИ ТРАНСФОРМАЦІЇ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ ПІВДНЯ БУДЖАКА І СТЕПОВОГО ПОДНІСТРОВ'Я

Розглядаються чинники впливу на розвиток календарної обрядовості українців південної частини Буджака і степового Подністров'я. Найбільш виразними і дієвими із них є природно-географічне середовище, динаміка міграцій у межах степової зони, та етнокультурне середовище. В наслідок дії названих чинників відбулося, порівняно з лісостеповою зоною, помітне скорочення календарних обрядів весняного і літнього циклів. Натомість календарні обряди зимового циклу використовуються в обрядовій практиці на всій зазначеній території.

Ключові слова: *Буджак, Подністров'я, міграції, українці.*

Про специфічні особливості традиційної культури українців степової зони відомо. Вони проявляються в господарстві, побуті, духовній культурі, у тому числі і календарній обрядовості. Однак вивчення механізму їх формування знаходиться на початковому етапі. Частково це питання розглядалося на рівні навіть дисертаційного дослідження [4]. Матеріали польових розвідок останніх років – свідчення респондентів, народжених у першій половині XX ст., – дають додаткові матеріали для більш глибокого розумін-

ня системи календарних обрядів 50-х – 60-х років минулого століття, виокремлення новацій, що з'явились в календарних обрядах, чинників трансформації календарних обрядів.

Наш емпіричний матеріал з трьох географічних зон Одеської області – південно-східного Поділля (північні райони), степового району басейнів річок Тилігул і Чичиклія та півдня Буджака – має безпосереднє відношення до проблеми.

У Буджаку дослідження проводились в українських поселеннях Десантне, Кислиця, Нерушай, Першотравневе, Татарбунари, Трудове, Шевченкове, а також в україно-молдавських селах Глибоке і Баштанівка. Використані публікації польових досліджень українських сіл північних районів степової зони та Миколаївського району Одещини [2].

Картографування календарних свят фіксує різну ступінь їх поширення. Повнота і зміст обрядів, що виконувались у тому чи іншому селі різні. У деяких селах про обряд тільки пам'ятають, але не виконують, або спогади про свято є підставою для проведення святкових заходів, що віддалено схожі на календарні.

Домінують свята і обряди зимового циклу в усіх трьох зазначених регіонах. Обрядів інших циклів менше, до того ж, вони поступаються не тільки за кількістю, але і за змістом та повнотою тексту (вербальною складовою і мовно-речовими діями).

Найбільш популярним було і залишається свято Андрія Первозванного (13 грудня). Стійкість на всій території свята потрібно пов'язувати з молоддю, специфічним сюжетом з молодіжними іграми та ворожіннями. Однак, якщо ворожіння у різноманітних формах збереглись до наших днів практично скрізь, то кількість обрядових ігор зменшується у Буджаку. Йдеться, насамперед, про обрядове дійство з ритуальним хлібом – Калитою.

Крім Святого вечора, Різдва поширене в обрядовій практиці календарних свят зимового циклу "маланкування". Як і свято Андрія, обряд "Маланка" не втратив популярності у молоді на теренах від південних рубежів Лісостепу до Чорного моря і Дунаю.

Про обряди і свята весняно-літнього циклу, крім Великодня і Трійці, яких дотримуються і святкують повсемістно, відомостей мало. Прикметною ознакою Буджака є майже повна відсутність обряду Івана Купала. Тоді як в селах Південно-Східного Поділля, особливо поблизу річок Кодима і Савранка в обряді Івана Купала збереглись основні структурні елементи з текстовим супроводом, атрибутикою і діями. На порубіжжі Південно-Східного Поділля і Степу купальське свято безперечно є основним у літньому календарному циклі. Дещо в менших обсягах виконували його в степовій зоні Буго-Дністровського межиріччя і ще менше в селах Буджака. Так, у придунайському селі Першотравневому Івана Купала не святкували тому,

що воно язичницьке [3]. Але його пам'ятають, значить свято існувало у перших переселенців. У сусідньому Десантному Івана Купала "святкують", та ніяких обрядодій не виконують, а згадку використовують для створення святкової атмосфери і настрою[3]. В селі Кислиця ще у 1950-х роках люди старшого покоління намагалися продовжити традицію святкування Купайла. Вони збирали дітей на березі озера Катлабух, зрубували гілку дерева, прикрашали її квітами і червоними стрічками та освячували. Виконували обрядові пісні. Гілку "купали" (обливали водою). Після чого поверталися в село і пригощалися. В цей день постили. Вживали пироги з жерделями, борщ з квасолею. Доросла молодь участі у святі вже не брала [3].

Зменшення кількості календарних свят у степовій зоні зумовлене впливом кількох основних чинників. Одним із них є природно-географічне середовище. Кліматичні умови степу створили для землеробів-переселенців цілу низку проблем не тільки в плані адаптації господарства і побуту, але й дотримання традиційного календаря хліборобів. Переселенці з центральних і тим більш північних регіонів України змушені були суттєво коригувати терміни підготовки землі, сівби зернових культур, збору врожаю. В першій половині XIX ст.. про наявність відмінностей у сільськогосподарському календарі писав у своїх спогадах Ю.И.Крашевський. Потрапивши на південь України, він зазначає: "Видно тільки, що раніше тут все дозріває, бо сьогодні …. зустріли початі житні жнива (5 липня – В.К.), які у нас рідко починаються так рано"[5]. Тобто, переселенці в степу опинилися в ситуації невідповідності термінів проведення робіт, зокрема в галузі землеробства, з традиційним календарем, якого вони дотримувалися до переселення. До того ж змінилися пріоритети в економічній діяльності. В степу значну роль відіграє скотарство, особливо вівчарство, яке в інших природно-географічних зонах України, крім Карпат, не було основним видом господарської діяльності українців. Тому, корекція традиції до нового хліборобського календаря, зміна пріоритетів у господарській сфері посилили трансформаційний процес, що позначилось на цілісності календарної обрядовості як усталеної системи. До цього слід додати високу динаміку міграцій у межах степової зони, порівняно високий відсоток заробітчан, які не тільки не обтяжували себе дотриманням норм традиційного життя, але й привносили певні нігілістичні настрої.

Ще одним важливим чинником стало полікультурне середовище. У причорноморській степовій зоні та на півдні Буджака українці проживали поряд з болгарами, гагаузами, молдованами, росіянами. І хоча в існуючій системі календарної обрядовості українців цього регіону не простежується кардинальних змін, певний процес акультурації все ж має місце. Так, у селі Глибоке Татарбунарського району за церковними відомостями станом на 1878 рік вказується національність мешканців села. Це молдовани. Господарств на той час нараховувалось 27, осіб чоловічої статі 109, жіночої 128.

У 1888 році кількість селян зросла до 690 осіб (304 чоловіків і 286 жінок), господарств стало 76. На кінець XIX – початок XX ст. у статистиці з'являвляється інформація про українців: у селі проживало 450 українців і 500 молдован. У відомостях за 1910 рік населення значиться як українсько-молдавське: 228 господарств, чоловіків 561 особа, жінок 512[1]. Українці проживають у селі і сьогодні. За свідченнями респондентів вони дотримувались традиційних календарних свят. Разом з тим, брали участь і в нетрадиційних для українців обрядах, зокрема в обряді Калояна (Каліяна). Він відомий як один з обрядів плювіальної практики у календарі східноромансько-го населення, і здійснювався з метою викликання чи припинення дощу. У с. Глибоке обряд виконував гурт підлітків 10-15 осіб. Робили з глини людиноподібну ляльку (дівчинку). Хлопці ж виготовляли для дівчат глиняну модель хлопчика. Процесія підліткув моделювала похорони. Вербальний супровід не відрізнявся від того, що використовували під час поховання людини. Процесія виходила за межі села в поле, до заздалегідь викопаної ями, Каліяна обливали водою (обливались водою і учасники) і закопували. Після "похорону" повертались в село, готували борщ і "обідали"[3]. В українському селі с.Нерушай також "робили Каліяна", щоб викликати дощ. В обряді брала участь тільки молодь. Виготовляли ляльку (Каліяна) із ганчірок. Дорослі готували їжу – панахиду. Несли Каліяна парубки. Дорогою до поховання за селом дівчат обливали водою[3].

Відчутний вплив на розвиток календарної обрядовості мав і характер розселення переселенців, типи поселень. Однозначно можна стверджувати, що повнота, тривалість функціонування календарної обрядовості притаманна крупним поселенням. Сьогодні саме людність крупних сільських поселень є основним джерелом етнографічної інформації, на відміну від висілків та хуторів. Хутори у XIX – на початку XX ст.. – типове явище для степової зони Буго-Дністровського межиріччя. Особливо після приєднання краю до Російської імперії у 1791 році царський уряд і власники величезних земельних наділів переймалися проблемами заселення краю. Оренда чи купівля земельних ділянок значних розмірів зумовлювали заснування відповідних типів поселень. Керуючись, насамперед, економічною доцільністю, зручністю, необхідністю вчасного виконання сільськогосподарських робіт, переселенці осідали безпосередньо на своїх наділах. Таким чином у степу виникли тисячі хуторів. З часом хутір, як тип поселення, зазнав певних структурних змін. Якщо з моменту заснування це був житлово-господарський комплекс, що складався із житла власника, поряд з яким згодом будували одну чи кілька житлових споруд для найманих працівників, будівель господарського призначення, то із збільшенням родини чи підселення нових переселенців хутір розростався до кількох житлово-господарських комплексів, а якщо поряд знаходились такого ж типу поселення, вони

згодом об'єднувались. Однак чимало хуторів проіснували до середини XX ст.. і зникли за радянських часів так і не перетворившись у село чи селище.

Хутірську систему не слід розглядати як оптимальну для функціонування обрядової практики. Календарні свята і обряди передбачають участь громади, колективних дій, а місцем виконання більшості обрядів має бути село. Хутір з однією чи навіть кількома родинами не створює умови для функціонування традиційної обрядовості. На хуторі виконання деяких колективних обрядів взагалі неможливо. Наслідки прогнозовані. Невиконання того чи іншого обряду, що вважалось недопустимим у традиційному суспільстві, породжувало думку про можливість існування людини і суспільства поза межами обрядової практики. А це приводить до руйнування всієї системи календарної обрядовості.

Кушнір В'ячеслав

Факторы трансформации календарной обрядовости украинцев Юга Буджака и степного Поднестровья

Рассматриваются факторы влияния на развитие календарной обрядности украинцев южной части Буджака и степного Поднестровья. Наиболее выразительными и действенными из них есть природно-географическая среда, динамика миграций в пределах степной зоны и этнокультурная среда. В результате действия указанных факторов произошло заметное сокращение календарных обрядов весеннего и летнего циклов. Тогда как календарные обряды зимнего цикла используются в обрядовой практике на всей указанной территории.

Ключевые слова: *Буджак, Поднестровье, миграции, украинцы.*

Kushnir Viacheslav

Factors of influence on development of calendar ceremonialism of Ukrainians of a southern part of Budzhaka and steppe Podnestrovja

Factors of influence on development of calendar ceremonialism of Ukrainians of a southern part of Budzhaka and steppe Podnestrovja are considered. The prirodno-geographical environment, dynamics of migrations within a steppe zone and the ethnocultural environment is the Most expressive and effective from them. As a result of action of the specified factors there was an appreciable reduction of calendar ceremonies of spring and summer cycles. Whereas calendar ceremonies of a winter cycle are used in ceremonial practice in all specified territory.

Keywords: *Budzhak, Podnestrovja, migrations, Ukrainians.*

Джерела та література

1. Кушнір В.Г. Українське населення Буджака за даними Ізмаїльського архіву // Лукомор'я: археологія, етнологія, історія Північно-Західного Причорномор'я. – Вип.1. -Одеса, 2007. – С.66.
2. Кушнір В.Г., Петрова Н.О., Поломарьов В.М. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район). – Одеса, 2010. – С.30-39.
3. Матеріали польових досліджень автора у 2004 році.
4. Прігаріна Т.В. Традиційна календарна обрядовість слов'янського населення південної Бессарабії та її трансформація протягом 20 – 70-х рр.. XX ст.// Автореф.дис.канд.іст.наук. – Одеса, 1999.
5. Kraszewski J.I. Wspomnienia Odessy, Jedysanu i Budżaku: dziennik przejażki w roku 1843 od 22 czerwca do 11 września, Vilno, 1845.-t.1.s.127.

Макаренко Олександр

УДК 392 + 784.4 (477)

ТРАДИЦІЙНІ КАЛЕНДАРНІ ОБРЯДИ І СВЯТА ПІВДЕННО-УКРАЇНСЬКОГО КРАЮ У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ВИМІРІ

У статті розглядаються деякі особливості сучасного побутування традиційних календарних обрядів і свят етнічних груп південноукраїнського краю. Основна увага приділяється провідним тенденціям існування у минулому та сьогоденні названих традицій у межах зазначеної території.

Ключові слова: *календарний обряд, свято,традиція, землеробська культура, етнічні, іншоетнічні, фольклорний процес, регіональні умови.*

Як язичницькі, так і християнські народні обряди та свята місцевих і переселених із різних земель українців складали помітну частину традиційно -художньої культури Причорномор'я. Природним доповненням увійшла до неї традиційна календарна обрядовість росіян, білорусів та інших етнічних груп, у тому числі й західноєвропейських, що були поселені у регіоні на межі ХУ111-Х1Х ст. На той період в їхніх метрополіях функціонувала різножанрова народна художня творчість у численних її видах, формах та жанрах. Так, наприклад, спостерігався " розквіт національного фольклору і поява нових демократичних форм музичного життя для Німеччини початку XIX століття " [7, с. 198]. Подібні свідчення наводяться дослідниками російського (В.Щуров), білоруського (З.Можейко), чеського (Н. Граціанська), болгарського (М.Кауфман) та музичного фольклору інших переселенських груп, що завезли локальні зразки своїх національних традицій.

Дохристиянська землеробська культура стала першопричиною започаткування та подальшого розвитку традиційної обрядовості, представленої численними родовими, видовими і жанровими різновидами і залишалася основою формування спільних рис останньої насамперед у східнословянських, а багато в чому й несловянських народів, представники яких заселяли регіон.

Завершення феодального ладу характеризувалося руйнацією патріархальних народних традицій, звичаїв та обрядів. З'явилися нові форми й типи фольклоризму (П. Себійо). Загалом поступово, але тотально змінювався образ народної художньо-побутової культури, в тому числі й календарної обрядовості.

З початку XIX ст. фольклорний процес, в тому числі й у південноукраїнському регіоні корегувався загальноєвропейськими культурно-художніми тенденціями, які багато в чому визначалися умовами становлення капіталістичних відносин. За свідченням М. Костомарова, Д. Зеленіна , З. Кодаї, І. Бессараби, Ф.Миколайчика, Т.Осадчого та багатьох інших дослідників, значної деформації зазнає структура та форма проведення більшості обрядів і свят з їх народно -ігровими дійствами.

Регіональні умови проживання різних етносів на спільній території також стали важливою умовою певної корекції одвічних етнографічних і фольклорно – музичних надбань. Важливим чинником виступає тривале сусідське проживання в межах регіону або окремого населеного пункту.

Цікаві відомості з цього приводу наприкінці XIX ст. наводить краєзнавець Т. Осадчий. " Селище Троїцьке (зараз Новоодеського району Миколаївської області) заселили дві групи українців, – " тираспольці" і" чернігівці", які склали два окремих кутки. Перша група українців сто років тому проживала на Білоцерківщині, тобто в недалекому сусідстві з теперішніми сусідами – чернігівцями й зрозуміло – тоді нічим не різнилися від них., але послідуюче життя цих втікачів у Новоросію і снування від одного володаря до іншого в пошуках " свободи і волі" виробили побутові звичаї, поняття зовсім різні від звичаїв та понять " чернігівців", які зберігають до цього часу деякі особливості українців старовини."....Ті, що були переселені в кінці 70-х р. XVIII ст. (українці та молдавани) більш між собою згуртовані, виробили багато спільного в житті та побуті, аніж українці, що переселилися в кінці XIX ст. " [10, с.18].

Із давніх часів новорічні обряди з щедрівками та Різдвяні свята із колядками, наповненими сакральними піснеспівами входять до традиційного фольклору європейських народів. Суттєвими складовими обрядово-святкових дійств, перш за все у словян, виступають народно- драматичні вистави – " Маланка", " Коза ", " Вертеп ", які не рідко включають досить розвинені пісенно – танцювальні інтерлюдії. Базуючись на загальній східнос-

лов'янській культурній спільності, вони репрезентують активний міжкультурний діалог.

Різні жанри календарно-обрядової культури тривалий період виконували конкретні соціокультурні функції, насамперед аграрно – магічну, засновану на вірі у чарівну силу людського слова, здатного активно впливати на навколишню дійсність; величальну і врешті, святково – ігрову. Така ідейно – художня спрямованість властива багатьом іншим жанрам традиційної культури етнічних груп регіону, що значною мірою посприяло їхній адаптації до нових умов природно-господарського та соціокультурного життя.

Так, купальський обряд українці, росіяни, білоруси, болгари, чехи відзначали прикрашенням осель зеленими гілками, освяченням у церкві трав і квітів, проведенням традиційних хороводів з піснеспівами. Якщо населений пункт був розташований біля річки чи моря, свято закінчувалося киданням у воду вінків, сплетених із гілок, та квітів. Одвічність таких звичаїв підкреслює існування постійного невід'ємного звязку людини з навколишнім природним середовищем.

При зверненні до традицій окремих регіональних груп неслов'янського походження також знаходимо чимало спільного.

У молдавській календарній обрядовості у порівнянні з українською відсутні весняні, літні та осінні народні свята, що пояснюється історичною своєрідністю розвитку молдавської нації та сформованої віками переваги пастушого типу господарювання над землеробським.

Як в українців, так і у молдаван народна вистава "Маланка" має різні локальні варіанти. Спільні для двох етносів традиційні свята – Новий рік, Різдво, Великдень, День Святої Трійці в українських, молдавських та українсько-молдавських поселеннях (наприклад, у Нижньому Побужжі) проводилися окремо, з підкресленими суттєвими відмінностями.

Дослідник народно-побутової культури другої половини XIXст. Т. Осадчий, описуючи процес підготовки до зимовиих свят в обстежених ним українсько – молдавських поселеннях Нижнього Побужжя, свідчив: " Наближається Пилипівський піст, і хлопці починають розучувати коляд (малоруси і молдавани розучують колядки своєю рідною мовою). Вибирається "кватира", куди хлопці збираються кожен вечір на свята...і гуляють. Малороси і молдавани колядують окремо у своїх кутках. Спершу вони питають дозвіл у місцевих священиків." [10,с. 46]. Тим більше такі особливості виявляються в обрядах і святах з чітко визначеною національною домінантою, скажімо " Масниця ", свято Івана Купала в українців, " Мерцишор " у молдаван і т.п. В українсько – молдавських селах із давніх часів у передноворічний вечір гурти молоді ходять по селу і поздоровляють господарів дому, їх батьків і дітей та бажають їм щастя, здоров'я, успіхів у Новому році, гарного врожаю, розмноження худоби тощо. Як українські колядки і щедрівки,

так і молдавські новорічні поздоровлення – " Уретура ", "Плугушорул" ("Плужок"), "Бухаю" ("Буйвол") або " Бугай"), колядки " Колинду" насичені гумором, а то й сатиричним змістом. Саме завдяки бажанню не втрачати своє рідне у багатонаціональних селах створювалися етнічно визначені " кутки" – своєрідні середовища збереження рідної мови, традицій, звичаїв, фольклору тощо. У соціокультурному значенні такі анклави , а в деяких селах регіону вони існують і в наш час, можна віднести до прообразу національно-культурних товариств, які стали організовуватися в обласних центрах України на межі 1980-1990-х років. Названі народно – календарні дійства, як у давні часи, так і у сьогоденні мають локальні версії свого загального сценарію та музичного оформлення.

Німці з часів переселення на причорноморські землі й до початку 1940-х років постійно відзначали національні свята, в тому числі й календарно – обрядові, що мали певну аналогію зі святами та обрядами сусідів-слов'ян, як – то: День Святого Іоанна (День Івана Купала), масляниця- Fassenacht, День Святого Віта – 15 червня, День Петра і Павла (12 липня), закінчення збирання врожаю, свято самої довгої ночі – Die Feier der Iangen Nacht; Нового року – Neujahr; Свято трьох королів (трьох волхвів) – Dreikonigstfest та багато інших церковних і народних дат, які мають свою передісторію ще з язичницького періоду. В таких святах,наповнених різними обрядовими дійствами, важлива роль належить пісням, танцям,інструментальній музиці.

Прикладом може слугувати одна із записаних у другій половині Х1Х ст. в Херсонському повіті новорічних привітальних пісень господарю, господині та їхнім домочадцям.

Einen schenen guten Abend
Eine frohliche Zeit,
die uns der Herrgott hat bereit't.

Die Geigen, die klindgen,
wir jungen Burschen Singen.
Die Geigen, die klindgen,
Die Geigen, die klindgen,
wir jungen Burschen Singen.
Die Geigen, die klindgen,
wir jungen Leut, sind. Da!

"У прекрасний, добрий вечір, у веселий час, який дав нам Всевишній, – співається в пісні, – грають скрипки, а ми, молоді хлопці, співаємо. Ми бажаємо господарю хати глечик вина до Нового року. Господині бажаємо золоту корону, а також в наступному році стрункого (статного) сина. Працівникові ми бажаємо лопату в руки, щоб він міг вбирати конюшню, служниці бажаємо мідний глечик і в цьому році також побажаємо їй прекрасного

приятеля" [12, с.160]. Такі пісні за своїм змістом перегукуються з українськими колядками та щедрівками. Позитивна цілеспрямованість новорічних свят віддзеркалює словесно -текстуальний зв'язок з прадавніми аграрними традиціями, побажанням господарю, господині, їхнім дітям добра, сімейної злагоди, доброго здоров'я, успіхів у роботі, справності худоби тощо. Під час святкування німецькими поселенцями Дня Святого Іоанна (24 червня) "до вогнища збиралися і старі, і молоді, водили танки діти, парубки та дівчата стрибали через нього. ...Хто не брав участь у цьому обряді, того дражнили хлопчаки у своїх піснях як скупаря або штрафували на два з половиною гроша" [6, с.124]. Немало подібного було й у чехів, шведів, інших поселенців південноукраїнського краю.

Календарна обрядовість причорноморських євреїв грунтується на історично – релігійній основі. Протягом тисячоліть вони притримувалися величезної кількості обрядів і традицій, як релігійних, так і побутових. У більшості своїй обряди й свята започатковані у зв'язку з конкретними історичними подіями, які відбувалися протягом багатотисячолітньої історії єврейського народу, присвячені Всевишньому і проводяться з дотриманням і виконанням численних релігійно – обрядових дій [3, с. 20]. Свідченням цьому є Талмуд " наповнений народними сказаннями, повір'ями, заклинаннями, приказками, інформацією про численні народні свята і обряди, звичаї і традиції " [3, с. 68]. Найбільш важливі свята: Субота – постійне щотижневе свято; Симхас- Тора; Рош – Гашана (Новий рік) – десятиденний період духовного самопоглиблення та покаяння [3, с. 230]; Пєсах – " свято опрісноків" у пам'ять масового виходу євреїв із Єгипту понад 3300 років тому; Сукот – свято, що нагадує сорокарічне мандрування по пустелі після їх виходу з Египту; Шавуот – свято, що проводиться на честь отримання Тори – десяти заповідів, отриманої євреями від самого Бога. Свято Пурим встановлено на честь чудесного спасіння євреїв, які жили у Персидській імперії; Ханука – свято, що відмічається на згадку про перемогу євреїв на чолі сімейства Маккавєєв над греко – сірійськими завойовниками; Йом – кипур – День визволення, " Судний День " [3, с.231]. У названих і подібних святах, як і пов'язаних з ними обрядах помітна роль відводиться пісням, танцям, грі на музичних інструментах. Загалом обрядова культура посідала важливе місце у євреїв, особливо у сільській місцевості, з часу їх заселення і до кінця 30- р.ХХ ст. Радянська атеїстична політика різними методами та заборонами досить відчутно впливала на традиційну культуру євреїв та інших народів тодішньої країни. З початку 40-х років минулого століття сільські єврейські, як і німецькі поселення, з відомих трагічних причин припинили своє існування.

У післявоєнний період євреї та німці проживають в основному у містах, мають свої національно – культурні товариства, художні, в тому числій фоль-

клорні колективи, які вже у сценічному варіанті відтворюють окремі фольклорно-музичні та інші народні художні досягнення.

Сьогодення свідчить, що календарні обряди та свята були й залишаються важливою складовою народної художньої культури південноукраїнського краю. Вони можуть розглядатися на конкретних рівнях функціонування, а саме:

а. етнічному, який виявляється у вербальній, музично- інтонаційній та драматично-рольовій характеристиках. Їхня стабільність власне і відрізняє цей жанр від подібних жанрів інших етнічних культур;

б. локальному, що характеризується присутністю місцевих обрядових елементів при збереженні його основних етнічних характеристик, наявністю зв'язків із певними ландшафтними умовами їх проведення, (річка, море, степ, ліс,тощо);

в. сакральному, що об?єднує учасників того чи іншого колективу на основі спільності релігійного віроісповідання незалежно від їхньої етнічної приналежності.

г. загально-людському, що визначається основним ідейно – художнім змістом того чи іншого обряду і базується на основі спілньості або схожості окремих його елементів, їх символічному значенні.

Більшість із календарних обрядів і свят із відповідними піснеспівами, народною театралізацією, ґрунтуючись на магічно – релігійному субстраті. у своїх витоках пов'язані з особливостями прадавнього землеробсько – селянського мислення та язичницькими уявленнями про Всесвіт. Головною умовою та потребою їхнього функціонування виступає АДРЕСАТ, тобто конкретний реципієнт, зацікавлений у такій етнохудожній інформації.

З 20-х років минулого століття з причин тотального атеїстичного наступу на загальнодержавному рівні багато чого втрачалося, змінювалося, спрощувалося.

Вже як документ народної культури минулого, календарні обряди та св'ята в основному існують на рівні пам'яті носіїв регіональної фольклорної традиції. Про такий стан свідчать результати проведених у 1960 – 1990 рр. на території південноукраїнського краю фольклорно – етнографічних експедицій.

До наших днів збереглися численні колядки, щедрівки, веснянки, Великопістні та Великодні хороводи, купальські, петрівчанські, посівальні, жниварські, косарські масницькі, троїцькі народні пісні; заклинання дощу, заклинання весни, окремі дитячі ігрові пісні, весільні, похоронні голосіння, ігри та інші пісні. Значна більшість із них має загально – слов?янське ритуально – обрядове коріння. [11, с.43 – 44].

Збережене коріння та завезені фольклорні традиції, обряди і свята населення краю, в тому числі й новопоселенців із східних регіонів, переваж-

но з Кавказького, у сьогодені репрезентують етнічний локально орієнтований сценічний фольклоризм.

Із 90 -х років минулого століття перш за все у сільській місцевості тією чи іншою мірою відроджуються традиції проведення народних календарних обрядів і свят, хоча вони не відтворюють повний обсяг змісту. При цьому не рідко змінюються їхні структурні елементи, розширюється не передбачене віковою традицією коло дійових осіб при його проведенні, порушується традиційний сценарій, до тексту вносяться вільні, не рідко імпровізовані словесні, музичні, хореографічні та інші елементи, що загалом не рідко приводить до певної еклектичності народного дійства.

Маючи здебільшою гедоністично – розважальний зміст, сучасні календарні обряди конкретного етносу за своїм соціокультурним значенням та спрямуванням багато в чому подібні із народно – обрядовими дійствами інших етнічних груп причорноморського регіону.

Оскільки народна календарна обрядовість має спільну для етнічних культур давню землеробську основу, то і жанрові її різновиди у більшості своїй структурно подібні та насамперед виражають ідентичність естетично -художнього смислу, як у сакральному, так і світському сенсі. Подібність у зазначеній сфері народної художньої культури зовсім не означає втрати нею свого традиційного колориту, особливостей музичних інтонацій, загалом етнічного ідейно – естетичного та художнього змісту. Розглянуті приклади мають багатовікову історію, сприймаються як наслідок спорідненого типу мислення людей, утворюючи важливі елементи загальнолюдської традиційної художньої культури. Водночас слід враховувати, що саме різні жанри обрядового фольклору як найбільш етнічно визначені й здатні до своєрідної опозиції іншокультурним впливам, зберігаються у народній пам'яті. Такий культурно -художній феномен свідчить про намагання самозбереження свого рідного, незважаючи на різнобічні й різнохарактерні впливи іншоетнічних культур, артефактів міської культури, новітніх культурних та інших масових заходів. Певні зрушення у розглядуваній нами сфері народної художньої культури вселяють позитивні надії.

Під час проведення певного національно- культурного заходу не рідко запрошуються представники різних національносте, як в якості глядача (слухача), так і для безпосередньої участі у творчій роботі художніх, в тому числі й фольклорних колективів – ансамблів, хорів,хореографічних, драматичних та інших, що також приводить до активного міжетнічного спілкування.

Фольклорні музичні традиції, в тому числі й календарна обрядовість, створюють своєрідну регіональну цілісну систему соціохудожнього типу, позитивно впливаючи на динаміку загальнодержавного процесу міжкультурної комунікації.

На прикладі розглянутих нами питань можна стверджувати, що південноукраїнський край може бути визнаний історично сформованим полігоном взаємодії "свого" і "чужого".

Макаренко Александр

Традиционные календарные обряды и праздники южноукраинского края в социокультурном измерении

В статье рассматриваются некоторые особенности современного бытования традиционных календарных обрядов и праздников этнических групп южноукраинского края. Основное внимание уделяется ведущим тенденциям существования в прошлом и в настоящее время названных традиций в пределах указанной территории.

Ключевые слова: *календарный обряд, праздник, традиция, земледельческая культура, этнические, иноэтнические, фольклорный процесс, региональные условия.*

Makarenko Oleksandr

Traditional calendar ceremonies and feasts of the southern ukrainian region in the socio – cultural dimension

The article takes a penetrting look at a number of peculiarities of the present-day existence of the traditional calendar ceremonies and feasts in the ethnical groups of the Southern Ukraine region. Major attention is given to the leading tendencies of the past and present occurence of the above mentioned traditions within territories specified.

Keywords: *traditional, calendar, ceremonies, peculiarities, ethnical, region, tendencies, socio – cultural, dimension.*

Джерела та література

1. Бушина Т.І. До питання про спільні риси в народному мистецтві українців і молдаван // НТЕ. – 1979. – № 2.
2. Гацак В.М. Фольклор и молдавско-русско-украинские исторические связи. – М.: Наука, 1975.
3. Донин Хаим. Быть евреем.-Ерусалим: Шамир.-1993.
4. Земцовский И. В мире еврейской музыки. // Вестник еврейского университета в Москве: Москва – Ерусалим.-1993. – № 2.
5. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: весенние праздники. Конец Х1Х-нач. ХХст.// Отв. ред.Токарев С. А. М.:Наука.-1977.
6. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: летне-осенние праздники. // Отв. ред. Токарев С. А. М.:Наука,-1978.
7. Конен В. История зарубежной музыки. – М.: Музыка, 1981. – Вып. 3.
8. Макаренко О. Музичні традиції та сучасність у фольклорі південно-

українського краю. – Миколаїв: МДУ. – 2007.

9. Макаренко О. П. Народна музична культура південноукраїнського краю як цілісна система соціохудожнього типу: постановка проблеми. // Музичне мистецтво і культура: Науковий вісник Одеської державної музичної академії ім. А. Нежданової. – Одеса: Друкарський дім, 2008. – Вип. 9.

10. Осадчий Т.И. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии. – Херсон, 1891.

11. Питання дослідження та збереження музичного фольклору Херсонщини. – Зб. ст., укладач Мацієвський І. – Ленінград-Херсон: ХОЦВНК, 1991.

12. Von A. Klohs. Das lied der Ruslanddeutschen // Heimatbuch der Deutschen aus Rusland. Bearbeitet von Dr. Karl Stumpp. Herausgegeben von der Landsmannschaft der deutschen aus Rusland. – 1966.

Микитенко Оксана

УДК 393.94(=163)+398.33(=163)

ПОМИНАЛЬНЕ ОПЛАКУВАННЯ В КОНТЕКСТІ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ (НА МАТЕРІАЛІ БАЛКАНОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРНОЇ ТРАДИЦІЇ)

У статті розглядаються особливості побутування оплакування впродовж обрядових поминальних днів у православному календарі сербів, чорногорців, болгар і македонців, що послідовно визначаються терміном (за)душнице/и. Кульмінацією поминального календарного циклу вважається період Великодня та Трійці, коли виконували пісні-плачі (болг. оплаквателните песни) за померлими у молодому віці, або оплакували в обрядовому хоро / колу. Звичай оплакування / співу у жалобному колі як складової поховального обряду зафіксований в ряді регіонів Північної Болгарії та Македонії, Південної та Східної Сербії, Чорногорії, Боснії та Герцеговині. Водночас сталість обрядового оплакування в контексті народного календаря засвідчена побутуванням традиції у різних етно-конфесійних середовищах.

Ключові слова: *календарна обрядовість, поминальне оплакування, балканослоав'янська традиція.*

За своїми функціонально-семантичними особливостями поминальні обряди у православній традиції південних слов'ян можна розділити на три основні групи: поминальний цикл упродовж року після поховання (перший, третій, сьомий, сороковий день, або кожна субота протягом шести тижнів, три місяці, півроку, рік) а також півтора року, два, два з половиною і три роки; "загальні" календарні поминальні дні; обрядові дії, виконувані напе-

редодні календарних та родинних свят (болг. канене на умрял) [Гарнизов 1989, 132]. У семантичному плані із завершенням річного поминального циклу обрядова практика одержує значення культу предків (на відміну від культу померлого) і реалізується у періодичному відзначенні задушниць. Якщо перша група поминальної обрядовості термінологічно, як правило, пов'язується із практикою поширеної повсюди на території Південної Славії поминальної трапези, демонструючи строкату діалектну картину, то поминальний день у православному календарі сербів, болгар і македонців послідовно визначається терміном (за)душнице/и (п.-болг. одуше) або дериватів від мертви на півдні Македонії та македоно-болгарському пограниччі [Плотникова 2004, 195]. Кількість таких поминальних днів є різною залежно від певної локальної традиції, разом з тим головними, такими, які відзначають майже повсюди, вважаються поминальні дні напередодні Великого посту (серб. зимске задушнице), весняно-літній період від Великого четверга, дня св. Лазаря, Великодніх свят і до Вознесіння (серб. Спасовске задушнице), або Трійці (болг. русална задушница), осінній цикл дня св. Димитрія (26.X/8.XI). У тому чи іншому регіоні кожні з цих трьох поминальних календарних циклів могли вважатися головними і мати свої особливості, вони могли також приєднуватися до храмових свят у певній місцевості. Водночас поминання померлих не вичерпувалося окремими поминальними днями народного календаря, а було присутнє у переважній більшості календарних свят і визначало ритуальний зміст та структуру кожного з них. Поховальна обрядовість – повністю або частково, завдяки певним компонентам, – ставала моделлю, схемою поминального ритуалу, а також ряду інших, пов'язаних з ідеєю смерті (напр. плювіальних, зокрема, болг. Герман, Суха Руса, Мара Лишанка та ін.). З цього погляду структура обрядової практики містить декілька обов'язкових елементів, що визначають функціонально-семантичний план звичаєвості: переважно – це засвічування свічок, приготування поминальної страви та роздавання її на цвинтарі "за душу", скроплювання могили водою чи вином, прикрашання могили квітами та листям. Як певні релікти поминальних дій фіксуються локальні традиції болг. хоро біля розкладеної ватри у четвер, суботу та неділю Сиропусного тижня, що мають назву болг. хора на вампір, або вампирски хора. Поминальна семантика є визначальною для обряду лазарування (Пиринський край), де танок навколо багаття на цвинтарі, а також так звані лазаречни пісні, виконувані як спомин для померлих дітей, відповідають румунському поховальному ритуалу зороле.

Стосовно вербального коду поминального обряду фіксується відповідна амбівалентність щодо голосу і звуку. У певних випадках ритуальні дії пов'язувались із регламентованим мовчанням, аби можна було "почути мертвих", які, за віруваннями, характерними зокрема для болгарської тра-

диції, перебувають серед живих від Великодня (або суботи на Сиропусному тижні – Странджа) до Вознесіння або Трійці. У багатьох районах Болгарії у Троїцьку суботу, коли небіжчики, як вірили, мали повертатися до своїх могил, жінки приносили до церкви горіхове листя, застеляли ним підлогу, ставали навколішки або лягали долілиць, мовчки, аби не завадити мертвим, які "знаходяться під листям" або "йдуть під ним". У сербів Шумадії побутував звичай на літні задушнице на Вознесіння ходити на кладовище в надії побачити своїх близьких. Ходили вночі, мовчки; на могилах запалювали свічки та залишали трохи їжі, а до хреста притуляли дзеркало, в якому сподівалися побачити небіжчика. Поверталися додому до сходу сонця, також мовчки [СД, 249]. Ці та інші звичаї троїцького обряду, що мали широкі паралелі в різних слов'янських традиціях, включали символічне поховання та оплакування зелені та були пов'язані з уявленнями про троїцький період як час приходу на землю душ завчасно померлих, про що писав раніше Д.К. Зеленін [Зеленин 1991, 396], а в наш час Л.М. Виноградова [Виноградова 2000, 201]. Інші поминальні ритуали включали обов'язкові поховальні пісні та оплакування.

Кульмінацією поминального календарного циклу вважається період Великодня [Кауфман 1982, 11], коли виконували пісні-плачі (болг. оплаквателните песни) за померлими у молодому віці. Особливо активне побутування пісень-плачів за померлими у болгарській традиції фіксується у північно-західному регіоні (Видин), а також у північно-східному, зокрема у Добруджі. Цей регіон характеризується розвинутою епічною традицією, зокрема у Видинському краї й дотепер шанують скрипалів-співців, виконавців епічних пісень та пісень на честь померлих. Як правило, поминальні пісні у назві мають ім'я померлого, для якого їх було складено. Замовляють такі пісні у визнаної в селі виконавиці чи групи співачок найближчі родичі померлого невдовзі після поховання. Натомість у Родопах, де побутує пісенна традиція, що в основі своїй зберігає модель оплакування (Райфинка, Във подзиме съм легнала), такі тексти не мали на меті зберегти пам'ять про конкретного померлого, вони часто ставали надбанням загальної фольклорної традиції регіону та переходили в інші пісенні цикли – т.зв. седенкарські чи трапезні пісні. В північно-східному регіоні Болгарії (Егейська Фракія) пісні-плачі виконували під час великоднього ритуального хоро, яке відбувалося у центрі села при великому скупченні мешканців, серед яких центральне місце відводилося родичам небіжчика, що приходили у жалобі, особливо його матері. Дівчата-співачки разом із іншими селянами (не родичами померлого) у хоро виконували пісню-плач за померлим. Присутні члени родини небіжчика слухали мовчки, нерідко плакали. По закінченні обдаровували співачок та влаштовували спільну ритуальну трапезу [Примовски 1963, 383]. Натомість у північно-західному регіоні (с. Сланотрн,

Видин), де було втрачено традицію співу у хоро, побутувало тільки поминальне тъжно хоро у супроводі духового оркестру, яке виконувалося окремо для родини кожного померлого. Родичі небіжчика не беруть у ньому участі, і поки хоро триває, обдаровують та частують учасників і музикантів, а по закінченню обряду залишають галявину. Як свідчать записи, мати небіжчика зазвичай починає наприкінці оплакувати, а дорогою додому вона раз чи два обертається в бік галявини [Кауфман 1982, 13].

За спостереженнями Д. Маринова, у селах Північно-Західної Болгарії наприкінці XIX ст. хоро у супроводі співу відбувалося на "русальчиному тижні"; мелодія таких хороводних пісень була "сумною і монотонною", "ці пісні були плачем", а нерідко і супроводжувалися оплакуванням [Маринов 1892, 356]. Водночас стійкість традиції поминального співу у Північній Болгарії знаходить вияв і у фіксаціях другої половини та кінця XX ст., особливо у разі пісень-плачів на честь загиблих у Балканській та Другій світовій війні, коли на храмове свято усе село збиралося на шкільному подвір'ї біля пам'ятника загиблим. Біля пам'ятника встановлювали портрети загиблих, які оплакували. На честь померлих влаштовувалася загальна трапеза, а наприкінці всі бралися у хоро [Кауфман 1982, 17].

Віднесеність поминальних обрядів до зазначеного календарного періоду дослідники пояснюють як ритуалом похорону-весілля [Кауфман 1982, 24], так і ритуалом "повторного" поховання, що відбувалося через 3-7 років (макед. раскопување по обичај) [Малинов 2001, 134], у якому вбачають "вплив старобалканського дослов'янського субстрату" [Kuli?i? 1966, 133]. Побутування цього ритуалу як прояв загального культу предків характерне, зокрема, для регіонів Північної Болгарії та Македонії (Велес, Малешево, Скопска Котлина, Пиперово та ін.), Південної та Східної Сербії – поясу активних слов'яно-неслов'янських контактів. Звертає на себе увагу те, що обрядово-ситуативний контекст у цьому ареалі балканослов'янської культури виявляє чимало архаїчних компонентів, які входять у семантичний ряд магічно запобіжних дій поховально-поминального обрядового комплексу. Так, поховально-поминальна обрядовість у Східній Сербії, зберігаючи значною мірою традиційну основу культу померлих, особливо в інтерферентній слов'яно-романській північно-східній зоні, демонструє винагороду виконавців ритуальних дій, зокрема учасників обрядового кола, грошима. У Ресаві, за записами 60-х рр. XX ст., існував звичай, згідно з яким родичі померлого хлопця чи дівчини протягом року в усі храмові свята платили музикантам за виконання жалобного кола [Матић-Бошковић 1962, 183]. Валахи у с. Студениці після смерті молодого члена сім'ї платять сільським музикантам за створення і виконання під час календарних свят пісень про небіжчика [Милошевић-Бревинац 1953, 252]. У с. Стрмостен було узвичаєно пригощати учасників жалісного кола. Таке жалобне коло, яке у Східній

Сербії відбувалося навесні під час поминальних обрядів заветине, веде "свій" – хто-небудь з родини померлого, тримаючи у руці запалену свічку [Матић-Бошковић 1962, 183], тоді як в інших випадках – у валахів у с. Студениці на чолі жалісного кола стоїть чужий хлопець, якому родичі померлого хлопця або дівчини "дарують букет квітів, хустку і дзеркало" [Милошевић-Бревинац 1953, 252]. Оплакування померлих тут пов'язане було з традицією духовної культури краю і нерідко виступало у вигляді магічної обрядової формули, яка спиралася на глибоко усвідомлену віру у потойбічне життя. Пограничне положення і особливості економічного розвитку регіону сприяли збереженню традиції поховального плачу. Ще у 30-і рр. XX ст. учені звертали увагу на те, що у плачах румунів і сербів у Північно-Східній Сербії "ще яскравіше підкреслюється загробне існування" [Петровић 1936, 125].

Зазначені особливості поминального комплексу простежуються як у Південно-Західній Сербії, так і у Північно-Східній Сербії, яка, просторово обмежена із заходу р. Моравою, з півдня р. Чорний Тимок, на півночі Дунаєм, є частиною Східної Сербії, що культурно-геграфічно продовжує карпатський ареал [Draškić 1970, 34]. Міграції із динарських областей обминули цей район, зачепивши області, південно-західніші від р. Морави, що знайшло відбиття у діалектних і культурно-етнографічних відмінностях східної і західної частин Сербії. У західно-сербському регіоні, зокрема Ужицькому краї, регіоні активних міграцій із Боснії, Герцеговини та Чорногорії, існувала традиція оплакування у жалобному колі та у музичному супроводі як на самий день поховання, так і під час церковних зібрань [Допуђа 1988, 364]. Тут знайшла продовження традиція, що активно побутувала у Чорногорії, де раніше на народних святах коло плакальниць існувало поряд із співочим чи танцювальним колом, а плакальниця й гусляр змагалися між собою у прославленні героїв. І якщо фігура автентичного гусляра зараз уже належить минулому, то плакальницю ще донедавна можна було зустріти майже в кожному селі [Баневић 1971, 14]. Непоодинокими були у Чорногорії випадки, коли за заповітом біля померлого треба було співати у супроводі гусел [Дучић 1931, 247]. (Звичай відбився у загадці "Хто веселиться після смерті" серб. Ко се по смрти весели із відповіддю – гусле, відгадати яку, як справедливо зазначають, може тільки людина, що "має епічну усну освіту") [Милошевић-Ђорђевић 2000, 51].

Цікаві спостереження поминального оплакування під час Великодного періоду зустрічаємо в регіоні Південно-Західної Сербії, зокрема у районі Студениця біля м. Кралево. На Великоднє храмове свято у монастирі Студениця кожного року, крім "водіння кола було і оплакування. А саме, одночасно влаштовували сім-вісім кола, згорнутих "вужем", кожне по п'ять-шість груп учасників, а поруч збиралося до двадцяти жінок, які на весь голос оплакували молодого небіжчика родини. Оплакування (серб. кукање) було

таким сильним, що заглушало звуки музичних інструментів, якими супроводжувався танок (кларнет, сопілка, скрипка, барабан). Тому музикантів ставили на якійсь предмети чи поміст, щоб ті були вище, ніж жінки, які голосили, і тим самим звук інструментів було чутно танцюючим" [Пановић 1988, 197]. Зацікавившись цим винятковим, як він каже, випадком одночасного танка та оплакування, автор нотаток довідався від мешканців села, що раніше у віддалених селах цього гірського регіону люди не мали можливості бачитися по шість місяців, тому якщо траплялася смерть у родині, особливо взимку, вони нерідко не могли повідомити рідних та друзів про сумну подію. Перша загальна зустріч була на Великдень, коли відбувалося храмове свято у монастирі Студениця. Родичі померлого приходили до монастиря у жалобі, приносячи з собою "дари" (чорапи, хустку, шапку тощо), які дарували приятелю чи приятельці померлого, а якщо таких не було, то тому, хто був схожий зовнішньо на небіжчика. Потім усі жінки з родини померлого, обступивши цю особу, голосили за небіжчиком – "що його немає на храмовому зібранні, що його товариство прийшло, і далі все говорили про його чесноти. Таким чином було повідомлено всіх присутніх на храмовому святі, що у цій родині був небіжчик". Особа, яка виконувала роль символічного померлого, одержувала подарунки від рідні і, якщо це був друг чи подруга небіжчика, не брала участі у колі танцюючих, допоки рідня не залишала монастирську галявину. Варто уваги також те, що оплакували лише дорослі жінки, тоді як дівчати родини тільки плакали. За словами свідків, "слухачам волосся ставало на голові від текстів цих голосінь". Звучання голосу, поєднане із звуком музикальних інструментів, мало надзвичайно сильне враження на присутніх. Водночас за формальними особливостями текст плачу – римований послідовний восьмискладовий вірш, був продовженням динарської традиції поховального оплакування, що підтверджується східно-герцеговинським діалектним ареалом цієї місцевості:

Куку мени, господаре,
Поздрави ми сина мога,
Сина мога Радована,
Поздрави га и кажи му:
Алексије огаздио,
Око куће све авлије,
Мене зову газдарице [Пановић 1988, 198].

Про те, що ця локальна традиція побутувала тут і раніше, свідчить запис, який було зроблено ще наприкінці XIX ст. Монастир Студениця здавна був відомий серед прочан, і один з них, відвідавши монастир у 1898 р., залишив таке свідчення: "На храмових святах існує дивний звичай оплакувати, коли посеред музики і танців, поруч із несамовитими веселощами

можна побачити, у різних кутках зібрання, але й посеред кола якусь із жінок, із чорною хусткою на голові, яка стоїть, руками обпершись на іншу жінку – родичку чи приятельку, і на весь голос оплакує та голосить (серб. кука та запева), що є сили перелічуючи чесноти когось із своїх небіжчиків: милого, брата, сина, чи близького родича, тоді як та, на яку вона оперлася, залишається зовсім байдужою, як і всі навкруги, що несамовито веселяться тут і танцюють. Таке "храмове оплакування" узвичаєне під час усіх храмових свят по всій окрузі, як правило, на річні поминки, а часто буває, що для цього наймають за винагороду якусь жінку, яка цей обов'язок виконує замість справжньої плакальниці, особливо, якщо та через слабкість чи охриплість не може це зробити. Трапляється, а ми мали можливість і самі в тому переконатися, що найнята "плакальниця", виконавши свій обов'язок оплакати, скине з голови чорну хустку і відразу стане у веселе коло гайдабур, та й трясеться собі, трясеться. Справді дивний звичай! На наше питання, звідки він з'явився у цьому краї, нам відповіли, що це є певною формою оповіщення та згадки про смерть члена цієї родини, тим самим стає відомо, хто і з якої родини пішов із життя" [Пановић 1988, 199].

Звичай оплакування / співу у жалобному колі (яке, на відміну від звичайного, вели "навпаки" – зліва направо) як складової поховального обряду, також серед католиків, зафіксоване в регіонах Боснії та Герцеговини. Такі звичаї, зокрема коло на весняні задушнице, що влаштовувалося поруч зі цвинтарем, побутували тут у багатьох місцевостях до середини XX ст., нерідко супроводжувані і піснею сентиментального змісту, схожою на ту, яку співають на католицькому похороні, начебто від імені померлого:

Кад ја умрем, укопај ме, мајко,
Близу стазе куд момци налазе.
Виш главе ми ружицу посади,
испод ногу водицу наврати.
Кад нанићу Оџачани момци,
нека беру ружицу румену,
нек се ките, нек се мене сите.
Ко је жедан, нека воду пије,
ко ме жали, нека сузе лије [Допуђа 1988, 363-364].

Сталість обрядового оплакування в контексті народного календаря засвідчена побутуванням традиції у різних етно-конфесійних середовищах – серед сербів-католиків (ікавський діалект штокавської діалектної групи), а також серед болгаромусульманського населення, зокрема у с. Галата в районі м. Тетевен. Проведені тут наприкінці XX ст. дослідження показали, що для побутової комунікації та звичаєвої поведінки властиво оплакувати покійних та проводити обряди поминання померлих. Регламентований обрядом плач належить до унормованої поведінки і узвичаєної практики та є

обов'язковим під час похорон і відзначання поминальних дат (седмини, мевлид), зокрема на турско Четирийсет – локальний варіант календарно-поминальних свят із символікою смерті і відродження. На відміну від българско Четирийсет – дня св. Сорока мучеників (22 березня), який за традиційними уявленнями пов'язується зі зміями, градом, пробудженням природи, турско Четирийсет відбувається щороку до обіду 27 березня на кладовищі, коли прибирають могили, поливають їх водою, роздають солодощі та лишають їх разом з квітами – штучними чи свіжими – на могилах. Оплакують жінки різного віку – старі, середнього віку, досить молоді. Плачі можуть тривати близько години і стають загальним звуковим фоном, який доповнює масовість свята. Правил чи обмежень щодо того, чи був покійний близькою або далекою ріднею, коли – недавно чи давно – помер, немає. Плаче кожний "на който си му идва отвътре". Одна й та сама жінка може плакати над кількома могилами, звичайно, найвразливішими є плачі над свіжими могилами, при цьому присутність чужих людей з фотоапаратом і кінокамерою не викликає заперечень і навіть зумовлює більш артистичне виконання. Проведені спостереження й записи (аудіо і відео) засвідчили живу традицію побутування поховального оплакування, показавши, що попри етнокультурну та релігійну багатошаровість локальної обрядової традиції воно залишається "знаковим обрядовим дійством" та становить частину ритуального свята певної етнічної групи [Бояджиева, Петкова 2003].

Як бачимо, календарне поминальне оплакування зберегло семантичну обумовленість обрядової дії, пов'язану із сприйняттям плачу як сакрального магічного тексту. На користь такого припущення говорить характер виконання обрядового плачу, який "імпровізується як колективна пісня, що супроводжується танцем і грою або ударами на музичних інструментах, і, безумовно, первісно тільки над покійним і на могилі" [Ђурић 1969, 319]. Підтвердження щодо віри в магічну силу оплакування знаходимо в звичаї серб. правлење халина – оплакуванні над одягом померлого у поминальні дні. Роковини – поминки – обмежують термін обрядового оплакування, водночас необрядовий плач також майже завжди вимагає наявність речей покійного, які стають символами-атрибутами, що хвилюють творчу уяву виконавиця. Це може бути "фотографія, щось із одягу або відзнака тощо" [Murko 1951, 269]. Такі плачі, коли під час церковних свят жінки з родини померлого оплакували на могилі, завжди привертали увагу дослідників, завдяки чому маємо чимало таких записів, особливо в чорногорсько-герцеговинському ареалі: "Одна літня жінка вийняла щось загорнуте у білу хустину. Вона розгорнула пакунок і поклала на могилу шапку і пасмо волосся небіжчика, потім почала гарячково плакати та оплакувати, якимось чином "ойкаючи" та "яокаючи". Цьому плачу, ојкању та јаокању вторило декілька жінок, що зібралися біля могили. Ця літня жінка підняла з могили

шапку з пасмом волосся і, тримаючи її в руках, почала обертати, так само оплакуючи, і це тривало досить довго" [Иванишевић 1901, 631]. Показовим є поєднання публічного виконання поминального необрядового плачу з глибоко зворушливою емоційною манерою, притаманною для усамітненого виконання. М. Мурко наводить запис А. Урбанової, яка спостерігала, як під час ходи на прощу до Жабляка під Дурмитором учасники "дівочого" і "змішаного" кола та їхні глядачі наблизилися на кілька кроків до групи жінок, що сиділи на землі. Одна з цих жінок почала журливо, монотонно співати, неподалік від неї – інша у своїй групі. Біля виконавиць зібралося стільки цікавих, що тих не було видно, чутно було лише голос. Мати, згадуючи сина, не плакала. Для неї важливіше було розповісти присутнім, яким він був юнаком, яким хоробрим, що він учинив, як він жив, і що з його смертю втратила не тільки вона, а й громада. Спів був більше подібним до промовляння [Murko 1951, 267]. У регіоні розвинутої традиції поховального оплакування обрядові плачі поминального циклу та плачі впродовж календарних поминальних днів за змістом і за емоційністю були близькі до необрядових, які виникали при кожному доторканні до речей небіжчика, що викликало болісну згадку про втрату.

Таким чином, при всіх різновидах традиції поминального оплакування впродовж календарного року, представлених у балканослов'янському регіоні традиційна основа поховально-поминального фольклорно-обрядового комплексу у цілому і окремих його компонентів зокрема, у тому числі плачів, у розглянутих локальних традиціях з їх численними внутрішніми особливостями є єдиною. Вона спирається на генетично споріднені функціонально-семантичні ознаки і на архаїчний культ предків з його ідеєю нерозривного зв'язку між живими і мертвими. Поховально-поминальні оплакування та пісні-плачі відповідають локальним поетичним традиціям певного етнокультурного ареалу. Водночас внутрішня закономірність в організації різних обрядових рівнів календарного поховально-поминального циклу і його вербального компонента зокрема, становить незаперечну типологічну рису, що визначає специфіку обрядовості Півдня Славії.

Микитенко Оксана

Поминальное оплакивание в контексте календарной обрядовости (на материалах балканословянской фольклорной традиции)

В статье рассматриваются особенности бытования оплакивания в системе обрядовых поминальных дней в православном календаре сербов, чорногорцев, болгар и македонцев. Кульминацией поминального календарного цикла считается период Пасхи и Троицы, когда исполнялись песни-плачи (болг. оплакватели́те песни) по умершим в молодом возрасте, или оплакивали в обрядовом хоро / колу. Обычай оплакивания в скор-

бном кругу как составляющая погребального обряда зафиксирован в ряде регионов Северной Болгарии и Македонии, Южной и Восточной Сербии, Черногории, Боснии и Герцеговины. В то же время устойчивость обрядового оплакивания в контексте народного календаря засвидетельствована бытованием традиции в разных этно-конфесиональных средах.

Ключевые слова: *календарная обрядовость, поминальное оплакивание, балканословянская традиция.*

Mykytenko Oksana

Memorial mourning rituals in the context of a calendar (based on Balkano-slavic folk tradition)

The paper deals with the peculiarities of ritual mourning during (za)dushnice/i – feast days in the orthodox calendar of Serbs, Montenegrins, Bulgarians, Macedonians. As the culmination of the feast calendar cycle are considered to be Easter and Whitsun periods, when songs-mournings for the young dead were song, or they mourned in the ritual horo / kolo. The custom of mourning / singing in the mourning kolo as the constituent part of the funeral ritual was noted in a number of regions in North Bulgaria and Macedonia, South and East Serbia, Montenegro, Bosnia and Herzegovina. At the same time conducting of this tradition demonstrates the stability of ritual mourning in the context of folk calendar at the different ethno-confessional groups.

Keywords: *calendar ritual tradition, feast mourning, Balkan-Slavonic tradition.*

Джерела та література

1. Баневић 1971 – *Баневић М.* [Передмова] // Поље Јадиково. Антологија црногорских народних тужбалица. – Титоград, 1971. – С.7-15.
2. Бояджиева, Петкова 2003 – *Бояджиева С., Петкова С.* Ден за почитане на мъртвите при Българите мюсюлмани в Тетевенско // Българ. фолклор. – 2003.
3. Кн.2-3. – С.45 – 69.
4. Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо- ритуальная традиция славян. – М., 2000.
5. Гарнизов 1989 – *Гарнизов В* . Език на времето в погребалните и поменните обреди от Михайловградско // Регионални проучвания на български фолклор. София, 1989. – Т. 1. – С. 125-141.
6. Допуђа 1988 – *Допуђа Ј*. Народне игре у вези са смрти (Примјери из Босне и Херцеговине) // Рад XI конгреса фолклориста Југославије у Новом Винодолском 1964. – Загреб, 1966. – С. 361-367.
7. Draškić 1970 – *Draškić M*. Narodna kultura uže Srbije u svetlosti etničkog mešanja poromanizovanog (vlaškog) i slovenskog stanovništva // Radovi XI savetovanja etnologa Jugoslavije. – Zenica, 1970. – S.87-103.
8. Дучић 1931 – *Дучић Ст.* Живот и о бичаји племена Куча // Срп. етногр. зб. – 1931. – Књ. 48 (20). – С. 246–268.

9. Ђурић 1969 – *Ђурић В*. [Передмова] // Антологија народних лирских песама. – Београд, 1969. – С.319-322.
10. Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. – М., 1991.
11. Иванишевић 1901 – *Иванишевић Ј.Ф*. Покајање, покајнице и корота //
12. Гласник Земаљског Музеја у Босни и Херцеговини. – Сарајево, 1901. – Књ. – С.618 – 635.
13. Кауфман 1982 – *Кауфман Д*. Погребални и поменни елементи във великденските песни // Българ. фолклор. – 1982. – Кн.2. – С.11 – 26.
14. Kulišić 1966 – *Kulišić Š*. Neke kavkasko-balkanske kulturne podudarnosti // Godišnjak Akademije nauka i umetnosti Bosne i Hercegovine. – Sarajevo, 1966. – Knj.4. – S.117-145.
15. Малинов 2001 – *Малинов З*. Раскопуване на мртовецот и повторен погреб // Макед. фолклор. – 2001. – Год. 29. Бр. 56-57. – С.117-135.
16. Маринов 1892 – *Маринов Д.* Оплакване // Жива старина – Руссе, 1892. – Кн.3. – С.356-365.
17. Матић-Бошковић 1962 – *Матић-Бошковић М.* Погребни обичаји // Гласник етногр. музеја у Београду. – 1962. – Књ. 25. – С. 171–194.
18. Милошевић-Бревинац 1953 – *Милошевић-Бревинац М*. Заветовање у Студеници // Зб. етногр. музеја у Београду. – 1953. – С.250-253.
19. Милошевић-Ђорђевић 2000 – *Милошевић-Ђорђевић Н*. Народна књижевност // Кратак преглед српске књижевности. – Београд, 2000. – С.25 – 51.
20. Murko 1951 – *Murko M* . Tragom srpsko-hrvatske narodne epike : Putovanja u godinama 1930-1932. – Zagreb, 1951. – Knj. 1.
21. Пановић 1988 – *Пановић С.* Тужбалице Студеничког кра ја // Рад XXXУ конгреса фольклориста Југославије у Рожаје 1988. – Титоград, 1988. – С.197-199.
22. Петровић 1936 – *Петровић П. Ж*. Прилози проучавању тужбалица у Северној Ср бији // Гласник етногр. музеја у Београду. – 1936. – Књ.11. – С.118-127.
23. Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. – М., 2004.
24. Примовски 1963 – *Примовски Ат*. Момински певчески групи в Беломорска Тракия // ИЕИМ. – 1963. – Т.6. – С.383-391.
25. СД – Славянские древности : Этнолингвист. словарь : В 5 т. / Под ред. Н.И.Толстого. – М., 1999. – Т.2.

Мойсей Антоній

УДК 398.332.4:398.54(498.6=135.2)

ЗИМОВІ ДРАМАТИЧНІ ОБРЯДИ МОЛДАВАН БЕССАРАБСЬКОЇ ЧАСТИНИ БУКОВИНИ

У даній статті проаналізовані найбільш поширені в молдаван бессарабської частини Буковини зимові драматичні вистави: коза, коник, весілля, гайдуцькі драматичні обряди (Банда Бужора, Жояна, Груї), Маланка; проведена порівняльна характеристика з подібними ритуалами в румунів та українців Буковини.

Ключові слова: *Буковина, молдавани Буковини, українці Буковини, драматичні обряди, календарна обрядовість.*

Світ зимових драматичних звичаїв та обрядів молдаван Буковини багатий та різноваріантний. Можна говорити про існування комплексу драматичних традицій: 1) обрядів, в яких зоо та антропоморфні персонажі походять з архаїчної давнини (коза (capra), коник (*căluții*), весілля (nunta), Маланка (Malanca); 2) історичні народні драми XVII – XIX ст.; 3) обряди з сучасним сюжетом і дійовими особами. У нашій попередній роботі "Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини" (Чернівці, 2010. – 304 с.: 36 іл.) узагальнюючи матеріал зібраний в українського та східнороманського населення Буковини, ми дійшли висновку, що зимові драматичні обряди буковинців за архаїчністю, феєричністю та масовістю проведення є унікальними етнографічними явищами для України, Румунії та Республіки Молдови. З цього приводу варто констатувати, що ритуальні маски й зимові драматичні обряди населення України маловідомі в Європі. Порівняно з численними публікаціями у болгар, румунів, поляків, чехів і словаків, угорців та інших народів, вивчення обрядових масок і рядження у східних слов'ян тривалий час не приділялося належної уваги. Так само багато білих плям існує і в дослідженні цієї тематики в молдаван Буковини.

Комплекс зимових драматичних обрядів східнороманського населення Буковини на даний час залишається незадіяним в етнографічному туризмі. Практичне значення подібних досліджень полягає у залученні до туристичного обігу Чернівецької області нових етнографічних об'єктів; створенні на їх основі електронної бази даних об'єктів етнографічного туризму.

Дана стаття написана на основі польових етнографічних матеріалів, зібраних у 1997-2010 рр. в 14 молдавських сіл Новоселицького району Чернівецької області [1.1-1.14]. Залучені також матеріали зібрані у молдаван Новоселицького району у другій половині XX ст. молдавськими дослідниками Г.Ботезату, Г.Спатару, Н.Беєшу, Ю.Філіпом [2; 4; 7-8; 10]. У роботі ми

зупинимось на найбільш поширених та водночас найбільш характерних зимових драматичних виставах молдаван Буковини; їх порівняльній характеристиці з подібними ритуалами в румунів та українців Буковини.

Один із найпоширеніших обрядів у молдаван бессарабської частини Буковини є ходіння з козою (картографічний аналіз засвідчує, що ритуал рівномірно розповсюджений на всій території проживання як східноромансько-го, так і українського населення Буковини [6, с. 153]). Обряд проводиться переважно напередодні Нового року, хоча є відомості про його побутування у переддень Різдва чи у період між Різдвом і Новим роком. На основі джерельних матеріалів з'ясовано, що у молдаван поширені два способи проведення дійства. За першим, найпростішим, у ньому беруть участь два учасники: поводир і ряджений козою. Доки поводир колядує (декламує), ряджений тягне за мотузку щелепу кози в такт колядки. За іншим способом, дійство перетворюється на народну драму, в якій беруть участь 5-10 дійових осіб. Сценарій у цьому випадку складався з таких епізодів: дід продає козу – коза занедужує – її намагаються вилікувати, за різними версіями: лікар, знахарка, циган, циганка, часом сам дід – коза підводиться і починає танцювати (Костичани) [1.6]. У ритуалі чітко проступає мотив "вмираючого" та "оживаючого" божества. Варто також зазначити, що ритуал коза може відбуватися одночасно за двома способами в одному і тому ж селі (Тарасівці) [1.13]. Мотив "вмираючого" та "оживаючого" божества у проведенні кози на Буковині відзначив у своїх роботах проф. Г.К.Бостан. На основі матеріалів проведених експедиційних досліджень, учений зауважив, що подібний спосіб проведення ритуалу спостерігається також у молдаван півночі Республіки Молдови [3, с. 38-39].

Дійство відбувається, як правило, у хаті, деколи на подвір'ї. Головними учасниками обряду, зазвичай, є діти віком 10-15 років. У Костичанах основними персонажами ритуалу були коза, дід, баба, купець, священик, лікар, калфа та ін.; у Динівцях – дід, циган, бабка, лікар, кухар, матрос; колакарі – збирачі калачів; у Балківцях – коза, циган, чабан, купець, лікар [1.1; 1.4; 1.6].

Голову кози, зазвичай, виготовляли з дерева (робота народного майстра) і напинали на палицю. До голови прикріплювали роги з товстого дроту, або алюмінієвих трубок. Її покривали козячим, овечим або кролячим хутром. Зверху конструкцію обшивали ковдрою, килимчиком білого кольору, кожухом навиворіт тощо. Поводир одягав жіночу спідницю. У Костичанах очі кози робили з блискучих ґудзиків або намистин, язик – зі шматка рожевої шкіри, роги та голову прикрашали кольоровими паперовими стрічками, квітами, люстерками, а під бороду підвішували дзвіночок [1.6]. Наявні джерельні матеріали дають змогу ознайомитись також і з одягом та функціями інших ряджених, які оточували козу: дід – у кожусі, штанах-іцарах,

кучмі, постолах, шерстяних шкарпетках, у руках – палиця та мотузка, якою прив'язує козу (Костичани, Динівці); баба – у сорочці з шовку-сирцю, горботці, підперезана мотузкою, носить постоли (Костичани); священик – у попівській рясі, на шиї – дерев'яний хрест на нитці або ланцюжку; лікар – у білому халаті, на голові – біла шапочка, у руках – біла сумочка, на якій вишитий червоний хрест; калфа – у національному одязі, він повинен просити дозволу зайти до хати (Костичани); колакарі – збирали калачі (Динівці); чабан – у національному або вівчарському одязі (Костичани, Балківці) [1.1; 1.4; 1.6].

Порівнюючи український та молдавський матеріал щодо проведення ритуалу коза, варто зауважити ідентичність головних персонажів (козу і діда, який її веде), подібність основних епізодів. Водночас є відмінність у текстах та супроводі кози. Так, в українців широко побутує ритуальний речитатив аграрного характеру: "Де коза ходить, там жито родить, / Де не буває, там вилягає, / Де коза – ногою, там жито – копою, / Де коза – рогом, там жито – стогом" [6, с. 159]. В українців Буковини зафіксований звичай ходіння з живою козою на Водохреща (Кам'яна, Глибочок, Снячів Сторожинецького р-ну). Провідну роль в цьому обряді відігравали циган і жид [5, с. 108].

Найбільш феєрично в молдаван Новоселицького району відбувається ритуал коник. У таких селах як Бояни, Припруття, Костичани на зимові свята традиційними є паради коників центральною вулицею. Проведений нами картографічний аналіз засвідчує, що ритуал коник рівномірно розповсюджений на всій території проживання східнороманського населення Буковини. Натомість, в українців він відомий лише у межиріччі Прута і Дністра у межах Чернівецької області. Причому центром найбільшої концентрації обряду є бессарабська частина області: Хотинський, Новоселицький, Кельменецький та Сокирянський райони [6, с. 160].

Як і коза, обряд коник проводиться переважно напередодні та на Новий рік, хоча в деяких місцевостях Буковини він зафіксований на Різдво (Припруття) [1.10]. Кількість коників могла коливатись від одного до десяти. У молдаван Буковини поширені декілька варіантів проведення обряду. За першим, найпростішим, в якому брав участь коник і декілька супровідників, дід водив коня за мотузку, решта персонажів танцювали з дівчатами (Динівці). За іншим, дійство перетворюється на народну п'єсу, центральний сюжет якої – підкування коня циганом (Стальнівці). За третім, імітується кавалерійський похід на війну (Костичани) [1.4; 1.6; 1.11]. У Припрутті відбувалися конкурси на кращий танець коників [1.10].

Дійство відбувалося на подвір'ї або на центральній вулиці села. Головні учасники обряду – діти віком 14-17 років. У Балківцях основними діючими особами були капітан, майор, баба та 6 коників [1.1]; у Тарасівцях – коник,

1-2 діди, 4-5 турків, один з яких грав на гармошці [1.13]; у Стальнівцях – коник, 2 капітани, боярин, бояриня, циган [1.11]; у Динівцях – 3 коники, 4-5 персонажів у святковому вбранні, колакарі [1.4]; у Костичанах – декілька коників, 4, 6 або 8 офіцерів, бояриня, калфа, музиканти [1.6]; у Припрутті та Боянах – коник, калфа, шандар, баба, 2 діди, декілька щедрувальників [1.10].

Зазвичай, голову коника, як і саму конструкцію (каркас), виготовляли з дерева або фанери. У цьому контексті варто згадати, що, на відміну від румунів Глибоччини та Сторожинеччини, де в обряді використовувалася лише голова коника, яку прив'язували до пояса вершника, в молдаван Новоселицького району він мав досить громіздку конструкцію, що вимагало від вершника певної вправності. Її "голову" обмотували білим полотном, з каркаса до землі спадало біле полотно у формі спідниці. Його прикрашали кольоровими стрічками, зірочками, паперовими квітами, намистинами, люстерками, вішали на "шию" поводок, обв'язували попругою тощо (Динівці, Костичани, Тарасівці) [1.4; 1.6; 1.13]. Сьогодні на білому полотні іноді роблять напис "З Новим роком!", "Многая літа!", з каркаса сита виготовляли кінські крижі, з кінського волосся або пряжі – хвіст (Костичани) [1.6]. Хлопці, які керували кониками, наряджалися у військову форму – офіцерів, капітанів, майорів. У Припрутті вершник носив білу сорочку та головний убір червоного кольору [1.10]. Старожили с. Костичани ще пам'ятають, як у давнину коників супроводжували гайдуки у народних строях [1.6]. У Тарасівцях, замість військових, цю роль виконують турки. Всі військові мали шаблі, до одягу та головного убору пришивали у значній кількості дзеркальця та намистини [1.13].

Наявні джерельні матеріали дають змогу ознайомитись також з одягом та функціями ряджених, які супроводжували коників: дід (у деяких селах – жиди) – у кожусі навиворіт та в масці (Динівці) [1.4]. У Тарасівцях на діда перевдягався дорослий чоловік, обов'язком якого була охорона учасників дійства. Маску діда доповнювали великі зуби, замість носа – качан кукурудзи або стручок червоного перцю [1.13]. Баба – у національний одяг, на ногах – постоли, в руці – пучок василька, який давала нюхати коню, на обличчі – маска; циган наряджався в лахміття, "підковував" коня; калфа – у народному строї, просив дозволу в господарів зайти на подвір'я. У наші дні учасників дійства супроводжують музиканти з акордеоном, барабаном, саксофоном тощо.

У наші дні даний обряд урочисто проводиться в Костичанах. Тут коники танцюють всю ніч на Новий рік, ближче до ранку трохи відпочивають, потім відбувається їх святковий парад на центральній вулиці. Під музичний супровід гурти рухаються від одного в інший кінець села, заходять до Будинку культури, дитячого садка, лікарні, хат тих господарів, які мають дівчат

на виданні. Господарі обдаровували учасників калачами, печивом, грошима, частували горілкою та вином. У деяких селах на зібрані гроші влаштовували сільські танці, на яких особливо величали дівчат, які приймали колядників (коників).

Дещо менш поширеними в молдаван Новоселицького району є такі ритуали, як весілля, олень, ведмідь, Маланка. Так, драматичний обряд весілля знаходиться в стані зникання, його рештки зустрічаються рідко. У Динівцях у народній виставі брало участь близько 7-10 учасників: молодий і молода, дружки і ватажки, повар, дід, бабка, колакарі. Вони імітували весільний одяг та етапи шлюбного обряду. Молода одягала весільну сукню, молодий – костюм, дружки і ватажки чіпляли на груди квіточки зі стрічками. Наречені перший танець виконували удвох. Далі кожний з учасників гурту танцював з донькою господаря. Їх частували, обдаровували грішми [1.4].

У стані зникання знаходиться також ритуал олень. Олень у деяких місцевостях став одним з персонажем інших великих гуртів ряджених, або взагалі зник (забувся). Так, у Балківцях олень є одним із дійових осіб Маланки [1.1]. Як персонаж інших гуртів він трапляється також в Костичанах [1.6]. Як і олень, ритуал ведмідь також є персонажем інших великих гуртів (як наприклад Маланки у Балківцях) [1.1].

Що ж до Маланки, то в молдаван Буковини під цією назвою проводили суто молдавські вистави, такі як ведмідь, коза, олень, гайдуцькі вистави тощо. Не запозичили румуни і молдавани Буковини головних персонажів українського обряду – Василя і Маланку. Натомість був запозичений текст української Маланки:

Малинівка:	Динівці
"Маланочка з Хирлеу,	*"Маланочка з Хирлеу*
Яка гуляє в Могилеві,	*Гуляла в Могилеві,*
через гори, пагорби,	*На найвищому пагорбі*
Як павичка біла …".	*Гуляла, як дівчина на виданні …"*

(переклад з румунської автора) [1.8; 2, арк. 70]

У деяких маланчиних текстах натомість спостерігається вплив молдавських щедрівок. Зокрема, у Магалі спостерігається об'єднання вступної частини тексту Маланки з молдавським Плугушорул: "Завтра рік оновлюється / І Маланка піде / Починає колядувати, / По хатах щедрувати. / Зима тяжка, сніг великий, / Добрі прикмети має рік, / Добрі ознаки достатку, / З-під борозни, з-під плуга. / Шановні господарі хати, / Пустіть нашу Маланку, / Бо на дворі ллє дощ, / Поливає вбрання шовкове, / Мало хто таке пошиє …" [1.7].

Картографічний аналіз зібраних матеріалів дозволив визначити найбільш характерні для молдаван зимові гайдуцькі драматичні ритуали XVII – XIX ст.: обряди, в яких висвітлюються сюжети антитурецької боротьби насе-

лення (турки), гайдуцький рух (Банди Бужора, Жояна, Груї, Гайдуки, Селянки). Що ж до історичної вистави Бринковени, сюжет якої оснований на реальних подіях – долі сім'ї валаського князя Константина Бринковяну (1654-1714 рр.), який був закатований турками разом з 4-ма своїми синами через відмову прийняти іслам, то вона була зафіксована тільки в одному селі району (Костичани). Натомість вона широко побутує в румунів Глибоцького та Сторожинецького районів.

Поширеними в молдаван Новоселицького району є гайдуцькі драматичні вистави, що відображали період масового гайдуцького руху проти турецьких і молдавських феодалів, який розгортався на багатьох теренах проживання східних романців (XVII – перша половина XIX ст.). Цей рух відображав намагання молдавського народу до звільнення з-під гніту турецьких гнобителів, греків-фанаріотів і бояр. У народних постановках гайдуки як очільники героїчної боротьби простого люду проти соціального безправ'я зображені мужніми і сміливими, розкриваються злочини панів та їх наймитів.

Як засвідчує картографічний аналіз найбільш поширеними гайдуцькими драматичними виставами в молдаван бессарабської частини Буковини є наступні: Банда (Чата) Бужора (Banda (Ceata) lui Bujor) – Бояни, Магала, Малинівка, Припруття, Стальнівці, Тарасівці; Банда (Чата) Жояна (Banda (Ceata) lui Joian) – Драниця, Костичани, Магала, Припруття, Тарасівці, Форосна; Банда (Чата) Груї, Груя Новака або Новачій (Banda (Ceata) lui Gruia, Gruia lui Novac, Novacii) – Ванчиківці, Драниця, Костичани, Тарасівці (у Тарасівцях ця вистава мала також назву Смерендіца, від їмені одного з другорядних персонажів обряду). У Боянах та Драниці гайдуцькі драматичні вистави побутували під назвою Гайдуки (Haiducii); у Ванчиківцях і Форосні – Селянки (*Țărăncile*).

Основні персонажі драматичних вистав відображали історичних осіб: Бужор – провідник гайдуцького загону, який діяв на Буковині, Бессарабії та Валахії наприкінці XVIII – на початку XIX ст.; Янку Жіану – очолював гайдуцький загін, який у І половині XIX ст. розгорнув свою діяльність в Олтенії; Новак – сербський гайдук, що діяв у Сербії та Болгарії наприкінці XVI ст. Епічна пара Груя і Новак – відомі персонажі епосу південнослов'янських народів [6, с. 197]. Отже, у зимових драматичних виставах молдаван Буковини відображені реальні історичні постаті – гайдуки, що діяли свого часу не лише на теренах Буковини і Бессарабії (Бужор), але й на інших територіях: півдні Румунії (Жіану), Сербії і Болгарії (Груя і Новак). Крім того, у текстах гайдуцьких драматичних вистав молдаван Новоселицького району, а саме у Стальнівцях, фігурує ім'я славетного українського опришка Олекси Довбуша. У цьому, на нашу думку, виявляється солідарність населення різних територій в антифеодальному русі та спільній боротьбі проти турецької агресії. Водночас констатуємо, що такі драматичні вистави, як

Пеун, Кодряну, Корой, Пінтя, які відомі румунам Буковини, для молдаван її бессарабської частини не є характерними.

Серед багатьох молдавських і румунських дослідників поширене твердження, що гайдуцькі народні драми генетично пов'язані з п'єсою М.Мілло "Янку Жіану – капітан гайдуків", поставленою у 1868-1869 рр. у Кишиневі, хоча існують також припущення, що вони виникли раніше (Г.Ботезату) [4, с. 162]. На думку іншого молдавського дослідника – Г.Спатару, гайдуцьке народне драматичне мистецтво виникло ще наприкінці XVIII ст. Один із аргументів на користь цієї версії – свідчення респондентів с. Банчени Герцаївського району. Відповідно до них, якщо гайдуки були глядачами народного спектаклю, то платили виконавцям настільки великі гроші, що селяни могли купити на них биків або корів [8, с. 40, 46].

Учасниками драматичних вистав виступали зазвичай парубки 15-20 років. Вони проводились на Різдво та св. Василя. Головними дійовими особами є персонаж, що зображає народного месника-гайдука (Бужор, Жоян та ін.); один-два гайдуки; чабан; мати або коханка гайдука; капітан карального загону, мисливець; один-два турки або солдати. У деяких варіантах фігурують також декілька ватажків гайдуків (зазвичай, два-три, чиї імена добре відомі), дід (уособлював місцеве населення і був на боці гайдуків) тощо. Ясна річ, модифікації існували навіть на рівні окремих населених пунктів:

Банда (Чата) Бужора – Бужор, Олекса Довбуш, Крістандар, 3 гайдуків, Новий і Старий Рік (1940-ві рр.); Бужор, 2 гайдуків, мати Бужора, мисливці, капітан, турки (початок XXI ст.) – (Стальнівці) [1.11];

Бужор – Бужор, гайдук, капітан, мисливець, пані, дід (Магала) [1.7];

Бужор – Бужор, чабан, гайдук, мисливець, капітан, Новий рік, коханка Бужора (Бояни) [1.2];

Банда Жіана – Жіану, Алекса, сестра Жіана, 2 гайдуків, капітан, мисливець, Новий рік, Старий рік (Бояни) [9, с. 300-304];

Банда (Чата) Жояна – Жоян, 1-2 гайдуків, 1-2 дідів, майор, лікар, солдат, дружина султана, турок (Тарасівці) [1.13];

Жієни – Жіану, 2 гайдуків: Кодряну і Тобулток, Смерендіца (коханка), капітан, турок, офіцер, мисливець, Цар турків та інші ряджені (Форосна) [7, с. 180]; Жоян, Бужор (Бужор звітує перед Жояном), жандарм, капітан, гайдук, коханка Жіану, мати Жіану, правитель Молдови (Форосна) [10, с. 155-161];

Жоянул – Жоян, Кодряну, Гінчану, мисливець, дід (Магала) [1.7];

Банда (Чата) Груї – дід Новак, Груя (син Новака), правитель Молдови, боярин Геревіч, священик Ніцу, Смерендіца (донька корчмаря), 3-4 турки (Тарасівці) [1.13];

Гайдуки – 3 гайдуки та їхній капітан, 2 турки, чабан, мисливець, коханка капітана, чарівник, боярин і бояриня, дід і баба, 2 солдатів карального за-

гону, музиканти (матеріал зареєстрований 1964 р. у Боянах молдавськими дослідниками Г.Спатару та Кілару) [7, с. 72-74];

Гайдуки – Бужор, Іляна (коханка Бужора), правитель Молдови – Воде, солдати карального загону, турок, 2 дідів (один на ім'я Новак), Маріца (донька корчмаря), гайдук Кодрєл, телефоніст, капітан, офіцер, лікар (матеріал зареєстрований 1963 р. у Драниці Г.Спатару) [7, с. 72-74];

Селянки – Жіану, 3 гайдуків, турок, наречена, селянка, мисливець, капітан (Ванчиківці, Форосна) [7, с. 193-196].

Зазвичай гайдуки були одягнені в кептарі або кожусі навиворіт; військовій формі; у Боянах – у простий селянський одяг [1.7]. Носили довге волосся, чорні великі вуса, на поясі шаблю або пістолі, на голові – капелюх з пір'ями. Дід та чабан – у національному одязі (чабан у деяких селах тримав посох, солом'яний капелюх, сопілку), капітан, офіцери – у військовому; турок – у турецькому вбранні. Сценарій, в основному, виглядав так: 1) гурт співає пісню або проголошує новорічне вітання господарям; 2) ватажок гайдуків перед побратимами вихваляє свої подвиги та розповідає про допомогу, надану бідним селянам; 3) прибуває каральний загін і вступає в сутичку з гайдуками; 4) отамана гайдуків беруть у полон; 5) з ув'язнення його визволяє з допомогою підкупу коханка, матір або сестра; у деяких варіантах він розриває ланцюги і разом зі своїми соратниками карає кривдників; 6) прикінцеве вітання господарів. Однак існують і виключення. Так, драматична вистава Селянки, зареєстрована у Ванчиківцях та Форосні, має глибокий соціальний зміст, в ній відображена активна участь жінок-селянок у боротьбі гайдуків проти бояр та турецьких завойовників [7, с. 193-196]. У деяких драматичних виставах, як наприклад Гайдуки (Драниця) [7, с. 72-74], присутні персонажі та мотиви з різних зимових обрядів: Банда Бужора, Груя Новака, Партизани. У деяких гайдуцьких виставах основна дія – це суд правителя Молдови над отаманом гайдуків та командиром турків або ж мотив братання гайдуків.

Мотив братання українських та молдавських гайдуків зафіксований нами в народній виставі Бужор, яка розігрувалася у Стальнівцях в 1940-х рр.: "Олекса: Алелей, Бужоре славетний, / Давненько тебе шукаю, / Щоб з тобою зустрітися, / З тобою брататися, / Пліч-о-пліч йти, / Багатіїв нищити! …" [1.11].

У виставі Груя Новака головний персонаж, на відміну від попередніх гайдуцьких драматичних обрядів, постає в образі богатиря. Груя є сином Новака, який у постановці представлений старцем. Вистава розпочинається з епізоду приходу турків, які захоплюють у полон Вокіцу – любку Груї. Груя вирушає до Царграда звільняти свою кохану, але по дорозі зазирає до шинку (корчми) і напивається. Поки Груя спить, Смерендіца (донька корчмаря) повідомляє про все царю. Приходять турки і зв'язують Грую. Цар проголошує вирок і турки ведуть гайдука до в'язниці. Звільняє Грую

Новак, вони розправляються з турками і повертаються додому.

Крім гайдуцьких драматичних вистав, в молдаван Новоселицького району зафіксована також історична народна вистава турки (Маршинці, Строїнці) [1.9; 1.12]. Так, у Маршинцях на сучасному етапі гурт обходить односельців в ніч на Різдво, потім відновлює обхід на Новий рік. Маски тут відсутні. Зазвичай, гурт складається з п'яти-восьми осіб: турок-султан, турок-охоронець султана, турок-воїн, дід і баба, коваль з дружиною, музикант та ін. Турки одягнені у військовий одяг: шкіряні чоботи до колін, сині штани, заправлені в чоботи, синій костюм, на голові – висока смушкова шапка. Спочатку вони співають під вікном, потім грає музика і дівчат запрошують до танцю. Кількість танців залежить від щедрості (оплати) господарів. На св. Василя турки знову обходять односельців, але дійство відбувається у більш жартівливій формі [1.9].

Отже, Буковина як етнографічна зона має один з найкращих рівнів збереження народних традицій. Компаративний аналіз зимових драматичних традицій молдаван та українців бессарабської частини Буковини виявив велику кількість спільних рис при виконанні таких обрядів коза, ведмідь, коник. Разом з тим, виявлені ряд відмінних обрядів, які слугують водночас і етнодиференціюючими маркерами. Серед них відзначимо перейняття молдаванами і румунами Буковини від українців ритуальних текстів і назви Маланка; молдавські зимові гайдуцькі драматичні вистави, історична драма Бринковени не є характерними для календарної обрядовості українців Буковини. Картографічний аналіз засвідчує, що центром найбільшого поширення назви Маланка є вся територія Чернівецької області, причому як українські, так і румуномовні села.

Знання особливостей традиційного обрядового календаря східнороманського населення України, їх звичаєвої обрядовості, скріплюють підвалини дружніх, толерантних взаємовідносин у демократичному суспільстві. Наявна духовна та культурна спадщина східнороманського населення Буковини зберігає у собі потужний прикладний потенціал. Він повинен бути використаний у справі розвитку традиційної народної культури, а також туристичної галузі краю, що сприятиме залученню інвестицій в регіон. У цьому контексті не можна відкидати можливість використання фактору транскордонного потенціалу цього регіону.

Мойсей Антоній

Зимние драматические обряды молдаван бессарабской части Буковины

В данной статье проанализированы наиболее распространенные у молдаван бессарабской части Буковины зимние драматические обряды: коза, коник, свадьба, гайдуцкие драматические обряды (Банда Бужора,

Жояна, Груи), Маланка; проведена сравнительная характеристика с подобными обрядами у румын и украинцев Буковины.

Ключевые слова: *Буковина, молдаваны Буковины, украинцы Буковины, драматические обряды, календарная обрядность.*

Moisey Antoniy

Winter dramatic rites Moldovans Bessarabian part of Bukovina

In this article the most common of Moldovans Bessarabian of Bucovina winter dramatic ceremonies: a goat, a conic, wedding, gaydutskie dramatic rituals (Banda Buzhora, Zhoyana, Grui) Malanka; a comparative characterization with similar rites of the Romanians and Ukrainians of Bukovina.

Keywords: *Bucovina, Moldovans of Bukovina, Ukrainians of Bukovina, dramatic ritual, calendrical rites.*

Джерела та література

1. Експедиційний матеріал зібраний під керівництвом автора від місцевих жителів молдавських сіл Новоселицького району Чернівецької області (1997-2010 рр.): 1.1. Балківці: від Бодян Анни Пантелеймонівни, 1917 р. н.; 1.2. Бояни: від Кучурян Георгія Миколайовича, 1960 р. н.; Кухарчук Віоріки Іванівни, 1955 р. н. (запис. А.Кучурян); 1.3. Ванчиківці: від Лунгу Серафіма Семеновича, 1932 р. н. (запис. В.Пушкарьов); 1.4. Динівці: від Істратій Тодосії Семенівни, 1925 р. н.; від В.Штефлюк, 1939 р. н. (запис. А.Штефлюк); 1.5. Драниця: від Штефанко Єлизавети Василівни, 1923 р. н.; Колак Домніки Василівни, 1932 р. н. (запис. А.Колак); 1.6. Костичани: від Лунгу Серафіма Семеновича, 1930 р. н. (запис. В.Пушкарьов); від Колак Андрія Василійовича, 1936 р. н., від Бідашко Юлії Харітонівни, 1950 р. н. (запис. А.Колак); 1.7. Магала: від Катаранчук Агафії Іванівни, 1904 р. н., Боднар Домникі Миколаївні, 1907 р. н. (запис. Анж. Гостюк); від Григорович Домніки Дмитрівни, 1943 р. н. (запис. Ф.Гостюк); Кучурян Марії Дмитрівни, 1962 р. н.; (запис. А.Кучурян); 1.8. Малинівка: від Винту Ніни Іванівни, 1944 р. н. (запис. Р.Мудряк); від Динту Віри Аврамівни, 1927 р. н., Карунту Ліди Фьодорівни, 1947 р. н. (запис. І.Якимчук); 1.9. Маршинці: від Ротар Надежди Василівни, 1928 р. н. (запис О.Ротар); Лупу Дарії Василівни, 1921 р. н. (запис. Д.Лупу); 1.10. Припруття: від Комарницького Петра Степановича, 1930 р. н.; Вайпана Костянтина Флоровича, 1924 р. н. (запис. А.Бушили); 1.11. Стальнівці: від Бежан Серафіми Михайлівни, 1925 р. н., Бегун Марії Іванівни, 1923 р. н. (запис. О.Тринта); від Шевчук Трофіма Аноновича, 1928 р. н. (запис. Е.Мунтян); 1.12. Строїнці: від Савчук Анни Миколаївни, 1924 р. н.; 1.13. Тарасівці: від Ністрян Килини Герасимівни, 1921 р. н., Штепу Анни Герасимівни, 1935 р. н.; Мойсей Любов Герасимівни, 1933 р. н.; 1.14. Форосна: від Дирди Віри Василівни, 1918 р. н.

2. Центральний науковий архів Академії наук Республіки Молдова. – Фонд № 19. Матеріали наукових експедицій, проведених у період 1946-1985 рр. на території Молдавської та Української РСР. – Спр. № 238. Молдавський фольклор зібраний у селах: Колінківці, Ракитна, Динівці, Шишківці Чернівецької обл. УССР (1971 р.). Зібрали: І. Д. Чобану, Н. Беєшу. – 122 арк.

3. Бостан Г.К. Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей (с древнейших времен до середины XIX / Г.Бостан. – Кишинев: Штиинца, 1978. – 236 с.

4. Ботезату Г. Фолклорул хайдуческ ын Молдова / Г.Ботезату. – Кишинэу: Картя Молдовеняскэ, 1967. – 182 с.

5. Кожолянко Г.К. Етнографія Буковини / Г.К.Кожолянко. – Чернівці: Золоті Литаври, 2004. – Т. 3. – 392 с.

6. Мойсей А.А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східноромансього населення Буковини. – Чернівці: Друк Арт, 2010. – 304 с.: 36 іл.

7. Спатару Г.И. Драма популарэ молдовеняскэ (Антоложие) / Г.И.Спатару. -Кишинэу: Штиинц, 1976

8. Спатару Г. Ын лумя театрулуй популар (Скице) / Г.И.Спатару. – Кишинэу: Литература артистикэ, 1984

9. Bizovi V.N. Boianul: monografie / V.N.Bizovi. – Cernăuți: Bukrek, 2005. – 580 p.

10. Teatrul popular / Alc., art. într. şi comentariile de G.Spătaru şi Iu.Filip. Chişinău: Ştiința, 1981. – 273 p.

Несен Ірина

УДК 398.344(=162.1):006.955"185/19"

НАРОДНИЙ КАЛЕНДАР ПОЛІСЬКИХ ПАСІЧНИКІВ СЕРЕДИНИ XIX – XX СТ. (ПРОБЛЕМИ РЕКОНСТРУКЦІЇ)

У статті автор досліджує питання особливостей ритуалів календарного циклу, поширених у минулому у середовищі пасічників Полісся. На основі різноманітних друкованих і рукописних джерел реконструюється система обрядів, якими в регіоні традиційно розпочинали і завершували сезон медозбору, виявляються основні атрибути пасічних ритуалів, встановлюється їх сезонний характер.

Ключові слова: *Полісся, пасічник, пасічні ритуали, календарний цикл, атрибути.*

Народний календар українців у своїй основі має багато різних джерел – астрономічні й метеорологічні спостереження, господарський досвід, християнську традицію тощо. Календарна обрядовість уже давно і всебічно

вивчається у вітчизняній науці. Проведені дослідження засвідчили, що народний календар є надзвичайно складним багатогалузевим комплексом, який попри свою аграрну основу містить чимало специфічних циклів, зокрема, професійних. Адже ми практично нічого не знаємо про календарні етапи, що існували в рибальстві, мисливстві та інших заняттях. Одним із таких маловивчених аспектів народного календаря є вірування та річні обряди пасічників. Найбільш повно вони збереглися на теренах Полісся, де упродовж багатьох століть існували численні ритуали, якими місцеві бджолярі супроводжували усі етапи догляду за бджолами і медозбору.

Матеріали про календарні уявлення поліських пасічників у наукових виданнях почали накопичуватися поступово. Насамперед вони фрагментами зустрічаються у перших комплексних описах народних свят календарного циклу, що здійснювалися за ініціативи Російського географічного товариства та його Південно-Західного відділення. До цієї групи належать Народний календар із Овруччини, упорядкований на основі актів 1846 р. овруцьким дідичем Михайлом Пйотровським і рукописні матеріали архіву Імператорського географічного товариства, упорядковані Дмитром Зеленіним [9, 13].

На межі XIX – XX ст. на поліських теренах були зроблені й інші описи різних календарних звичаїв та обрядів, серед яких чимало фактів стосувалося обрядовості місцевих пасічників. Їх ми знаходимо в друкованих та архівних матеріалах насамперед етнографа Василя Кравченка, його респондентів і учнів, а також у записах Василя Доманицького [8]. У цей же період білоруський дослідник Олександр Сержпутовський, вичерпно описуючи життя бортників Білоруського Полісся про місцеві календарні звичаї, згадував про те, що на Великдень після ранішньої служби селяни приходять на пасіки і кладуть шматочки освяченої (вочевидь великодної – І.Н.) свічки до кожного з вуликів [22, с. 34].

Фактично перше спеціальне дослідження побуту, обрядів і звичаїв поліських пасічників у польових умовах у 1934 р. здійснила етнограф Ніна Заглада на прикладі нині неіснуючого села Ново-Шепеличі Чорнобильського району Київської обл., працюючи у співпраці з художником-етнографом Ю. Павловичем за програмою по створенню Музею антропології та етнології ім. Ф. Вовка [11]. На жаль розпочата діяльність була припинена, оскільки 1930-і роки стали часом не лише політичних репресій, економічних експериментів, а й занепаду етнографічної думки в Україні. Ідеологічні тенденції торкнулися всієї науки, зокрема вітчизняної етнології. Збір матеріалів у галузі польової етнографії поволі відновився лише в другій половині XX ст. У ньому взяли участь працівники академічних закладів, краєзнавчих музеїв, а також місцеві краєзнавці. Особливо багато у цій галузі було зроблено нині покійним дослідником Василем Скуратівським [3, 23].

У кінці XX ст., особливості пасічних ритуалів у контексті вивчення народного календаря Середнього Полісся були грунтовно зафіксовані під час польової роботи історико-культурної експедиції, що діяла упродовж 1994-2000 рр. у складі Міністерства України з питань надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи. Протягом цього ж періоду подібні записи з-поміж іншого робили і місцеві краєзнавці [2]. Вивчення пасічного календаря на Поліссі в останні десять років здійснювалося й автором цього дослідження.

Останніми роками з'явилися окремі спеціальні статті, присвяченні календарю поліських пасічників. Так, дослідниця з Волині Алла Дмитренко видрукувала з цього приводу статтю, у якій розглянула особливості місцевих бджолярських вірувань й обрядів осінньо-зимового періоду. У них вона спостерегла поєднання парціальної (контактної), імітативної, катартичної (очищення вогнем або водою) та апотропеїчної магії [7].

Деякі пасічні обряди поліщуків зафіксовані також і в сучасних етнологічних виданнях російських колег. Так, у книзі Світлани Толстої "Полесский народный календарь" згадуються деякі пасічні обряди, приурочені до тих чи інших календарних свят [24].

Усі опубліковані й архівні матеріали створюють достатньо цілісну картину річних свят, шанованих поліськими пасічниками. Ці свята водночас були важливими моментами у життєдіяльності бджолиного рою і тому пов'язувалися з різними ритуальними діями, звичаями і віруваннями. Переважна їх більшість припадала на весняний і осінньо-зимовий періоди.

Кожен весняний сезон як час початку робочого періоду в житті бджолиних сімей у місцевій традиції насамперед пов'язувався з двома святами – днем Теплого Олекси і Благовіщенням. При цьому на Теплого Олексу пасічники зазвичай вперше відкривали вулики. У минулому вочевидь при цьому обов'язково здійснювалися різні ритуальні дії, спрямовані на пробудження рою та його чергове освячення перед початком роботи. На жаль сьогодні такі обряди зустрічаються вкрай рідко і фрагментарно. Так, на Коростенщині такий побутує і сьогодні. Вийшовши на пасіку, господар стелить скатертину (настольник) перед колодою. На ньому по кутах кладе свячену вербу, стрітенську (стрєчану) свічку, свячену воду і хлібину. Засвічуючи свічку, палить вербу, обкурюючи нею вулик і простір над настільником. Кропить вулик свяченою водою, читає спеціальне замовляння, яке вважається благословенням бджолам на сезонну роботу. Цю дію повторює біля кожного вулика, вважаючи, що всякий рій живе своїм життям, а отже, потребує окремого благословення. Слід зауважити, що до наших днів навіть молоді пасічники намагаються нікому не передавати своїх замовлянь, вважаючи їх магією (у даному випадку вербальною), яка є надбанням окремої родини [19].

Натомість у північній смузі Середнього Полісся (на Овруччині – І.Н.) перше відкривання вуликів-колод пов'язувалося не з календарними святами, а з лічбою по тижнях. Тому вперше це робили на непарному – одинадцятому або тринадцятому після Різдва тижні (сс. Делета, Селезівка Овруцького району Житомирської обл.). У цьому випадку йдеться про період від 24 березня до 8 квітня, який вбирає у себе вже згадані день Теплого Олексія та Благовіщення.

Для відкривання колоди ішли до лісу зі спеченим на середохрестя хрестом. Це печиво деякі українські дослідники пов'язують не лище з християнською, а й із дохристиянською традицією, залишки якої збереглися у світоглядних уявленнях українців і багатьох інших народів, що їх господарською основою було землеробство [1, с. 75]. Адже хрест є давнім, універсальним міфологічним образом-знаком, форма якого генетично пов'язана з найдавнішим знаряддям для добування вогню. Тому хрест став вогняною або сонячною емблемою у зв'язку з небесним походженням останніх [5]. В аграрних культурах він пов'язувався з символікою світового дерева, яке, за давніми уявленнями, мислилось віссю Всесвіту. Серед численних функцій воно концентрувало в собі й ідею плідності. Міфи окремих народів містять сюжет про виготовлення хресного дерева (хреста – І.Н.) з різних священних рослин, серед яких бачимо пшеницю. Отже хрест, як втілення форми священного дерева, був і втіленням плідності, джерелом вічної енергії та оновлення [10, с. 154 – 157]. А печиво у формі хреста, що випікалося навесні може бути визнане дуальним символом першого священного хліба і рослини. Його виготовлення та наступні ритуальні дії мали забезпечити річний врожай збіжжя, продуктів тваринництва, а на Поліссі й бджільництва. В окремих районах Рівненського Полісся середохрестя було власне днем, коли селяни з випеченим хрестиком вперше ішли дивитися свої бджоли [21].

Слід також зауважити, що сезонне відкривання вуликів прив'язувалося не лише до конкретних свят, але і до днів тижня, які визначалися поліськими віруваннями як сприятливі – легкі або несприятливі – важкі. До останніх насамперед відносили понеділок і п'ятницю. Вівторок і четвер вважалися легкими. Особливого значення цьому надавали у північній смузі Полісся, де побутувала колодна лісова форма пасічництва. Тут для відкривання вулика-колоди селянин мав піднятися на дерево. Тому саме біля нього відбувалися усі ритуали. Бортник мив руки молився або щонайменше казав: "Боже помагай", "Бог у помоч" і піднімався на дерево: "Прішлі до пчол, поклалі на рушнік хлєбіну, подойшли до острови, скідалі шапку і казалі: "Господу Богу помоліся Святой Пречистой Матері поклоніся, Свята Пречіста Божа Маті дозволь пчолкі ратуваті і вічіщаті чі мусор чі шо є, шоб пчолі нє мєшало, шоб вона носіла мед густий, а соти товстиї і шоб хватало

меду і для хазяїна і їм на зіму" [6]. При цьому пасічник обов'язково вирізав із вулика залишки минулорічного меду. Тому перше весняне відкривання колод, за звичаєм, пасічники завжди завершували медовим частуванням тих, хто знаходився поблизу – пастуха, дітей. Давня народна мораль, що ґрунтувалася на віковому співіснуванні людини та бджоли витворила вічні постулати – "у скупого та бідного пчоли не ведуцця". Цей звичай, що його описала ще Ніна Заглада подекуди на Поліссі зберігся і в живому побутуванні [11, с. 31].

Окремі польові тексти наштовхують на думку, що у минулому існувало значно більше вірувань і локально поширених ритуалів, спрямованих на підтримання народного пасічництва, ніж ми знаємо сьогодні. Так, на Білоруському Поліссі у день Сорок Святих існував звичай бабам ходити з роботою шити до тих обійсть, де були бджоли з мотивацією, "щоб бджоли шиховали" [24, с. 233].

Благовіщення, як одне з найбільших християнських свят, за масовими твердженнями поліських пасічників, пов'язане зі встановленням стабільного тепла і є оптимальним моментом для початку вилітання роїв. Натомість раннє потепління вважалось нестабільним і віщувало майбутні морози, що негативно позначалось на весняних сходах та житті бджолиних роїв. Звідси широко відомі в регіоні погляди на зв'язок погоди з поведінкою бджіл: "За сколько до Благовіщення вілєтіт пчола із вуліка, стольки будє сідіть у ньому послє Благовіщення – холодно буде".

Благовіщення пасічники здійснювали ритуальне годування бджіл сумішшю, яка б забезпечила їх майбутню активність у роботі. У цей день на Коростенщині для бджіл купували щуку, сушили її голову і товкли з вовчим зубом. Отриманий порошок добавляли в ситу, зроблену на свяченій воді, й давали бджолам, щоб щиро роїлись і були лютими як вовки [16, арк. 210]. За матеріалами з Чернігівщини, цю щуку виловлювали ще на Свят вечір, сушили з неї голову і луску, які зберігали, щоб використати на Благовіщення [7, с. 97].

Іншим важливим моментом для життя бджіл було заселення їх у нові колоди. В етнографічних матеріалах середини XIX ст. повідомляється, що останні творили вже на Теплого Олексія [13, с. 312]. Роботу найчастіше починали з вівторка. При цьому на півночі регіону пасічники вірили, що треба творити лише непарну кількість колод, щодня нарощуючи їх число – 1-3-5 і т.д., щоб у них гарно сідали рої: "Шоб рой сядав, треба один день затворити одного улля, на другий день – трі, далі п'ять і так поки не закінчиш усю роботу" [21].

Різні ритуали, спрямовані на підтримку бджіл, забезпечення майбутнього медового взятку навесні пов'язувалися на Поліссі й з Великоднем. Так, суто християнські традиції освячення великодніх страв поєднувалися з

низкою магічних уявлень, яких у минулому дотримувалися селяни, що займалися різними промислами або ворожінням. Так, при першому виголошуванні священником: "Христос воскрес" слід було одночасно сказати певну вербальну формулу, що мало забезпечити успіх у багатьох справах. В. Кравченко з цього приводу зазначав: "Відьма каже: "Я молока й сиру хочу", а бортник каже: "Я меду хочу". А котора баба лучче зав'єдує пражою каже: "Я пражі хочу". І треба неприм'єно подержаца за різи (священника – І. Н.), як вона каже" [15, арк. 263].

На Великдень саме пасічники з-поміж інших селян першими намагалися розговітися крашанкою, навіть, якщо доводилося робити це у дивний спосіб – серед дороги, вертаючись від Всеніщної: "В нас в Сорокопені був чоловік і держав пчоли. То вон як бачів, шо його випереджають, як ідуть з церкви, то і серед дороги сядає да їсть (розговляється – І. Н.) паску, шоб його не попередили і у його пчоли веліса, бо треба першому розговітися. І яйце скорей з'їсть і паску, хоч олупіть – це значіть, шо вже з'їв" [4].

Отже, весною найважливішими для пасічників в обрядовому аспекті були Благовіщення і Великдень, а також присвятки – Теплий Олекса і Сорок Святих. Ритуали, проведені в ці дні мали освятити і дати вдалий початок усьому весняно-літньому медозбору. Останній зазвичай починався у другій половині серпня і пов'язувався з традицією церковного освячення першого меду на Спаса. Зібравши мед, пасічники обов'язково дякували бджолам: "Спасібо Богу і тобє, пчоло, шо ти принесла Божої роси для себе і для мене" [21]. Біля церкви після закінчення святкової служби у цей день мед завжди роздавали дітям. Такий звичай поліські пасічники і сьогодні мотивують тим, що діти серед людей найближчі до Бога [19].

Осінь як період збору врожаю для пасічників пов'язувалася з підготовкою пасік і бджіл до зимівлі. Вулики на зимівлю пасічники переносили напередодні або в дні деяких свят, зокрема, у день Св. Параскеви (10 листопада). При цьому знову здійснювали ритуальні дії дуже подібні до тих, з якими відкривали їх навесні – знову кропили свяченою водою (або обкурювали лускою вбитої гадюки) зі словами: "Як риба не боїться холодної води, так мої пчоли лютої зими". Тричі хрестилися, брали житню хлібину у хустці і заходили в приміщення, призначене для зимівлі пасіки через сокиру, покладену на порозі, а в середині курили стрітенською свічкою [7, с. 96].

Уже під час пилипівського посту, коли бджолині сім'ї були на зимівлі, поліські пасічники продовжували у календарні свята деякі ритуальні практики, спрямовані на їх вшанування. Так, на Варвари (17 грудня) варили спеціальну кутю, щоб сім'ї добре роїлися. А у завершальній частині постового періоду розпочинали обрядові дії, що символізували початок медозбору. Останні бачимо в системі традицій святкування дня Зачаття Св. Ганни (22 грудня). Польові записи з Лівобережного Полісся свідчать, що тут

господарі торкалися вуликів рукою проказуючи: "Свидро и видро, починається день, не сам од себе, а од Отця і Сина і Святого Духа і од Святої Богородиці і Преснодіви Марії і всіх Святих. А ви, зачинайте своє діло: дайте часті рої, густі меди, жовті воски, Господу Богу на хвалу, а мні, господареві своєму к пожитку – Божою помощію і всіма Святими небесними силами і дійством Святого Зосими" [7, с. 96].

На Волині у це свято селяни освячували земельну ділянку, вибрану під майбутню пасіку – кропили її набраною у новий посуд до сходу сонця непочатою водою зі словами: "Як Свята Ганна, так і я зачинаю святе діло". У такий день уникали їсти цибулю, мотивуючи це тим, щоб бджолам не було гірко. Також не одягали чистого одягу, щоб на пасіці не було порожньо [7, с. 97].

Значна частина пасічних ритуалів відбувалася і під час Різдвяних свят – від Святвечора до Водохреща. У них також присутня символіка щасливого початку. Так, на Святвечір пасічники намагалися першими внести до своїх обійсть різдвяного снопа, щоб рано починали роїтися бджоли. У цей день варену пшеницю, змішану зі старими сотами, закопували посеред пасіки зі словами: "Як пшениця і той мед не може вийти з той землі, щоб так ви, мої бджоли, не могли втекти з моєї пасіки, од мене раба Божого …" [7, с. 97].

У родинах пасічників під час приготування кожної куті господині дотримувалися особливих вірувань. Насамперед особливо слідкували, щоб вона не збігла, бо це віщувало втечу рою навесні: "Як варять кутю, сохрань Боже, шоб не побігла, бо у пчоловода рой побєжить. Бджолу на кутю пріглашали за столом, при закритих дверях, шоб вони не мінали двора, шоб з дому не тікали. Так і на порог ніколи не сідають і не стають, бо рої не даватимуться" [19]. На Святвечір під час перенесення куті до столу діти пасічників "бзьомкали" [7, с. 97].

Переддень Нового року (Вілія) був важливим для різноманітних ворожінь, спрямованих на весняний розвиток роїв. Пасічники першими сідали за вечерю, бажаючи, щоб весною раніше виходили їхні рої [24, с. 46]. На Багату кутю, сидячи в хаті за столом, вони запрошували бджіл "куті їсти, щоб вони двора не мінали і з двору не втікали" [19]. З допомогою першої ложки куті ворожили на майбутній медовий урожай, підкидаючи страву до стелі й дивлячись, пристане вона чи ні. Чіпляння куті означало, що влітку рої добре сідатимуть. Подекуди на кожну кутю, знімаючи покришку з горщика, дивилися, з якого боку на ній виступить конденсат (роса). Це означало, що з того боку весною прийдуть рої, тому "всє пчоловоди весною наложуют улікі с тоє сторони" [17, арк. 98]. У цей день бортники медом писали хреста на сволоку або на вікнах, щоб бджоли носили мед [24, с. 265]. Щоб велися бджоли під покуть також клали пасічний виплетений зі шкіри канат – лізево

[18, арк. 87]. Нарешті напередодні Нового року, на Вілію, місцеві бортники поспішали першими вистрілити з рушниці – хто перший вистрілить, у того першого мав сісти рій [18, арк. 3-4].

Гудіння бджіл у вулику в це свято обіцяло господарю сильні, здорові рої [18, арк. 4]. Ввечері з метою визначення напрямку, в якому весною сідатимуть рої, старі бортники виходили до колод, оскільки вірили, що саме напередодні Нового року декілька бджіл завжди мають вилетіти з колоди і, замерзнувши, впадуть на сніг під деревом. Бік, у який вони лежатимуть головами мав бути напрямком літньої садіби роїв [6].

Для доброго медового взятку у цей період ватаги колядників співали пчоловодам величальних пісень:

Пане-господару, мі ж тебе не мінаєм,
Шуміть да гуде, пчолна матка йде,
З святим Рожеством поздоровляєм,
Пчолна матка йде, три ройкі веде,
Вставай з постелі, одкривай двері,
Три ройкі веде да й научає,
Застилай столи, все брусовіє,
Несіте дітки, щіриє медкі,
Клади калачі з ярой пшениці,
А я, старая, жовтиє воскі.
Да вийді во двор, да поглянь в свой двор,
Щириє медкі – пану господару,
А в твойом двору шуміть да гуде,
Жовтиє воскі – Богу на полу [20].

Вранці на Новий рік пасічники намагалися чим швидше набрати з криниці води для раннього виходу рою навесні [18, арк. 5]. Набираючи її в глечик, примовляли: "Добрий день тобі, кринице Йордано, ім'я тобі Оляна. Маєш ти в собі три джерелі: їдно питне, друге медне, третє молочне. Я ж не хочу ні молочного, ні питного, а хочу медного". На цій воді весною варили ситу з травами і після бджолиного обльоту підгодовували нею комах. Тоді ж ходили до вуликів у господарські приміщення вітатися з бджолами: "Добрий день вам, Федори (бджоли). Начинає Новий рік, начинайте і ви на ранії рої, на жовтий віск, на тлустий мед" [7, с. 97].

Важливим захистом для бджіл від всіляких хвороб і негараздів була також йорданська вода, якою пасічники здійснювали свої ритуали. Подекуди за нею посилали виключно дітей [8]. З йорданською водою виходили на пасіки ввечері на Голодну кутю (18 січня), кропили нею уллі і просто на снігу, біля порожнього вулика їли кутю, примовляючи: "Дай, Боже, щоб і мед діждати їсти". По тому залишали у незаселеному вулику два спеціально спечені пироги з грушевою начинкою і закривали довж. Найсильнішою,

за своїми властивостями, вважалася вода, набрана в один рік у 3-7 місцях. Нею тричі кропили вулики зі словами: "Як вода повна в річці, щоб так була повна пасіка пчіл" [7, с. 97]. Цілющим на Водохреще вважалося й обкурювання бджіл. Для цього так звану вогняну губку (вид гриба, що росте на дереві – І.Н.) запалювали від гнота церковного кадила.

Як бачимо, у різдвяний період найважливіше значення для пасічних ритуалів, як і для аграрних, мали кутя, йорданська вода і хрещенський вогонь. Кутею пасічники ворожили на майбутній медовий взяток, а водою освячували вулики.

На Стрітення (15 лютого) господарі, що тримали бджіл, обов'язково святили свічки і воду. У цей день вони з'їдали пиріг, залишений у вулику на Голодну кутю. Стрітенською водою щонеділі на молодику кропили бджіл від гнильця і нападу чужих бджіл [7, с. 97].

Підводячи підсумки, ми насамперед погоджуємося з попередніми дослідниками у тому, що у пасічних ритуалах,зокрема, календарного циклу простежуються елементи різних видів магічних уявлень. Водночас можемо стверджувати, що пасічні ритуали річного циклу, які побутували на Поліссі яскраво демонструють давні народні уявлення про календар, як зміну часу і корелюється зі знаннями насамперед не про місяці, а про сезони. Вони сигналізували про початок весняного сезону, про перехід від тепла до холоду як час медозбору і підготовку бджіл до зимівлі тощо.

Усі обрядові традиції, пов'язані з бджолами, утворюють взаємопов'язану модель, у якій атрибути від певного свята мали застосування і важливий вплив на бджіл під час іншого. Так, стрітенською свічкою обкурювали вулики навесні і восени, коли закривали їх на зимівлю. Теж саме стосується йорданської і стрітенської води.

Слід відзначити також і певну ареальну лабільність головних пасічних ритуалів щодо календарних свят, а також існування на окремих поліських територіях традиції початку бджолярських робіт не у певне річне свято, а у певний день тижня і залишки лічби за фазами місяця.

Несен Ирина

Народный календарь полесских пасечников второй половины XIX – XX вв. (проблемы реконструкции)

В статье автор исследует вопросы специфики ритуалов календарного цикла, в прошлом бытующих в среде пчеловодов Полесья. На базе разнообразных печатных и рукописных источников реконструируется система обрядов, с которых в регионе обычно начинали и заканчивали сезон медозбора, определяются основные атрибуты пасечных ритуалов, рассматривается их сезонный характер.

Ключевые слова: *Полесье, пасечник, пасечные ритуалы, календарный цикл, атрибуты.*

Nesen Iryna

Folk Calendar of Polissian Beekeeper
the Second Part of the XIX – XXI ct. (Problem of Reconstruction)

The article explores the issue of ritual calendar cycle, common in the past among beekeepers of the Polissia. Based on a variety of printed and manuscript sources, which has traditionally started and finished the season of harvesting honey in the region, the system of rituals is reconstructed; appear apiaries' key attributes of rituals; their seasonal nature is set.

Keywords: *Polissia, beekeeper, beekeeping rituals, calendar cycle, attributes.*

Джерела та література

1.Артюх Л. Ф. Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України. – К., 1982.

2. Брицун-Ходак М. Літописна земля древлян. Археологія. Історія. Етнографія. – Коростень, 2002.

3. Васянович О. Різдвяні святки (с. Мелені Коростенського району на Житомирщині) // Волинь-Житомирщина. – Вип. 3. – Житомир, 2003. – С. 65-72.

4. Велідники. – Запис автора 9.08.2005 р. у с. Велідники Овруцького р-ну Житомирської обл. від Порхацької Анастасії Максимівни, 1924 р. нар.

5. Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // Советская археология, 1960. – № 4. – С. 56-67.

6. Делета. – Запис автора 20.04.2000 р. у с. Делета Овруцького р-ну Житомирської обл. від Кудри Миколи Олексійовича, 1943 р. нар.

7. Дмитренко А. Пасічницький календар українців осінньо-зимового циклу як прояв трансформації давніх язичницьких обрядовій під впливом християнства // Минуле і сучасне Волині й Полісся: народне мистецтво і духовність. Матеріали Другої волинської обласної науково-етнографічної конференції. – Вип. 15. – Луцьк, 2005. – С. 96 – 98.

8. Доманицький В. Народний календар у Ровенськім повіті Волинської губернії // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 62 – 89.

9. Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Императорского географического общества. – Пг., 1914 – 1915. – Вып. 1-2.

10. Евсюков В. В. Мифы о вселенной. – Новосибирск, 1988.

11. Етнографічна експедиція на Полісся 1934 року // Родовід, 1992. – Число 4. – С. 26 – 31.

12. Кравченко В. Г. З побуту та обрядів північно-західної України (далі Кравченко В. З побуту... – І. Н.) // Збірник Волинського науково-дослідного музею. – Житомир, 1928

13. Народний календар з Овруччини 50-х років XIX століття у записі Михайла Пйотровського. – Михайло Возняк. Післямова К. Кутельмаха //

ЗНТШ. – Львів, 1995. – Т. ССХХХ. – С. 303-350 (далі Народний – І. Н.).
14. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі НАНФ ІМФЕ – І. Н.). – НАНФ ІМФЕ. – Ф. 1-5. – Од. зб. 402.
15.НАНФ ІМФЕ. – Ф. 15-1. – Од. зб. 59.
16. НАНФ ІМФЕ. – Ф. 15-2. – Од. зб. 83.
17. НАНФ ІМФЕ. – Ф.15-3. – Од. зб. 150.
18. НАНФ ІМФЕ. – Ф.15-3. – Од. зб. 214.
19. Сарновичі. – Запис автора 28.06.2000 р. у с. Сарновичі Коростенського р-ну Житомирської обл. від Доманчука Анатолія Олексійовича, 1963 р. нар.
20. Сарновичі. – Запис автора 06.2000 р. у с. Сарновичі Коростенського р-ну Житомирської обл. від Доманчук Надії Захарівни, 1930 р. нар.
21. Селезівка. – Запис автора 21.04.2000 р. у с. Селезівка Овруцького р-ну Житомирської обл. від Андросовича Адама Титовича, 1927 р. нар.
22. Сержпутовский А. Бортничество в Белоруссии // Материалы по этнографии России. – Т. 2. – СПб, 1914. – С. 13 – 34.
23. Скуратівський В.Т. Кухоль меду. – К., 1998.
24. Толстая С.М. Полесский народный календарь. – М., 2005.

Петрова Наталія

УДК 398/332(477.74=161.2)"195"

КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ МИКОЛАЇВСЬКОГО Р-НУ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ СЕРЕДИНИ ХХ ст.: НОВІ ПОЛЬОВІ МАТЕРІАЛИ

Впродовж 2007-2010 рр. групою студентів та викладачів Одеського національного університету проводилися комплексні етнографічні дослідження Миколаївського р-ну Одеської області. Представлені матеріали, польових дослікджень усіх циклів календарної обрядовості українців.

Ключові слова: *календарна обрядовість, українці, свята.*

Миколаївський район Одеської області знаходиться на порубіжжі Лісостепу і Степу. Більша частина його території – це землі басейну двох невеликих річок: Тилігулу і Чичиклії. Переважну більшість населення району за переписом 2001 року складають українці (92%). Вони рівномірно розселені і визначають його етнокультурну виразність. Однак до сьогодні традиційна культура українців Миколаївського р-ну залишалась поза увагою дослідників.

Найбільш популярними в українців району були календарні свята зимового циклу – Андріївські вечорниці, Різдво, Новий рік, Водохреща. Саме в обрядодіях зимового циклу масово брали участь діти і молодь, люди середнього і похилого віку. Це були дійсно народні свята, в яких представники кожного покоління виконували конкретні обрядові функції і всі разом вони сподівались на краще життя у новому році.

Андріївські вечорниці – так ще називали зібрання молоді у день Святого Андрія. Практично скрізь, де збиралася молодь, це був вечір ворожінь. Способів ворожінь десятки, але частіше розповідають лише про декілька, зокрема, про балабушки.

Балабухи, балабушки – вироби з тіста. Мета ворожінь на балабухах – дізнатись, хто з дівчат першою вийде заміж у наступному році.

13 грудня дівчата кількістю 5-6 осіб[9] збиралися в одній із сільських хат своєї магали чи кутка села. Приносили борошно, з якого і ліпили балабухи. Для приготування тіста носили воду в роті з трьох [1; 6; 13] чи навіть з дев'яти криниць [12]. Дівчата приносили воду навіть з віддалених колодязів [11]. Під час приготування кожна дівчина мала загадати собі жениха, коли вийти заміж [11]. Виготовлені вироби дівчата – кожна свої – розкладали на стільці і заводили до хати собаку, за деякими повідомленнями, опівночі[12]. Чию балабуху пес з'їдав, та й мала першою вийти заміж [5]. Дівчина,балабуха якої залишалась, заміж не вийде [1].

Можна було дізнатися звідки очікувати судженого в інший спосіб. Для цього дівчині потрібно було зняти з ноги черевик чи чобіт і перекинути через хату: "куди халявкою – туди заміж вийде"[5], або куди носок – там і майбутній чоловік [6; 11].

Перекидати взуття потрібно було тільки через хату, а не через інше приміщення, наприклад, кухню [12]. Мало значення і місце падіння черевика або чобота [12]. Парубки при цьому участі не брали, хіба що могли поцупити черевика і віддати за могорич [5; 11]. А ще хлопці в цей вечір могли зняти ворота і занести на край села або заткати димар[16].

Ворожили на воді. На миску з водою клали соломинки, утворивши таким чином місток. На ніч замовляли сон: "Приснися мені сон: хто мене проведе через цей місток, той і жених мій буде" [13]. Якщо вночі дівчині присниться чоловік, який переведе її через місток, він і буде її судженим [11]. Респонденти розповідають чимало випадків про позитивні результати такого способу ворожіння.

Ворожили на воді розтопленим воском [16], горіхом. У горіхові шкаралупи вставляли укорочені свічки, запалювали і клали у миску з водою. Промовляли: "Горішок, горішок, ти попливи до того берега, де мій милий живе". До якого імені (імена написані на папері заздалегідь і розставлені навколо) горіх пристане, з таким іменем буде чоловік [13].

Цікавий спосіб ворожіння на жениха у курнику. Свічкою закопчували блюдце, обмащувались тією сажею і вночі заходили в курник, де мали у цілковитій темряві ловити півня. Зловити потрібно не курку, а обов'язково півня. Якщо дівчині вдавалось, (це віщувало їй доброго чоловіка), то вважали, що вона матиме доброго чоловіка [9].

На голодну кутю стукали ложками на дворі. Де собака загавкає – з тієї сторони чекай жениха [10].

Різдво. Вечір напередодні Різдва називають Святий вечір[5]. До Різдва готувалися заздалегідь як до великого і важливого свята. Готували різдвяні страви, пекли калачі. Крім калачів виготовляли з тіста виріб, який називають "восмьорка", "вісімка". На Різдво "вісімку" вішали на гвіздок за грубою, а на Новий рік нею годували корову – на добробут [9].

Готували стіл під покутем. На край стола під іконами клали сіно, зверху – скатерку і калачі, узвар [5; 9]. Сіно мало бути на столі всі свята, потім віддавали домашній худобі [6; 16] або спалювали, оскільки його не можна викидати [5].

Крім куті, на Святий вечір готували пісні страви.

В цей вечір дорослі і діти носили "вечерю". Діти – до хресних, дорослі – до родичів, баби-повитухи.

"Вечеря" – це два калачі, невеличка тарілка з кутею, гостинці. Все це зав'язували в хустину. Зайшовши до хати, промовляли; "Добрий вечір, будьте здорові зі Святим вечором. Просимо Вас на хліб, на сіль, на вечерю" [5]. У наш час є випадки, коли дітей, що приносять вечерю, господарі просять залізти під стіл і квокати – щоб квочки сідали [6].

На Різдво бажано, щоб першим до хати зайшов чоловік [9] або хлопчик, тоді родина буде здорова [6]. Якщо ж приходила жінка, то нічого не буде [5]. За іншою версією, якщо першою зайде жінка, у господарстві з'явиться теличка, а коли чоловік, то буде бичок [9].

На Різдво колядували: діти, молодь, дорослі [9]. У післявоєнний час звичай колядування за участю дорослих поступово втрачається. Колядники ходили зі звіздою, наряджалися Колядницею [5] циганами, водили козу [16].

Колядникам дарували переважно калачі, які вони нанизували на палицю або мотузку.

Колядки різні за змістом.

"Ой у лісі у густому,
Ой у полі у чистому,
Там церковка змурована,
Змурована, зрисована,
А у тій церковці два престола.
Два престола, матір Христова.
Туди зібралася вся жидова,

Та радили раду жидовську (2 р.),
Як Ісуса зловити, умертвити,
Ісуса зловили, умертвили,
На хрест його розпинали (2 р.),
В руки, ноги гвозді забивали (2 р.),
Тереновий вінок надівали (2 р.),
Із правого боку кров спускали (2 р.)
В золотую чашу кров собирали (2 р.).
Золотим перстнем людей частували
І в гроб його положили (2 р.),
Камінями приложили (2 р.),
Ше й сторожу постановили.
А сторожа ізвернулась,
Мати Христова прилинулась,
Ой ти, сину возлюблянний,
Нащо терпиш муки та й ще й рани?
Тереплю я муки, тереплю я рани
За ті православні християни.
Добрий вечір".

"Ой учора ізвечора (2 р.)
Ходив Господь по вечеру.
Ішов Господь дорогою (2 р.),
Стрів дівку із водою.
Ой дай, дівко, води пити (2 р.),
Смаглі вуса закропити.
Не дам цеї води пити (2 р.),
Бо це вода нечистая (2 р.),
З-під гор піску набратая.
Сама дівка нечистая (2 р.)
А це вода причистая.
Стала дівка, остовпіла (2 р.),
З плечей відра опустила.
Ой стань, дівка, не лякайся,
Йди додому, сповідайся (2 р.),
Йди до церкви, сповідайся (2 р.).
Поки дівка в церкву вийшла (2 р.),
По коліно в землю зайшла.
Поки дівка сповідь взяла (2 р.),
На нюю сира земля впала.
Звини, звини, сира земле,

Що я тебе огорчила."

(Це вона дитину мала, і не пішла на сповідь, і пішла по воду. І тому її Господь наказав [5])

* * *

"Колядую, дую,
Де ковбаси чую,
Там і заночую".

"Коляд, коляд, колядниця,
Добра з медом паляниця,
А без меду не така,
Дайте, дядьку, п'ятака,
А ви, тітко, гроші,
Будете хороші".

"Колядин, колядин,
А я в батька один,
Мене батько послав,
Щоб я хліба достав,
А я хліба не достав,
А він мене з дому згнав".

"Пресвята Варвара церкву збудувала,
Радуйся, возрадуйся, сонце,
Син Божий народився"[9].

* * *

"Нова радість стала, яка не бувала.
Над вертем звезда ясна увесь світ засіяла.
Пастушки з ягнятком перед тим дитятком
На колінка припадали та Бога прославляли.
Ой, царе, наш царю, небесний владарю.
Даруй, боже, літа многі тому господарю і його господині.
Щоб і хліб родився, щоб і скот плодився,
Щоб наш хазяїн ні в чом не журився.
Добрий вечір."

"Ішов Господь дорогою,
Зустрів дівку із водою,
Дай, дівка, води пити,
Смаглі вуса окропити.
Ой, не дам води пити,
Бо це вода нечистая.
Сама, дівка, ти нечистая,
А вода пречистая.
Дев'ять синів породила
І у цій воді потопила.
А ти, дівко, не лякайся,
Йди до церкви, сповідайся.
Поки дівка до церкви дійшла,
По коліно в землю ввійшла,
Поки дівка сповідь взяла,
На нюю сира земля впала" [12].

* * *

Колядин, колядин,
А я в батька один.
Дайте, дядьку, гроші -
Будете хороші [13].

Наступне велике свято після Різдва – Новий рік або Василя. 13 січня у вечірню пору молодь щедрувала. У цей вечір водили Маланку, козу. Їх супроводжували ряджені. Підійшовши до вікна, запитували у господаря дозволу щедрувати. Їх запрошували до хати [13]. Як і під час колядування, щедрувальники отримували калачі, які також носили на палицях. Інколи щедрувальники з Маланкою їздили на підводі [11]. В окремих селах існувала навіть традиція "приховування" подарунків у відомих для щедрувальників місцях [12]. Бувало, щедрувальників пригощали. Нащедроване ділили між собою.

Щедрувальники співали:
Коц, коц, коц,
Дай козі сіна,
Щоб коза сіла,
Дай козі сала,
Щоб коза встала.

Ой учора ізвечора
Пасла Маланка два качура (2 р.).

Пасла, пасла, загубила,
Пішла шукати, приблудила.
Приблудила в чистеє поле,
Там Василечок плужком оре (2 р.).
Оре, оре, поганяє,
На Маланочку поглядає (2 р.).
Наша Маланка не робоча,
На ній сорочка парубоча (2 р.).
Наша Маланка в Дністро вбріла,
Дністрову воду вона пила (3 р.)
Тоненький фартух замочила (2 р.).
Провій, вітре буйнесенький,
Висуши фартух тонесінький (2 р.).
Повій, вітре, сюди-туди,
Висуши фартух помеж люди."

"Щедрий, щедрий, щедрівочка,
Прилетіла ластівочка,
Стала собі щебетати,
Господаря викликати.
Вийди, вийди, господарю,
Подивися на кошару,
Чи всі вівці покотились,
Чи корови потелились,
Чи всі живі, чи здорові,
Всі родичі гарбузові.
Добрий вечір.

Щедрик, ведрик, дайте вареник,
Грудочку кашки, кільце ковбаски,
Як ще мало – дайте сало,
А як донесу – дайте ковбасу [5].

* * *

Ой учора із вечора
Пасла Маланка два качура (2).
Пасла, пасла, загубила,
Пішла шукати, заблудила(2).
Заблудила в чисте поле,
Там, де Василько плужком оре.
Ой Василю, чечерчику,

Виведи мене на стежечку.
Наша Маланка неробоча,
На ній сорочка парубоча [9].

* * *

Наша Маланка не робоча,
Наділа сорочку парубочу.
Пішла пасти два качури та й загубила,
Пішла шукати та й заблудила.
Добрий вечір.

Прилетіла ластівочка,
Сіла, сіла край віконця.
Вийди, вийди, хазяїн, стань, подивися,
Що в тебе на кошарі робиться.
Де бур'янчик, там баранчик,
Де копичка, там ягничка,
Добрий вечір [10].

* * *

Ой, учора ізвечора
Пасла Маланка два качура.
Пасла, пасла, припасала,
До Василечка примовляла:
Василечьку, мій миленький...

Щедрий вечір, щедрівочка,
Прилетіла ластівочка,
Стала собі щебетати,
Господаря викликати.
Вийди, вийди, господарю,
Подивися на кошару,
Всі овечки покотились,
Коровки потелились [12].

Зранку 14 січня діти ходили посівати. У цей день і щедрували. Посівали і дорослі. Також вважали доброю ознакою, якщо першим до оселі завітає хлопчик. Хлопчики посівали не тільки в хаті, а й у курнику, хліві, де скотина, свині [10]. "Сію, посіваю, з новим годом вас поздравляю. З щас-

тям, здоров'ям. З новим годом!". Або: "Сію, посіваю, добра желаю. Щоб родили жито, пшениця, кукурудза, чечевиця [5] ". "Сію, вію, посіваю, з новим роком вас вітаю, щастя, добра вам бажаю"[9]. Посівати потрібно житом [8], хоча посівали і пшеницею, ячменем, кукурудзою [9]. (Житом посівали, коли входили у новий дім[12]) Посівальники залишали жменьку зерна на столі, яке потім згодовували курям, скотині [16]. Кажуть, якщо нагодувати цим зерном курей, то рано сідатимуть квочки [15].

За Новим роком 19 січня святкували Водохреща. На річці чи ставу вирубували крижаний хрест або круглу ополонку [1]. Священик освячував воду. Намагалися використовувати якнайбільше червоного кольору. Поливали червоним вином [13]. У червоний колір фарбували навіть голубів [5; 11]. Вважали, що у цей день скрізь вода свячена і після півночі можна її брати з криниці [6].

В цей день проганяли голодну (скромнішу, ніж щедра) кутю. Зранку і весь день нічого не їли [12]. Увечері батько брав ложку куті і кидав вгору, а діти збирали. На голодну кутю ворожили, як на Андрія – били ложками, щоб дізнатися, з якої сторони чекати жениха [10].

На Водохреща припиняли носити вечерю, виносили сіно, що клали на стіл під калачі на Святий вечір, і робили з нього гніздо для курей, щоб сідали квочки [13].

Про поширений в Україні обряд "Колодка", "Колодій" відомостей не багато. Більш того, респонденти називають різні терміни його проведення, що є свідченням поступового зникнення обряду. На вулиці, у дворі, у хаті колодку (хустину чи рушник) в'язала дівчина на руку або перев'язувала парубка, який їй подобався, через плече. У відповідь він зобов'язаний пригостити дівчат. Перев'язаний колодкою не знімав її весь день [7].

Таку колодку чіпляли не тільки парубкам, а й одруженим чоловікам, які вже мали дітей. Один з прикладів 1950-х років. Мати приходила з сестрою до свого одруженого сина, який мав дітей, перев'язувала його колодкою (рушником). Господарі накривали стіл і всі присутні святкували колодія [2].

Великдень. Одне з найбільших календарних свят українців. Крім церковних ритуалів, нас цікавлять, насамперед, традиційні форми великодніх обрядів. Це молодіжні гуляння, ігри, обрядові страви.

Підготовка до Великодня завершувалась на останньому тижні. Прибирали, прикрашали житло, дотримувались при цьому усталених звичаїв, наприклад, за допомогою копчення від свічки малювали хрест на стелі [11]. У четвер пекли паску [5; 8]. Розписували до Великодня писанки, готували крашанки [5], особливо сусідня Балтщина славилась писанкарством [16]. На крашанках навіть ворожили у такий спосіб – на траву кидали навпроти крашанки, щоб вони зіткнулись – чия розіб'ється, у того й буде більше курчат [16]. Однією з основних розваг молоді було катання на гой-

далках. Їх встановлювали парубки в різних місцях: на вулиці, на толоці [9] і навіть на городах [5]. Відповідно до конструкції гойдалки споруджували кількох типів. Один з них тип так званих кручених [5]. В землю закопували стовп, у горішній частині якого кріпили велике колесо [15]. До колеса прив'язували декілька мотузок, кожна з яких у нижньому кінці мала петлю для сидіння [16]. Іншого типу гойдалка складалася з укопаних в землю чотирьох стовпів і перекладини, до якої прикріплювали, з допомогою жердин чи мотузки, дошку. На дошку ставали двоє людей [10; 13].

Молодіжні великодні гуляння не відрізнялись від звичайних буденних. Хіба що іграми з використанням крашанок і катанням на гойдалках.

Про святкування Трійці, чи, як ще це свято називають, Зеленої Трійці [3], Зелених празників [12], пам'ятають не багато. Здебільшого розповідають про квітчання житла зеленим гіллям (горіха, скумпії [9], верби [11], клена, липи, тополі [12], маслини, або дерев, що швидко не в'януть [13]), про посипання підлоги зеленою травою (чепчик, чебрець [12], ромашка [13]). Квітчання знімали на третій день [13] і поливали водою [8] або кидали у річку, щоб був дощ [1; 12]. Або годували домашніх тварин. Якщо вони його не їли, тоді спалювали [15]. Але якщо гілки дерева спалити, то не буде дощу [13]. За іншою інформацією, зелень виносили з хати на город через тиждень, у понеділок. Дерево поливали водою – на дощ, а траву зберігали на горищі. Її клали у подушку для покійника [12]. Або зберігали і стелили під корову, коли вона телилася [12]. Траву можна було спалити і попіл зсипати під дерево [13]. Освячену в церкві зелень клали біля птиці і худоби [3]. У цей день "ганяли шуліку"[9].

Івана Купала. Одне з найбільш популярних календарних свят літнього календарного циклу, однак людей у районі, принаймні, з тих, хто брав участь у святкуванні Купайла або пам'ятав про це з розповідей, не багато. Уже в 1950-ті роки це лише розваги біля води, вогнища [6], ворожіння вінками на воді [8]. У довоєнний період молодіжні гуляння продовжувались до ранку [16]. Тобто купальська обрядовість у 1930 роки майже зникла.

Обряд Івана Купайла максимально спрощений. Зранку парубки і дівчата біля криниць обливали одне одного водою, щоб був дощ. Парубок чи дівчина, набираючи воду з криниці, обливали того, хто в цей час проходив. Поступово збирався гурт молоді. Обливання водою продовжувалось. Свято закінчувалось хресним ходом сільської громади майже у повному складі "на царину" для освячування священиком. У цей день святили криниці.

Незважаючи на наявність Тилігулу, молодь біля річки не збиралась. Тільки в окремих селах на Купайла дівчата виходили до річки або ставка, пускали на воду сплетені кожною вінки. Куди вінок попливе, звідти слід чекати жениха. Якщо вінок втопне, це віщувало скору смерть дівчині [7]. Купайла і Марени не виготовляли, через вогнище не стрибали. Особливо спрощува-

лась обрядовість у селах переселенців. Наприклад, у Шабельниках святкування Івана Купайла зводилось до обливання водою і купання у ставку [14]. В цей день (на початку XX ст.) до сходу сонця йшли за гору збирати різнотрав'я, гріли воду і купалися у тому зіллі [4].

Зібрані матеріали є достатньо важливим джерелом для реконструкції системи календарної обрядовості, її структури та змісту, атрибутики обрядів календарного циклу українців Миколаївського р-ну. Вони стануть корисними для з'ясування питань трансформації та деформації обрядовості, вирішення окремих питань щодо варіативності обрядовості на регіональному (області) та локальному рівні (району).

Петрова Наталья

Календарная обрядовость украинцев Николаевского р-на Одесской области середины XX- начала XXI вв.: Новые полевые материалы

На протяжении 2007-2010 гг. группой студентов и преподавателей Одесского национального университета проводились комплексные этнографические исследования Николаевского р-на Одесской области. В статье представлены материалы полевых исследований всех циклов календарной обрядовосты украинцев.

Ключевые слова: *календарная обрядовость, украинцы, праздники.*

Petrova Natalya

Calendar rites Ukrainian's Nicholas district of Odessa region mid-twentieth century and the beginning of the XXI century.: new field reserch

During 2007-2010. group of students and science of Odessa National University, conducted comprehensive ethnographic study of Nicholas district, Odessa region. The result of this work was the preparation some materials that relate to the calendar rites are presented in the following publication.

Keywords: *calendar rites, Ukrainians, holidays.*

Джерела та література

1. Артюх Олена Миколаївна, 1928 р.н., с. Андрієво-Іванівка
2. Бевз Олена Дмитрівна, 1946 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
3. Бура Лідія Петрівна, 1928 р.н., с. Миколаївка, з 1951 р. с. Ісаєве.
4. Варецька Марія Антонівна, 1943 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
5. Дромашко Ліпа Максимівна, 1919 р.н. с. Андрієво-Іванівка.
6. Зербул Катерина Володимирівна, 1949 р.н., с. Андрієво-Іванівка

7. Колотинська Ганна Іванівна, 1918 р.н. с. Настасіївка.
8. Коновалюк Марія Володимирівна, 1940 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
9. Кравченко Галина Федорівна, 1944 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
10. Лакіза Лідія Василівна, 1920 р.н., с. Настасіївка.
11. Літвінова Марія Михайлівна, 1927 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
12. Судзіловська Надія Григорівна, 1939 р.н., с. Скосарівка.
13. Тацієнко Варвара Меланівна, 1930 р.н., с. Стрюкове.
14. Усатенко Лідія Миколаївна, 1928 р.н., с. Шабельники.
15. Фабрика Лідія Опанасівна, 1924 р.н., с. Петрівка.
16. Ярова Віра Олексіївна, 1927 р.н, с. Андрієво-Іванівка.

Свирида Раїса

УДК 394.262.5

УКРАЇНСЬКА КОЛЯДА НА ТЕРЕНАХ ПОЛІССЯ Й НАДДНІПРЯНЩИНИ

На польових матеріалах розглядається традиційна обрядовість Коляди старожитніх територій – Полісся й Наддніпрянщини. Простежуються традиційні засоби освячення, витворені народно культурою у її розвитку. Висловлюються припущення, що цей розвинений комплекс ритуалів є фрагментом цілісної системи традиційної ритуалістики минулого з розвиненим культом предків.

Ключові слова: *Коляда, Кутя, Різдво, Дід, Дідух, Покуть, Світ, Святий вечір, Щедрівка, Водянуха, Водохреще, Вирій, Діди, Баби, хлібні дари.*

"…доки колядники ходять,
то доти і наша віра буде на світі"
Радуйся, Земле, Коляда іде!
Святий вечор, добрий вечор,
Коляда їде, всім дари везе!

В українському народному святковому календарі Коляда пов'язується із найвидатнішою космічною подією – Вселенським Різдвом Світу і виступає синонімом Різдвяних свят [3, с. 45]. На Наддніпрянщині їх називають "Колядки", на Поліссі – "Колядніє свята", або ж просто "Коляди" з різними варіантами наголосу, поділяють їх на три Коляди. Перша починається зі Святвечора (6 -8 січня), друга – зі Щедрого вечора (13 – 14 січня), третя – з Голодної, Водяної куті (18 – 19 січня) і закінчується після Водохреща. В обрядовості колядних свят поєднуються всі етапи світоглядного розвитку наших пращурів, відповідні явища суспільного життя і давні обряди, що сприйняли християнське уявлення про Бога, Різдво і хрещення Ісуса Христа.

Найвищий рівень духовності, позначений Колядою, наступає в різдвяний період освячення Землі, оновлення Світу. Відповідно до анімістично-священного народного світогляду у цей час засобами культури скликається усе духовно суще, яке усвідомлює людина, для духовного оновлення – освячення. На Коляди палили вогні, запалювали воскові свічі, лампади, співали колядок, голосно, хором, що линули у Світ-Небо, яке й освячувало добрі побажання колядок тим, кому співається, і всього, що співається. Обрядові пісні-колядки співали до господаря, його родини, до стола з дарами, до вола на Поліссі, висловлюючи побажання здоров'я, щастя, добра.

У давнину були колядницькі святилища, у 19 ст. ознаки такого святилища помічені в с. Красний Колядин: "городок Колядницкий" досі скидається на язичеське святилище, яке ховалось від людей за валом і болотом [1, с. 383]. Про святість цього місця свідчить і згадка про вал, адже за народним світоглядом вал вважався священним витвором, отже й засобом освячення. Порівняймо давні традиції освячення місця для хати оборюванням ділянки під майбутню хату за рік до її будівництва, за рік цей вал освячував ділянку до належного рівня святості. Так само обносили ровом і валом подвір'я, садибу, навіть село, а то й цілий край (як Змієві вали).

Священними знаками на Коляди наповнювалась і різдвяна хата, що уподібнювалась храму з престолом і вівтарем на покуті, а поліщуки так і називали хату і всі будівлі – хоромами. Основним священним предметом у піднесенні рівня святості хати є шиті чи ткані священними знаками святкові рушники та мальовані образи святих. Для підвищення до відповідного Різдву рівня святості хати на покуті готувалися священні за народним світоглядом різдвяні прикраси, які підвішували до стелі: пташки, павуки, їжаки, на Полтавщині ще й лампади. Пташки плели з соломи, вирізали з дерева, ліпили з хліба, а крильця й хвіст виробляли з паперу гармошками. Це пташки Вирію, що переносять душі предків – Дідів до хати, щоб вони приносили до роду той високий рівень духовності – святості, який є у Вирії. Для освячення чіпляли і "їжаки" – кульки хліба, густо обтикані соломинками. Цьому ж освяченню сприяли і солом'яні "лампади" – веретеноподібні форми, в'язані з соломи спіраллю. Можливо, це і є зображення сяйва Різдва, полум'я, яке уявляється потоком енергії духів предків, які прибувають на свято. Та головною прикрасою різдвяного покутя є "павук", на Поліссі називали ще "солом'яник". Це ціла складна система – модель сотворіння Світу. Над столом до стелі чіпляють лапи павука – дванадцять гірлянд, нанизаних із соломинок і паперових квадратиків (кружечків чи квіточок), одним кінцем вони зв'язані в осерді, а інші розходяться від нього звисаючим віялом так, ніби велетенський павук сидить на стелі як сакральна істота, що з повітря робить матеріальну павутину – матеріалізує духовний простір. Під осердям вішають "теремок" – цілу систему в'язаних з соломи-

нок ромбічних структур, підвішених за один ріжок: до великих – менші, а до них ще менші, так ніби щось велике, складене з таких же, але менших частин. Саме таким уявляється в народних уявленнях Світ. Наповнений святістю, він складається зі священних, тобто подібних до Світу частин. Це сакральна структура світу. Тож такий павук і моделює космічне перетворення-оновлення Світу. Іноді під павуком чіпляли не "теремок", а три квітки – сухоцвіти, також як священні частки Світу. На Звенигородщині навколо павука підвішували складені з паперу пташки "журавлі", які, обертаючись порухом повітря, моделюють свою сакральну роль носіїв душ предків з Вирію.

Висока концентрація священних предметів-святителів в просторі хати забезпечує високий рівень освячення ритуалів, обрядодій, учасників свята і їх побажань ладу на весь рік в родині, в господарстві, в громаді. В народі вірили, що в цей сакральний період всі побажання, висловлені різними культурними засобами, ворожіння на Долю збуваються. Так, на Поліссі, щоб худоба не розгублювалася на пасовищі, на Святвечір перевеслом обв'язували ніжки стола [5]. За народним світоглядом наділене святістю перевесло освячує.

У різдвяному обряді найвищий сакральний рівень досягається в ритуалі Святого Вечора. Це спільна вечеря всього роду, на яку запрошують духів предків, Святих Родителів, подібно до календарних поминок – Дідів, (що донині побутують на Поліссі), але вищого сакрального рівня. Усі дії підготовлення до Святвечора перейняті прагненням досягти найвищої святості. Прадавній ритуал розпалювання у печі "живим" вогнем з 12 полін і приготування 12 святвечірніх страв, передусім різдвяної каші – куті з товченого цільного зерна ячменю або пшениці.

Різдвяну кашу щораз варили в новому горщику або ж в одному й тому, призначеному лише для варіння куті щоб зберегти високий рівень святості. На Поліссі кутю, як і узвар, варили на всі три Коляди, але в деяких районах першу кутю варили на Введення, другу на різдвяний святвечір, а на Середній Наддніпрянщині – переважно на першу і на третю Коляду. Проте головне ритуальне дійство з кутею відбувалося у перший Святий Вечір і лише в окремих районах повторювалося на другу і третю Коляду, але з меншою урочистістю. Назву "кутя" як священної страви ця каша набула після освячення на покуті. Традиційно кутю на покуть урочисто ніс старший чоловік чи хлопець, обов'язково у рукавицях, примовляючи тричі: "Іди кутя на покуть, а узвар на базар" [6], або: "Кутя на покуть, а нам святий вечір" [7], "несу кутю на покутю, а узвар на базар, а кури на яйця" [8], в цей час діти, а то і вся родина швидко сідали і квоктали, щоб рано квочки сідали. Поставивши кутю на сіно, чоловік бере дітей за чуба, і вигукує: "усі кури до хати, щоб були чубаті" [9]. На ранок господиня віддавала освяче-

ний вершок куті курям.

Збереглося в традиціях імітування звуконаслідуванням тварин і птиці. Це робили дорослі й діти, коли споряджали покуть: "Удосвіта під Кутю діти з батьком вносили сіно, з сіней стукали в двері і гукали:

– Благословіть нас цим днем, що дожидаємо Різдво Христове!

– Хто там ? (питає з хати мати)

– Мамо, це ми. Благословіть нас у хату з худобою цією: гуль-гуль, путь-путь, тась-тась, тпру, бе-е, хрю-хрю, му-у, гей !

– Ну, спасибі, добрі люди, що прийшли до нас так" [10].

Виняткова роль у духовному світі Коляди відведена обрядовому хлібові, який виготовляли як зображення символів певних духів для втілення їх у ці вироби з метою одухотворення, освячення. На Поліссі випікали священні світоподібні круглі форми – паляниці, менші хлібинки – палінки, кулідки, коржики, пампушки, млинці тощо. На Наддніпрянщині пекли паляниці, пироги, калачі, книші … Знак рогатого тотема-предка, місячного рога несли вареники, пироги (хлібина перекладена навпіл), продовгуватої форми колядники (довгачі, снадобники), стульники, книші, баранці. Для закликання душ предків з Вирію, наділених також святістю Світу, випікали пташки.

Головним уособленням духа предків колядницьких свят є різдвяний сніп з повним колоссям жита або збірних злаків – ячменю, пшениці, вівса. Перев'язані перевеслом, немов поясом, рослини-душі об'єдналися в модель антропоморфного духа предків – Діда, наділеного високим рівнем святості, який на Поліссі і на Київщині має назву Коляда. "Сніп на покуті називали Коляда: – усяке зерно в колосочках докупи перев'язується двома перевеслами. Ставлять на лаву на покуті на сіно. В макітрі ставлять кутю на сіно" [11]. Сніп-Коляду прикрашали квітами, обв'язували червоною стрічкою. На Наддніпрянщині на різдвяний покуть ставили обжинкову "квітку" з колосків жита або збірних злаків. На Волинському Поліссі, як вносили в хату снопик жита, то казали: "Їде Коляда на білому коні" [12].

Найвища сакральна мить Різдва – оновлення Світу настає з появою вечірньої зірки. В цей час освячується все суще і все, підготовлене до освячення. Прийшла Коляда (Святість), настає святий вечір. У кожній хаті, перебравшись в обнови або в чистий одяг, стають до молитви, після того приступають до Святої вечері, на яку запрошують душі померлих роду. У цей вечір в Україні дбали, щоб ніхто не був обділений Різдвяною Святою Колядою, щиро молилися за кожну душу, праведну й пекельну, за рідних і за чужих, знайомих і незнайомих, щоб кожного осягла святість Коляди. Кликали на Святу вечерю і звіра (вовка) й Мороза, Долю і всі духовні сили природи: "батько йшов на шлях і закликав старців на вечерю" [13], "на першу кутю, набравши в ложку куті, підкидали до стелі і кликали долю: "Доле, доле – гу-у ! Йди їсти кутю!" [14], "Доле, Доле! Іди до нас куті їсти.

Ідіть усі до нас куті їсти!" [6], тобто усі сущі у Світі-Долі на освячення святою кутею. Починали вечерю з куті. За давнім звичаєм кутю їли новими ложками з нової миски, або ж такими, що подавалися лише на кутю [15]. Після Різдвяних свят їх мили і ховали в торбинці до наступного року, щоб зберегти високий рівень святості, як і горщика для куті. Не забували й про домашніх тварин. Господар обходив з колядними дарами худобу, а господиня наділяла ними домашню птицю. На Наддніпрянщині Мороза кликали на першу і третю кутю, а на Поліссі – переважно на всі три куті.

З культом предків пов'язаний поліський обряд внесення ще одного Дідуха – солом'яного куля з околоту, його стелили по долівці під столом і по хаті. Для духовного єднання з предками роду після святої вечері родина сідала на цю солому і співала колядки. За давнім звичаєм родина перебувала на цій соломі дві ночі – на Кутю і на Різдво. На другий день Різдва удосвіта господар виносив цю солому разом із хатнім сміттям і спалював у дворі або в саду, виряджаючи вогнем, який уявлявся потоком духовності предків, прибулі душі предків назад у Вирій. На Поліссі й Волині цей дуже давній обряд називали "палити дідів", "гріти дідів", з часом він перейшов на забаву, через цей вогонь (подібно, як і на Купала) весело перестрибували, благословлялись, освячувались потоком духів предків, "щоб не боліли ноги".

Після Святвечора, коли все у хаті навколо хатнього вівтаря-покутя освятилося, несли святість-Коляду по селу. З рідними й близькими ділилися святістю, якою наповнилися страви Святої вечері. Діти носили вечерю дідові й бабі, хрещеним батькам, а ті обмінювали на свою, не забували наділити святою вечерею і бідних сусідів. Впродовж Різдвяних свят батьки відвідували родичів, кумів, бабу-повитуху, обмінюючись з ними обрядовими хлібами, несли їм пироги, калачі, або книші.

Від хати до хати, не минаючи жодної, по селу ходили ватаги колядників, закликаючи у кожну хату Святу Коляду, освячуючи кожну родину і окремих осіб, яким співали колядки. Господарі віддячували їм своєю Колядою – святими дарами: паляницями, калачами, книшами, пряниками, кониками, медівниками… Святість Коляди у всіх її формах втілення – словесно-звукових і матеріальних, добродійно взаємно розподілялася усім людом, несучи кожному духовний лад і доброзичливість.

Друга Коляда осягає святістю Щедрий вечір із щедрівками та Маланкою, народження Нового місяця й Нового року з Василем. На другу Коляду випікали пиріжки і обрядовий хліб, плетений косицею, який називали "Василем". Косиця – це прадавній знак структури Світу-Вирію – священний знак, яким освячували вироби традиційної культури (як і в оздобленні одягу, різьбленні, заплітанні коси тощо). На Уманщині у деяких селах пекли "господаря" круглої і прямокутної форми з наліпленими священними символами. Щедрий вечір і щедрівки виступають у тій же сакральній ролі,

що й Святий вечір і колядки. Якщо Святий вечір має аналогії з поліськими поминальними "Дідами", то Щедрий вечір нагадує поліські поминальні скоромні "Баби", що відзначали наступного ранку. Молодіжні ворожіння на щедрий вечір засвідчують, що це час такого ж високого духовного рівня, як і на Різдво. Крім того, ще на початку 20 ст. був звичай вітати з Новим роком і заводити тварин для освячення до хати: як племінник має з десяток років, "то іде в дядькову обору чи в стайню, чи в хлів… як є маленьке теля або лоша, то бере його на мотузок і вводить у хату – і поздоровляє хазяїна з Новим роком" [2, с. 260] На Новий рік удосвіта у кожній хаті чекали посівальників, щоб змолотили різдвяного снопа і засіяли господарям на щастя, на здоров'я, щоб у Новому році зародила їм ще краще жито й пшениця, й усяка пашниця. На Наддніпрянщині після того палили у саду старий куль соломи і хатнє сміття, господар босий ішов у сад, стукав сокирою неродючі дерева, лякаючи, що зрубає, і обв'язував їх солом'яними перевеслами, що набули святості у різдвяній хаті, передаючи їм частку благословення духів предків і освячуючи, щоб краще родили.

З третьою Колядою пов'язане освячення води [3, с. 34]. Святість колядницької ритуалістики спрямовується на воду, відбувається космічне освячення води, різдвяною святістю наповнюється вся земна вода, яка в християнському обряді освячується надвечір 18 січня і наступного ранку 19 січня. На перше водосвяття повторюється ритуал Святвечора з кутею, узваром, обрядовим хлібом і пісними стравами. Ритуал вечері підсилювався свяченою водою. У горщики з кутею і узваром, а також на шибки вікон для підсилення святості ставили солом'яні хрестики як прадавні знаки Світу – священні знаки.

Перед вечерею все освячувалося принесеною з церкви свяченою водою. Спочатку посвятять воду в колодязі, поливаючи навхрест. Потім господар брав під руку обрядовий хліб (пиріг, палінку) і кропильцем з колосочків святив свої хороми – хату, господарські будівлі, худобу, сам їв хліб і худобі давав. "Обійде кругом хати три рази і після заходить до хати і всіх святить напротів сонця, тоді кидає квачик у піч і ллє воду свячену, щоб добре хліб родив, щоб добре жилося, щоб все велося. Після хрести ставить на дверях, вокнах… Сам хазяїн п'є воду і всім дає, і всі сідають вечеряти" [16]. На вечерю кликали Мороза: "Морозе, Морозе! Ходи куті їсти. І ви, воробейки, на просо влітку не нападайте. Летіте в ліс на каліну, каліну вам клюваті, воду вам пити, а просяне глядіти" [17]. На Лівобережній Київщині "батько до окна кликав Мороза: "Морозе, Морозе! Йди до нас куті їсти! Як не йдеш куті їсти, так не йди на пшеницю, на жито й на всяку пашницю, і на телята, і на поросята" [8]. На Правобережній Київщині "на голодну кутю батько бере хліба, покладе у миску куті і йде надвір кликати Мороза: Морозе, Морозе! Йди до нас кутю їсти" [18]. Повечерявши, зали-

шали все на столі для духів предків. Після вечері дід або батько брав сіно з покутя і колядника, що лежав там від Різдва, йшов у хлів поблагословить худобу, сипав у жолоби куті і ділив колядника [19]. Парубки після вечері йшли проганяти кутю, "вибивали святки" – стукали дрючками, качалками і макогонами у покутній вугол хати, палицями по плоту, воротах, вигукуючи: "геть кутя з покутя, а узвар на базар"[20], у такий спосіб випроваджували з хати душі предків, запрошувані на вечерю. Наступного дня після церковної відправи всі йшли хресним ходом на освячення води до водоймищ, де чоловічі громади завчасно вирізали з льоду хрести і облили червоним квасом, прорубали ополонки і поставили біля них сосонки та ялинки.

У сакральний момент, коли священик здійснює таїнство хрещення, занурюючи тричі хрест чи свічник-трійцю в ополонку, вода наповнюється святістю Коляди і розносить її по всьому Світу. В цей час вигуками, пострілами з рушниць, стукаючи палицями, проганяють Коляду, заганяють її на дуба. Відтоді вже не співають колядок до Нового Різдва. Хлопці-підлітки підкидають у небо голубів з кольоровими стьожками. Всі набирають свяченої води в посудини, а сміливці купаються в ополонках. Освятивши все і всіх принесеною водою у дворі і в господі, починали скоромний обід із залишеної на столі куті і узвару. По обіді молодь бавиться на льоду біля Йордані, дівчата співають, хлопці катаються на фуркалі. На Поліссі у деяких селах, зокрема, Зарічненського й Рокитнівського районів "записували коляду" на будівлях крейдою або білою глиною – ставили хрестики над дверима хати, хліва і обводили за сонцем духовне коло, тобто освячували їх.

Хрещенська – Йорданська вода зберігає цілющі сили протягом року, її ставили в пляшці на покуті і вживали для освячення: кропили нею зерно для посіву, як закладали хату, давали її пити, як випроваджували в дорогу, від ляків, хвороб і вмираючим.

Все, що освятилось на столі і на покуті (хліб, сіно), на Йордані (гілки, кілки) розбиралось як цілюще, наділене святістю.

Освятивши все суще, оновлений (освячений спільними засобами) Світ входив у стан злагодженої рівноваги – святості на весь рік.

Як старожитні території, Полісся й Наддніпрянщина зберегли значні обсяги суспільної пам'яті про багатство сформованих у минулому традицій осягнення буття людини як сакральної складової буття Світу, передусім це стосується Різдвяної обрядовості – Коляди, яка ще живе в побуті.

Духовний світ Коляди всеосяжний, своєю святістю він обіймає і людину, і все суще довкола неї. Є свідчення, що традиція Коляди, подібно до культу предків чи до процедури освячення, у давнину, принаймні, на Правобережжі Полісся й Наддніпрянщини, була універсальним сакральним ритуалом освячення в народній культурі, що нині називаємо святом. У цьому значенні Коляда поширювалась не лише від Пилипівки до Водохрищ (на

Поліссі в окремих районах від Введення), а й на інші пори року у відповідні сакральні моменти. Так, у народному календарі С.М. Толстої зафіксоване значення "Коляда Масляна", що побутувало на Чернігівському Поліссі: "Очевидно, четвер масляного тижня. Колодки прив'язують, хто не жениться…" [4, с. 122]. На Правобережній Наддніпрянщині виявлена традиція колядування до першого снопа у жниварському обряді: "Як першого снопа нажав, зв'язав, то сідає на нього і колядує: "Добрий вечір, хазяїне!" [7], тобто привітання духа предків, який втілився у щойно зв'язаній сніп як антропоморфну форму. Такий звичай побутував у 20-их роках і на Уманщині: "дід нажав першого снопа, сів на нього та й заколядував: "Перший сніп нажав, сів та й заколядував: "Слава тобі, Боже, що я дочекав" [21]. Це, можливо, ще й пов'язано з тим, що існувала давня традиція першого снопа приносити з поля і зберігати для різдвяного Діда, на Київському Поліссі принесений сніп заквітчували і в той же день ставили на покуті. До сакрального співу молитов-колядок на Черкащині вдавалися в обряді викликання дощу в посуху: "як засуха, йшли жінки на кладовище і дітей водили, співали колядок і поливали могилу утопленика водою з трьох криниць, розбавлену свяченою водою, кроплять свяченим пучком" [22], Це свідчить про те, що Коляди поширювалися за межі різдвяного циклу і, можливо, в минулому осягали весь календарний рік, на який згодом накладались інші лексичні означення свят. На Поліссі подібні до Колядок обходи волочебні, з величальними піснями у Великодньому обряді, та в обряді "Водіння куста". Подібність ритуалів та пісень цих обрядів переконує і в їх семантичній подібності. Назви воло і коло однаково означають кругле, тобто, має світоподібні священні форми, тож Коляда означає освячення, свято і цілком вписується в картину календарних свят і в сам термін календар як часову систему року.

Свирида Раиса

Украинская Коляда Полесья и Поднепровья

На основе полевых материалов рассматриваются традиционные обряды Коляды старожитных территорий – Полесья и Поднепровья. Прослеживаются традиционные способы освящения, созданные народной культурой в ее развитии. Предполагается, что этот развитый комплекс ритуалов есть фрагментом целосной системы традиционной ритуалистики прошлого с развитым культом предков.

Ключевые слова: *Коляда, Кутя, Рождество, Дид, Дидух, Покуть, Свит, Святой вечер, Щедривка, Водянуха, Водохреще, Вырий, Диды, Бабы, хлебные дары.*

Svyryda Raisa

Ukrainian Koliada of Polissia and Naddniprianshchyna

Traditional ceremonies Koliada are considered on the basis of field materials ancient territories Polissia and Naddniprianshchyna. These ordinances include traditional ways of sanctification and associated with the cult of ancestors.

Keywords: *Koliada, kutia, Christmas, grandfather, diduh, pokut, svit, Christmas Eve, shchedrivka, vodianuha, Epiphany, Vurij, didy, baby, offerings.*

Джерела та література

1. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Кн. 6. – Чернигов, 1874р. – 541 с.

2. Кримський А. Звинигородщина з погляду етнографічного та діалектичного. – Ч. 1. – К., 1928. – 210 с.

3. Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. – К., 1994. – 343 с.

4. Толстая С.М. Полесский народній календар. – М., 2005. – 599 с.

5. Зап. автором у 1993 р. в с. Нуйно Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. від Ковальчук Ганни Яківни 1933 р. н.

6. Зап. автором у 1992 р. в с. Острів Рокитнянського р-ну Київської обл. від Дубини Валентини Миколаївни 1919 р. н. Подібну інформацію зап. в с. Пугачівка Рокитнянського р-ну від Семенченко Соломії Артемівни 1916 р.н.

7. Зап. автором у 1992 р. в с. Тарган Сквирського р-ну, Київської обл. від Ігнатенко Ганни Трохимівни 1905 р. н.

8. Зап. автором у 2000 р. в с. Гостролуччя Баришівського р-ну Київської обл. від Коваль Катерини Антонівни 1913 р. н.

9. Зап. автором у 1978 р. в с. Заболоть Радомишльського р-ну Житомирської обл. від Придибайло Віри Гнатівни, 1903 р. н.

10. Зап. автором у 1998 р. в с. Богуславець Золотоніського р-ну від Тупоти Тетяни Степанівнаи, 1912 р .н., у с. Кропивна Золотоніського р-ну Черкаської обл. від Болюк Параски Михайлівни 1926 р. н.

11. Зап. автором у 1994 р. в с. Селезенівка Сквирського р-ну Київської обл. від Цапка Йосипа Пилиповича 1911 р. н.

12. Зап. автором у 1993 р. в с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. від Кравчук Олександри Онуфріївни, 1912 р.н.

13. Зап. автором у 1992 р. в с. Чапаївка Рокитнянського р-ну Київської обл. від Бердичевської Явдохи Луківни 1916 р. н.

14. Зап. автором у 1992 р. в с.Коженики Рокитнянського р-ну Київської обл. від Ткаченко Єлизавети Панасівни 1913 р. н.

15. Зап. автором у 2001 р. в с. Томашівка Уманського р-ну Черкаської обл. від Гурман Марії Костянтинівни 1926 р. н.

16. Зап. автором у 1993 р. в с. Бузаки Камінь-Каширського р-ну від

Панасюк Марії Семенівни 1929 р. н.

17. Зап. автором у 1978 р. в с. Березове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Маринича Івана Яковича 1910 р. н.

18. Зап. автором у 1992 р. в с. Таборів Сквирського р-ну Київської обл. від Мельничук Насті Григорівни 1919 р. н.

19. Зап. автором у 2005 р. в с. Старі Коні Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Чекун Домініки Никифорівни 1936 р. н.

20. Зап. автором у 2003 р. в с. Безуглівка Згурівського р-ну Київської обл. від Кишки Катерини Володимирівни, 1928 р. Подібну інформацію зап. в с. Черевки Згурівського р-ну Київської обл. від Бондар Марії Семенівни 1911 р. н.

21. Зап. автором у 1990 р. в с. Рижавка Уманського р-ну Черкаської обл. від Каленик Пелагеї Гаврилівни, 1910 р. н.

22. Зап. автором у 1996 р. в с. Яснозір'я Черкаського р-ну Черкаської обл. від Марченко Явлити Дмитрівни 1915 р. н.

Серебрякова Олена

УДК 398.3 (=161.2) (292.452)

МАНТИЧНІ ДІЇ З ВІНКАМИ В КУПАЛЬСЬКІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ

У статті на основі зіставлення широкого етнографічного матеріалу проаналізовано українські ворожіння з купальськими вінками. У результаті з'ясовано, що здебільшого це матримоніальні гадання, менш поширеними є дивінації про господарський добробут, здоров'я членів родини. Обряд має полісемантичне і поліфункційне призначення.

Ключові слова: *ворожіння (гадання, мантичні дії), вінки, вода, свічка, вогонь, шлюб, дівування.*

У літньому циклі календарних свят українців особливе місце займає свято Івана Купала ("Іванішне свято", "Йвана", "Собітка"), в якому збереглося чимало архаїчних рис. Воно припадає на час літнього сонцестояння, коли, за народними віруваннями, активізуються життєтворчі сили природи, а також сили зла. Серед різних обрядодій, які здійснювали у цей день (збирання цілющих трав, качання в росі, пошук квітки папороті, клечання хат, скакання через вогонь тощо), були й дівочі ворожіння з віночками.

Це питання, зокрема способи виконання гадань, лише принагідно висвітлюють автори наукових публікацій минулих часів (Х. Бігеляйзен, К. Мошинський, Н. Вар'ян, Ю. Климець), зосередивши увагу на купальському

обряді в цілому [10, с. 253, 256; 22, с. 46; 45, s. 275; 46, s. 393-397]. Сучасні народознавці (В. Соколова, Л. Виноградова, Т. Агапкіна, Е. Гаврилюк, А. Мойсей, Л. Горошко) в процесі вивчення календарної обрядовості також контекстно зупиняються на зазначеній проблемі [1, с. 308, 488, 543; 14, с. 24-25; 16, с. 48, 49; 19, с. 179-182; 36, с. 211; 40, с. 190, 192, 224, 235]. З огляду на це в рамках статті докладніше розглянемо обрядове використання вінків, їхню символіку і семантику, локальні і регіональні особливості, стан збереження мантичних обрядодій у сучасну пору.

Купальські ворожіння Х. Бігеляйзен вважає пережитком культу води [45, s. 273]. К. Сосенко переконаний, що купальські віночки, пущені на воду, є жертвою перших рослин і квітів, а також "це культ животворної води, без якої тої буйности і краси рослин не булоб" [41, с. 159]. На думку К. Козловського, у минулому такі дивінації були магічним засобом приваблення коханих хлопців [45, s. 273]. К. Мошинський у звичаї пускання вінків на воду вбачає шлюбні елементи, зокрема мотив сватання [46, s. 396]. Е. Гаврилюк зауважила, що через рослинні образи в літній обрядовості виявляється еротичний код [16, с. 47]. Аналізуючи дивінації, услід за В. Соколовою [див.: 40, с. 236] також констатуємо оберегову (апотропеїчну), продукуючу та цілющу семантику вінків, а на пізнішому етапі – їхнє використання власне для ворожінь з матримоніальною метою.

Зазвичай процес ворожіння відбувався так: панянки плели вінки, пускали їх на воду та за характером плину чи напрямом руху намагалися визначити звідки прийдуть старости, передбачити ймовірність майбутнього шлюбу. За традиційними віруваннями, які побутували в Карпатах (на Бойківщині, Гуцульщині, Лемківщині), Наддніпрянщині, Поділлі, Подніпров'ї, Слобожанщині, якщо вінок пливе добре і швидко, це віщує швидке заміжжя. Напрям плину вказував на те, звідки чекати судженого. Позитивне семантичне навантаження мала така "поведінка" віночка, коли він підпливав до якогось берега. Тоді дівчата мали змогу довідатися бік, у який віддадуться, а також чи швидко відбудеться весілля. Натомість негативно тлумачили його зачеплення біля берега. Кружляння на одному місці сприймалося як прикмета дівування, рідше це означало, що пара відданиці мешкає в одному селі з нею або ж її смерть в результаті втоплення. Найгіршою ознакою було потоплення самого віночка чи згасання свічки на ньому. У такому разі він пророкував смерть панянці чи її майбутньому нареченому ще до весілля [4, арк. 14; 5, арк. 59; 7, арк. 115, 145; 8, арк. 10, 41; 9, арк. 7, 15, 10, 22, 34, 39, 41, 59, 75, 79, 84, 89, 106, 115, 127, 131, 140, 145, 152, 155, 161; 10, арк. 17; 13, с. 30; 27, с. 118; 28, с. 380; 29, с. 381].

Як відомо, частіше ворожили дівчата, менш поширені явища – гадання про шлюб хлопців. Подекуди мантичні обрядодії здійснювались в особливий час або мали певні відмінності у способах виконання. Приміром, на

Гуцульщині (смт. Верховина) обов'язковою умовою дивінацій, яка, за віруваннями, могла вплинути на його результат, було кидання вінка до сходу сонця, оскільки в протилежному разі він буде "недійсний". За словами респондентів, такі ж гадання ще "з діда-прадіда" виконували і тутешні представники сильної статі, які дивилися, "з якої сторони буде їхня доля" [7; арк. 55, 56].

На участь парубків у процесі ворожінь вказують і сучасні польові пошуки з теренів Бойківщини і Наддніпрянщини (Черкащина). Так, подекуди на Дрогобиччині, Сколівщині, Корсунь-Шевченківщині вони зумисне виловлювали з води дівочі вінки, щоб дізнатися, з якою саме панною судилося поєднати долю. На Полтавщині пущений на воду вінок переймав "переємець" – наречений дівчини. Для розпізнавання кожна панянка позначала свій, вплітаючи у нього велику квітку, стрічку або листя [6, арк. 6; 7, арк. 87; 9, арк. 48; 15, с. 201; пор. : 46, s. 396].

У с. Подобовці (Міжгірщина) повідомили, що під час кидання віночка на воду бойківчанка загадувала собі якогось хлопця. За повір'ям, плин вінка означав шлюб із чужим парубком (не зі свого села) [8, арк. 41].

Іноді дивінації здійснювали з двома купальськими вінками, які були обрядовими відповідниками самої виконавиці ритуальних дій та її коханого. Результати трактували за аналогією: сходження докупи (плавання поруч) у воді двох вінків віщувало, що так само зійдуться і молоді люди (чи заміжжя протягом поточного року), у протилежному випадку весілля не відбудеться. Відповідь дізнавалися відразу або наступного ранку. Так чинили дівчата на Волині, а подекуди на Сколівщині (с. Головецьке) свої вінки кидали у водойму і хлопець, і дівчина одночасно [6, арк. 38; 44, с. 189-190; пор. : 45, s. 274; 46, s. 273]. Такі ж пояснення вказаних гадань із вінками та свічками у них на поч. XX ст. занотували на Поліссі і Наддніпрянщині В. Доманицький та А. Кримський [23, с. 74; 28, с. 375, 380]. Е. Гаврилюк у пущеному на воду вінку зі свічкою слушно вбачає поетичну символізацію пристрасного любовного зв'язку [16, с. 49].

З огляду на те, що вода і вогонь як очисні і запліднюючі стихії можуть не тільки вплинути на фертильність, але й допомогти у вивороженні майбуття, стає зрозумілим гадання, що його виконували у день Івана молода і молодий в Астурії (Іспанія). Вони плели однакові вінки та кидали їх у річку, поклавши в середину невеликий шматок тканини, який підпалювали. Якщо вони підпливали до берега одночасно, пару чекало весілля; коли чийсь вогонь загас раніше, той помре. Найкращою прикметою було, коли вінки пливли по ріці разом та довго горіли. Поганою ознакою вважалось віднесення вінків у різні боки або їхнє прибивання до берега в різний час [39, с. 52]. За плином вінків і букетів про свій майбутній шлюб ворожили весільні гості (дружби і дружки) на півдні Лемківщини [Див. : 34, с. 342; 37, с. 330-331].

Купальські гадання з віночками, що символізували дівочу долю, із прив'язаною чи вкладеною запаленою свічкою, побутували у деяких бойківських, гуцульських і наддніпрянських селах. Приміром, у с. Верхньому Ясенові (Верховинщина) після виконання дивінацій тутешні жителі ще й перестрибували через багаття. За словами мольфара-гуцула Івана Нечая, "над Івана Купала розкладаю я ватру спіціальну, потім замову роблю до бога вогню Сварога над цею ватрою… А крізь цей вогонь проскакують діўчата і хлопці, і мужі і жони" [7, арк. 18-19]. Це робили як з очисною, обереговою, так і з матримоніальною (заворожування швидкого одруження) метою. Очевидно, шлюбна символіка згаданих обрядодій була пізнішою, розвинувшись згодом у молодіжне гадання, яке відоме усім слов'янським народам [Див. : 1, с. 687; 24, с. 34; 40, с. 234]. За звичаєм, який побутував у селах Попівці, Шестеринці (Звенигородщина) ще у 20-х рр. XX ст. тут аналогічно чинили перед ворожінням із вінками [28, с. 375, 380].

Досить докладний опис мантичних дій на свято Івана Купала, в яких спостерігається тісний зв'язок рослин, води і вогню, почерпуємо з праці М. Максимовича. Так, у минулому на Черкащині щороку дівчата плели собі по два віночки, а коли заходило сонце, йшли до річки та розпалювали з соломи багаття. Роздягнувшись, клали на голову по вінкові і перестрибували через ватру, а потім голими стрімголов кидалися в річку. Коли у воді вінок спав з голови, то дивилися, у який бік він попливе. За віруваннями, з того боку й старости будуть. При цьому кілька разів співали:

Ой Івашко, Івась,
Та купався Івась,
Та в воду упав
Купала на Йвана [33, с. 173-174].

Невипадково вогонь розпалювали саме дівчата, адже жіноча фертильність, на думку Ю. Климця, асоціювалася з вірою в запліднюючу силу вогню, а солома, що позбавлена зерна як запліднюючого начала, очевидно, тому й призначена для спалювання у ватрі [24, с. 28, 30]. Крім того, купальський вогонь, який за повір'ям, є еквівалентом сонця, наділяється очисною і обереговою функціями, що надає людині здоров'я, життєвої енергії, убезпечує від згубного впливу злих сил. Оголеність – це стан, за допомогою якого людина наближається до свого вихідного стану, стає ближчою до потойбіччя, а тому легше з нього довідатись про майбутнє.

Маємо приклади шлюбних дивінацій, які за функційним призначенням, способом виконання і тлумаченням збігаються з вищеописаними. Водночас зауважимо їхню локальну специфіку. Так, у деяких поліських (с. Пнівне) і наддніпрянських (с. Ризино) селах панянка замість вінків пускала на воду дві "дранки" (тоненькі дощечки у формі квадрата), на кожну з яких клала вінок із запаленою всередині свічкою або лише дві дощечки зі свічками.

При цьому одну з них загадувала на себе, другу – на хлопця, з яким сподівалася одружитися. Результати пояснювали аналогічно до ворожінь із віночками: їхнє сходження докупи віщувало дівчині весілля з бажаним парубком [3, арк. 103; 4, арк. 15; пор. : 18, с. 698; 26, с. 78-79; 46, s. 395-396]. У карпатському м. Сколе бойківчанки зумисне підписували свої дошки, щоби хлопці знали, хто чию переловив, а отже, ім'я нареченої [21, с. 22].

У своєрідних відмінах обряд гадання побутував у Карпатах і на Наддніпрянщині. За даними польових спостережень, подекуди на Міжгірщині (с. Вучкове) колись давно купальський вінок підкладали під подушку задля викликання віщого сну. Внаслідок виконання таких обрядодій, у яких виразно простежуються шлюбні мотиви, панянки сподівалися побачити свого нареченого [8, арк. 91]. Як зазначає А. Кримський, у минулому аналогічні дивінації здійснювали і на теренах Звенигородщини (с. Скальоватка) [28, с. 381].

У с. Криворівні віночки, призначені для ворожіння, гуцулки також не пускали на воду, а клали на дах. Удосвіта за кольором волосся, що заплуталось у вінку, судили про зовнішність майбутнього чоловіка [2, арк. 20]. З такою ж метою, проте за кольором шерсті, гадали й жителі с. Селятина, які мусіли зняти сплетений віночок з дерева, допоки пташка ще не співає [7, арк. 133].

У низці локальних відмін звичаю криється й продукуюча семантика. Приміром, у с. Сергії удосвіта на свято Івана Купала дівчата сплетені вінки клали собі на голову і йшли доїти корів. Коли заходило сонце, наливали у миску свячену воду, зверху клали віночки і відносили на грядки. Удосвіта намагалися віднайти шерсть чи волосся. Потім воду виливали по грядках, "шоби цвіло, а віночки собі забирали…" [7, арк. 127]. Тут виражена кореляція уявлень про родючість природи і жіночу фертильність. Це простежується у збережених рудиментах аграрної магії, що спрямовані на підвищення врожайності городів і полів. З такою ж метою після пускання вінків та прополки чорнобиля, який намітила ще вдень, кожна звенигородська дівчина скидала з голови вінок, розривала його та розкидала по огірках, "щоб були рясні" [28, с. 380-381]. Услід за Е. Гаврилюк, у цих обрядодіях вбачаємо редуковане жертвоприношення [16, с. 50; див. докл. : 42, с. 364-365].

В інших варіантах дивінацій з купальськими віночками спостерігаються народні вірування в їхні лікувальні і магічно-оберегові властивості. Прикладом таких мантичних обрядодій є звичай, який на Буковинській Гуцульщині занотувала Г. Маковій. Так, панянки рвали іванівське зілля, обов'язково повертаючись додому до схід сонця. Власне процес плетення вінка, який перев'язували йорданськими та великодніми бавовняними нитками, починався з першим сонячним променем. Відтак його несли до річки, пускали на воду і уважно спостерігали: "Якщо він швиденько зачепиться біля

берега, то Зільник його приймив і на лік благословив усі квітки. А як, пливучи, якась обірвалася, то "цього року зільничка з неї хосену мати не буде" [32, с. 150-151]. Черкаські жінки на другий день після свята Івана Купала зумисне ходили виловлювати з води вінки, які, за повір'ями, були помічними, "а найбільше од нечистої сили і до корів. Коли відьма збавить, то підкурують" [28, с. 381].

Своєрідним чином ворожіння з купальськими (троїцькими) вінками представлені й у традиціях інших народів Європи (росіян, білорусів, поляків, чехів, словаків, сербів, болгар, австрійців та ін.). У них зафіксовано побутування звичаїв, подібних з погляду функційності і ритуальності до українських (їхня мета, способи виконання і тлумачення результатів гадання) [17, с. 175; 20, с. 186; 25, с. 42; 31, с. 146; 44, с. 189-190; 46, s. 395]. Окрім традиційних, занотовано й дещо відмінні пояснення руху віночків на воді [11, с. 192; 22, с. 37, 38; 38, с. 116; 40, с. 192; 43, с. 185; 46, s. 396]. Усе це засвідчує, що мантичні обрядодії з вінками явище не лише загальнослов'янське, а також загальноєвропейське.

Підсумовуючи вищевикладене, констатуємо таке. Свято Івана Купала завершує період весняно-літніх русалій, які генетично сягали культу предків і були пов'язані з вегетацією та родючістю. Ритуали з купальським вогнем, водою і рослинами полісемантичні та поліфункційні. У них тісно переплітаються очисні, продукуючі та апотропеїчні значення зі шлюбною, аграрною і лікувальною магією. З метою підсилення магічних і цілющих сил вінків обрядові дії обов'язково виконували до сходу сонця (збір рослин, трав, квітів для гадальних віночків, процесс вінкоплетин, кидання на воду, визначення результатів ворожінь). Купальські вінки мали солярну і шлюбну символіку, а їхнє обрядове використання пов'язане з магічним осмисленням форми (замкненого кола). Саме цим зумовлені захисні якості вінка, що підсилюються за допомогою вінкоплетин із певних квітів і трав, червоних стрічок тощо. Під час усіх ворожінь апелюють до "іншого" світу, а очищення водою і вогнем ще з давніх часів було способом єднання з пращурами [30, с. 203]. За архаїчними віруваннями, через воду можна встановити контакт з надприродними силами, "тим" світом та отримати відомості про майбутнє та інші знання [14, с. 20, 23, 32; 19, с. 48-49, 52, 179-180]. Крім того, як слушно зауважив митрополит Іларіон, "вода – символ розмноження і парування" [35, с. 46]. Тому акт пускання віночків на неї, наділений шлюбно-еротичною символікою, можна потрактувати як такий, що його здійснюють насамперед власне з цією метою. Свічка, як символ людської долі, також уможливлювала привідкрити завісу прийдешнього. Сьогодні купальські ворожіння з вінками втратили магічно-ритуальні функції і трансформувались в розважальні, що підтверджують респонденти в окремих селах Міжгірщини, Вижниччини, Корсунь-Шевченківщини, у яких вони по-

бутують і досі. Перспективу подальших розвідок у цьому напрямку вбачаємо у глибшому дослідженні сфери господарської діяльності та лікувальної магії, що дасть можливість ширше висвітлити питання обрядового використання купальських вінків і в цих царинах народного досвіду.

Серебрякова Елена

Мантические действия с венками в купальской обрядовости украинцев

В статте на основе солпоставления широкого этнографического материала проанализированы украинские гадания с купальскими венками. В результате выяснено,что в большинстве своем это матримониальные гадания, менее распространенными были дивинаци о хозяйственном (материальном) благополучии, здоровье членов семьи. Обряд имеет полисемантическое полифункциональное назначение.

Ключевые слова: *гадания (мантические действия), венки, вода, свечка, огонь, брак..*

Serebryakowa Olena

On mantic activities with wreaths in Ukrainians' Midsummer Day Rites

On the basis of comparative studies in the broad range of ethnographical materials the article presents analysis of the Ukrainians' divination practices with Midsummer Day wreaths. As a result a point had been found that the main part of mantic acts was connected with matrimonial rites while those correlated with homestead prosperity and health of family members had lesser spread. Then and now rites have multi-semantic and multi-functional aims.

Keywords: *divinations (mantic actions), wreaths, water, candle, fire, marriage, girlhood.*

Джерела та література

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – М. : Индрик, 2002. – 816 с.

2. Архів ЛВ ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од.зб. 281. – Арк. 1-62 (Кутельмах К. М. Польові матеріали з Гуцульщини за 1983 рік).

3. Архів МЕХП ІМФЕ АН УРСР. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од.зб. 304. – Арк. 90-112 (Климець Ю. Д. Звіт про проведену роботу під час експедиції на Полісся (села Волинської та Ровенської обл. УРСР і Пінського р-ну Брестської обл. БРСР) з 7 липня по 24 липня 1983 р.).

4. Архів ЛВ ІМФЕ АН УРСР. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од.зб. 337. – Арк. 12-19 (Климець Ю. Д. Звіт про проведену роботу під час експедиції на Поділля і Подніпров'я з 24 червня по 12 липня 1986 р.)

5. Архів ЛВ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського АН УРСР. – Ф. 1. – Оп. 2. –

Од.зб. 362 а. – Арк. 41-77 (Климець Ю.Д. Звіт про проведену роботу під час наукової експедиції у Запор. і Полт. обл. з 4 по 24 липня 1989 р).

6. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 466 а. – Арк. 1-46 (Горошко Л. М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрогобицького та Сколівського р-нів Львівської обл., Косівського р-ну Івано-Франківської обл. та Путильського р-ну Чернівецької обл. (польові матеріали 2004 р.)).

7. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 466 б. – Арк. 1-173 (Горошко Л. М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Сколівського і Турківського р-нів Львівської обл., Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Вижницького і Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського і Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл. (польові матеріали 2005 р.)).

8. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 495. – Арк. 1-121 (Серебрякова О. Г. Прикмети, календарні та родинні звичаї, зібрані в Міжгірському, Хустському та Мукачівському районах Закарпатської обл. (польові матеріали за 2008 рік)).

9. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 496. – Арк. 1-354 (Серебрякова О. Г. Польові матеріали з Корсунь-Шевченківського, Черкаського, Канівського та Золотоноського районів Черкаської обл. за 2008, 2009, 2010 рр.).

10. Архів ІН НАНУ.- Ф. 1.- Оп. 2.- Од.зб. 497.- Арк. 1-48 (Серебрякова О. Г. Календарні та родинні звичаї і обряди в селах Сколівського, Турківського р-в Львівської обл., Долинського р-ну Івано-Франківської області (польові матеріали 2007, 2008, 2009 рр.)).

11. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х тт. – Б.М.: Б.и., Б.г. – Т. 2. – 784 с.

12. Вар'ян Н. Купальські звичаї українського населення Східної Словаччини // Науковий збірник музею української культури у Свиднику. – Свидник : Музей української культури, 1980. – Т. 9. – Кн. 1. – С. 253-270.

13. Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я. – Брошнів : МПП "Таля", 1994. – 58 с.

14. Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. – М. : Наука, 1981. – С. 13-43.

15. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – Мюнхен : Укр. видавництво, 1966. – Т. 2. – 448 с.

16. Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // Спец. випуск "Народознавчих зошитів". – № 2. – Львів : Інститут народознавства НАНУ, 1999. – С. 32-55.

17. Ганцкая О. А. Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах

зарубежной Европы (конец XIX – нач. XX в.) : Летне-осенние праздники. – М. : Наука, 1978. – С. 174-184.

18. Гвоздевич С. Обрядово-символічна функція виробів з дерева у традиційно-побутовій культурі українців (XIX-XX ст.) // Народознавчі зошити. – Львів : Ін-т народознавства НАНУ, 2004. – № 5-6. – С. 689-704).

19. Горошко Л. М. Знакові функції води в обрядах і віруваннях українців Карпат / Дисерт. канд. іст. наук. – Львів, 2007. – 247 с.

20. Грацианская Н. Н. Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – нач. XX в.) : Летне-осенние праздники. – М. : Наука, 1978. – С. 185-196.

21. Гребеняк І. Сколе // Літопис Бойківщини. – 1976. – Ч. 1/23. – С. 14-25.

22. Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. – М. : Наука, 1988. – 240 с.

23. Доманицький В. Народній калєндар у Ровенськім повіті, волинської губернії // Матеріали до українсько-руської етнольогії. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 62-89.

24. Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні. – К. : Наукова думка, 1990. – 141 с.

25. Кокорудз И. О митольоґії славяньской // Зоря. – 1888. – Ч. 3. – С. 41-42.

26. Колева Т. А. Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов // Советская этнография, 1974. – № 5. – С. 74-85.

27. Красовський І., Вархол Й. Календарна обрядовість // Лемківщина : Історико-етнографічне дослідження. – Т. 2. Духова культура.- Львів : Інститут народознавства НАНУ, 2002. – С. 113-123.

28. Кримський А. Ю. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. / Авт. передмови А. Ю. Чабан. – Черкаси : Вертикаль, 2009. – XVI + 438 + 10 с.

29. Курочкін О.В. Обрядовість (Календарні свята й обряди) // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Доля, 1994. – С. 358-385.

30. Ласло-Куцюк М. Вогонь і слово: Космогонічний міф на Україні. – Бухарест : Критеріон, 1992. – 259 с.

31. Листова Н. М. Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – нач. XX в.) : Летне-осенние праздники. – М. : Наука, 1978. – С. 143-153.

32. Маковій Г. Затоптаний цвіт: Народознавчі оповідки. – К. : Укр. письменник, 1993. – 205 с.

33. Максимович М. Дні та місяці українського селянина: пер. з рос. – К. : Обереги, 2002. – 189 с.

34. Митрак А. Свадьба угорских русских // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Пряшів, 1983. – Т. 11. – С.337-343.

35. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія. – К. : Обереги, 1992. – 424 с.

36. Мойсей А. А. Магія і мантика у народному календарі східноромансько-го населення Буковини. – Чернівці: ТОВ "Друк Арт", 2008. – 320 с.

37. Мушинка М. Духова культура // Лемківщина: Земля – люди – історія – культура. – Нью-Йорк – Париж – Сидней – Торонто, 1988. – Т. II. – С. 292-406.

38. Петрушевич А. С. Общерусскій дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятій, примет и гаданій. – Львов, 1865. – 174 с.

39. Серов С. Я., Токарев С. А. Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – нач. XX в.) : Летне-осенние праздники. – М. : Наука, 1978. – С. 39-57.

40. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX в. – М. : Наука, 1979. – 286 с.

41. Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора. – Львів : Накладом автора, 1928. – 350 с.

42. Токарев С. А. Эротические обычаи // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Исторические корни и развитие обычаев. – М. : Наука, 1983. – С. 98-105.

43. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1, Ч. I : Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. – СПб., 1887. – 585 с.

44. Янулайтис А. Литовскія суеверья и приметы // Живая старина. – 1906. – Вып. IV. – Год XV. – Отдел II. – С. 189-201.

45. Biegeleisen H. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogilą. — Lwów, 1929. — 572 s.

46. Moszyński K. Kultura ludowa s łowian.— T. II. Kultura duchowa. Cz. I. Wydanie 2. — Warszawa, 1967. — 832 s.

Старков Валерій

УДК 398.32:394.3(=161.2)"1860/1861"(093)

ПУБЛІКАЦІЯ ДЖЕРЕЛ ВИВЧЕННЯ ІГРОВОЇ СКЛАДОВОЇ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ У СЕРЕДИНІ XIX СТ.: 1860 ТА 1861 РОКИ

В статті розглядаються публікації джерел вивчення народних ігор і розваг Й. Лозинського, К. Шейковського, М. Маркевича, А. Свидницького, М. Номиса, опубліковані 1860 та 1861 року. Вони позначили закінчення попереднього, який тривав з початку сорокових років XIX ст., та початок нового етапу у публікації та вивченні традиційної ігрової культури українців. Описані ігри тісно пов'язані з календарною обрядовістю людності.

Ключові слова: *Й. Лозинський, К. Шейковський, М. Маркевич, А. Свидницький, М. Номис, джерела, календарна обрядовість, ігрова культура, народні ігри.*

Публікації народних ігор і розваг є основним джерелом вивчення ігрової культури населення. Стосовно зв'язку народних ігор та календарної обрядовості, то ігрова складова календарної обрядовості, поряд із ігровою складовою родинної обрядовості і, головним чином, іграми різних статево-вікових груп є суттєвою частиною ігрової культури. Вивчення ж ігрової культури етносу як одного з видів його культури є певним процесом і простежується нами з кінця XVIII ст. [18, с. 291].

Разом з тим питання походження і вивчення джерел ігрової культури українців, на нашу думку, не досліджуються. Оскільки коріння багатьох процесів сучасної української культури сягає в попередні століття, то питання періодизації цього процесу, джерелознавчі та історіографічні аспекти вивчення місця ігрових явищ в календарній та родинній обрядовості заслуговують уваги дослідників традиційної культури.

Спеціальні праці інших авторів, присвячені вивченню джерелознавчих аспектів ігрової культури українців та місця ігрових явищ в календарній обрядовості нам невідомі. Відповідно до вищесказаного, в даній статті ми розглянемо процес публікації джерел вивчення ігрової культури українців в зазначений період та зв'язок ігрових явищ з календарною обрядовістю в цих публікаціях.

Те, що існує зв'язок ігор різних статево-вікових груп з іграми і ігровими елементами календарної обрядовості не викликає сумнівів. На початкових етапах вивчення ігрової культури українців існувала традиція, коли описи народних ігор відносили до весняної обрядовості, саме до тієї пори, коли природа оживає і ігрова діяльність людності значно посилюється. Це мож-

на прослідкувати завдяки опублікованим збіркам ігор, від К. Сементовського до П. Чубинського. Наприклад, великодні ігри (гойдалки, ігри крашанками, хороводні веснянки тощо), були максимально популярними у свята, але не припинялися й надалі, протягом року, хоча і за зниженої активності, не кажучи про найменших гравців – дітей, які не припиняли грати у "календарні" ігри майже цілий рік. Натомість, різноманітна святкова календарна обрядовість і відповідні ігрові явища різних пор року простежувались в традиційній культурі протягом року.

Не зупиняючись докладно на нашій умовній періодизації вивчення ігрової культури українського етносу, яка, на нашу думку, складається з кількох етапів і які визначаються етапами розвитку української етнографії, важливими публікаціями, деякими іншими чинниками, зупинимося на одній з ключових дат, яка є, на нашу думку, визначальною як рубіж між етапами. 1860-ий рік – рік завершальний на певному етапі в нашій умовній періодизації розвитку вивчення ігрової культури українців. Етап, який тривав з 1843 року, коли Костянтин Сементовський надрукував статтю "Замечания о праздниках у малороссиян" у санкт-петербурзькому часописі "Маяк" [16]. Згодом, на цю працю були надруковані доповнення та зауваження І. Срезневського [17], М. Костомарова [6], А. Метлинського [10] та О. Дмитрюкова [4] (у "Маяке", за 1843-1844 р.р.). Таким чином, праця К. Сементовського виявилась "вибуховою" у публікації джерел ігрової культури, оскільки вона прислужила іскрою для спалаху доповнень до цієї праці, оскільки у дослідників накопичувався певний "ігровий" матеріал і він нарешті отримав вивільнення. Перші докладні описи семи і відомості про десять інших народних ігор, а також відгуки і доповнення на працю К. Сементовського, сприяли вивченню цієї гілки української культури. Надалі відбувалося накопичення знань про святкову, в т.ч. і ігрову, культуру українців, хоча проходило воно ще досить повільно.

На тлі становлення української етнографії як науки, здобутки на етнографічній ниві 1860 року збагатилися кількома публікаціями про народні ігри і забави і за своїм значенням, в площині переходу на більш високий рівень вивчення ігрової культури, цей рік дуже нагадує 1843 рік. Зазначимо, що публікації 1860 року стосувались як східних, так і західноукраїнських земель. Йосип Лозинський (1807-1889) у "Галагивке" [7] "описав 16 весняних (великодніх) ігор галицько-руської селянської молоді й дітей й подав 5 гральних пісень, з них одна, яка вживається при грі в кострубоньку"[1, с. 113]. Каленик Шейковський (1835-1903) у праці "Быт подолян" [20] "описал […] весенние (великодные) игры галицко-русских крестьянских молодых людей и детей" [19, с. 5] і докладно розглянув у розділі "О гаивках" 17 весняних ігор, переважно танцювально-пісенних [20, с. 1-46]. Того ж року вийшла друком праця Миколи Маркевича (1804-1860) під назвою "Обычаи,

поверья, кухня и напитки малороссиян", яку надав їй видавець І. Давиденко невдовзі після смерті вченого [9]. Розділ ІІ. "Весна" має два підрозділи: 1. "Веснянки" [9, С. 66-70] та 2. "Игры" [9, с. 66-70]. Як зазначав Микола Сумцов, в цій праці описані десять та згадані ще три гри [19, с. 5-6].

Розглядаючи здобутки етнографічних студій 1861 року, які неможливо відділити від здобутків попереднього, до цієї ж групи праць про ігрову та святкову культуру українців належить і праця Анатоля Свидницького (1834-1871) "Великдень у подолян", яка була надрукована в "Основі" 1861 року з підзаголовком "По поводу "Быта Подолян" Шейковского" [15]. Як зазначає М. Сумцов, А. Свидницький докладно описав 19 "детских и парубоцких игр" [19, с. 5]. Того ж року, в тій же "Основі" надрукована праця М. Номиса "Різдвяні святки" [12], де описані кілька "хатніх" народних ігор [12, № VI, с. 36-38], і які "не помітив" М. Сумцов в своєму короткому історіографічному огляді у передмові до праці Петра Іванова. Це тим більш дивно, оскільки в праці А. Свидницького, яку аналізує М. Сумцов, є пряма згадка про гру "ціці-баба" з праці М. Номиса [15 с. 37].

Відзначимо, що в зазначених працях Й. Лозинського, М. Маркевича, К. Шейковського, А. Свидницького, М. Номиса описи ігор "вмонтовані" в обрядовість календарного року, хоча у Шейковського це оголошено в намірах (він не зміг здійснити свій задум, окрім першої, згаданої нами, публікації), а у Й. Лозинського увесь сюжет присвячений весняним великоднім іграм.

У праці Йосипа Лозинського "Галагивка" в "Зорі Галицькій" наведені описи таких ігор: 1) "мала купа", 2) "вежа" (стають друг на друга), 3) "проба писанок", 4) "млинок", 5) "качало", 6) "проба ланцюха", 7) "гусак", 8) "кручок", 10) "воробчик", 11) "мышка", 12) "колесо", 13) "дед", 14) "чадо", 15) "впуст до раю", 16) "галя". Тут і надалі назви ігор ми подаємо за відповідним джерелом.

Каленик Шейковський у праці "Быт подолян", в порівняльному плані з російськими хороводами, подав описи подільських ігрових гаївок (веснянок), враховуючи класифікацію хороводів, запропоновану М.Максимовичем у "Днях и месяцах украинского крестьянина" [8]. Це такі гаївки: 1) "Роман-зілля", 2) "Огірочкы", 3) "Горошок", 4) "Мак", 5) "Яворык", 6) "Дібровонька, она же и "Дощэчка"", 7) "Заініок", 8) "Горопчык", 9) "Шум", 10) "Кострубонько", 11) "Володар", 12) "Крывый танец", 13) "Чи диво", 14)"Кому воля", 15) "Жона та муж", 16) "Пріс", 17) "Жельман". Пісенний ряд супроводжує опис ігрових рухових дій. Подані варіанти порівнюються з аналогічними із збірок О. Терещенка, М. Максимовича, А. Метлинського. Зауважимо, що М. Сумцов так оцінив "ігрову" складову праці: "Здесь приведено несколько весенних игр и песен, с приложением мало идущих к делу замечаний о миросозерцании древнего человека" [19, с. 5].

У праці Миколи Маркевича ігри та ігрові елементи обрядовості згадуються вже в першому розділі "Праздничные обряды и поверья". Це – ігрові веснянки, великодні хороводи, танці, ігри крашанками (катання крашанками, гра на-вбитки), дитячі ігри (паці, в хрещика, дер-дер та ін), купальські ігри [9, с. 6]. За М. Сумцовим, Микола Маркевич в розділі II.2 "Игры" описав такі ігри: 1) "ворон", 2) "перепелка", 3) "король", 4) "дурне колесо" или "украв рипку", 5) "дробушка", 6) "галка", 7) "щитка", 8) "просо", 9) "мак", 10) "дер-дер". Він також згадав "горелки", "бабки" та "кулачний бой" [19, с. 5-6]. Зі свого боку зазначимо, що М. Маркевич там само згадував також "лапту", "жгуты" або "джгуты" та "носки", а "кулачний бой" у трьох різновидах: "один на один", "стена на стену" та "село на село" [9, с. 76]. Зауваження М. Сумцова про те, що "описание помянутых игр почти дословно взято у Сементовского (из "Маяка" 1843 г.)"[19, с. 6], з одного боку виглядає слушним. Дійсно, всі ігри, які докладно описані М. Маркевичем (1850 р.), дещо раніше більш докладно викладені К. Сементовським. З іншого боку, маючи деякі, майже одночасні, згадки в обох дослідників про місця записів згаданих ігор (Золотоноський і Лубенський повіти Полтавщини – у К. Сементовського [16, с. 10] та Борзненський і Прилуцький повіти Чернігівщини – у М. Маркевича [9, с. 76-77]), які є дуже близькими, можна припустити, що відомості М. Маркевича не є "плагіатом" відомостей К. Сементовського, а, дійсно, є записами майже одночасних однакових ігор на сусідніх теренах.

Працю ж А. Свидницького "Великдень у подолян" Микола Сумцов оцінив високо: "В этнографическом отношении статья Свидницкого (особенно сделанное им описание детских и парубоцких игр) представляется весьма ценной" [19, с. 5]. Підзаголовок праці (По поводу "Быта подолян" Шейковского. Выпуск 1-й 1860 г. Киев) говорить про те, що вона є своєрідною рецензією на цю працю і яка вилилась в самостійну студію. Він писав: "…будучи сам Подолянином, […] теперь же, при знакомстве с Подолянами не по книгам, я не могу быть им доволен, и долгом для себя считаю пополнить труд г. Шейковского и кое-что в нем поисправить" [15, октябрь, с. 45]. А. Свидницький звертає увагу на відсутність, загалом, праць про народні ігри: "Г. Шейковский начал свое издание с гаивок по той только причине, как говорит сам, что у наших исследователей народного быта гаивки не описаны. Но разве одни гаивки не описаны? Где у нас хоть что-нибудь о народных парубочих играх на Великдень? Где у нас хоть слово про колодий? Да мало ли чего не описано!" [15, октябрь, с. 46]. Між іншим, Свидницький приділив значну увагу святу Колодія на Поділлі, який носить цілком ігровий характер [15, октябрь, с. 62-63].

Свидницький пише: "На Подоли нет улиць – перевелись; нет, кроме вечерниц и оденьків в некоторых местах, никаких сходок молодежи… Между тем, народные празднования имеют значение только игр, а вечер-

ници суть вечерние сходки молодежи"[15, октябрь, с. 54]… "На Подоли нет деревни, в которой не было бы несколько душ музыкантов. Обыкновенные инструменты: скрипки, – иногда две и три, бас, бубон и цимбалы" [15, октябрь, с. 60].

Танцювальна культура в корчмі або де-інде, стосунки хлопців і дівчат під час танців суто ігрові і Свидницький відзначає розбіжності в цьому на Поділлі і в Миргороді, а також, що "та девушка значнее в селе для которой больше танців наймають; равным образом, тот парубок важнее, которому отдают больше колодок" [15, октябрь, с. 60-61].

При розгляді поховальних обрядів у подолян, порівнюючи Великдень та обряд проводів, Свидницький зазначає, що на проводах "нет никаких игр, на Великдень – игры, куда ни глянь и т.д." [15, ноябрь-декабрь, с. 42]. За Свидницьким "мужские игры не имеют слов, а физиономия их неопределенна" [15, ноябрь-декабрь, с. 43].

Цікава гра-ритуал відбувається підчас вечері на свят-вечір: "Во время ужина Подоляне ловлять роі: хозяин, или кто занимает его место, первый берет куті ложкой. – Подоляне начинают с кутьи – поздравит всех с праздником, пожелает дождать пришлого року, съест три ложки и наберет немного в четвертый раз; за этим разом набранное кидает к потолку и отскочившие зерна ловит обратно в ложку; сколько поймает зерен, столько поймает роев. Это, кажется, делают в тех домах, у кого есть пасека. Замечают, если много кутьи остается у потолка, то будет медний рік" [15, ноябрь-декабрь, с. 60].

Загальну ігрову атмосферу традиційного подільського села А. Свидницький описує так: "А молода кров грае! там шила бьют, там кашу варят, там харлая скачут; онде в чорта, в довгои лози... Вон дивчина побежала, вон и другая – в противоположную сторону. Это дитинку продают. И горох, и гоирочки, и кривий танець, и заинько... Великдень та й годі. Передадим же по порядку все эти игры, коснемся и других, какие знаем... Хоть наше и минуло уже, хоть нам уж и не участвовать в играх, – так услужливое воображение поможет нам..." [15, ноябрь-декабрь, с. 30].

За М. Сумцовим, у цій праці докладно описані наступні парубоцькі ігри [19, с. 5]: 1. "Шила бити", 2. "Кашу варити" або "В коня грати", 3. "Харлай", 4. "Довга лоза" (парубоцький і дівочий варіанти гри), 5. "Чорт", 6. "Дзвіниця", 7. Ігри в м'яча, 8. "В просо", 9. "В дзвона", 10. "В баштана", 11. "В німця", 12. "В жмурки", 13. "Кривий танець", 14. "Горошок", 15. "Заинька", 16. "Шум", 17. "Жельман", 18. "Кострубонько", 19. "Колодій".

Між іншим, важко погодитись з твердженням М. Сумцова, що у А. Свидницького "докладно описані наступні парубоцькі ігри" і перераховані 19 позицій. Докладно описані лише деякі з них , а саме: "Шила бити", "Кашу варити" або "В коня грати", "Харлай", "Довга лоза" (парубоцький і дівочий

варіанти гри"), "Дзвіниця", "В жмурки". Далі А. Свидницький рецензує розгляд К. Шейковським ігрових гаївок "Кривий танець", "Горошок", "Заїнька", "Шум", "Жельман". Незважаючи на те, що Свидницький звертає увагу в основному на філологічні аспекти текстів гаївок, їх ігровий характер для нього цілком очевидним. Після розгляду гаївки "Кострубонько", він зауважує: "Очевидно, эта игра относится к глубокой древности…" [15, ноябрь-декабрь, с. 52].

Слід зазначити, що М. Сумцов чомусь не згадує ігри, які Свидницький розмістив в тексті своєї праці після згадки про ігри в м'яча, а саме: "в серединки", "в горішка", "в тарапати", "стінка" та нерозшифровані "деякі інші" [15, ноябрь-декабрь, с. 36].

Попри відсутність праці М. Номиса в "ігровому" переліку праць М. Сумцова, зазначимо, що в ній згадані наступні ігри і розваги: "ковзанка", "гринджоли" та "громаки", "булка" або "ковинька", "кулачки", "ціцібаба" або "куцібаба", "чмих", причому дві останніх описані досить докладно.

Щодо деяких інших публікацій 1861 року, то Ставропігійським інститутом у Львові видані праці І. Галька та Ф. Бєлоуса про народні звичаї та обряди. Праця Галька "Народные звычаи и обряды з околиц над Збручем" у двох частинах включає українське весілля, гаївки, великодні забави та ігри [3]. Ф. Бєлоус присвятив свою працю святу Купала, де він розповідає як святкують це і споріднені свята в інших країнах і в Україні [2]. Він відзначає: "В иных местах разом с девчатами кружатся, поют и скачут через огонь молодые парубки, но чаще они приходят только для забавки; вмешиваются в игру, сбивают с голоса, не дают кружится и скакать через огонь" і додає: "огни купальские заметно редеют; многие смотрят на них как на остатки языческий веры, хотя они составляют один обряд без религийной мысли, одну игру и увеселение народное…". Відзначає він і рекреаційний аспект свят, коли під час ігор та веселощів "забывая на время всю тяжесть летних работ и трудов" [2, с. 30-31]. В примітках наводить Ф. Бєлоус історичні відомості про святкування Купала у попередні віки та свідоцтва ігрових явищ цього свята.

М. Костомаров у "Мыслях о федеративном начале в древней Руси" [5, с. 136-138] розглянув "відбивання в українських піснях старовинних вірувань, звичаїв і релігійних обрядів слов'ян, напр[иклад] Купаловий вогонь і дерево Марени, звичай коляди, похорон літа у вигляді опудала, кривий танець і [і]гри"[1, с. 123].

У "Полтавских губернских ведомостях" протягом 1861 року друкувались відомості про народні звичаї та повір'я Полтавщини, де поміж іншим йшлося про Великдень, веснянки, свято Купала та ін. [11]. Різдвяні святки та весільні обряди на Вороніжчині розглянуті у "Воронежской Беседе" за той же рік [13, 14].

Таким чином, 1860 рік – рік умовного кордону двох важливих етапів у вивченні ігрової культури українців, яка тісно пов'язана з їхньою календарною обрядовістю. Цей рубіж, на нашу думку визначили публікації народних ігор та розваг Й. Лозинського, К. Шейковського, М. Маркевича, А. Свидницького, М. Номиса, опубліковані 1860 та 1861 року. Вони активізували увагу збирачів і дослідників народної культури приділяти більше уваги саме ігровій діяльності населення, що і відбувалося у подальшому. Характерно, що описи самих ігор разом з ігровими елементами календарної обрядовості в цих публікаціях органічно поєднувалися з описами обрядовості цілого календарного року, народного календаря і були їхньою невіддільною частиною.

Старков Валерий

Публикация источников изучения игровой составляющей календарной обрядности украинцев в середине XIX века: 1860 и 1861 годы

В статье рассматриваются публикации источников изучения ародне игр и развлечений И. Лозинского, К. Шейковского, Н. Маркевича, А. Свидницкого, М. Номиса, опубликованные в 1860 и 1861 годах. Они ародне х и окончание предыдущего, который продолжался с начала ародне х годов XIX ар., и начало нового этапа в публикации и изучении традиционной игровой культуры украинцев. Описанные игры тесно связаны с календарной обрядовостью населения.

Ключевые слова: *И Лозинский, К. Шейковский, Н. Маркевич, А. Свидницкий, М. Номис, источники, календарная обрядовость, игровая культура, народные игры.*

Starkov Valeriy

The publication of sources of studying of game making calendar ceremonialism of Ukrainians in the middle of XIX centuries: 1860 and 1861

The sources publications of folk games and amusements which were published in 1860-1861 (Lozynsky, Shejkovsky, Markevich, Svydnicky, Nomis) are considered in this article. This publications was began a new stage of traditional folk play culture studying. This games and amusements and folk calendar ritualism are narrowly connected.

Keywords: *Lozynsky, Shejkovsky, Markevich, Svydnicky, Nomis, sources, calendar ritualism, play (game) culture, folk game.*

Джерела та література

1. Андрієвський Ол. Бібліографія літератури з українського фольклору. – К., 1930. – 821 с.

2. Белоус Ф. Народный праздник Купала, описанный и объясненный

ведля сохранившихся преданий и поверий народа. – Львов, 1861. – 47 с.
3. Галько Игнатий. Народные звычаи и обряды з над Збруча. – Ч. І.- Львов, 1861. – 144 с.; Його ж. Народные звычаи и обряды з околиц над Збручем. – Ч. ІІ. – Львов, 1862. – 56 с.
4. Дмитрюков А. Еще замечания о праздниках и повериях у малороссиян // Маяк. – 1844. – Т. 13. -Кн. 25. – С. 49-55.
5. Костомаров Н. Мысли о федеративном начале в древней Руси // Основа. – 1861. – № 1. – С. 121-159.
6. Костомаров Н. О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии // Маяк. – 1843. – Т. 11. – Гл. 3. – С. 58-71.
7. Лозинский И. Галагивка // Зоря Галицька. – 1860. – С. 506-515.
8. Максимович М. Дни и месяцы украинского селянина // Максимович М. Собрание починений.- Т. 2. – К., 1877. – С. 475-479.
9. Маркевич Николай. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Извлечено из нынешнего народного быта и составлено Николаем Маркевичем. – К.: Издал И. Давиденко, 1860. – 8+174 с.
10. Метлинский А.Л. Дополнения и замечания к статье К. Сементовского "Замечания о праздниках у малороссиян") // Маяк. – 1843. – Т. 11. – Гл. 3. – С. 71-74.
11. Народные обычаи и поверья здешнего края: месяц март, Великий пост, начало весны, великдень, веснянки, петровка, купало, мес[яц] апрель, май и зелен[ая] неделя, Иванов день, конец июня, косовыця, гребовыця, обжинки и пр. // Полтавские Губернские Ведомости. – 1861. – №№ 15-18, 20, 22, 23-27, 30
12. Номис М. Риздвяни святки. Письмо 1-е. Приготовление к риздвянним святкам // Основа. – 1861. – № 1. – С. 267-281; Письмо 2-е. Багатая кутя // Там само. – № 5. – С. 49-72; Письмо 3-е. Святий вечир // Там само. – № 6. – С. 21-38.
13. П-в М. Рождественские святки у малороссиян Павловского уезда, Воронежск[ой] губ[ернии] // Воронежская Беседа. – 1861. – С. 179-189.
14. Свадебные обряды малороссиян слободы Воронцовки, Павловского уезда // Воронежская Беседа. – 1861. – С. 167-178.
15. Свидницкий А. Великдень у подолян (По поводу "Быта подолян" Шейковского. Выпуск 1-й 1860 г. Киев) // Основа. – 1861. – Октябрь. – С. 43-64; Ноябрь-декабрь. – С. 26-71.
16. Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян // Маяк. – 1843. – Т. 11. – Гл. 3. – С. 1-45.
17. Срезневский И.И. Дополнения и замечания (к статье Сементовского Конст. "Замечания о праздниках у малороссиян") // Маяк. – 1843. – Т. 11. – Гл. 3. – С. 45-57.
18. Старков Валерій. В які ігри грали герої "Енеїди" Івана Котляревсько-

го (до джерел відображення ігрової культури українців) // Наукові записки / Інститут української археографії та джерелознавства НАН України. – Т. 19. – в 2-х кн.- Кн. ІІ. – Ч. 2-а. – С. 291-310.

19. Сумцов Н.Ф. Предисловие 1 // Игры крестьянских детей в Купянском уезде. Собрал П.Иванов. – Харьков, 1889. – С. 3-8.

20. Шейковський К. Быт Подолян / Издание К. Шейковского. – Т. 1. – Вып. 1. – К., 1860 (1859). – VI+71 с.; Вып. 2. – К., 1860. – IV+74 с.

Стішова Наталя

УДК 398.332.3(477.54/.62)

ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВА КУЛЬТУРА СЛОБОЖАНЩИНИ В КАЛЕНДАРНИХ СВЯТАХ ОСІННЬОГО ЦИКЛУ УКРАЇНЦІВ (НА МАТЕРІАЛІ ФОЛЬКЛОРНО-ЕТНОГРАФІЧНИХ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ)

Статтю присвячено дослідженню календарної обрядовості осіннього циклу українців Слобожанщини. На основі експедиційних матеріалів, зібраних в історико-етнографічному регіоні, здійснено аналіз святкової звичаєво-обрядової культури та виявлено спільні й відмінні риси порівняно з іншими регіонами України.

Ключові слова: *Слобожанщина, регіон, календарні свята осіннього циклу, звичай, обряд, традиційна культура.*

Історико-етнографічний регіон Слобожанщина за сучасним адміністративним поділом включає в себе на території України майже всю Харківську, декілька північних районів Донецької, північні райони Луганської, північно-східні райони Дніпропетровської, східні райони Полтавської та Сумської областей, інша частина входить до суміжних областей Російської Федерації (південь Курщини, Бєлгородщини та Воронежчини).

Освоєння Слобожанщини розпочалося із середини XVII ст., у період колонізаційного руху українського народу на схід, переважно переселенцями з Правобережної України, а також із Лівобережжя (Гетьманщини) [5, 10], корті отримували від уряду певні пільги – слободи або поселення на "слободах". У кінці XVII ст. на Слобожанщині виникло і декілька російських сіл (околиця Харкова та Чугуєва), які складали незначну частину з усього населення цього регіону. Досліджувана територія заселялася кількома міграційними хвилями і остаточно сформувалася наприкінці XVIII – на початку XIX ст. [14, 64-68]. Домінуючим і найчисельнішим етносом від часів формування Слобідської України і донині був і залишається український. Відтак,

населення Слобожанщини формувалося з різних етнографічних груп українського народу, що в подальшому помітно вплинуло на розвиток як матеріальної, так і духовної культури жителів краю.

Слобожанщина постійно була у полі зору дослідників і привертала увагу етнологів, фольклористів, лінгвістів, антропологів, археологів та ін. До кінця XVIII ст. тривав первинний процес накопичення етнографічних відомостей, що становив інтерес для вивчення української минувшини, світогляду давніх слов'ян. Було здійснено спробу узагальнити зібраний матеріал у розвідці Загоровського "Топографическое описание" (1788 р.) та книжці капітана Мочульського "Военно-статистическое обезрение" (1850 р.) [17, 10]. Період кінця XVIII ст. – початку XX ст. характеризувався великим пожвавленням національно-культурного руху в Україні. У першій половині XIX ст. Слобожанщина стала центром розвитку загальноукраїнської освіти, науки та культури, що було зумовлено активізацією збирацької роботи, систематизацією накопичених матеріалів та їх опублікування. Саме цей період часто називали першою хвилею науково-просвітницького руху в Україні, а етнографію – як важливу частину українознавчого циклу дисциплін, яка стає невід'ємною складовою культурного відродження української нації.

У XIX – на початку XX століття Слобожанщину досліджували такі видатні вчені етнологи та фольклористи, як Д. Багалій "Історія Слобідської України" [5], В. Іванов "Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Старобельский уезд", "Современная деревня в Харьковской губернии" [8], П. Іванов "Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковского уезда Харьковской губернии" [9], И. Манжура "Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях" [12], В. Милорадович "Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 гг." [13] О. Потебня, І. Срезнєвський "Запорожская старина" [16], М. Сумцов "Слобожане" [17], О.Терещенко "Быт русского народа" [18], П. Чубинський "Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край" [19] та ін. П.Чубинський один із перших розпочав створення узагальнюючих народознавчих праць, ініціюючи дослідження в межах всіх етнічних земель української духовної, матеріальної та соціонормативної культури тощо. Вчений був організатором у проведенні масштабної експедиції в Південно-Західний край при сприянні Імператорського Російського Географічного Товариства (з метою етнографічного та статистичного опису цього краю). Матеріали досліджень увійшли у семитомне видання "Труды …". Третій том якого "Календар народних звичаїв та обрядів із відповідними піснями" подає систематизований П. Чубинським розлогий матеріал із річного народного календаря українського селянина різних регіонів. Дослідник висловлює думку про те, що давня і добре розвинута календарно-обрядова культура народу – це не є винятково ознакою

його релігійності, а скоріше "якоюсь художньою обстановкою життя"; і що деякі її елементи збережуться й при вищому розвитку культури. Цінними є результати досліджень проведених Петром та Василем Івановими, котрі черпали матеріал живучи в середовищі декількох Харківських областей. М. Сумцов зазначив: "Харківщина велика, а розвідок про неї мало. Якось пощастило двом повітам, Куп'янському та Старобільському, позаяк тут здавна працює добродій Петро Іванов і його численні співробітники з учительства …" [17, 8]. У даних збірках етнографічних відомостей з південної Слобожанщини (сучасна Харківщина, Луганщина) для нашого дослідження цікавими є записи щодо світоглядних уявлень та поминальної звичаєвості календарних свят. Інший дослідник М.Сумцов, в своїй праці, яку І. Шилов назвав "енциклопедією Слобожанщини", описав все життя слобожанина та його краю з усілякими подробицями щоденного побуту впродовж тривікової історії Слобідської України: устрій, заняття, промисли, торгівлю, повсякденне буття людей та їх святкові дні, народження та смерть, як одягалися тогочасні люди, де жили, чим харчувалися тощо.

Наприкінці 20-х років XX ст. можливості для національно-культурного розвитку значно погіршилися. У радянській науці відбувалися активні "пошуки" форм і засобів для виконання ідеологічних замовлень, що передбачало оспівування радянської дійсності та возвеличення "вождя" народу. Протягом кількох десятиріч радянський уряд цілеспрямовано винищував інтелектуальний потенціал України. І лише з відкриттям Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т.Рильського у 1942 р. та відділу етнографії у 1944 р. відбувається поновлення наукової роботи та накопичення польового етнографічного матеріалу.

Упродовж останніх десятиліть історико-етнографічний регіон Слобожанщину активно обстежували, вивчали його матеріальну культуру, народну медицину, родинну та календарну обрядовість та здійснювали фольклорні записи. Такі дослідження й наукові осмислення звичаєво-обрядової культури регіону належать відомим сучасним ученим: Л. Артюх, Г. Бондаренко, В. Борисенко, О. Боряк, Н. Гаврилюк, Г. Захарченко, О.Курочкін, Г. Скрипник, В. Сушко, С. Швидкий та ін.

Однак традиційна звичаєво-обрядова культура українського населення Слобожанщини, зокрема, календарна обрядовість осіннього циклу вивчена недостатньо. Можливо осінній період не привертав до себе належної уваги дослідників через свою, як здається на перший погляд одноманітність. Про що відзначає український етнолог кінця XIX – початку XX ст. проф. З. Кузеля: "Звичаї і обряди осіннього циклу не виявляють такого багатства й такої різноманітности, як попередні цикли. Вони найбільше пов?язані з церковними обрядами і пройняті християнським впливом. Майже виключно групуються вони коло церковних свят …" [11, 35].

Слобожанщину і надалі активно досліджують учені-етнологи й фольклористи України. За останні роки було проведено фольклорно-етнографічні експедиції науковцями Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України, під час яких з-поміж багатьох аспектів етнокультури зафіксовано досить цікавий матеріал із календарної, весільної та родинно-побутової обрядовості, а також здійснено фольклорні записи.

Досліджуючи Слобожанщину, ми територіально охопили частину Донецької (сс. Тетянівка, Богородичне, Олександрівка, Долина – Слов'янський район; сс. Кримки, Рубці, Дробишево – Краснолиманський район; с. Миньківка – Артемівський район) та Харківської областей (сс. Довгеньке, Капітолівка, Студенок, Діброва, Яремівка – Ізюмський район). Нами поставлено мету – зібрати від старожилів матеріал щодо календарної святкової обрядовості, переважно осіннього циклу (найменш дослідженого в етнографічній науці), проаналізувати ступінь збереженості народної традиційної культури на зазначеній території, а також віднайти спільності та відмінності з іншими регіонами України.

Календарна обрядовість осіннього циклу, на рівні з річним циклом, – найбагатша на храмові свята ("храми"), які здебільшого мають характер канонічних церковних обрядів. До них у народній уяві приурочувались ті чи інші звичаї, обряди, прикмети тощо. Храмове свято – це визначна подія в селі. Воно прирівнюється до найбільших – дванадесятих свят (Різдва, Благовіщення, Великодня, Трійці та ін.). Зазвичай готуються до нього заздалегідь і святкують один день, на відміну від інших регіонів України (від 3-х днів до одного тижня), як скажімо на Звенигородщині [10, 193-194]. В храмовий день одягаються в чисте та йдуть до церкви, оселя та подвір'я мають бути прибраними, корм для худоби заготовленим. Після завершення святкового Богослужіння на церковному подвір'ї влаштовують спільний обід (їжу готують і зносять жителі села), на який запрошують всіх присутніх. Обов'язково готували "канун" (рис та солодка вода), щоб пом'янути померлих. Ушанування предків є невід'ємним атрибутом храмового свята по всій Україні. Існувало повір'я, що коли довго не було дощу, то в с. Олександрівка, Славянського району: "На храм і в поле ходили", – розповідає Фрося Маслова, "Збиралися біля церкви з хоругвами, попереду з іконою. Так посвятили, ідуть з поля і дощик іде" [4]. Такий звичай має місце й в інших регіонах України.

До осіннього циклу календарних свят належать: Маковія (14 серпня) – його і вважають межею між літом та осінню, Спаса (19 серпня), Успіння (28 серпня), Головосіка (11 вересня), Семена (14 вересня), Михайлове чудо (19 вересня), Різдво Богородиці (21 вересня), Здвиження (27 вересня), Івана Богослова (9 жовтня), Покрова (14 жовтня), Дмитра (8 листопада),

Кузьми-Дем'яна (14 листопада), Михайла (21 листопада), Пилипівка (28 листопада), Введення (4 грудня), Андрія (13 грудня). Цим святам на Слобожанщині, як і повсюди в Україні, притаманні свої особливості. У зазначеному регіоні побутують бувальщини, які пов'язані із застереженнями і заборонами. На Спаса застерігали, у кого дитина маленькою померла, то не можна яблука їсти: "Тамочки Господь роздає всім діткам яблука, а тобі нема – твоє мама з'їла" [4]. Віддавна повсюди в Україні на Головосіка заборонялося будь-що різати, стинати, а відповідно борщ варити, через його червоний колір. На Михайлове чудо не дозволялись (переважно до обіду) чоловічі роботи, передовсім пов'язані із землеробством: "… Один чоловік іде, а інший йому: "Кум, куди ти їдеш? – Та їду нивку орати". – Та сьогодні ж Михайлове чудо! – Та й шо, я зораю пів нивки, та й буде чудо. Та й виїхав у поле, став знімати борону, та як одяг на шию, так і ходив до обіду поки люди з церкви йшли" [2]. На Здвиження – неможна ходити до лісу чи у садок, через скупчення – жаб, вужів, гадюк. Пані Лідія Соколова згадує: "На Воздвиження змії злазяться. Ну це був случай, то вже і я знаю, то і мені було. Була я пацанкою і дров тоді було дуже мало і носили нав'язками. Собираєм палочок. Прибігає кума мамина та й каже: "Кума йдьомте на жолуді". Вітер такий, а мама каже: "Та сьогодні Воздвиження, куда ж іти в ліс? Та нічого кума, люди побігли та й ми побіжимо. Ну і я з ними, я бистро собіраю жолуді, груші (дичку)". Пішли, а воно вітер і люди вже пройшли, пособіралі. "Ой, кума гляньте, он жолуді які великі, а шо ж таке шо їх не собіралі. Коли мама глянула, а там пеньок здоровий і вони там лежать (змії) на сонечку гріються". Ой кума, мама каже, давайте тікати. А кума, та ми їх счас попроганяємо. Та почали палицями кидать. Одна одній передаємо, а змія то на один бік, то на другий, та й ховається, так усі поховалися, а одна лежить, раз перевернеться, другий перевернеться, а кума все кидає, а змія все перевертається. Видно главарь. Тоді як пригане, і як почала за нами гнаться. Ми мішки покидали, кричали не своїм голосом, а покойний вже Іван Іванович, лісник, їхав на коняці, чув шо кричимо так, то він її і вбив. А так би кому на шию почепилася. Це лічно мені було таке [2]. Такого типу переказів зафіксовано по всій Україні дуже багато.

Яскраво виражені також передбачення щодо погоди (на Покрову, як повіє вітер південний – тепла зима буде, як північний – холодна) та майбутнього врожаю на Андрія: (до схід сонця вибігали на двір та вирізували гілочку з вишні й ставили у воду протягом 10 днів і чия перша розквітне – та й заміж перша вийде [1], або ж до гілочок прив'язували папірці із надписом тієї городини, яку планували садити, та, що перша зацвіте – сповіщала про багатий врожай відповідної культури). Останнє свято (Андрія) у досліджуваному регіоні не має такої колоритності в обрядовості ("Кусання калети", дівочі ворожіння про долю) на відміну від інших регіонів України

(Рівненського, Житомирського, Київського Полісся; Полтавщини та ін.). Ідентичні гадання відбувалися на Слобожанщині перед Новим роком (за старим стилем): кидали чоботи через хату – куди носком впаде – з того боку судженого чекати; слухали звідкіля собака загавкає – туди дівчина піде заміж; запускали півня в хату – до чого першого підійте та почне дзьобати – таке заняття матиме майбутній господар; ворожили перед дзеркалом про судженого тощо.

Неабияке місце в календарний святах осіннього циклу належить молодіжним розвагам, гулянням (вулиці, досвітки, вечорниці), що супроводжувалися піснями, музиками, танцями. До молодіжних гуртів допускалася молодь переважно одного віку (молодші збиралися з молодшими, а старші – із старшими). Тих дівчат, котрі пересиділи свій вік називали "старими дівами". Їх неохоче молодь приймала до себе, вони були переважно із вдовами та одинокими. На засиджену дівчину казали: "Це вже ріпа на висадкі" [3]. На вечорниці дівчата збиралися у жінки, яку називали "пані-матка", або ж у старших людей, котрі не мали дітей, де пряли, ткали, вишивали рушники, мички микали і звичайно розважалися. Засиджувалися вони там до ночі, а то й до ранку (досвітки). До дівочого гурту долучалися хлопці з музикою, грали на скрипці, гармошці, балалайці. Збиралися на такі посиденьки не щодня, а лише перед неділею, або ж перед святами. На останні дівчата в складчину варили вечерю, зносили хто що мав. За те, що жінка надавала їм приміщення для вечорниць, дівчата по черзі розраховувалися з нею хлібиною. Така форма молодіжних розваг давала можливість оцінити людину у всіх її проявах. Вечорниці мали великий вплив на моральне виховання молоді. Це була своєрідна школа підготовки дівчат та хлопців до серйозних стосунків, а відтак й до сімейного життя. Шлюбні традиції пов'язували з певними календарними святами (Успіння, Різдва Богородиці, Покрова, Дмитра), до яких в римованій формі створювали відповідні примовки: "Прийшла Перша Пречиста – носить женихів нечиста", "Прийде Покрова – зареве дівка як корова", "До Дмитра дівка хитра, а після Дмитра, хоч за старця аби ряду не остаться". Традиційно після Другої Пречистої до Покрови засилали сватів, а після Покрови до Пилипівчаних запуст (на Слобожанщині "Заговини") – справляли весілля.

Хотілося б наголосити і на осінніх поминальних суботах на Слобожанщині, які раніше і нині відбувалися тричі в зазначеному сезоні (на Дмитра, Кузьми-Дем'яна, Михайла). Звичаї Дмитрової суботи найповніше збережені на Харківщині. Все ж найбільші вшанування померлих відбуваються перед Трійцею та на Проводи (тиждень після Великодня). Проте вшанування померлих восени проводяться належним чином.

Основною знаковою дією вшанування померлих є ритуальне споживання їжі. Головною стравою поминального обіду був і залишається "ка-

нун" ("коливо", а рідше "кутя"), його вживали із спільної миски, тричі зачерпнувши ложкою. Кануном називалася страва, приготовлена із промитого та відвареного рису, приправлена підсолодженою водою та прикрашена вишнями (пізніше цукерками). Наприкінці XIX ст. основним поминальним продуктом був мед чи то у чистому вигляді, чи то як основа страв. Значення меду як засобу зв'язку між світами неодноразово розглядалося сучасними вченими [6, 180]. На початку XX століття на Дмитрівську поминальну суботу мед носили і на кладовище. У довоєнні роки на Слобожанщині "канун" варили із ячмінної або ж пшеничної крупи, яку засолоджували переважно відваром із цукрових буряків, а медом – рідше [3]. Впродовж XX ст. мед частково витісняється цукровим сиропом. Можливо термін "канун", як ритуальна поминальна страва, поширився в народі з церковної термінології наприкінці XIX століття, де кануном називали стіл для поминальних пожертв. Окрім ритуальної страви на вшанувальний поминальний обід готували також борщ, "молошне", кисіль або "узвар", пироги, а також роздаткову випічку (всім із собою давали парну кількість пирогів та іншого обрядового печива – коржики з маком або медом). Із свідчень інформаторів "раніше" вживання "міцних" напоїв на поминальних обідах було недопустимим, хоча в своїй праці В. Гнатюк фіксує інші дані, які свідчать, що на початку XX ст. було широке вживання міцних напоїв [Гнатюк, с. 420]. Поминаючи казали: "Царство небесне (ім'я)". Саме такі обрядодії селянина-хлібороба здійснювалися з метою задобрити, скласти подяку родичам-заступникам, усім пращурам, щоб вони і з того світу опікувалися живими, а також несуть на собі навантаження стану переходу, межового стану природи.

Отже, звичаєво-обрядова культура календарних свят осіннього циклу, який уміщує в собі господарські періоди, поминальні мотиви, а також розважально-ігрові традиції, зафіксовані на Слобожанщині, органічно пов'язані із загальноукраїнською культурною цілісністю. Аналізований матеріал – це краще надбання національної культури, яку народ плекав протягом століть. Однак досліджуючи звичаєво-обрядову культуру Слобожанщини, ми дійшли висновку, що її архаїчний пласт культури (йдеться про давні форми) в регіоні збережений недостатньо. Спогади респондентів переважно спиралися на перекази батьків або ж дідусів та бабусь. Рідко хто особисто брав участь в обрядодіях, дотримувався давніх традицій. Однак певна звичаєво-обрядова культура існує і донині. Зібраний нами багатий та цінний фольклорно-етнографічний матеріал в зазначених областях все ж не дає повної картини щодо звичаєво-обрядової культури всього регіону Слобожанщини.

Стишова Наталья

Обычае-обрядовая культура Слобожанщины в календарных праздниках осеннего цикла украинцев (на материале фольклорно-этнографических полевых исследований)

Статью посвящено исследованию календарной обрядности осеннего цикла украинцев Слобожанщины. На основе экспедиционных материалов, собранных в историко-этнографическом регионе, проанализировано праздничную обычае-обрядовую культуру и определены общие и отличительные черты в сравнении с другими регионами Украины.

Ключевые слова: *Слобожанщина, регион, календарные праздники осеннего цикла, обычай, обряд, традиционная культура.*

Stishova Natalja

Custom and ritual culture of Slobozhanshchyna in the calendar holidays of the autumn cycle of the Ukrainians (based on folklore-ethnographic field research)

The article deals with the study of the autumn cycle calendar rituals of the Ukrainians in Slobozhanshchyna. Based on the field research materials collected in the historical and ethnographic region, it has been analysed the festive custom and ritual culture and revealed common and different features as compared with other regions of Ukraine.

Keywords: *Slobozhanshchyna, region, calendar holidays of the autumn cycle, custom, ritual, traditional culture.*

Джерела і література

1. Архів автора. Записано від Катерини Ісакової, 1931 р.н., с. Долина, Славянський р-н, Донецька обл.
2. Архів автора. Записано від Лідії Соколової, 1930 р.н., с. Долина, Славянський р-н, Донецька обл.
3. Архів автора. Записано від Людмили Юдіш, 1930 р.н., с. Тетянівка, Славянський р-н, Донецька обл.
4. Архів Автора. Записано від Фросі Маслової, 1929 р.н., с. Олександрівка, Славянський р-н, Донецька обл.
5. Багалій Д.І. Історія Слобідської України. – Х.: Дельта, 1993. – 256 с.
6. Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К.: Унісерв, 2000. – С. 180.
7. Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. XXXI-XXXII. – С. 131-424.
8. Иванов В. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Старобельский уезд. Очерк по этнографии края / Под ред В.В.Иванова. – Х., 1898 – Т.1. – 1012 с.; Современная деревня в Харьковской губернии //

Харьковский сборник: Литературно-научное приложение к "Харьковскому календарю" на 1893 год. Вып.7-й / Издание Харьковского губернського статистического комитета [Под ред.. члена-секретаря комитета В.В.Иванова]. – Х.: Типография губернського правления, 1893. – С. 1-28.

9. Иванов П. Жизнь и повір'я крестьян Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Х., 1907. – С. 74-109.

10. Кримський Аг. Звиногородщина з погляду етнографічного та діялектологічного. – К., 1928. – Ч.1. – С.193-194.

11. Кузеля З. Вірування українського народу. – К., 1908.

12. Манжура И.И. Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях. Сб. Харьковск. истор.-филол. общ. – Х., 1890. – Т. 2.

13. Милорадович В. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 гг. // Сб. ХИФО. Х., 1897. – Т.10; Його ж. Житье-бытье Лубенскогог крестьянина. – К., 1904.

14. Скляр В. Етнічний склад населення України 1959-1989 рр.: етномовні наслідки російщення / В.Скляр. – К.: Вид. центр "Просвіта", 2008. – 392 с.

15. Скрипник Г. Народна спадщина П.Чубинського з погляду сучасної етнології // Народна творчість та етнографіяю – №2. – 2009. – С.4-23.

16. Срезневский И.И. Запорожская старина. – Ч. 1,2,3. – Харьков, 1833.

17. Сумцов М. Слобожане. Історико-етнографічна розвідка. – Х., 1918; Його ж. Досветки и поседелки. – К., 1896.

18. Терещенко О. быт русского народаю – СПб., 1848. – в VII тт.

19. Чубинський П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. – СПб. – Т.III. – 1872.

Сушко Валентина

УДК 39 (477.54/.62) "19": 398.332.4

РІЗДВЯНО-НОВОРІЧНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ СЛОБОЖАНЩИНИ у XX ст.

Різдвяно-новорічні свята становлять пік зимової календарної обрядовості українців. Впродовж XX ст. це значення ними не було втрачено, хоча відбулася значна трансформація як у самих обрядодіях, так і в їхній атрибутиці та семантиці.

Ключові слова: *календарна обрядовість, різдвяно-новорічна обрядовість, українці Слобожанщини, Слобідська Україна, Рожество, Старий Новий рік, Водохреща, Йордан, Ордань, кутя, узвар, зірка, коляда, колядка, щедрівка.*

XX століття стало часом значних змін у традиційній народній культурі українців, коли певні її форми та види зникли, а деякі змінилися настільки, що нині можна говорити лише про їх рудиментарні залишки.

Впродовж XX ст. відбулися трансформація всіх видів обрядовості українців і календарної зокрема. Зимову обрядовість на початок XXI ст. можна вважати збереженою якнайкраще, однак і тут відбулися серйозні зміни, пов'язані як з ідеологічною сферою, так і з соціально-економічними відносинами. Найяскравіший характер ці зміни мають на Слобожанщині. Причиною цього можна вважати і ранній та інтенсивний капіталістичний розвиток регіону, виключне – передове, столичне – становище Харківської округи та Харківської області на початку радянських часів. Тому "радянізація" краю (нищення традиційної народної культури, і обрядовості та народних вірувань зокрема) відбувалася надзвичайно активно, послідовно та продумано і мала нерідко гранично нищівні наслідки.

Різдвяно-новорічні свята у XVIII – XIX ст. були не тільки початком нового календарного року, з яким людина завжди пов'язує позитивні сподівання та віру в краще майбуття. У символічному плані ці свята ставали початком нового землеробського року і вірно проведені магічні обрядодії мали забезпечити гарний урожай і гарне майбуття.

Зимова календарна, і зокрема різдвяно-новорічна, обрядовість українців від середини XIX ст. неодноразово ставали об'єктом вивчення української етнографічної науки. Хід подій [9; 10; 27; 31], семантичне значення [24; 25] та місце обрядовості та її окремих частин в системі світогляду українців [8; 16] були детально зафіксовані та проаналізовані. У другій половині XIX – до початку 1930-х років стався розквіт харківської етнологічної школи. Місцеві етнографи – вчені та аматори – досліджували як регіон в цілому, так і питання різдвяно-новорічної обрядовості [12; 13; 15].

Загальною тенденцією тодішнього наукового вивчення різдвяно-новорічної обрядовості було трактування цих ритуалів як архаїчних та суто язичницьких, на які православна складова наклалася лише формально, не входячи глибоко в народну культуру. Не заперечуючи слушність думки про потужність тенденції консервації звичаєвості народною культурою, погодитися із повною закритістю народної культури до новацій – і зокрема релігійних – на нашу думку, не можна.

Однак саме положення про чужість та далекість для народу православних традицій стало "іделологічно вивіреним та єдиновірним" підходом у радянській науці – з цілком зрозумілих причин. Інший підхід до значення православ'я для української народної культури став можливим тільки у пострадянські часи. Постулат про формування народно-православної культури, який став обгрунтовуватися лише сучасними вченими М.Гримич [11, с. 11] та О.Страховим [26], на нашу думку, є і виваженішим, і має досить фактів на підтвердження.

У 1930-ті роки харківська етнологічна школа була знищена, а регіональні етнологічні студії не велися до 1990-х років – до часу проведення В.Скуратівським та групою харківських ентузіастів комплексної фольклорно-етнографічної експедиції "Муравський шлях-95", за результатами якої була видана збірка польових матеріалів [22].

Тоді ж, у 1990-ті роки, активізувався і регіональний краєзнавчий рух. Автори розвідок у своїх публікаціях приділяють місце не лише історії та видатним діячам чи подіям краю, а й етнографічним відомостям [2; 6; 18], хоча подеколи ці дані є лише повтором більш ранніх робіт знаних етнографів.

Після відновлення регіональних етнографічних студій до різдвяно-новорічних свят як виду календарної обрядовості знову звернули пильну увагу харківські вчені [3, с. 35-41; 23, с. 25-58; 29, с. 5-6] та аматори [17]. Накопичений матеріал дає змогу провести порівняльний аналіз різних аспектів обрядодій наприкінці XIX – на початку XX ст. та наприкінці XX – на початку XXI ст.

У другій половині XX – на початку XXI ст. у вітчизняній етнології з'явилося декілька розвідок, присвячених як окремим аспектам різдвяно-новорічної обрядовості [5; 14; 30], так і опису цього виду календарної обрядовості в цілому. Серед останніх на особливу увагу заслуговують монографічна праця к.і.н. Л.Ф.Артюх, присвячена регіональним особливостям української та російської народної кухні Слобожанщини, де відведене належне місце і обрядовим стравам зимового календарного циклу [1]. Матеріали стосовно усього комплексу свят, обрядовості, атрибутики та їхнього символічного значення містяться у роботі д.і.н. В.К.Борисенко "Традиції та життєдіяльність етносу..." [7].

Монографія д.і.н. О.В.Курочкіна "Українські новорічні обряди "коза" і "Маланка"" є грунтовним багатоаспектним дослідженням найрхаїчнішої складової зимової обрядовості, де не тільки описуються та аналізуються традиційні ритуали, а й відводиться належне місце сучасному стану обрядових реалій та атрибутиці новорічної обрядовості. Однак фактологічна база дослідження переважно із західного та південно-західного регіонів України.

Сучасними науковцями розглядалися не тільки глобальні питання обрядовості, а й окремі елементи атрибутики свят [28].

У сучасній етнології сформувалося розуміння феномену традиції як процесу, однією з ознак якого є змінність [21], що не суперечить при цьому і такій характеристиці традиції як тяглість [20]. Кожна культура існує тому, що вдало балансує між обома тенденціями: оновлення та відповіді на виклики нового часу, уміння пристосуватися до них, і консервування давнини, іноді не так в "букві", як у дусі традиції.

Проте, на жаль, навіть сучасні науковці здебільшого зосереджуються на дослідженні побутових реалій кінця XIX – першої половини XX ст., не беручи зовсім до уваги або лише констатуючи наявність змін радянського та пострадянського часу.

Таким чином, актуальним завданням є фіксація проведення діахронний порівняльний аналіз слобідсько-української різдвяно-новорічної обрядовості з урахуванням змін, що сталися впродовж ХХ ст.

Отже, спробуємо подати характеристику сучасної різдвяно-новорічної обрядовості кінця ХХ – початку ХХІ ст.

Різдвяно-новорічні свята відзначаються з 31 грудня по 20 січня за сучасним (григоріанським, радянським) календарем. Якихось справжніх святкувань, пов'язаних з римо-католицьким різдвом немає. Хоча останнім часом є тенденція до актуалізації і цієї дати. Попри нечисельність католицької громади в Харкові вже декілька років поспіль "велику слобожанську ялинку" в місті запалюють саме на католицький свят-вечір.

Різдвяно-новорічні свята відносяться до неперехідних світ народно-православного календаря. Святкування їх нерідко відносять до етноприналежних ознак. "Ми до церкви ходимо не дуже, але Рожество святкуємо, бо так у нас в родині завжди було заведено".

З 1970-х років до кола свят входить і Новий Новий рік (1 січня за новим стилем). Його обрядовість не надто чітка: святкове застілля з салатами "олів'є", "шуба" та шампанським до картоплі зі стегенцями Буша, перегляд святкових передач, поздоровлення Президента,- є безумовною інновацією і спробою вироблення сучасної міської культури, яка швидко переходить і до села. Цікавим є намагання перенести на цю обрядовість ритуальне рядження у формі досугової діяльності без жодного сакрального компоненту (травестійне рядження молоді для зустрічі Нового року).

З традиційної обрядовості у радянські часи була витіснена релігійно-громадська компонента: ходження чоловічих гуртів "со звіздою" в період між саме Різдвом та Щедрим вечором (від 7 до 12 січня за новим стилем); водіння "кози" (13 – 17 січня за новим стилем); хрещенська обрядовість (громадське святкування на водоймах з ритуальною стріляниною).

У радянські часи відбулося звуження обрядових дій до родинного кола: "носіння куті", щедрування "по-домашньому", – або до суто культових відправ (освячення води у храмі, участь у святкових службах).

Характерною ознакою ХХ ст. стала заміна головних діячів обрядовості: замість парубочих та чоловічих гуртів колядників, парубочої громади "Меланки" – "водільників кози", стрільців та гармашів, які кутю проганяли пострілами з рушниць та гармат у радянські часи такими виконавицями до того суто чоловічого фольклору стали дівчата та жінки, які іноді й виражають протест, коли старші люди не пускають їх колядувати. Безумовно, з точки зору семантики обрядовості, яка мала забезпечити врожайність, така заміна робить виконання обрядів лише формою досугової діяльності, а не магічним ритуалом.

Важливим фактором у цьому стала діяльність клубних працівників та

вироблення "прогресивної радянської обрядовості", яка відбувалася в останній чверті XX ст.

Відбулися зміни і в атрибутиці обрядовості: заміна Віфлеємської зірки на червону, повна заборона євангельської драми у ході обрядових дій (чи то у формі акторського переказу чи в формі лялькової вистави), навіть слова колядок змінювалися і пристосовувалися до радянських реалій. Відбулися зміни у рецептурі такої важливої обрядової страви як кутя.

У пострадянські часи згубною, на нашу думку, є тенденція "відновлення" обрядовості, беручи записи з усіх регіонів України та готуючи єдиний неоковирний сценарій. Причиною іноді буває те, що вчителі та клубні працівники, які приїхали з інших регіонів України, – нерідко прекрасні люди і з найкращих поривань – керуючись девізом "на Сході етнографії немає", беруть за основу власні дитячі спогади, записи славетних етнографів, впроваджують таку "етнографію", що розцінюється дітьми-виконавцями як чи не офіційна можливість трохи заробити на кишенькові розходи. Принагідно хочемо зазначити, що на початку XX ст. грошова платня за святі речі – колядування та щедрування вважалася неприпустимою, на кінець XX ст. таке ставлення змінилося на протилежне, що викликає обурення людей старшого віку [32].

З елементів обрядовості, які тримаються дуже добре, є новорічний обряд "посівання" ("посипання"), який виконується так само, як і раніше лише рано-вранці на старий Новий рік і тільки чоловіками (хлопчиками). Так само суворою є заборона жінкам на відвідини у Новий рік.

Однак і у "посіванні" відбулася заміна зерна, яке використовується для проведення цієї обрядодії: рис, пшоно, навіть манка – замість жита чи пшениці. Так само спростилася словесна формула, звівшися до "Сію-вію-посіваю, з новим роком поздоровляю!"

Взагалі, словесні формули ритуалів значною мірою спростилися та скоротилися. Колядки мають "комерцалізований" характер, головним мотивом яких є "дайте, тітко, п'ятака, а п'ятак – неважний, дайте руб бомажний!" Тільки інформантам старшого віку відома їх православна складова (тропарі свята у народному трактуванні: "Рожество Твоє, Христє Боже наш, восія мирові світ разума. Небо звіздою служащії звіздою лучахуйся Тєбє відеті з висоти востока і Тєбє кланятися, Сонцю правди. Господі, слава Тєбє!"[32]). Рідко коли на Щедрий вечір співаються місцеві, з місцевими топонімами та іншими реаліями щедрівки:

Щедрий вечір, добрий вечір!
Добрим людям на весь вечір!
Чи дома-дома пан-господа?
А на йому шуба-люба,
а на шубі – калиточка:

всьому дому по пиріжечку.
Як не дасте пирога –
візьму вола за рога,
Поведу на Пісок,
Візьму грошей мішок!
А в нашої неньки –
ручки біленькі.
Шо вони роблять –
варенички ліплять!
Дайте і нам!

[32, с. Липці Харківського району Харківської області. На Паску у с. Липці до 1930-х років проходили ярмарки]

Певну проблему у вивченні обрядовості Слобожанщини становить те, що слобідсько-українська обрядовість не становила єдиного комплексу, маючи ще від XVII ст. відмінності, перенесені українським населенням із місць свого походження. Так, наприклад, звичай "пахолкування", відомий на північній Слобожанщині, невідомий на півдні, хоча причини цього потребують додаткового вияснення. У Північній та Центральній Слобожанщині кутю традиційно варили двічі: на Свят-вечір та на Голодну кутю. В інших місцевостях Слобожанщини її варили і на Щедрий вечір.

Рецептура куті також на початку XX ст. не була однаковою в усьому регіоні: північна частина краю варила кутю з рушеного ячменю, південний схід – з пшениці. Узвар мав бути солодкий і варився з ягід (місцева назва вишень). Споживалася кутя, залита узваром. Впродовж XX ст. кутя стала солодкою кашею з ячмінної, пшеничної, навіть рисової крупи, до якої додаються мед, мак, горіхи, родзинки, навіть курага чи чорнослив, вишневе чи будь-яке інше варення. Узвар може бути з будь-яких сушених фруктів, а то й замінюватися якимось соком. Тобто "кутя" і "узвар" нині є більше символом, ніж традиційними стравами.

Важливим елементом різдвяно-новорічної обрядовості є магічні дії із символічного забезпечення благополуччя та врожаю у новому році: "квоктання" на Різдво та інші обряди, які мали "забезпечити" квочок у новому році; "кликання Мороза" на Свят-вечір; "Лякання дерев" під Різдво чи Новий рік, "писання хрестів" від нечистої сили на Водохреща. Відомі нині і обряди, які мають пророкувати долю: примічання по якості куті, по ложках на святковому столі тощо. Непогано збереженим можна вважати і комплекс дівочих ворожінь на майбутній шлюб.

Таким чином, на початок XXI ст. можна констатувати: а) перенесення багатьох обрядів з громадської обрядовості до суто сімейної сфери; б) втрату чіткого гендерного розподілу виконавців обрядодій; в) додавання "радянської" обрядовості до народних звичаїв; г) часткове перенесення на радянську

обрядовість народних обрядодій (як у хронотопі, так і у діях); д) трансформацію обрядовості.

Сушко Валентина

Рождественско-новогодняя обрядность украинцев Слобожанщины в XX ст.

Рождественско-новогодние праздники представляют собой пик зимней календарной обрядности украинцев. В течение XX ст. это значение ими утрачено не было, хотя и произошла значительная трансформация как самой обрядности, так и атрибутики и семантики.

Ключевые слова: *календарная обрядность, рождественско-новогодняя обрядность, украинцы Слобожанщины, Слободская Украина, "Рожество", Старый Новый год, "Водохреща", "Йордан", "Ордань", "кутя", "узвар", "зірка", "коляда", "колядка", "щедрівка".*

Sushko Valentyna

Christmas and New Year's rites of the Ukrainians of the Slobidska Ukraine in the XXth cent.

Christmas, New Year and Epiphany are the most important winter Ukrainian holidays. But their rites, attributic and semantics were much transformed during the XXth centure.

Keywords: *the calendar rites, the Christmas and New Year's rites, the Ukrainians of the Slobidska Ukraine, "Rozhestwo", "old New Year", "Wodohreshcha", "Jordan", "kutja", "uzwar", "zirka", "koljada", "koljadka", "shchedriwka".*

Джерела та література

1. Артюх Л.Ф. Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України.- К.: Наукова думка, 1982.- 112 с.
2. Артюшенко М.М. Історія Боромлі. З найдавніших часів до наших днів.- Тростянець, 1999.- 672 с.
3. Астахова О.В., Крупа Т.М., Сушко В.А. Свята та побут Слобожанщини: Альбом / О.В.Астахова, Т.М.Крупа, В.А.Сушко.- Харків: Колорит, 2004.- 125 с.: іл.- (Серія "Українська колекція").
4. Байбурин А.К. Календарь и трудовая деятельность человека.- Л.: Общество "Знание" РСФСР, 1989.- 32 с.
5. Бенько Н. Особливості народного трактування образів християнської традиції в українських псальмах (з поетики українських народних псальм: система персонажів та своєріднсть їх народної інтерпретації) // Матеріали до української етнології: збірник наукових праць. В. (5).- К., 2002.- С. 349-353.
6. Бердута М.З., Солошенко О.М. Особливості обрядів та звичаїв Слобожанщини (XVIII – XIX ст.) // Сборник научных трудов Харьковского инсти-

тута социального прогресса.- Х.: ХИСП, 2001.- Вып. 6.- С. 92-99.

7. Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців.- К.: Унісерв, 2000.- 191 с.

8. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: космогонічні українські народні погляди та вірування. – К.: Довіра, 1992.- 416 с.

9. Вовк Х.К. Студії з української етнографії та антропології.- К.: Мистецтво, 1995.- 336 с.: іл.

10. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис.- К.: Оберіг, 1993.- 592 с.

11. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (когнітивна антропологія).- К., б. м., б. р.- 380 с.

12. Данковська Р. Санки в обряді "вечері" (На основі колекцій Харківського Музею Слобідської Україні ім. Сковороди) // Матеріали до етнології й антропології / Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка у Львові. Т. XXI-XXII – Частина 1. Збірник праць, присвячений пам'яті В.Гнатюка. [Впорядкував Ф.Колесса]. – Львів: З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка, 1929.- С. 289-295.

13. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Старобельский уезд. Очерки по этнографии края / Под ред. В. В. Иванова. Т. I.- Харьков: Изд. губ. стат. комитета, 1898.- 1012 с.

14. Іваннікова Л. Образ Єрусалима в українському фольклорі // Матеріали до української етнології: збірник наукових праць. В. (5).- К., 2002.- С. 401-404.

15. Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества.- Харьков, б. изд., 1907.- С. 74-109.

16. Іларіон, митр. Дохристиянські вірування українського народу: Іст. реліг. моногр.- К.: АТ "Обереги", 1991.- 424 с.

17. Коваль О.В., Часник О. Доля і прикмети, що її віщують. Народна демонологія (за матеріалами фольклорно-етнографічних експедицій по Харківщині) // Кроковеє коло: Матеріали обласних учнівських науково-практичних народознавчих конференцій (2000-2002 рр.)/ За редакцією М.Красикова та М.Семенової.- Харків: ТО "Ексклюзив", 2003.- С. 60-65.

18. Коршак Т. Свята та обряди Охтирського району.- Суми, 1993.- 30 с.

19. Курочкін О. Українські новорічні обряди "коза" і "Маланка". – Опішне: Українське народознавство, 1995. – 392 с.: іл.

20. Лисюк Н. Діагностичний потенціал поняття архетипу в народній культурі // Традиційне й особистісне у мистецтві. Колективне дослідження за матеріалами Четвертих Гончарівських читань / Відп. ред. М.Селівачов.- К.: УЦНК "Музей Івана Гончара", 2002.- с. 38-48.

21. Лобанов Н.А. Традиции и обычаи как эволюционный процесс: размышления дилетанта // Традиции, обычаи и нравы народов России. Российская научно-практическая конференция с международным участием (27-29 ноября 1997 г., Санкт-Петербург): Тезисы докладов и сообщений / Под. ред. Н.А.Лобанова.- СПб.: Энергоатомиздат (СПб.отделение) – "Акме-Петербург", 1997.- С. 177-179.

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

23. Пісні Слобідської України. Фонографічна збірка: Пісні Харківщини. В.1. / Збирацька робота, розшифровка нотних текстів та упорядкування Л.Новикової.- Харків: Майдан, 1996.- 188 с.

24. Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре / [Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.Л.Топоркова].- М.: Лабиринт, 2000.- 479 с.

25. Сосенко, Ксенофонт. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера / Репринтне видання.- К.: СІНТО, 1994.- 360 с.

26. Страхов О. Народна духовна культура та християнство // Родовід.- 1992.- № 4.- С. 41-43.

27. Сумцов М.Ф. Слобожане. Історико-етнографічна розвідка / Підготовка тексту й мовна редакція Леоніда Ушкалова; слово до читача, примітки та післямова Володимира Фрадкіна.- Х.: Акта, 2002.- 282 с.

28. Топорков А.Л. Об одном символе в поминальной обрядности и в гаданиях восточных славян (ложка) // "Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд" / Тезисы докладов.- М., АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики, 1985.- С. 87-88.

29. Традиційна народна культура Дворічанського району Харківської області / Упор. М. Семенова.- Харків: Регіон-інформ, 2001.- 160 с.

30. Тупчієнко М. Символіка метеоритів та зірок в традиційних уявленнх слов'ян // Матеріали до української етнології: Збірник наукових праць. В. 3 (6).- К., 2003.- С. 115-126.

31. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А.П.Пономарьова, Т.В.Косміної, О.О.Боряк. Вст.ст. А.П.Пономарьова.- 2-ге вид.- К.: Либідь, 1991.- 640 с.: іл.

32. Власні польові матеріали автора з Центральної, Західної, Північної (Російської) та Південної Слобожанщини 1990 – 2010 рр.

Тхоржевська Тетяна

УДК 392 (477.74)

ТРАДИЦІЙНА КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ В УЯВЛЕННЯХ ПІДЛІТКІВ

Стаття присвячена сприйняттю підлітками традиційних календарних обрядів та своєї участі в них. Розглядається питання мотивації участі підлітків в святкових обрядодіях у середині XX ст. (40 – 50-ті рр.) та на початку XXI ст. на матеріалі с. Кумарі Первомайського району Миколаївської області. Використано психологічну методику аналізу біографічних наративів.

Ключові слова: *уявлення, обрядовість, підлітки, соціалізація, мотивація.*

Дослідження традиційної календарної обрядовості, зокрема української, містить значний науковий доробок [18]. Важливо підкреслити, що більшість дослідників XIX – XX ст. зверталась, в основному, до питань генези обрядодій, застосовуючи різні методи реконструкції. Наприкінці XX ст. розпочалась робота в напрямку проблем не походження, а побутування традицій. Питання, яке розглядається в роботі, є складовою саме проблеми побутування традиційної календарної обрядовості, зокрема у XX – на початку XXI ст.

Поряд з цим, предмет даної статті має безпосереднє відношення до етнології дитинства, місця "дитячої верстви" у традиційній культурі. Огляд літератури такого напрямку містить дослідження І.Щербак [19].

Хоча дослідження про дітей та підлітків в обрядовості, зокрема й календарній, репрезентовані певною кількістю наукових праць, у тому числі й тих, які декларують "погляд на культуру з середини", власне підліткова субкультура виступає як "мовчазний об'єкт", якому "надають ролі" представники дорослої спільноти – родини, громади, школи чи клубу. Отже, важливим видається "надати слово" підліткам, розглянувши їх уявлення про ті явища, які вони спостерігають, в яких беруть участь, проходячи різні стадії соціалізації. Звісно, в межах даної статті проблему неможливо вирішити, проте можливо окреслити, що й становить мету роботи.

Серед наукових розвідок, які присвячені власне сприйняттю свята чи обрядової дії підлітками, можна зазначити роботу Марини Гримич "Дитяча субкультура як моделююча система", в якій здійснено аналіз дитячої ігрової культури за 100 років в культурному та біологічному аспектах з використанням у тому числі спогадів колишніх підлітків [1]. Важливою є також розвідка Катріони Келлі й Світлани Сиротиніної "Было непонятно и смешно: праздники последних десятилетий советской власти и восприятие их деть-

ми", в якій проаналізовано, зокрема, сприйняття радянських свят "останніми радянськими поколіннями"[16].

Дитина починає сприймати навколишню соціальну реальність у віці від трьох років. Вважається, що основні соціальні стереотипи, а отже, певна система уявлень, формуються приблизно до 14 – 15 років, тобто у підлітковому віці. Агентами соціалізації виступає для сільської дитини вся громада, яка складається з багатьох "локальних спільнот" – родинних, сусідських, територіальних ("наша вулиця"), вікових. Мешканець села, як правило, належить водночас до декількох таких спільнот, першою серед яких є "коло родичів", члени котрого визначаються як "наші", "свої". В межах цього кола розпочинається й триває процес соціалізації, постає уявлення про "своїх" та "чужих", усвідомлення себе в контексті навколишнього середовища.

Важливу роль у процесі соціалізації посідає й участь дітей та підлітків у святковій культурі.

За матеріалами української дослідниці Ніни Заглади, зібраними впродовж 1920-х рр. у с. Старосілля на Київщині, участь дітей була представлена в колядуванні – колядувати ходили однолітки – хлопці віком 6 – 9 років, віком 12 – 13 років, дівчата також окремо гуртувались. За обходи отримували бублики та цукерки; якщо господарі не віддячували, хлопці почувалися ображеними та співали образливих колядок [2, с. 347]. Активною участь є і в щедруванні, і у "водінні кози". За допомогою зібраних грошей та наїдків влаштовували вечірку, купуючи горілку [2,с.348]. На Великдень носили діти пироги до хрещених батьків, бабусь [2,с.352], на Купала виробляли "Купалу" з рослин та стрибали через нього. [2,с.353].

Аналізуючи у вступних заувагах поданий польовий матеріал, Н.Заглада зазначає, що "на Україні збереглося багато цінних з наукового боку решток, що важливі для зрозуміння стародавніх громадських стосунків" [2,с.273]. Отже, кінцевою метою вивчення окремих обрядових дій, а зокрема й участі дітей в обрядовості, було саме дослідження "решток", що перебувало в контексті тогочасних світових етнологічних досліджень.

Значна кількість матеріалу з проблеми участі дітей у календарно-святковій обрядовості міститься у роботах сучасної української дослідниці Інни Щербак. Вона відзначає загальноукраїнський звичай носити вечерю хрещеним батькам і бабі – пупорізці, участь дітей у "засіванні"/"посипанні", участь дітей та підлітків у весняних обрядах [20, с.108 – 111]. На підставі викладеного матеріалу авторка доходить висновку, що "обрядові форми участі дітей у ритуальному житті громади зумовлювалися традиційними уявленнями про можливість в и к о р и с т а н н я цієї верстви до повноліття і символізували її причетність до процесів стадії зародження та початку космобіологічного світу" [20, с. 116]

Даний висновок не викликає заперечень, проте у ньому відсутній ас-

пект мотиваційний – як сприймають самі представники підліткової верстви свою участь у обрядових діях? Чим підліток пояснює для себе необхідність брати (чи не брати) участь у подібних діях? Яку загрозу містить відмова від участі у святкуванні на громадському чи на сімейному рівні? Які винагороди (справжні чи уявлені) веде за собою участь у святі?

Свято як суспільно значуще явище завжди пов'язане з домінуючою цінністю певного соціуму. Коли мова йде про державні (наприклад, радянські) свята, то йдеться про необхідність затвердити побутування загальнодержавних цінностей, усвідомлення кожним своєї причетності до "великого". Щодо традиційних календарних свят, домінуючою цінністю є забезпечення врожаю та добробуту та захист від небезпеки (хвороб, неврожаю, нечистої сили тощо).

Наскільки усвідомлює сільська підліткова субкультура свою причетність до, наприклад, забезпечення врожаю? Або до "оборонних заходів"?

Під час експедиції до с. Кумарі Первомайського району Миколаївської області нами були опитані мешканці різних вікових категорій. Отриманий комплекс розповідей про своє життя (біографічних наративів) проаналізовано, звертаючи увагу на такі позиції: 1) найяскравіший спогад дитинства щодо участі у календарних обрядових діях, наприклад у колядуванні, різдвяних обходах, великодніх розвагах, вербній неділі, зелених святах. Найбільш значущим є саме ті елементи, які пригадуються в першу чергу; 2) мотивація власної участі. Подібний аналіз видається доцільним, оскільки, як свідчать результати психологічних досліджень, на різних вікових етапах наративи мають різну побудову та змістові характеристики, в яких виявляються особистісні якості дитини та її світосприйняття. Свідома активна вибірковість переживань і вчинків свідчить про рівень інтеграції, а отже, і про розуміння свого особистого досвіду. Завдяки аналізу змісту текстів-наративів можна виявити психологічно значущі структури досвіду як дитини, так і дорослого [17, с.15]

Найстарша з опитуваних нами 1926 р.н. найяскравішою згадкою про колядування (у віці 10 – 12 років) визначає отримання грошей, горіхів, цукерок – "хто що мав" [3]. Мешканка села 1931 р. н. розповідала, що за колядування діти отримували "гроші, яблука, цукерки, горіхи" [4]. Жінка 1935 р. н. відзначала: "ходили, щоб зібрати гроші на Церкву" – про Різдвяні колядування [5]; жінка 1938 р.н. пригадувала, що збирала траву для прикрашання хати на Троїцю, оскільки їй дуже подобалось щоб було красиво, це створювало святковий настрій; що приносила вербу й ставила "за іконку", бо так всі робили [6]; жінка 1940 р. н. розповідала, що у віці 10 – 12 років хлопці й дівчата збиралися разом, перевдягалися, обходили хати. Брала участь в цьому, оскільки разом було весело, а також через те, що можна було отримати попоїсти смачне [7].

Чоловік 1950 р. н. вже не пригадує своєї участі в обрядових діях у підлітковому віці. Уявлення про святкову культуру концентрується навколо сучасного свята Купала, яке запроваджено сільрадою: "Побачу, може піду на Купала. Там треба водку пити, ну а як це, празнують же всі. А як не пити, то чого туди йти, не на концерт же. Хто буде пити, хто буде дивитися [8].

Жінка 1963 р.н. також не пам'ятає своєї участі в обходах, але добре пам'ятає, що "була сім'я Зарицьких, вона була дуже велика, співоча і дуже багато знали пісень, то вони ходили колядували і щедрували родиною прямо" і їй це надзвичайно подобалось слухати [9].

Виходячи з того, що мешканці 1950 – 1960-х рр. народження не мають яскравих спогадів з приводу своєї участі у подібних заходах, ймовірно їх значно поменшало впродовж 1960 – 1970-х рр.

З початку 1990-х рр. розпочалося відродження як релігійної, так і традиційної народної обрядовості. Даний процес потребує окремого дослідження. Тут відзначимо лише, що в рідкісних випадках працівники культури користувались спогадами й порадами старожилів. Проте традиція має достатній адаптивний потенціал, а отже спроможність відновлюватись у різних варіантах.

Серед найбільш значущих сучасних свят с. Кумарі – Новий рік та Різдво з колядуванням, щедруванням, відвідуванням хрещених батьків, Водохрещі, Великдень, Івана Купала та Храмове свято (Михайлів день).

Отже, постає питання: яким є уявлення про традиційну обрядовість та мотивація своєї участі в ній сучасних підлітків? Наративи сучасних підлітків проаналізовано аналогічно – найяскравіше враження від участі у святі та мотивація (чому я це роблю?).

Хлопець 1996 р. н. зазначив, що "не колядує вже років п'ять, а до того ходив". Отже, вік колядників лишається в межах 10 – 12 років. Розповів про ходіння з вечерею до хрещених батьків, які дають "гроші, конфетки" й про День Святого Миколая, коли батьки клали під подушку "раніше шоколадки, а тепер – гроші" [10]. Дівчина 1996 р. н. розповідала про свято Купала: "Ходили на Івана Купайла, і тут, біля клубу, і біля "корчми", запалювали вогонь". На запитання, чи розповідали їй про святкування Купала чи інших свят старші, відповіла що "нічо не розказували" [11].

У співбесіді з двома підлітками – хлопцем 15 років та дівчиною 14 років з'ясувалося, що на Вербну неділю хлопець "боїться бабок", тому що "Я пройшов, а якась постороння баба мені бах в голову тими гілками". Походи до хрещених батьків, які дають "в основному гроші" також побутують в уявленнях обох. Важливою складовою соціалізації є й свято Купала: "пригаїм через костьор, бухаїм хто хоче" [12; 13]. Дівчина 1996 р.н. зазначила, що "ми святкуємо Новий рік разом з вечерею в колі сім'ї" [14]. Наймолодша наша співрозмовниця 2004 р.н. найкращим святом вважає Новий рік [15].

Жоден з опитуваних не згадував про Церкву. Зі слів місцевого священика, молодь ходить до Церкви "Перед первим сєнтября і перед поступлєнієм. Всьо, це шо вони ходять і просять помощі у Бога: Боже, допоможи нам поступити. Поступили – і забули. Або: Господи, поможи мені екзамен здати – всьо. Оце вже йде як обичай. Вони більше бояться екзамена, чим божьйого наказанія".

Отже, діти у 1930 – 1950-х рр. були вмотивовані смачними небуденними наїдками, відчуттям свята, потребою відповідати усталеним нормам соціуму, не відрізнятися ("так всі робили"). Це певною мірою корелює з підлітковим сприйняттям радянських свят. Так, К. Келлі та С.Сиротиніна відзначають, що минуле життя у ретроспективі постає як процес постійного "виживання", на фоні якого будь-яке задоволення є святом, а також асоціацію свята з дефіцитними наїдками [16, с.281]

Серед найяскравіших вражень сучасних підлітків – можливість отримати гроші й подарунки – що, в головних рисах співпадає з враженнями підлітків середини XX ст. Хоча у сьогоденні більший акцент робиться не на наїдках, а на грошах, підґрунтя однакове – свято як можливість отримати більше (або інше), ніж у буденному, повсякденному житті. Свято Купала посідає важливіше місце в уявленнях сучасних підлітків с. Кумарі, ніж колядування чи щедрування. Саме воно асоціюється з спільним святкуванням, святковим настроєм. По-суті, відновлене свято Купала відіграє саме ту роль, яку мало традиційне свято – можливість легітимної "антиповедінки". Меншою мірою зберігається в сучасних підлітків мотивація "бути як всі", хоча й говорити про повне зникнення такого мотиву власної участі в обрядовій дії не випадає.

Тхоржевская Татьяна

Традиционная календарная обрядность в представлениях подростков

Статья посвящена восприятию подростками традиционных календарных обрядов и своего участия в них. Рассматривается вопрос мотивации участия подростков в праздничных обрядах в середине XX в. (40 – 50-е гг.) и в начале XXI в. на материале с. Кумари Первомайского района Николаевской области. Использована психологическая методика анализа биографических нарративов.

Ключевые слова: *представления, обрядность, подростки, социализация, мотивация.*

Thorzhevskaya Tatiana

Traditional calendar rites in the representations of adolescents

The article is devoted to the perception of adolescents traditional calendar rites and their participation in them. The question motivating adolescents to

participate in festive ceremonies in the middle of the twentieth century. (40 – 50-ies.) And in the early twentieth century. on the material with. Kumari Pervomaisky district of Mykolayiv region. Used a psychological method of analysis of biographical narratives.

Keywords: *representation, ritual, teens, socialization, motivation.*

Джерела та література

1.Гримич М. Дитяча субкультура як моделююча система // Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження у 5 т./ наук.ред. М.Гримич. – К.: Дуліби, 2008. – Т.1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – 2008. – 400с. – С. 175 – 189

2.Заглада Н. Побут селянської дитини // Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження у 5 т./ наук.ред. М.Гримич. – К.: Дуліби, 2008. – Т.1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – 2008. – 400с. – С. 214 – 395

3. Записано від А.Ф. Проценко, 1926 р. н.

4. Записано від А.М. Зарицкої, 1931 р. н

5. Записано від Н.Л. Кулачинської, 1935 р. н.

6. Записано від Г.В. Остапенко Г.В., 1938 р. н.

7. Записано від Л.В. Войтюк, 1940 р. н.

8. Записано від А. Білича, 1950 р. н.

9. Записано від А.В. Томишинець, 1963 р. н.

10. Записано від В.М. Вінницького, 1996 р. н.

11. Записано від О. Б. Варецької, 1996 р. н.

12. Записано від С.О. Крістіан, 1996 р. н.

13. Записано від В.С. Вінницького, 1995 р.н.

14. Записано від А.О. Черепенько, 1996 р. н.

15. Записано від В. Заіченко, 2004 р. н.

16. Катриона Келли, Светлана Сиротинина "Было непонятно и смешно: праздники последних десятилетий советской власти и восприятие их детьми" // Антропологический форум. – 2008. – №8. – С. 258 – 299

17. Назарук О.М. Вікові особливості розуміння особистого досвіду. Автореф. дис. канд. психолог. наук: 19.00.07/О.М.Назарук.- К., 2004.- 18 с.

18. Тхоржевська Т.В. Історія дослідження календарно-святкової обрядовості українців (XIX – XX ст.) // Інтелігенція і влада. Серія "Історія". – 2007. – №10. – С.

19. Щербак І.М. Діти в обрядах та віруваннях українців XIX – початку XX ст. (статевовіковий аспект традиційної культури). Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.05 / І.М. Щербак; НАН України. Ін-т мистецтвознав., фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського. – К., 2004. – 18 с.

20. Щербак І. Обрядові функції дітей і підлітків // Народна культура ук-

раїнців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження у 5 т./ наук.ред. М.Гримич. – К.: Дуліби, 2008. – Т.1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – 2008. – 400с. – С. 96 – 116.

Шалак Оксана

УДК 398.8 =398.3

ДОСЛІДЖЕННЯ ГАЇВОК У "БЫТЕ ПОДОЛЯН" К. ШЕЙКОВСЬКОГО: ДО ПРОБЛЕМИ ЗАПИСУВАННЯ ТА ЕДИЦІЇ

Уперше в українській фольклористиці акцентовано увагу на плідних текстологічних та едиційних тенденціях фольклориста Каленика Шейковського на прикладі публікації подільських гаївок в "Быте подолян" (1859, т. І, вип. І). Вдаючись до текстологічного аналізу, авторка дійшла висновку про прагнення К. Шейковського фіксувати варіанти з фонетичною точністю, паспортизувати зібраний матеріал, коментувати контекст виконання, подавати назви гаївок – як їх записано від виконавця.

Ключові слова: *Каленик Шейковський, гаївка, паспортизація, контекст виконання, варіант.*

Каленик Шейковський (1835-1903) належить до тих постатей в українській фольклористиці, чий внесок, хоч і не такий великий, сприяв розвитку науки, становленню її засад, розширенню знань про фольклор і побут не тільки Поділля, а й українську традиційну культуру загалом.

Про К. Шейковського досі відомо зовсім мало: "…український мовознавець, фольклорист, педагог-просвітитель, видавець. Закінчив 1858 р. Кам'янець-Подільську духовну семінарію, навчався на історико-філологічному факультеті Київського університету" [1, с.398], – таких скупих відомостей у словниках можна назбирати небагато. У статті, уміщеній в "Енциколопедії українознавства" [17], названо грані діяльності Шейковського: педагог, мовознавець і етнограф. Тут зазначено назви його праць і подано основні біографічні відомості, проте не вказано на дослідження про нього. У другому виданні УРЕ [10], де про К. Шейковського йдеться як про мовознавця, вже є посилання на бібліографічне джерело – статтю Г. І. Марахова [8].

Проте свого часу вже М. Сумцов зазначав: "Шейковський, маловідомий український етнограф, автор невеличких збірників, котрими користувались часто, "О похоронах в Подольской губ." (Киев. телегр., 1860, №№ 24-26), "Быт подолян" 1860, ч.1-2 (казки, гаївки, похор.), "Опыт южно-русского словаря" 1861 А. -Б. (невеличка цікава книжка з піснями і прислів'ями), "Приветствия и поздравления у подолян" (Киев. курьер, 1863, №№5-8).

Очевидно, Шейковський любив рідну країну і щосили працював на новій тоді ниві українознавства"[14, с. 6].

Схвально відгукувався про К. Шейковського І. Франко, називаючи його ім'я серед плеяди молодих талантів початку шістдесятих: Ганни Барвінок, А. Свидницького, С. Руданського. Мовознавчі праці молодого вченого оцінив Б. Грінченко [4, с. XIII-XIV] у передмові до першого тому "Словаря української мови" (1907). Однак діяльність К. Шейковського-фольклориста досі досліджено мало [6, 7, 11, 16].

Народився К. Шейковський 1835 р. в м. Кам'янці-Подільському. Тут же вступив до духовної семінарії, яку закінчив 1858 р. Самі учні цей навчальний заклад непоштиво називали "свинарією", кожен із них мав остерігатися : "а) от усиленного критицизма...; б) от произвольного систематизма...; в) от неусмотрительного политического направления, порождающего… наклонность-…судить о том, что не должно подчиняться их суждениям" [5].

Проте дослідники твердять, що саме в Кам'янець-Подільській духовній семінарії виник на початку 50-х рр. XIX ст. гурток, члени якого захоплювалися "вивченням самобутності подільського села" [9, с. 34]. Справді, тут одночасно навчалися С. Руданський та А. Свидницький, вони були знайомі і навіть товаришували. Саме тут, в семінарії, обидва виявили зацікавлення фольклором. Відомо, що К. Шейковський закінчив семінарію 1858 р. – пізніше, ніж С. Руданський і А. Свидницький (котрий її покинув, вступивши до Київського університету). Кожен із молодих людей, які згодом прислужилися не тільки українській фольклористиці, а й літературі, мовознавству, педагогіці, видавничій справі – саме в цей період почали свої фольклорні записи, етнографічні спостереження.

Другий етап у діяльності К. Шейковського – київський (1858-1862). Після закінчення Кам'янець-Подільської семінарії він вступив на історико-філологічний факультет Київського університету. "У час, коли К. Шейковський учився в університеті Св. Володимира, поміж студентів було чимало талановитих юнаків, невдовзі визначних діячів української культури: Михайло Старицький, Михайло Драгоманов, Володимир Антонович, Тадей Рильський, Микола Лисенко, Павло Житецький. У студентському середовищі панувала атмосфера громадського піднесення, Старицький згадував згодом про численні гуртки – хто займався фольклористикою, хто збирав матеріал для українського словника, хто заходився складати популярні книжки для народу" [6, с. 7].

У цей період К. Шейковський і працював над "Бытом подолян" (К., 1859-1860) – одним із перших видань другої половини XIX ст., присвячених народній творчості Поділля, яке І. Франко назвав "цінною етнографічною працею" [15, с. 308]. У "Передмові", що, власне, була заміткою від упорядника, К. Шейковський слушно твердив, що для правдивого дослідження побуту,

духовної культури українців, треба спочатку вивчити побут, культуру окремих регіонів. До такого вивчення фольклорист і вдався, зауваживши, що "значно природнішим було би розпочати справу зі збирання і обнародування матеріалу. Під час збирання матеріалів слід обмежитися певною місцевістю, інакше ми ризикуємо не зібрати всіх матеріалів, або, щонайменше, не оприлюднити зібраних матеріалів, що й сталося з Ходаковським і Киреєвським" [3, с. II]. У передмові упорядник також докладно описав структуру видання, яке він збирався публікувати томами і випусками: ""Быт подолян" буде виходити випусками від 3 до 4 аркушів. Шість випусків складуть том. Кожен випуск буде складатися з двох відділів. Перший відділ буде присвячено статтям, які знайомитимуть з побутом подолян; другий буде поповнюватися матеріалами, що сюди належать. Тут знайдуть собі місце пісні, казки, прислів'я, приказки, повір'я, загадки, анекдоти, фацеції і т. ін. Цим ми даємо змогу познайомитися з розумовим розвитком подолян за джерелами першої руки" [3, с. III]. Світ побачили тільки два випуски "Быта…", однак і вони стали першою основоположною працею, де було висвітлено народну поезію, прозу, обряди подолян.

Значною едиційною перевагою видання стали задекларовані у "Передмові" зауваги з приводу "південно-руського правопису", яких дотримувався К. Шейковський. Відзначивши невпорядкованість у правописній царині, упорядник запровадив кілька літер, що позначали окремі звуки української мови: "Наш правопис ґрунтується на вивченні фонетичних особливостей південно-руської мови, порівняно з властивостями інших слов'янських мов" [3, вып. 1,с. V]. Так, було запропоновано літеру "г" з крапкою зверху, яка відповідала "ґ"; літеру "ў" ("звучить, як англ. w, або кирил. оу" [3, вып. 1, с. V]), окремі літери які відтворювали звуки "дж" та "дз", а також буквосполучення "Îо", що відповідало сучасному "йо" та "ьо". М'якість на письмі була позначена апосторофом "'", тоді як твердість приголосних – твердим знаком "ъ". У переліку фігурувала "м'яка" голосна "і", однак поряд упорядник використовував і "тверду", позначену російською графемою "и"; український звук "и" було позначено через російську графему "ы".

Характерно, що у другому випуску "Быта подолян" (Вып. II, 1860 р.), було подано зразки народної прози з характерними особливостями подільського говору – відповідно із використанням літер української та російської графіки, а також літер зі значком пом'якшення ("с'") та і з дашком ("о"): "Був собі чумак. Чумакував він чи рік, чи два; проглянув Божого с'віту. От поіхав він раз оу дорогу, а жінка оого лышылася дома пры надіі; тут-тут мала родыты. Ідэ чумак, алэ зробылася слоота: болото таке, щой куды. А ту як на теє треба іхаты під гору. Бывся він с півдня: волы оого ні з міс'ця! Що тут робыты?" [3, вып. 2, с. 59]. Знаменно, що "Быт подолян" К. Шейковського на 9 років випередив "Народные южнорусские сказки" (1869-

1870) І. Рудченка, який обстоював в українській фольклористиці точність фіксації та публікації саме в 60-х роках XIX ст. Під час видання двох випусків "Народных южнорусских сказок" І. Рудченко "критично скористався досвідом, набутим світовою фольклористикою завдяки появі збірки братів Грімм та 8 випусків "Народных русских сказок" (1855-1863) О. Афанасьєва…" [2, с. 77], доволі бережно ставлячись до чужих записів. Таке упорядкування і редагування І. Рудченка відомий український текстолог М. Сиваченко назвав "стриманим": "…надання заголовка, якщо у первісному записі він був відсутній, уніфікація правопису, розбивка тексту на абзаци, обережна правка…" [13, с. 359]. Про прогресивні едиційні принципи ж К. Шейковського свідчить не тільки публікація казок, але й зразків календарно-обрядової поезії.

У першому випуску було опубліковано статтю К. Шейковського "О "гаивках"" ("Про "гаївки""), де автор подав зразки подільських гаївок, що він їх записав здебільшого в селі Шарапанівка Ольгопільського повіту, а також порівняв подані варіанти із опублікованими у збірниках М. Максимовича, А. Терещенка, А. Метлинського, Ж. Паулі, Ю. Грайнерта, І. Сахарова. Це засвідчувало обізнаність дослідника зі станом та розвитком української, російської та польської фольклористики в середині XIX ст. Учений систематизував гаївки, головним критерієм поділу вважаючи відгомін різних древніх культів (гаївки з елементами "фітоморфізму", "зооморфізму", "антропоморфізму", гаївки "з натяком на культ стихій"). І хоч саме ця класифікація, а також етимологічне потрактування слів, пов'язаних, на думку упорядника, з обрядом, – викликали критику[12], однак така спроба К. Шейкоського систематизувати матеріал не тільки за формою, а й за змістом була помітним кроком у дослідженні фольклору. До гаївок-танків К. Шейковський подав коментарі, описавши кожен зокрема. Було прокоментовано гаївки "Романзіл'ля", "Огірочкы", "Горошок", "Мак", "Яворык", "Дібровон'ка, она же и "Дощэчка"", "Заіноок", "Горопчык", "Шум", "Кострубон'ко", "Володар", "Крывый танец", "Чы дыво", "Кому воля", "Жона та муж", "Пріс"", "Жел'ман". Помітно, що назви гаївок К. Шейковський зберігав такими, як почув їх від виконавців, іноді додаючи їх варіанти, що пубутували серед подолян, як от: "Дібровон'ка, она же и "Дощэчка"".

Коментарі до гаївок російською мовою містили опис танка, історію публікації варіантів та їх порівняння, аналіз найдавніших образів і символів, певні текстологічні зауваги, а також паспорти, що переважно охоплювали інформацію про місце та час запису: "Ця гаївка кругова. Дівчата утворюють щільне коло, усередині якого перебуває та, що грає "Заін'ка" і виконує все, про що співає хоровод" [3, вып. 1, с. 19]; "ця гаївка належить до числа загальновідомих у Подільській губернії. У Жеготи Паулі і в г. Максимовича є варіанти Кострубонька. На жаль, збірника Паулі в нас не було під рукою,

і ми не мали змоги порівняти нашого Кострубонька з галицьким. П. Максимович знову намагаєтьмя пояснити Кострубонька" [3, вып. 1, с. 26]; "ця і наступна гаївка записані в Шарапанівці" [3, вып. 1, с. 30]; "у Кам'янці-Подільському деякі гаївки співаються і польською мовою, напр. "Zelman", "Przyjechali ludzie" та ін. Але це не самобутні твори" [3, вып. 1, с. 9].

Помітне прагнення точності у відтворенні особливостей подільського говору, подекуди записувач (він же упорядник) позначив характерні "подільські" наголоси:

Коло млына ***кремена́,***
Там дівчына ходыла,
Роман-зіл'ля копала,
Сама ж його нэ знала.
Поне́сла *ж го до рады…* [3, вып. 1, с. 12]

Записи К. Шейковського містять діалектизми, які вирізняють подільські говірки не тільки на синтаксичному та лексичному рівнях, а й у царині звукової системи: "пупляночкы" (пуп'яночки), "доц'ці" (дочці), "почкай" (почекай) та ін.

Додаткову інформацію упорядник подавав у посторінкових покликаннях та примітках: "В деяких місцях, замість слова "парубки" вживають "паны". Зрозуміло, це буває в тих селах, де стосунки між панами і селянами ґрунтуються на бамбуковім патріархалізмі" [3, вып. 1, с. 16]; "чотири останні вірші повторюються після кожного звертання до "Заїнька"" [3, вып. 1, с. 19]; "У п. Терещенка ця гаївка розміщена серед дитячих ігор…" [3, вып. 1, с. 21].

Деякі зауваги засвідчують, що гаївки збирач записував зі співу (а не фіксував зразки надиктовані), хоч і не нотував мелодій. Так, коментуючи гаївку "Роман-зіл'ля", дослідник твердив: "Судячи з її наспіву (підкрслення наше – О. Ш.), зовнішньої форми і деяких слів, що вийшли з ужитку, (напр., кремена, роман-зіл'ля = ромашка?) можна думати, що вона дуже давня" [3, вып. 1, с. 13].

Ретельний опис гаївок-танків не залишає сумнівів щодо запису під час виконання обряду – на Великдень. К. Шейковський не просто скупо прокоментував, а докладно відтворив рухи впродовж співу. Подекуди навіть складається враження неодноразового прослуховування: ""Мак" гаївка колова. Цю строфу постійно повторюють, але танок урізноманітнюється іншою жестикуляцією, приміром, коли першого разу проспівають, усі заплещуть, другого разу – збіжаться докупи, третього разу присядуть і т. ін." [3, вып. 1, с. 14].

Досліджуючи гаївки з Поділля, К. Шейковський порівняв їх з російськими та польськими, принагідно описавши мазовецький обряд "kogutka" ("когутка") та литовський "волочебник". Порівняльні студії давали змогу наго-

лосити на регіональному колориті аналізованого матеріалу, а також віднайти спільні міфологічні основи весняної обрядовості.

Отже, текстологічні та едиційні принципи К. Шейковського ґрунтувалися на плідних тенденціях, притаманних українській фольклористиці в другій половині XIX ст.: прагнення відтворювати записані зразки фонетично точно, паспортизувати зібраний матеріал, фіксувати варіанти, записувати пісні зі співу, коментувати контекст виконання, подавати назви зразків – як їх записано від виконавця.

Шалак Оксана

Исследование гаивок в "Быте подолян" К. Шейковского: к проблеме записывания и эдиции

Впервые в украинской фольклористике акцентировано внимание на прогрессивных текстологических и эдиционных тенденциях фольклориста Каленика Шейковского на примере публикации подольских гаивок в "Быте подолян" (1859, т. I, вып. I). Благодаря текстологическому анализу, О. Шалак пришла к выводу о стремлении К. Шейковского фиксировать варианты с фонетической точностью, паспортизировать собранный материал, коментировать контекст исполнения, печатать названия гаивок – как их записано от исполнителя.

Ключевые слова: *Каленик Шейковский, гаивка, паспортизация, контекст исполнения, вариант.*

Shalak Oksana

Research of gaivkies in "The Podilians Life" K. Shejkovsky: to a problem of recording and editorial principles.

For the first time in Ukrainian folkloristic the attention is focused on progressive textual and editorial tendencies of specialist in folklore Kalenika Shejkovsky on an sample of the Podolsk gaivkies in "The Podilians Life" 1859, V. I, issue I). O.Shalak has come to a conclusion about K. Shejkovsky's aspiration to fix variants with phonetic accuracy, to assign passport of the collected material, to comment an context of the performance, to get gaivky's names as them it is written down from the performer.

Keywords: *Kalenik Shejkovsky, gaivka, to assign passport, context of the performance, variant.*

Джерела та література

1. Баженов Л. В. Поділля в працях дослідників і краєзнавців XIX-XX ст.: Історіографія. Бібліографія. Матеріали / Л. В. Баженов. – Кам'янець-Подільський, 1993. – 480 с.
2. Бріцина О. Українська усна традиційна проза: питання текстології та виконавства / Олександра Бріцина. – К.: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. – 400 с.

3. Быт подолян. К. Шейковского / [авт. текста К. Шейковський] – Т. 1. – Вып. 1. – К., 1859. -- 71 с.; Вып. 2. – К., 1960. – 74 с.

4. Грінченко Б. Словарь української мови: У 4 т. -Т. 1. А – Ж. – К., 1907. – 494 с.

5. Д. С-кий. Исторические сведения о Подольской духовной семинарии. – К.-П., 1866, с. 38-39. Цит. за кн.: М. Є. Сиваченко. Анатолій Свидницький і зародження соціального роману в українській літературі / Сиваченко М. Є. – К.: Вид-во АН УРСР, 1962. – 416 с.

6. Заславський І. Каленик Шейковський (1835-1903) – талановитий український просвітитель / Ісай Заславський // Українська мова та література. – Число 3 (19). – 1997. – С.7.

7. Заславський І. Каленик Шейковський – етнограф, фольклорист, мовознавець, видавець / Ісай Заславський // Київська старовина. – 1997. – №1 -2. – С. 86 – 100.

8. Марахов Г. І. Про автора "Опыта южнорусского словаря" / Г. І. Марахов // Вісник АН УРСР. – 1970. – №5.

9. Мацько В. Літературне Поділля / Віталій Мацько. – Хмельницький: Хмельницький РВВ, 1991. – 110 с.

10. Могила А. П. Шейковський Каленик / А. П. Могила // УРЕ в 12 т. Видання друге. – Т.12. – К.: Головна редакція УРЕ, 1985. – С. 394.

11. Сваричевський А. В. Перше друковане видання, присвячене фольклору та етнографії Поділля / А. В. Сваричевський // Тези доповідей наукової конференції "Проблеми етнографії Поділля" / Кам'янець-Подільський відділ Географіч. т-ва УРСР при АН УРСР; Кам'янець-Подільський держ. пед. ін-т ім. В. П. Затонського; Кам'янець-Подільський держ. іст. музей-заповідник; Хмельнийький обл. наук.-метод центр народ. творч. і культ.-освіт. роботи. – Кам'янець-Подільський, 1986. – С.185 – 186.

12. Свидницький А. Великдень у подолян (По поводу "Быта подолян Шейковского". Вып. 1-й 1860 г. Киев) / А. Свидницкий (Патриченко) // Основа. – 1861. – Октябрь. – С. 43-64; ноябрь-декабрь. – С. 26-71.

13. Сиваченко М. Є. Іван Рудченко як збирач і публікатор українських народних казок // Літературознавчі та фольклористичні розвідки / М. Є. Сиваченко. – К.: Наук. думка, 1974. – С. 337-402.

14. Сумцов Н.Ф. Діячі українського фольклору / Н. Ф. Сумцов. – Х., 1910. – 37 с.

15. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. / Іван Франко // Зібр. творів: у 50 т. – К.: Наук. думка, 1976 – 1986. – Т. 41. – 1984. – С. 194 – 471.

16. Шевченко Л. В. Каленик Шейковський – дослідник мови та побуту подолян / Л. В. Шевченко // Духовні витоки Поділля: творці історії краю: матереріали міжнар. науково-практичної конференції, 9 – 11 верес. 1994 р.

м. Кам'янець-Подільський. Ч. 1 / Хмельницьке обл. управ. культури; Хмельницька держ. обл. універсал. наук. б-ка ім. М. Островського / наук. ред. О. К. Федорук. – Хмельницький: Поділля, 1994. – С. 91 – 93.

17.Ю. Ш. Шейковський Каленик / Ю. Ш. // Енциклопедія українознавства в 10 т. Перевидання в Україні. – Т. 10. – Львів: НТШ, 2000. – С. 3836 – 3837.

Щербань Олена

УДК 903.23.738:264 (477)

УКРАЇНСЬКИЙ ПРАЗНИКОВИЙ ГЛИНЯНИЙ ПОСУД (КІНЕЦЬ XIX – ПЕРША ПОЛОВИНА XX СТОЛІТТЯ)

Про ритуально-празникове призначення глиняного посуду. Автор виокремлює його в умовну групу. Перераховує його асортимент та подає характеристику кожного виду. Акцентовано увагу на способах використання глиняного посуду українцями під час підготовки та святкування двох найбільш шанованих християнських свят – Різдва й Великодня.

Ключові слова. *Глиняний посуд, горщик, миска, тарілка, тазок, поставець, поросятник, Різдво, Великдень, Опішня, Полтавщина.*

Глиняний посуд у часи його використання українцями (в даному контексті обмежимося хронологічним періодом від кінця XIX – до першої половини XX століття), побутував як для повсякденного вжитку так і для здійснення обрядів під час свят. Взявши за основу останнє призначення, виокремлю його в умовну групу, яку назву "празниковий глиняний посуд". Цей посуд відрізняється від звичайного, повсякденного, часом і способом використання, в окремих випадках – формами, декором чи окремими його елементами.

Празниковий глиняний посуд донині не став об'єктом спеціального наукового дослідження. Це зумовлено тим, що глиняний посуд як один із елементів побутової культури українців, не вивчався окремішньо від неї. Чи не найбільше інформації про окремі аспекти використання глиняного посуду в обрядах згруповано в розділі "Предмети гончарного виробництва в традиційно-побутовій культурі українців" монографії керамолога Олеся Пошивайла "Етнографія українського гончарства. Лівобережна Україна" (1993 рік) [8, с.258-266]. В умовах сучасного зацікавлення традиційно-побутовою культурою українців, який спостерігаємо останнім часом, інформації стосовно використання глиняного посуду в свята нашими предками бракує. Щоб заповнити наявну прогалину, в даному дослідженні звертаю увагу насамперед на досі не вивчені аспекти: асортимент, особливості форми та деко-

ру окремих видів, способи та термін використання, страви, які готувалися та особливості зберігання празникового глиняного посуду. Обмежуся описом використання глиняного посуду під час підготовки і святкування двох найбільш шанованих християнських свят українського народу – Різдва та Великодня. Не зайве нагадати, що в цих святах переплетено християнсько-церковні традиції та календарні язичницькі, рудименти яких збережено донині. І виявити їх можемо, в тому числі, дослідивши використання глиняного посуду. Характеристика цієї окремої умовної групи сприятиме також полегшенню атрибуції празникового глиняного посуду в музейних та приватних колекціях кераміки, позаяк виокремити його майже неможливо.

Різдвяний празниковий посуд призначався переважно для приготування й подачі до столу головних обрядових страв: куті та узвару (звар, вар, киселиця, юшка, сливки). Для їх готування використовували два глиняні горщики, здебільшого – полив'яні. Мені невідомо, чи відрізнялися чимось ці горщики від повсякденних. Принаймні, жоден опитаний мною інформатор не свідчив про наявність такої різниці і про це не віднайдено інформації в жодній опублікованій науковій праці. Єдиною умовою переважно було те, щоб цей посуд був новим. Зокрема, про це свідчили мешканці Полтавщини: Христина Прядко, Ганна Катруша, Тетяна Усик (село Устивиця Велико-Багачанського району) [18, 13, 20], Ганна Міняйло (селище Опішня Зіньківського району) [15], Марія Труш, Лідія Московець (село Сенча Лохвицького району) [20, 16], Євфросинія Сіроклин (село Хомутець, Миргородського району) [19]; Київщини: Федора Юхименко, Христина Волощенко (село Великі Пріцьки, Кагарлицького району) [23, 10]; Чернівеччини: Іван Гончар (село Коболчин, Новодністровського району) [4]. Окремі інформатори свідчать, що горщики для куті та узвару могли бути і вже використовуваними. Дотримувалися лише правила, що готувати в цьому горщику можна лише кутю, а в другому – лише узвар. Зокрема, опішнянка Ганна Діденко зазначила, що "Горщик помий, постав на наступний рік. Я в ньому не варю нічого, крім куті один раз на рік" [11].

Оскільки кутя – різновид каші, для її приготування користувалися двох-трьохлітровими горщиками-кашниками (горнятами, горщатами [8, с.210; 7, с. 126, 134, 165], "кулешниками" [1, с.35]). Спочатку кутю необхідно зварити. Приміром так: перебрані й промиті зерна потовченої пшениці залити гарячою водою і залишити на ніч. Змити, насипати в горщик так, щоб повернувши горщик на себе, було видно половину дна, тому що пшениця розварюється і якщо її буде більше, кутя буде сирою [5]. Приготування куті на завершальному етапі передбачає додавання-змішування інших компонентів до неї. В різних регіонах України ці компоненти схожі, але водночас різні. За консистенцією готового продукту умовно виокремлюю два варіанти: густа (переважно Західна Україна) та рідка (готували зокрема в

Полтавщині). Наведу рецепт густої куті з села Коболчин (Чернівеччина): "Вийняти зварену кутю з печі, наперед протерти в макітрі мак, потім досипати цукор, родзинки, все перемішати, але ні в якому разі не з гарячою, а з холодною кутею, бо з гарячою буде ввесь час рідка і "пускатиме воду" [5]. Рецепт рідкої куті, яку готувала моя бабуся Марія Яковенко в с.Писарівщина (Диканський район, Полтавщина) такий: у зварені та охолоджені зерна обдертої від верхньої плівки пшениці додавали узвару і меду [24].

Оскільки узвару вживали значно більше ніж куті, його варили в більших горщиках [22]. Цей національний вітамінний і дуже смачний напій готували із сухофруктів (вишень, слив, груш, яблук (на півдні – абрикосів). Для солоду в нього могли додавати меду. В книзі Зіновії Клиновецької "Страви і напитки на Україні" (1913 р.) подано такий рецепт узвару: "взять сушених груш, яблук, вишень, слив, родзинки, фиг і ріжків. Облить і налить вареною водою. Накрити покришкою і поставить у піч до ранку. Уранці вийнять з печі, налить меду і поставить у холодне місце. Коли треба – подавать" [3, с.71].

Від рецепту куті залежав асортимент глиняного посуду під час подавання її до столу. Рідку кутю та узвар на Святвечір ставили на покуті в сіно в горщиках з покришками [8, с.262, 23]. Коли родина сідала за стіл, кутю подавали у великій, спільній для всіх мисці. В регіонах, де була поширена густа кутя (зокрема, на Чернівеччині), узвар подавали в глечиках [4]. Чи були вони були спеціально виготовленими для цього, поки що з'ясувати не вдалося. Але наважуся висловити припущення, що як і глечики "на свячену воду", вони були багато прикрашеними [22]. В подільському селі Бубнівка кутю на покуті ставили у поставцях. Керамолог Лідія Шульгіна поставці описала так: "найпростіші форми поставців, нагадують глибоку миску, однак усією своєю будовою вже мають цілком відмінну від миски форму й належать до фігурного посуду. Поставці, надто старовинні, мають дуже різноманітні форми; поставці на кутю здебільшого роблять з полив'яними, гарно розписаними покришками, що до них приліплюють примхливі вуха. Поставці, як і миски для приносу, розписують із зовнішнього боку; всередині здебільшого пишуть побілкою хреста. Орнамент поставців, зважаючи на їхній розмір, здебільшого буває рясний та чільний. Поставці на кутю роблять великі" [25, с.152]. Опішнянським керамологом Анатолієм Щербанем у 2010 році в Опішному було знайдено фрагменти (збережено близько 50 %) унікальної миски, датованої дослідником кінцем XIX століття. Цей виріб відрізняється від тогочасних опішнянських мисок формою й декором. Миска полив'яна і зовні і зсередини. Боки орнаментовано мальованими прямими і хвилястими лініями, фляндрованими елементами. Зовнішня поверхня денця має ритовані лінії, що утворюють на думку Анатолія Щербаня десятикінцевий православний хрест. Внутрішня поверхня вкрита білим ангобом. Розміри виробу були такими: висота близько 10 см, діаметр –

близько 28 см. Значна деструкція поливи всередині і зовні, задимленість зовнішньої поверхні, свідчить про інтенсивне використання миски. В етнографічних джерелах стосовно подібних виробів відомостей віднайти не вдалося. Форма й декор даного виробу подібні до бубнівських поставців [26]. Можливо, подібні були й їхні функції.

Хоча зазвичай українці завжди намагалися тримати посуд у чистоті, в окремих регіонах (приміром, на Луганщині) в ніч на Різдво миски годилося залишати немитими: "... в мисках залишають небагато куті й узвару для "долі (щастя), а то може вона голодна, цілий рік не їла"" [2, с.210]. Отже, до різдвяного посуду відносимо горщики на кутю й узвар і поставці на кутю.

Великодневий посуд. Основною великодною стравою українців є паска (переважно печена здоба) та крашанки (фарбовані варені (печені) яйця). Тісто на паску, зокрема в Опішному, вчиняли в глиняній макітрі великого розміру, яку використовували один раз на рік із цією метою [15]. Для випікання пасок послуговувалися глиняними формами з дном (переважно циліндричної конфігурації). Опитані мною респонденти стверджують, що вони повинні бути всередині полив'яними, оскільки здобне тісто до них не пристає [14, 17]. У різних регіонах України їх називали по-різному – пасківники, пасочники, тазики, тазки, ставці, ставчики, бабники, "риночки для пасок", бугельники [6, с.46; 14, 18, 19, 24, 5]. Марія Яковенко пригадувала: "Раніше у нас дома були тазіки для пасок – пасківники – глиняні (купували на базарі у Опішнім). А хліб пекли у жестяних формах. Воно бач, паска не пристає до глини, а хліб пристає. Та велика була форма для паски – на відро. Бо як посходяться на Великдень – сім'ї здорові, здорову паску поставлять (посвячену). У піч вона улазила. Як витягати – перехилять, щоб з челюстей вийшла і двома рогачами як витягнуть. Пекли багато пасок. Менші, менші, і ще і дітські, маленьких напечуть" [24]. На Чернівеччині паски випікали у ""риночках для пасок" циліндричної форми, але обов'язково конусна (щоб краще випадав готовий виріб), нагадує вазон для квітів, але з ручкою. Щоб з печі витягати було добре" [5]. За даними керамолога Олега Слободяна димлений пасківник пистниського гончаря Павла Волощука (1856-1930), виготовлений наприкінці XIX століття, мав вигляд глибокої миски з вертикальними рельєфними вдавленнями на стінках, ззовні до середини [9, с.192]. Згідно інформації керамолога Катерини Матейко "бабники" для випікання пасок, виготовлені в Гуті Скляній, Новій Кам'янці, Лагодові, Потеличі, Смоленських та Ушні, Ніжанковичах (Львівщина), Тисьмениці (Івано-Франківщина), Борщеві, Буданові, Заліщиках (Тернопільщина) "нагадують вальцевидні горщики з більш або менш карбованою поверхнею. Вони завжди мають природний або чорний фон та вухо збоку. Цікаві своєю формою "бабники" роботи гончаря С.Левка з Селиськ, Львівської області. Вони невисокі, з хвилястими вінцями, зверху ширші, внизу вужчі [6, с.46-47].

Форми спечених пасок різнилися, залежно від форми посудини в якій випікалися. В передсвяткові дні існувала традиція купувати нові форми для пасок, для себе і на подарунок. Гончарі і дотепер масово виготовляють такі вироби [20, 21]. Нові глиняні форми для випікання пасок перед використанням необхідно обов'язково намочити водою, щонайменше на добу. Інакше під час випікання, форма під впливом температури "витягне" вологу з тіста, паска удасться сухою [11]. Впродовж життя у жінки-господині, якщо вона дотримувалася традиційних приготувань з обов'язковим випіканням паски, накопичувалася певна кількість глиняних форм для пасок (від двох-трьох до десяти). Під час тривалого використання пасківники задимлювалися зовні, просочувалися жиром зсередини, але їх не викидали, іноді навіть передавали в спадок. Для збереження регіонального колориту, подаю рецепт паски подільської: "взять гарячого масла 1 скл., гарячих вершків 2 скл., додать до їх 2 пригоршні питльованого борошна, розмішать добре; як прохолоне, улить добрих дріжчів 1 скл. І 1 крашанку. Скоро тісто зійде, покласти в нього 8 набіло ростертих жовтків, 2 ф. цукру, 5 ф. борошна. Вимісить добре, дать 2 год. Сходить, потім збить руками, як найкраще; переложивши в намащену і обсипану сухарями форму, дать зійти і дуже обережно садовить у піч" [3, с.127].

Другою великодневою стравою є фарбовані варені (печені) яйця – крашанки. Для фарбування яєць зокрема на Чернівеччині, використовували риночку з ручкою з широким верхом, в яку зручно класти яйця і звідти їх вибирати [5]. Звичайно, окрім празникового посуду, як і в повсякденні, господині для приготування різдвяних і великодніх страв користувалися глиняною макітрою (для розтирання маку, вчинення тіста), ринками (подавали вареники, млинці, голубці, запікали м'ясо, овочі), мисками, глечиками, кухликами.

Спеціальний посуд використовували для освячення великодніх страв, які несли до церкви. Зокрема молочне порося пекли і освячували в поросятнику, поросятниці – сплюснутій по довжині "ринці" для запікання м'яса [7, с.142]. Лідія Шульгіна зафіксувала, що бубнівські поросятники були великими, глибокими, плескатими з двох боків, мали одне чи два вуха, приліплені до опуклих боків. Сир у Бубнівці на Поділлі святили в невеликих поставцях на сир. Великодним посудом, який спеціально виготовляли в Бубнівці були "пейсахові тарілки". Вони "бувають не дуже великі, плиткі і мають брижастий край, розписують їх скромніше від звичайних мисок" [25, с.152]. Саме брижасті краї виділяють ці миски від звичайних. Очевидно, такі тарілки призначалися для освячення якоїсь великодньої страви і подачі її до столу. Назва походить від назви єврейського свята Великодня – Песах. Отже, спеціальним великодним празниковим посудом були пасківники, поставці на сир, пейсахові тарілки. У горщиках-двійнятах, двох не-

великих горщиках, з'єднаних докупи, з ручкою-кільцем на дотичних вінцях) на Святвечір малі хрещеники носили хрещеним батькам кутю і узвар [7, с.130]. Окрім того, нову макітру на Чернівеччині дарували на Різдво чи Великдень [5]. З огляду на те, що на свята намагалися подавати страви до столу в найкращому посуді, можна припустити, що на Різдво і Великдень він був найдорожчим, найдекорованішим. Це могли бути і миски з мисника, ті самі, що на показ, і дорогий фігурний посуд. Приміром складної форми вазки на вареники. Їх Лідія Шульгіна описує так: "широкі, опуклі, на високому денці, на стоячці низькій, або високій, з двома примхливими вушками, з покришкою, що має нагорі фігурного держачка, звичайно "дуже гарно розписані кругом". Теперішні бубнівські вазки безперечно відбивають на собі форми міських супових ваз; проте, старовинні вазки являють собою низку оригінальних, цілком саморідних та дуже гарних форм. Тепер селяни уживають вазок щораз рідше, бо ганчарі дорого продають їх (по 1-1,1/2 крб.), через це попит на них меншає" [25, с.152]. Не виключено, що міцні напої (горілку, наливки) подавали в великих барилах і маленьких барильцях, в тому числі зооморфних [25, с.153]. Такий посуд також міг бути новим, купленим перед святом. Так, на Чернівеччині (село Коболчин) на Різдво годилося купувати миски, макітри [5]. Купивши його та відповідно, за всіма правилами, приготувавши до використання (про правила підготовки нового глиняного посуду вже написано раніше) [8, с.229-230; 27], господині готували в ньому святкові страви, а в деяких видах посуду навіть подавали готові страви до столу. Празниковий посуд звичайно використовували раз на рік. Використавши, його мили і чистим, порожнім, зберігали на полицях, в мисниках, в чулані-кладовці, на горищі, коморі [25, с.152; 5; 22].

Підсумовуючи вищесказане, робимо висновок, що наприкінці XIX – в першій половині XX століття різдвяним та великоднім празниковим глиняним посудом були: горщики, поставці, пасківники, поросятники, пейсахові миски. Горщики на Різдво мали бути переважно новими. Це пов'язано насамперед із смислом свята – новий посуд, значить не вживаний, чистий, не осквернений. Форми для випікання пасок використовували десятиліттями. Це можна пояснити раціональними міркуваннями: форма вже увібрала в себе жир, та й купувати нові поставці щороку не варт. Празниковий різдвяний та великодній глиняний посуд використовували здебільшого за його основним призначенням – приготування та подачі святкових страв до столу, а також транспортування їжі для освячення в церкву. В горщиках та поставцях готували кутю та узвар на Різдво, в пасківниках, тазіках – випікали паски, в поросятниках – запікали порося та несли в ньому для освячення його в церкві, в ринках фарбували крашанки на Великдень. Гончарям нерідко поступали спеціальні замовлення на виготовлення святкового посуду. Деякі види цього посуду виготовляли з особливими "витребеньками". Подальші розвідки в даному напрямку перспективні, оскільки можуть

призвести до виявлення нових видів глиняного посуду празникового призначення, що не лише розширить його асортиментний ряд, але й послужить додатковим джерелом для наступних досліджень.

Щербань Елена

Украинская праздничная глиняная посуда
(конец XIX – первая половина XX века)

О ритуально-праздничном предназначении глиняной посуды. Автор выделяет его в условную группу. Перечисляет его ассортимент и подает характеристику каждого вида. Акцентировано внимание на способах использования глиняной посуды украинцами во время подготовки и празднования двух наиболее почитаемых христианских праздников – Рождества и Пасхи.

Ключевые слова: Глиняная посуда, горшок, миска, тарелка, "тазок", поставец, поросятник, Рождество, Пасха, Опошня, Полтавщина.

Shcherban Olena

Ukrainen Festival Purpose of Earthenware
(the Late 19th – Early 20th Century)

The article deals with the ritual and festival purpose of earthenware. The author distinguishes it in the conventional group. She counts the range of goods and gives the characteristics of every sort over. She accepted attention on the ways of the usage of earthenware by the Ukrainians during the preparation and the celebration of two the most honorable Christian festival – Christmas and Easter too.

Keywords: *Earthenware, pot, basin, plate, Easter cake pot, pig box, Christmas, Easter, Opishne, Poltava Region.*

Джерела та література

1. Гонтар Т.О. Народне харчування українців Карпат. – К. : Наукова думка, 1979. – 140 с.

2. Каплун Н. Символічне і обрядове значення глиняного посуду у селянському середовищі наприкінці XIX – на початку XX ст. (За матеріалами Старобільського повіту Харківської губернії) // Матеріали наукової конференції археологів і краєзнавців, присвяченої 75-річчю від дня народження Л.В.Бєдіна. – 2005. – 236 с. – С.209-219.

3. Клиновецька З. Страви й напитки на Україні. – К. : Час, 1991. – 218 с.

4. Лист Івана Івановича Гончара до Олени Щербань від 2.04.2003 року, м. Новодністровськ, Чернівеччина // Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

5. Лист Івана Івановича Гончара до Олени Щербань від 23.05.2003 року, м. Новодністровськ, Чернівеччина // Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

6. Матейко К.І. Народна кераміка західних областей Української РСР XIX-XX ст. – К. : видавництво академії наук Української РСР, 1959.- 108 с.

7. Пошивайло Олесь Ілюстрований словник народної гончарської термінології Лівобережної України: Гетьманщина. – Опішне: Українське Народознавство, 1993. – 280 с.: іл.

8. Пошивайло О. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. – К.: Молодь, 1993. – 408 с.

9. Слободян Олег. Пістинська кераміка XIX – першої половини XX століття. – Косів : Косівський державний інститут прикладного та декоративного мистецтва, 2004. – 153 с.

10. Спогади Волощенко Христини, 1914 р.н., від 13.10.2006, Великі Пріцьки, Кагарлицький р-н, Київщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

11. Спогади Діденко Ганни Павлівни, 1941 р.н., від 4.01.2011, с.Опішне, Зіньківський р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

12. Спогади Дяченко Галини, 1949 р.н., від 14.10.2006, с.Дибинці, Богуславський р-н, Київщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

13. Спогади Катруші Ганни, 1914 р.н., від 16.10.2003, с.Устивиця, Велико-Багачанський р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

14. Спогади Китриша Василя, 1936 р.н., від 22.05.2003, с.Опішне, Зіньківський р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

15. Спогади Міняйло Ганни, 1929 р.н., від 16.02.2004, с.Опішне, Зіньківський р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

16. Спогади Московець Лідії, 1938 р.н., від 23.10.2003, с.Сенча, Лохвицький р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

17. Спогади Павлюк Надії, 1936 р.н., від 9.09.2003, с.Хомутець, Миргородський р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

18. Спогади Прядко Христини, 1914 р.н., від 16.10.2003, с.Устивиця, Велико-Багачанський р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

19. Спогади Сіроклин Євфросинії, 1927 р.н., від 9.09.2003, с.Хомутець, Миргородський р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

20. Спогади Труш Марії, 1935 р.н., від 23.10.2003, с.Сенча, Лохвицький

р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

21. Спогади Усик Тетяни, 1913 р.н., від 16.10.2003, с.Устивиця, Велико-Багачанський р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

22. Спогади Шапошник Марії, 1931 р.н. від 14.09.2006, с.Велика Павлівка, Зіньківський р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

23. Спогади Юхименко Федори, 1919 р.н., від 13.10.2006, Великі Пріцьки, Кагарлицький р-н, Київщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

24. Спогади Яковенко Марії, 1929 р.н., від 27.07.2003, 09.08.2003, Човно-Федорівка, Зіньківський р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

25. Шульгіна Лідія. Ганчарство в с. Бубнівці на Поділлі // Матеріяли до етнології. – К. : 1929. – Т.ІІ. – С.111-200.

26. Щербань Анатолій Леонідович. Консультація з приводу його знахідки фрагментів миски кінця XIX століття від 4.01.2011 року. Опішне, Полтавщина.

27. Щербань Олена. Нотатки про традиційні правила поводження з новим глиняним посудом // Український керамологічний журнал. – 2004. – №4 (14). – С.91-94.

28. Щербань Олена. Про приготування борщу та каші в глиняному горщику // Минуле і сучасне Волині й Полісся: роде наш красний. Випуск 24. Матеріали Третьої Волинської обласної науково-етнографічної конференції, 14-16 червня 2007 р., м. Луцьк – Луцьк: Волинський краєзнавчий музей, 2007. – С.139-141.

Щербань Анатолій

УДК 398.332:084.1(477.5)"6383"

ЗДОБУТКИ, ПРОБЛЕМИ Й ПЕРСПЕКТИВИ ВИВЧЕННЯ "КАЛЕНДАРНИХ" ЗОБРАЖЕНЬ ЛІВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ ПОЧАТКУ ДОБИ ЗАЛІЗА

Подано результати дослідження зображень на глиняних виробах Лівобережної України (кружалах, блокоподібному виробі та посуді) початку доби заліза (кінець VIII – V століття до н.е.), що мають ознаки "календарних". Охарактеризовано історію їхнього вивчення, описано орнаментальні елементи й композиції, подано авторське тлумачення символіки. Автор ак-

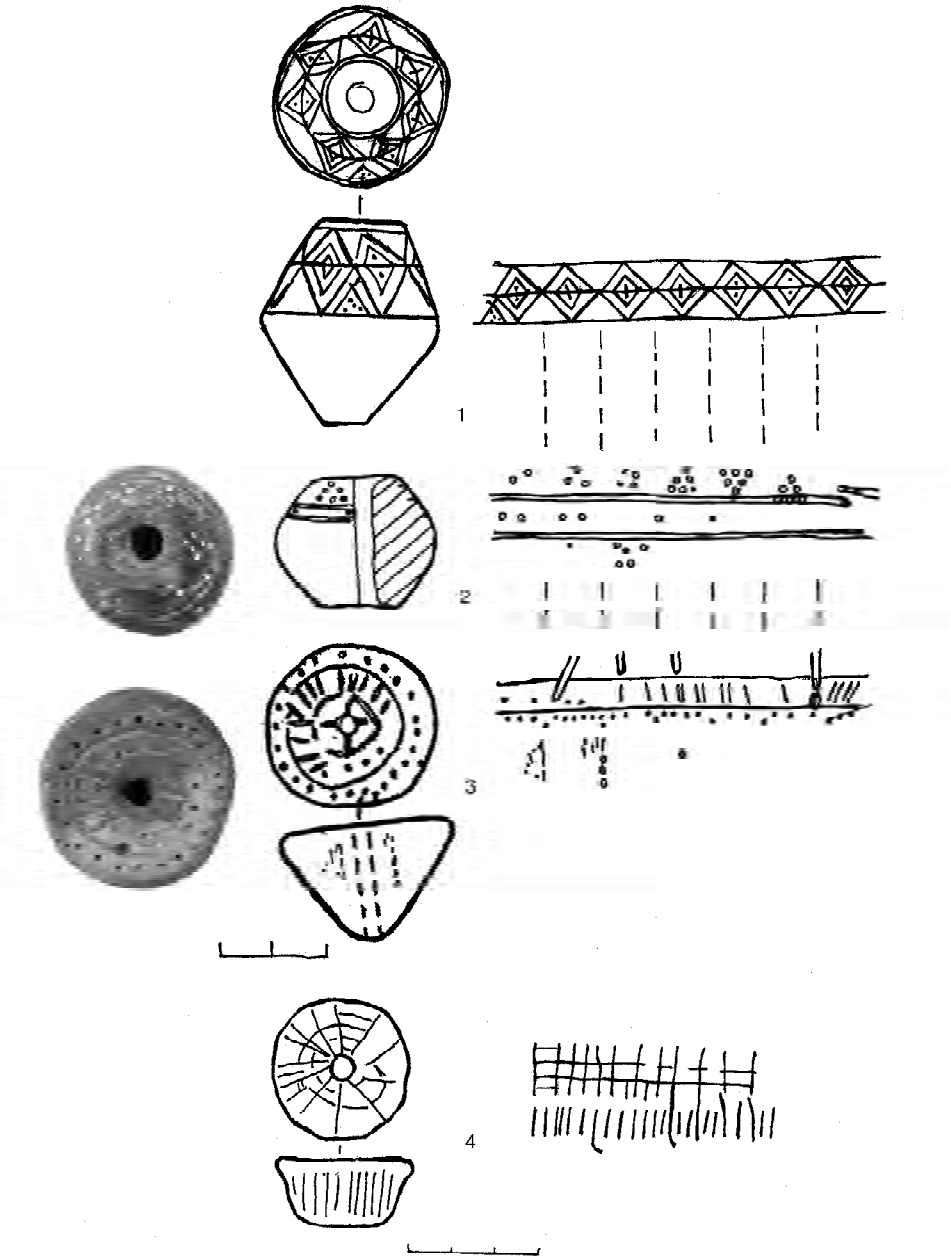
центував увагу на проблеми, що виникають під час дослідження "календарних" зображень і окреслив подальші перспективи їхнього вивчення.

Ключові слова: *початок доби заліза, "календарні" зображення, кружала, посуд.*

Календарна обрядовість українців XIX-XX століть досить детально описана в науковій і науково-популярній літературі. Окремі дослідники шукають її корені в культурі давніх часів, сягаючи навіть доби енеоліту. На жаль, під час таких пошуків досить часто етнічна історія українців трактується спрощено, без врахування специфіки розвитку того чи іншого регіону. Зокрема, майже не використовується спадщина мешканців Дніпровського Лісостепового Лівобережжя.

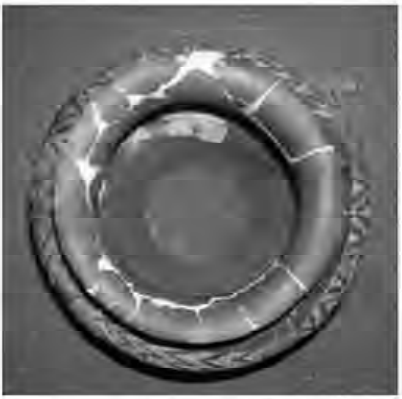
У даній доповіді висловлю спостереження над "календарними" зображеннями початку доби заліза (кінець VIII – V століття до н.е.). Цей період відзначається розквітом (переважно в мешканців басейну р.Ворскла) гончарного декорування й формотворення, пов'язаним з переселенням на територію Середнього Подніпров'я носіїв західних культурних традицій (зокрема, з середовища культури Гава-Голігради Східно-Карпатського регіону) [4, с.79]. На найбільш декорованих глиняних виробах – посуді для напоїв (черпаках і "корчагах") й деталях інструментів для прядіння і ткацтва (блокоподібних виробах і кружалах) виявлено кілька зображень, в кількості елементів і мотивів яких є підстави вбачати календарний зміст.

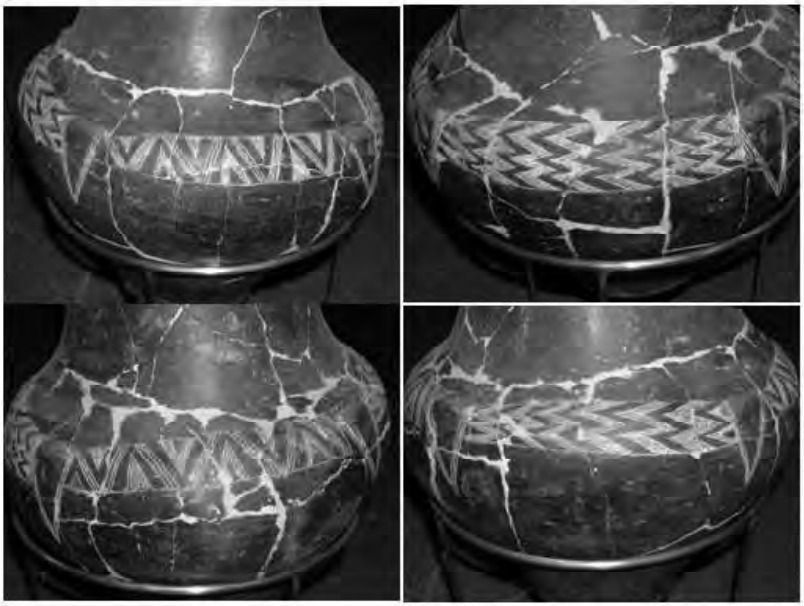
Результати вивчення досліджуваних "календарних" зображень опубліковано лише в працях археологів. Вперше, звернув увагу на орнамент посудини з Оксютинців (Посулля) Владислав Андрієнко в авторефераті дисертації на здобуття наукового ступеню кандидата історичних наук, присвяченій вивченню землеробських культів Лісостепової Скіфії (1975 рік). Дослідник вважав, що зображення передає місячний календар з позначеними літнім і зимовим сонцестояннями [1, с.26]. Через 19 років після цього Ірина Кулатова в спеціальній статті інтерпритувала зображення на блокоподібному виробі з урочища Лубенщина, як "числове відображення драконічного місяця місячно-сонячного року" [7, С.123]. Аналізуючи поодинокі вироби, згадані дослідники не показали, настільки "календарні" зображення були поширеними в той час, не порівняли їх з іншими подібними. З кінця 1990-х років, досліджуючи глиняні вироби, пов'язані з прядінням і ткацтвом [21], я спробував віднайти "календарні" зображення на них. Зауважу, що такі вироби мають ряд переваг для дослідників орнаментів перед іншими групами кераміки. Головна та, що майже всі знахідки з поховань і близько половини з поселень збереглися донині неушкодженими, тому є можливість аналізувати цілісні композиції, проводити статистичні й порівняльні студії. В результаті з'ясовано, що вироби з "календарними" зображеннями не чи-



Мал. 1

Мал. 2





Мал. 3

сельні. Їх виявлено лише шість (0,3% від загальної кількості проаналізованих). П'ять – кружала (3,3% від загальної кількості орнаментованих), один – блокоподібний виріб.

Форма кружал з "календарними" зображеннями різна: конічне, зрізаноконічне, біконічне й зрізанобіконічне. В більшості композицій розривом лінії чи окремими елементами (найчастіше, трикутниками), позначено початок відліку. Орнаменти складаються з ромбів (мал.1:1), трикутників, утворених крапками (мал.1:2), смуг крапок і ритованих рисок (мал.1:3), рисок (мал.1:4), крапок. Спільним є те, що в одній із зон зображень на більшості цих кружал налічується 29 елементів, що відповідає кількості днів у синодичному місяці за місячним календарем. Горизонтально в цій зоні елементи групуються здебільшого в сім груп. Число 7 здавна було символічним. Зокрема, давні слов'яни використовували сім назв місячних фаз [5, с.135]. На мою думку, саме з таким поділом місяця за місячним календарем пов'язане розділення аналізованих зображень.

Мал.1. "Календарні" зображення на кружалах початку доби заліза Лівобережної України [21, с.120, мал.61]

Кількість елементів у інших зонах також може бути пов'язана з календарем. Зокрема, на одному кружалі (мал.1:2) таких вдавлень дванадцять (кількість місяців у році). На іншому – 15 (мал.1:3). Приблизно таку кількість днів потрібно додавати, щоб урівняти відставання місячного року від сонячного (29x12+15=363 дні) [6, с.224].

Виокремлюється малюнок на кружалі з попелища №12 Західного Більського городища, на основі якого ритовано 12 довгих і два короткі відрізки. Вони розходяться від отвору і поєднані відрізками концентричних ліній у групи (очевидно, на початку користування кружалом їх об'єднувала суцільна спіральна лінія в два оберти). В одному проміжку між двома сусідніми вертикальними відрізками концентричної лінії не було, а в наступному за ним – ритовано чотири горизонтальні відрізки. Цей проміжок вважаємо початком відліку на цій частині зображення. На бічну поверхню виробу нанесено 24 вертикальні відрізки. Припускаю, що на бічній поверхні позначено два роки по дванадцять місяців, на основі – ще один рік. Два коротких відрізки, розмір яких удвічі менший від довгого, можуть позначати додатковий місяць, необхідний для узгодження місячного і сонячного календаря при обчисленні часу за місячним календарем [5, с.137].

На цьому кружалі, як і на блокоподібному виробі з календарним зображенням, малюнок нагадує павутину. Вірогідно, в даному випадку підкреслювалась саме паралель "павутина – тканина". Оскільки павук – творець світу в ряді міфологій нерідко є винахідником плетіння, ткацтва [8, с.147-148,198,200; 9, с.295]. Можливо, використання "календарних" зображень на деталях прядильних і ткацьких знарядь пов'язане з тим, що до культо-

вих функцій жінок-пряль у громаді входили календарні обчислення та вимірювання часу [22, s.518-519].

Ситуація з дослідженням зображень на посуді складніша, оскільки ця категорія археологічних знахідок надходить до дослідника переважно пошкодженою. Відповідно, повністю проаналізувати орнаментальну композицію у більшості випадків неможливо. Але й на незначній кількості збережених виробів виокремлюються зображення, що можуть асоціюватися з "календарними". Зокрема, на посудині з Оксютинців (мал.2) ритовано 12 свастик які могли відповідати 12 місяцям, та два прямі хрести між ними, які на думку Владислава Андрієнка могли позначати літнє і зимове сонцестояння [1, с.26].

Мал.2. Посудина VI – IV ст. до н.е. з Оксютинців [3, с.169. рис.45].

На іншій посудині (з кургану в урочищі Перемірки округ Більського городища) орнамент ділиться на 4 зони з 7-8 елементами у кожній (загалом 28-29 елементів) (мал.3), що може бути витлумачене, як зображення місяця за місячним календарем.

Мал.3. Орнаментована корчага з кургану в урочищі Перемірки (округа Більського городища) (Фонди Центру охорони і досліджень пам'яток археології Полтавської облдержадміністрації, КВ442, А181/1)

Існує ймовірність того, що описаний вище посуд пов'язаний з розпиванням слабоалкогольних напоїв під час свят, пов'язаних з початком і закінченням землеробських робіт і культовими узливаннями. Ці переломні моменти року завжди особливо шанувалися хліборобами, які вірили, що від ефективності проведення відповідних обрядів залежатиме їхнє благополуччя впродовж цілого року. Наявність на виробах "календарних" зображень підтверджує думку Бориса Шрамка, про "існування у лісостепових землеробів обширних астрономічних знань і певних космогонічних уявлень, які повинні були знайти якесь відображення і в області культових зображень" [19, с.37]. Але, оскільки в проаналізованих композиціях відсутня стандартизація, ними складно користуватися для підрахунку часу, мною було зроблено висновок, що це скоріше зображення року, аніж календар. У ньому відображене узагальнене уявлення про основні річні відрізки часу. Такий же висновок було зроблено раніше Володимиром Бесєдіним й Іллєю Сафоновим, щодо орнаментів зрубної культури [2, с.28].

Насамкінець зауважу, що кожне з аналізованих зображень індивідуальне, містить значну кількість елементів, їхні дослідження є суб'єктивними на всіх етапах, від підрахунку елементів до тлумачення. Тому їх можна прокритикувати. Зокрема, висновки щодо найбільш ґрунтовної розшифровки зображень з астрально-календарною символікою Миколи Чмихова, який на основі дослідження орнаментів на глиняних виробах винайшов "зодіакальний принцип датування археологічних пам'яток" [11-18] потрапили в

поле аргументованої критики Іллі Сафонова [10, с.128-129]. Незважаючи на це, вважаю подібні дослідження перспективними. Адже вони дозволяють привідкрити "завісу" над віруваннями й світоглядом стародавніх мешканців України. На даному етапі необхідно вводити до наукового обігу зображення, що містять ознаки "календарних", детально їх описувати, але не абсолютизувати власних інтерпритацій.

Щербань Анатолий

Достижения, проблемы и перспективы изучения "календарных" изображений Левобережной Украины начала эпохи железа

Исследованы изображения на керамике Левобережной Украины (пряслах, блоковидном изделии, сосудах) начала эпохи железа (конец VIII – V веков до н.э.), которые могут считаться "календарными". Дана характерика истории их изучения, описаны орнаментальные элементы и композиции, авторская интерпритация символики. Автор акцентировал внимание на проблеммах, возникающих при исследовании "календарных" изображений, определился с перспективами изучения.

Ключевые слова: *начало эпохи железа, "календарные" изображения, прясла, сосуды.*

Shcherban Anatoly

The Achievements, Problems, and Outlook of the Study of the Calendar Images from the Dnieper Left Bank Ukraine of the Early Iron Age

The results of the study images on the earthenware from the Dnieper Left Bank Ukraine (whirls and crockery) of the Early Iron Age (the late 8th – the 5th century BC), that have different indications of the calendar ones, are given. The history of their study is characterized, ornamental elements and compositions are described, the author's interpretation of the symbolism is given too. The author has accepted his attention on problems, that can arise during the study of those calendar imaged and outlined the next outlook of their study.

Key words: *the early Iron Age, calendar images, whirls, earthenware*

Джерела та література

1. Андриенко В.П. Земледельческие культы лесостепной Скифии (VII-V вв. до н.э.): Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Харьков: Харьковский ордена Трудового Красного Знамени государственный университет имени А.М.Горького, 1975. – 32 с.
2. Беседин В.И., Сафонов И.Е. Числа в орнаментации керамики срубной культуры // Российская археология. – 1996. – №2. – С.22-33.
3. Ильинская В.А. Скифы Днепровского лесостепного Левобережья: (Курганы Посулья). – К.: Наук. думка, 1968. –
4. Кашуба Майя, Дараган Марина. "Чудесные знаки" галльштаттского

пери ода в Юго-Западной Европе и Северном Причерноморье: 1.Мальтийский крест // Studia archeologiae et historiae antiquae. – Chi?in?u: Universitatea de Stat din Moldova, 2009. – S.65-86.

5. Климишин И.А. Календарь и хронология. – М.: Наука, 1981. – 192 с.

6. Климишин И.А. Элементарная астрономия. – М.: Наука, 1991. – 464 с.

7. Кулатова І.М. "Котушка" [скіфського часу з Мачух] // Полтавський археологічний збірник. – Полтава: Полтавський літератор, 1994. – Ч.2. – С.123.

8. Мелетинский Е.М. "Эдда" и ранние формы эпоса. – М.: Наука, 1968. – 368 с.

9. Мифы народов мира. – М.: Советская Энциклопедия, 1988. – Т.2. – 720 с.

10. Сафонов И.Е. О реконструкциях календарных систем населения восточноевропейской степи и лесостепи эпохи бронзы // Археологія. – 2002. – №3. – С.127-133.

11. Чмихов М.О. Зодіакальний принцип датування в археології // Вісник Київського університету. – Київ, 1978. – Вип.20. Історичні науки. – С.98-109.

12. Чмихов М.О. Деякі змістові закономірності структури орнамента катакомбної кераміки // Вісник Київського університету. – Київ, 1979. – Історичні науки. – С.87-97.

13. Чмыхов Н.А. Истоки язычества Руси. – К.: Лыбидь, 1990. – 384 с.

14. Чмыхов Н.А. К семантике орнаментальных схем катакомбной культуры // Некоторые вопросы археологи Украины. – К.: Изд-во КГУ, 1977. – С.17-31.

15. Чмыхов Н.А. Некоторые вопросы изучения орнамента катакомбной керамики // Археологические исследования на Украине в 1976-1977 гг. Тезисы докладов XVII конференции Института археологии АН УССР. – Ужгород, 1978. – С.44-45.

16. Чмыхов Н.А. Орнамент епохи бронзы степной Украины как исторический источник в изучении первобытного мировоззрения: Автореф. дис. канд. ист. наук. – К.: Изд-во Киевского ордена Ленина государственного университета имени Т.Г.Шевченко, 1982. – 22 с.

17. Чмыхов Н.А. Хронологические аспекты структуры орнамента катакомбной керамики // Проблемы эпохи бронзы Юга Восточной Европы. Тезисы докладов конференции. – Донецк, 1979. – С.87-97.

18. Чмихов М.О., Черняков І.Т. Хронологія археологічних пам'яток епохи міді-бронзи на території України. – К.: НМК ВО, 1988. – 180 с.

19. Шрамко Б.А. Глиняные скульптуры Лесостепной Скифии // Российская археология. – 1999. – №3.

20. Щербань А.Л. Календарна символіка на пряслиці ранньоскіфського часу // Археологічний літопис Лівобережної України. – Полтава: Археологія, 1999. – Ч.2. – С.3 обкл.

21. Щербань Анатолій. Прядіння і ткацтво у населення Лівобережного Лісостепу України VII – початку III століття до н.е. (за глиняними виробами). – К.: Молодь, 2007. – 256 с.

22. Terzan Biba. Weben und Zeitmessen im Zudostalpinen und westpanonichen Gebiet // Die Osthallstattkultur. Akten des Internationalen Symposiums. Sopron. 10-14 Mai 1994. – Budapest, 1996 – S.506-536.

Якиминська Любов

УДК 392(477.7)"19/21"

КУПАЛЬСЬКА ОБРЯДОВІСТЬ В СТЕПОВОМУ ПОБУЖЖІ

У статті розглядається трансформація обряду Купала у "ляхецькій" та "мужицькій" частинах с. Кумарі, в тому числі – сучасної його інсценізації, запровадженої адміністрацією. На початку XXI ст. у селі функціонує три способи відзначення свята, один з яких є еволюційним продовженням традиційного купальського обряду.

Ключові слова: *Купала, Кумарі, функціональні елементи, формальні елементи, поняття-ідея.*

Культура є живим і динамічним утворенням, яке еволюціонує разом зі зміною умов життєдіяльності спільноти. Відбувається постійна трансформація обрядових дійств, деякі елементи яких зникають, замінюючись іншими.

Метою даної роботи є прослідкувати еволюцію святкування Купала протягом другої половини XX – початку XXI ст. у с. Кумарі Первомайського р-ну Миколаївської обл.

Обряд Купала визначається дослідниками як одне з найбільших літніх свят у багатьох європейських народів [8]. Обряд був детально описаний вже в Густинському літописі [1], Синопсисі [7] та ін. Так, чітко визначено строк виконання обряду: "Тогожде Купала…найпаче въ навечеріи рождества святого Іоанна Крестителя" [7], термінологія, набір і послідовність ритуальних дій: "Собравшеся в вечер … соплетают себЂ вЂнца от зелія нЂкоего и возлагают на главу и опоясуються ими; еще же … кладут и огнь и окрест его, емшися за руцЂ, нечестиво ходят и скачут и пЂсни поют… и чрез огнь прескачуще, самых себе тому ж бЂсу Купалу въ жертву приносят. И иных дЂйств діяволских много на скверных соборищах творят" [7], діючі особи: "юноши мужеска, дЂвическа и женска полу" [7], ритуальні предмети (вінки та вогнище), ритуальні тексти: "пЂсни поют, сквернаго Купала часто повторяюще" [7].

Основні елементи обряду, зафіксовані на початку XX ст. – це купальське

деревце (прикрашена гілка), гілочки з якої у деяких регіонах розкидали по городі, вогнище, через яке молодь стрибала, вінки, які пускали на воду, ворожачи на них. Діючими особами обряду була молодь [8].

Перед тим, як перейти до аналізу купальської обрядовості в с. Кумарі, варто відмітити, що село поділяється на дві частини – "ляхи" і "мужики". Л. Юркевич 1927 р., аналізуючи населені пункти Покодимщини, писав, що "поруч зі звичним типом подолянина – українця, тим самим, що й коло Голополя, Гайсина, Тульчина, – своєрідний тип так званої "шляхти", з фамілiями обов'язково на "ський, цький, ович і євич"… А серед останніх, що десятками й сотнями замешкали Покодиму з Подільського боку з незапам-'ятних часів, мішкала, двір коло двора, хата коло хати – звичайні подільські Мокраки, Галущаки, Патлачуки, Горбатюки, Кравченки, Котові, Чоповенки, Гречані, Соломяні, Кривошиї, Кравчуки, Баландюки, Бойки, Ткачуки, Полуденки і т.д." [6]. Оскільки дослідник зазначає, що "ляшки" "говорять виключно по-українськи й у порівнянні з руснаками, з людьми простими", дуже чисто. По-молдаванськи або по-польськи не знають" [6], припускаємо, що описує він таки українців, однак "…жодних українських народно-побутових традицій, обрядів, звичаїв нема і старі не пам'ятають, щоб вони коли були тут: а-ні Купала, а-ні веснянок, а-ні Петрівчаних співів, а-ні "Кози", а-ні "Трона", ні навіть коляд в тім вигляді, як в українських селах, немає. Все то лічиться тут за "дуже просте" [6].

Подібний поділ, описаний Л. Юркевичем, щодо святкування Купала було зафіксовано в с. Кумарі у ході експедиції 2009 р.

Так, живу пам'ять про існування обряду Купала в середині XX ст. зберегли вихідці з "мужиків": "Колись, як ми були дівчатами, будяка здоровенного закопували, вінки плели, чіпляли на ті будяки, співали кругом будяка… Кажда собі віночок плела. І знала, який мій, і дивилась, шоб ніхто його не вкрав в мене. Хлопчики крали. Так треба. Як той казав, раз украв, це вже нехороше. То ми дивилися, шоб не вкрав… А тоді хлопці ловили за ноги, за руки – і в річку. Шоб дощ пішов… Колись же будяки були такі здоровенні, тепер оно, бачу, маленькі, а то такі здоровенні, і до нього ж підступитись нєльзя, і всьо одно, викопували, закопували! Вінки рвали, розкидали по городі, шоб з`язалися огірки, кавуни. Чула, шо десь пускали по воді, а в нас не пускали … ми костра не робили. В нас такого завєдєнія даже в селі вобще не було" [2], "…раньше ще будяк закопували в подвір'ї….(квітчали) вінками. А тоді той вінок ми беремо розкидаємо по городі. По картошкі" [3] та ін.

На "ляхецькій" частині села згадки про святкування Купала зустрічаються дуже рідко: "Там другий раз, ага там сьодня Івана Купайла, значить, не можна нічого робити, не нада нічого робити, бо це Івана Купайла … це вже молодші (будяка ставили). Вже як ми там сміялися, то це вже могли

ставити, ну як після клубу, будяка ставили та побігали, посміялися" [4].

Таким чином, у с. Кумарі спостерігаємо дві форми святкування Купала. На "мужиках" збереглися незмінними такі елементи обряду, як строк виконання, термінологія, діючі особи. У ході трансформації обряду спростилися набір та послідовність ритуальних дій, набір ритуальних предметів. Так, продовжував функціонувати звичай прикрашання та закопування будяка, яких виконував функцію купальського дерева, плетіння віночків, тоді як з обряду зникло купальське вогнище. Новим елементом стало скидання хлопцями дівчат у воду, крадіжки хлопцями купальських вінків, звичай розкидання їх по городі, що, імовірно, є залишком звичаю розкидання гілок купальської верби на городину. Ритуальні тексти, приурочені до даного обряду, зафіксовані не були.

У "ляхецькій" частині села продовжували функціонувати (імовірно, запозичені в "мужиків") такі елементи обряду, як строк виконання, термінологія, діючі особи (молодь). З ритуальних предметів використовувався тільки будяк у якості купальського дерева. Згадок про його прикрашання, так само як і про плетіння вінків, зафіксовано не було.

Реально побутуючі залишки обряду Купала були зафіксовані у "мужицькій" частині с. Кумарі в 2009 р. Так, респондент зазначає: "..а дивіться, шо ми наплели (купальські віночки)… Та оце приїхали хату мастити, а я кажу: треба хоть який-небудь віночок, бо завтра утром треба по городі розкидати, шоб в'язь була хороша. Огірки шоб були… це ми їх покидаїм по картошкі, по кукурудзі" [3]. У фотоархівах також знайдено фотографії 2000-2008 рр., на яких зображено жінок (мати, дочку і внучку) за сімейним святковим столом у купальських вінках [9].

Святкування Купала на "ляхах" передбачає застілля, де збираються родичі та сусіди, без використання традиційних ритуальних предметів чи дій.

Окремої уваги заслуговує інсценізоване дійство святкування Купала, яке проводиться у селі з ініціативи адміністрації: "… я поїздила, подивилась (як в інших селах святкують), думаю: нє, це треба у себе провести" [5]. Воно набуло характеру масових гулянь.

Інсценізація обряду передбачає урочисту частину, в рамках якої подається інформація про історію свята, відбувається концерт місцевої самодіяльності, конкурс на кращий вінок, у якому приймають участь дівчатка шкільного віку, на закінчення підпалюється вогонь, через який стрибає молодь, але не біля річки. Після завершення урочистої частини починаються танці, у якій приймають участь більшість жителів села: діти та молодь у якості активних учасників, люди старшого віку – як глядачі. Святкування триває всю ніч.

Отже, у с. Кумарі сьогодні існує три способи святкування Купала: власне, народні, у частині "мужики", де залишилася смислова основа свята та

деякі елементи ритуального дійства, та у частині "ляхи", де свято функціонує у формі знання термінології, строку проведення і приурочених до нього застіль, а також у "відродженій" формі інсценізованого обряду, план-зміст якої порівняно з традиційним ритуалом є знівельованим. Разом із тим, хоча сучасна інсценізація обряду, як справедливо зазначає В. Борисенко, є зовсім іншим жанром [8], "відродження" (точніше – впровадження) такої форми святкування Купала відіграє дуже важливу для населеного пункту інтегруючу роль.

Якиминская Любовь

Купальская обрядность в Степном Побужье

В статье рассматривается обряда Купала в "ляхецкой" и "мужицкой" частях с. Кумари, в том числе – современной его инсценировки, введенной администрацией. В начале XXI в. в деревне функционируют три различные способы празднования, один из которых является эволюционным продолжением традиционного купальского обряда.

Ключевые слова: *Купала, Кумари, функциональные элементы, формальные элементы, понятие-идея.*

Yakiminska Liubov

Rite Kupala of the Steppe Bug River Region

This article is about the transformation of the rite Kupala in "lyah`s" and "peasant`s" parts of the village Kumari, including – its modern dramatization, which was introduced by the administration. At the beginning of the XXI century three different ways of celebration, one of which is an evolutionary extension of the traditional Kupala operate in the village.

Keywords: *Kupala, Kumari, functional elements, formal elements, a notion-an idea.*

Джерела та література

1. Густинський літопис // Режим доступу: http://litopys.org.ua/
2. Записано у с. Кумарі Первомайського р-ну Миколаївської обл. 05.07.2009 від Зарицької (Маковей) Ази Михайлівни, 1931 р. нар., народилася на "мужиках".
3. Записано у с. Кумарі Первомайського р-ну Миколаївської обл. 07.07.2009 від Маковей Галини Іванівни, 1936 р. нар., народилася і проживає на "мужиках".
4. Записано у с. Кумарі Первомайського р-ну Миколаївської обл.05.07.2009 від Іваніцької Леоніди Йосипівни, 1940 р. нар., народилася і проживає на "ляхах"
5. Записано у с. Кумарі Первомайського р-ну Миколаївської обл.07.07.2009 від Буянської Наталі Олександрівни, голови сільради.

6. Рукописні фонди національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського: Юркевич Л. Покодимська шляхта / Левко Юркевич / матеріали етнографічного опису / 20 рр. ХХ ст. Ориг. 10 арк. – арк. 1-1зв.
7. Синопсис Київський. Лаврський альманах / [Ред. рада: В. М. Колпакова (відп. ред.) та ін.] – К.: ВІПОЛ, 2002. – 194 с.
8. Українська етнологія: навчальний посібник / [під ред.. В. К. Борисенко]. – К.: Либідь, 2007. – с. 289.
9. Фотоархів Новошицької Клавдії Петрівни // Фольклорна спадщина села Кумарі: Збірник / [упорядкув. Т. Тхоржевської, Л. Якиминської]. – Первомайськ, 2010. – с.47.

Яковлєва Ольга

УДК 811.161.2'37:801.81:392

СПІЛЬНЕ КОРІННЯ СИМВОЛІКИ В УКРАЇНСЬКИХ РОДИННИХ І КАЛЕНДАРНИХ ОБРЯДАХ

У статті описані особливості світосприйняття нашими предками. Саме міфологічна свідомість є підґрунтям для спільної символіки в обрядах. Є необхідність у виокремленні самостійної науки – симвології. Конкретно розглядаються символи світла: сонце, місяць, зоря, зірки.

Ключові слова: *міфологічна свідомість, обряд, символ.*

Матеріали народної духовної культури традиційно вважають этнографічними або фольклорними. В останні десятиліття актуальним у гуманітарних науках стає рішення історико-лінгвістичних задач [3].

Нагадаємо, що нові, перспективні наукові проблеми і ситуації виникають на міждисциплінарному рівні дослідження, тобто на стику різнорідних компонентів і матеріалів, і жодна дисципліна не може існувати сама по собі і виключно для себе на сучасному рівні розвитку наукових знань [15:25].

У межах лінгвістичних досліджень на перший план висунуто проблему співвідношення мови і культури (пор. "Всесвіт, або різноманітні світи представлені людині через призму його культури, зокрема, мови" [8:16]). В рамках цієї дихотомії: "мова – культура" була і дотепер залишається важливою проблема реконструкції початкового стану елементів двох систем: мови і культури. Таким чином, – як пише М. Толстой, – задача реконструкції у мовознавстві, етнографії, культурології і навіть археології має багато спільного і може вирішуватися подібними, або тотожними методами. Вироблення таких методів і підходів є основним науковим завданням як етнолінгвістики, так і суміжних наук [15:37].

Як справедливо відмітив М. Дмитренко, символи тлумачать у різних галузях знань, але в сучасних дослідників мало що можна почерпнути, "хоч і дехто вважає, що теоретичні і практичні розробки про символ задовольняють будь-які смаки" [17:4]. Зараз, на нашу думку, є підґрунтя для виокремлення самостійної науки – симвології, в межах якої на міждисциплінарному рівні можна буде визначитися щодо розуміння феномена символу, а також представити систему національної символіки, перш за все, на фольклорному матеріалі. Перспективними будуть і дослідження національної символіки у інших текстах.

Зважаючи на те, що символіка – поняття етногенетичне, а українска система символічного відображення світу одна з найдавніших і найбагатших систем традиційної культури, дослідження останньої є надзвичайно актуальною проблемою для сучасної науки [17 : 3].

Система символів в обрядах, як родинних, так і календарних, своїм корінням сягає у сиву давнину, коли наші далекі предки мали абсолютно інший тип мислення, інший "стандарт пояснення світу" (термін М. Поповича [11]).

В лінгвістиці, як відомо, існує дуже давня традиція дослідження мови та мислення [12:65]. У когнітології,- одній із сучасних галузей мовознавства, – важливими є поняття: "ментальний лексикон мови", "концептосистеми мови", що апелюють до загального відображення світу носіями будь-якої мови. У наукових дослідженнях останніх часів актуальною стала теорія картини світу, і в Україні такі дослідження проводяться з огляду на специфіку етнічної свідомості мовців, з урахуванням традицій, обрядів, вірувань, міфології [12:83-84].

Абсолютно вірною є думка про те, що проблема мовної картини світу невіддільна від ширшої проблеми взаємних відношень мови і мислення [21 : 117].

Отже, важливими для нашого дослідження будуть поняття: "народний менталітет" і "мова". Зв'язок цих понять, – пише М. Толстой, – з одного боку, всіма визнається, а з іншого, – ще мало вивчається, тому що по-різному розуміється саме слово "менталітет" і по-різному розуміється сутність цього явища. Визначення менталітету і його основних компонентів неможливе без об'єднаних і рівночасних зусиль представників різних наук – фольклористики, етнографії, етнопсихології, мовознавства, соціології. Більше того, для вирішення цієї задачі М. Толстой вважає за необхідне створення інтердисциплінарної галузі науки, самостійної по своїм завданням, методу і об'єкту дослідження [15:38].

"Через проникнення в мовну картину світу пізнається ментальність (відображений у мові своєрідний спосіб мислення і світовідчування) народу, його міфологічне мислення, виявлення мовних форм, що відтінюють універсальні

логічні закони людського мислення" [4:87;93]. Отже, через мову обрядових текстів у їх системному вивченні, ми можемо схарактеризувати, зрозуміти й усвідомити міфологічне світосприйняття світу предками, а також реконструювати систему обрядових символів.

З позиції сучасної лінгвістики, обряд – це текст, точніше – гіпертекст, який має свої особливості та характерні риси [2].

Становлення лінгвістики тексту як самостійної мовознавчої дисципліни припадає на 60-ті роки XX ст. До цього часу лінгвісти лише інтуїтивно шукали шляхи у текстовому лабіринті [12:108]. Проте й дотепер немає єдиного тлумачення феномена тексту, і така ситуація пояснюється цілим рядом причин [13:600].

При дослідженні різнорідних текстів ще й зараз науковці стикаються з певними труднощами, на які звернув увагу М. Зубов. Він писав, що зміст (значення тексту) зазвичай взагалі не входить до мовознавчих категорій. Так склалося, очевидно, тому, що у процесі відомого розподілу філології на рубежі XIX-XX ст. на мовознавство та літературознавство, лінгвістика "залишила" проблему значення тексту для інших близьких гуманітарних дисциплін – історичній науці, історії літератури, герменевтиці, критиці тексту (пізнішій текстології) тощо. Насправді це не так: літературознавство і мовознавство завжди усвідомлювалися науковою спільнотою як філологічна єдність і ніколи не втрачала своєї найближчої спорідненості.

Сучасний лінгвіст досліджує текст "не в аспекті розгляду мовних явищ як одиниць кодової системи, а в аспекті реконструкції суспільних концептів, збережених у мовних проявах" [6:27-29].

Міфологічне мислення зараз розглядають як стрижень архаїчної свідомості, – зауважують М. Якименко і Ю. Мосенкіс. Таке мислення має справу з поетичними тропами, переносними значеннями, метафорами, алегоріями, символами..., і це відтворилося у фольклорі та мистецтві [22:72]. Важливою вважають ці ж автори думку про те, що мови формувалися саме в епоху міфологічного мислення, і в українській науці міфологічне мислення цікавило дослідників досить давно [22:75].

Зокрема, наукова діяльність О.Потебні починалася з дослідження взаємодії мови і свідомості, отже, з дослідження міфологічного мислення. У першій половині XX ст. О.Фрейденберг у роботі "Поетика сюжету і жанру" писала про те, що народжується нова наука з нахилом в етнологію, соціологію та психологію первинного мислення. Цей же автор зробила екскурс в історію вивчення "дологічного мислення" (термін ввів Леві -Брюль, але зараз сам термін заперечується) з наступним висновком: " Леві-Брюль у соціології, Прейс у етнології, Кассірер у філософії, Марр у лінгвістиці однаково визначають доісторичне мислення як "синтетичне", "комплексне", "дифузне" і "конкретне" [18:29].

В сучасній науковій літературі архаїчний тип мислення частіше за все називають "міфологічним", "міфопоетичним", "міфотворчим", тому що саме у міфах віддзеркалюється історія формування свідомості у людини та специфічне світосприйняття, під яким розуміється осмислення та інтерпретація навколишньої дійсності.

Ми не ставимо собі за мету детально описати різні типи мислення, тим більше, що в роботах Ю.Лотмана, О.Лосєва, В.Єрьоміної, О.Фрейденберг, М.Поповича, М.Маковського, І.Франк-Каменецького та інших вже представлена історія вивчення цього питання. Зупинимося тільки на основних відмінностях архаїчного типу мислення, щоб зрозуміти, чому всі народи мали культ Сонця, культ покійників, мали свята воскресіння природи.

Репрезентантами трансформацій в системі культурних цінностей є спільні символи як у родинних (сімейних) обрядах, так і у календарних. Тож символи ми будемо розглядати не просто як засоби мови, вербальні знаки, а як формоутворення особливого буття, як матеріальні віхи, що демонструють суттєве і найважливіше у світорозумінні предків.

Архаїчний тип мислення називають "міфопоетичним" ще й тому, що, - по-перше, називати міфом тільки словесно виражене оповідання – це чиста умовність. Насправді, міфом є і дії, і речі, і мовлення, і побут первісної людини (пор. обряд – це міф у конкретних діях). По-друге, життя людини і життя природи було єдиним цілим: світ і людина, яка його пізнавала, зливалися в уявленнях предків. Все в житті людей уявлялося і виражалося через зовнішній світ, через явища природи, і зовнішній світ представлявся у вигляді людських взаємовідносин [18: 25].

Відомо, що найархаїчнішими знаками визнано сонячні та місячні символи, які були тісно пов'язані з календарем. "Назви світил, – зауважує В. Г. Таранець, – появилися пізніше поняття світла взагалі та його назви. Очевидно, що Сонце, Місяць і Зоря (зорі) являли собою в уявленні древніх українців триєдине ціле, кожна частина якого могла заміщати іншу. Нікого не було вище за ці світила, і всі вони виступали як рівноправні. Це був досить далекий час у житті слов'ян, коли у їх свідомості предмети чи явища існували у тернарних опозиціях, які зародилися у час переходу від матріархату до патріархату... Проте з часом серед трійки встановлюється ієрархія залежності, у якій головну роль Господаря чи чоловіка сім'ї виконує Місяць.

Тристоронні відносини вийшли з бінарних, більш давніх, які, як показує фольклорний матеріал, представляли собою протиставлення Місяця / Сонця, з одного боку, та Зірок, з іншого. Тут Місяць і Сонце виступають як тотожні у своїх діях, як "очі" одного єства..." [14:69-70].

Зроблений нами аналіз пісень на заручинах, при сватанні, при готуванні короваю тощо підтвердив, що ті пісні за всіма ознаками є складовими

сонцепоклонницьких культів і звеличують богів української астральної (сонцепоклонницької) віри: Мати Марусеньку родила, місяцем обгородила, Сонечком підперезала, до свекорка випроводжала [16:343].

Тексти веснянок: Понад нашим селом три місяченьки рядом. Найперший місяченько – молодий Івасенько. Другий місяченько – молодий Василенько. А третій місяченько – молодий Петрусенко. А в нашій церковоньци є там три ясни зороньци. Найпершая зоронька – молодая Марисенька. Другая зоронька – молодая Настуненька. А третяя зоронька – молодая Ганнусенька [16:104].

Ой в нашій П'ятківці рубленая церков. А в тій церковци три зірочки ясни – три дівочки красни [16:105].

– З ким ти, Марійко, шлюб брала? – З тобою, Васильку, з тобою, як із ясною зорьою. – По чим же ти, Марійко, пізнала, що ти мене зорьою назвала? [16:106].

Наведені приклади свідчать про те, що у свідомості предків людина метафорично асоціювалася зі світлом, хоча для первісних людей це не було переносним значенням: метафори представляли собою рівноправні різновиди образу. Усі предмети (живі й неживі) були тотожними: тому і дівчина, і парубок могли бути і зорьою, і зіркою, і місяцем, і соненьком.

– Місяченьку, мій батеньку, скажи же всю правдоньку... [16 : 88];

або з текстів колядок та щедрівок: ясний місяць – то господар; ясна зоря – його жона; ясні зірки – його дітки; не єсть же то ясне сонце, – єсть же то жона єго... [16:120-121].

У дородовий період, коли не існувало поняття спорідненості по крові, батько – це той, хто народжує світило-небо, являє його, тобто дає світло, а значить дарує і життя [19:32].

У міфологічній свідомості людей існували чіткі паралелі між космогонією (творенням, "народженням" Всесвіту), тобто початком життя у природі, і початком людського життя. "Космогонічний міф, – пише М. Еліаде, – служить зразковою моделлю для всіх видів "діяння". Ніщо краще не забезпечує успіху в творенні та творчості (будь то селище, дім чи дитина), ніж копіювання космогонічного "творіння" [20:16]. На таку символічну спільність вказували І. Нечуй-Левицький, М. Максимович, С. Килимник.

І. Нечуй-Левицький так пояснює зв'язок народження Всесвіту і людини: "На думку про сотворіння людського тіла з дерева, а людської душі з огню навело людей небесне з'явище грому і блискавки в літніх хмарах, звідкіль розвивається початок життя в природі, де в небесному мировому дереві життя, в хмарах запалюється свічка мирового життя і божественна іскра – блискавка... Тут ми бачимо ту саму ідею про початок мирового життя, як і про початок людського життя: блискавка б'є в хмару і викрешує з неї іскру світового життя" [10:133].

У космогонічних віруваннях, що закарбовані в колядках і щедрівках, відбилося уявлення давніх людей про початок Світу як першошлюб Сонця й Місяця, Землі й Неба, Води й Вогню. В усіх міфологіях світу при початку світотворення стоять Вогонь і Вода, як чоловік і жінка при народженні мікрокосму – людини. Саме шлюбові Води й Вогню присвячено свято Купала, де зустрічаємо і вогнища, і купання або обливання водою.

Дощ, що спадає на землю, це вода, запліднена вогнем, світлом і від нього все родить. Це водночас шлюбне поєднання неба (чоловіка) і землі (жінки), після цього вона родить жито-пшеницю і всяку пашницю. Відгомін цих уявлень зберігається в піснях, баладах, повір'ях, обрядовості", – робить висновок Л. Іваннікова [17:33].

Так, наприклад, у народних віруваннях закріпилося уявлення, що навесні Ярило-Сонце відчиняє небо і випускає тепло, дощ та росу на землю. В результаті відбувається "запліднення" Землі-матері. У веснянці з Волині співається: Та Урай матку кличе: та подай, матко, ключа одімкнути небо, випустити росу, дівоцьку красу [1:108].

Очевидним тут є ланцюжок: бог – цар – батько (пор. "Образ бога був створений до релігії, і він такий же давній, як і образ тотема" [19: 32]). Тексти веснянок це підтверджують: Володар, володар, володаренько, одчини райськії воротечка. Нема короля (попа) вдома – поїхав до Львова ключей куповати, церкви одмикати [16: 66].

Творення Всесвіту в уявленні прадавніх людей – це праобраз утворення сім'ї, тобто наявність жіночого і чоловічого начала як єдиного цілого, що не розрізнювалось у міфологічній свідомості [14], а пізніше уособлювалося в образах Сонця, Місяця, Зорі, Синього Моря, Дунаю (в текстах це і чоловік, і жінка), від яких тільки й міг народитися і макрокосм, і мікрокосм. Це закріпилося в такому тексті:

Ой як не було ще ні Землі, ні Неба,
А що й було тільки лиш Синєє Море,
А посеред моря Золотая Іва. – Радуйся!..
Та й урнули Птахи в Світові глибини,
Та й винесли птахи Золотий Камінчик,
Став із того каменя ясен Панич – Сонце. – Радуйся!..
Ще урнули Птахи в Світові глибини,
Та й винесли птахи Світел – Срібен Камінь,
Стала з того каменю Світла Панна Місяць! – Радуйся!..
Ще урнули Птахи в Світові глибини,
Та й винесли птахи Золотий Пісочок,
Стали із пісочку Дрібнії Звіздочки!
Радуйся! Ой радуйся, люде,
Світ Божий засвітився! [9:4].

Історик О. П. Знойко переконаний, що Київське поганство першоджерелами Всесвіту вважало космічні вогонь і воду. Культ космічного вогню виявлявся в обожнюванні тріади світил: Сонця, Місяця і Зорі (Венери). Творча сила космічних води та вогню проявлялася в тому, що Вогонь перетворювався на воду, а вода на вогонь. За давніми уявленнями – це й був основний принцип існування Всесвіту [5:54-59].

Тексти колядок та щедрівок донесли, мабуть, найдавнішу ідею творення сім'ї за аналогією світотворення, часто з нашаруваннями християнства: На горі, на кам'яній, щедрий вечор, добрий вечор!

Влохи кують, церкву будують, з трьома верхами, з трьома вікнами.
В первім віконьци – яснеє сонце, в другім віконци – ясний місяченько,
В третім віконци – ясниї зірки. Ясний місяц – сам господар,
Яснеє сонце – господинька, ясниї зірки – єго дітки [16:122].

Весільні обрядові пісні також яскраво ілюструють космогонічні уявлення щодо творення сім'ї: ... Йде Івасьо до дівки, як ясний місяць до зірки [16: 221]; Слала зоря та до місяця: – Ой місяцю, мій товаришу, не виходь же ти раній мене, ізійдемо обоє разом, освітимо небо і землю, зрадується звір у полі і гість у дорозі. Слала Марусенька до Василька: – Ой Васильку, мій суджений, не сади посаду раній мене, Обсядемо обоє разом, звеселимо два двори разом... [16:236].

Ховалося соненько за чорниї хмари, місячок видів, звіздоньці повідав,
А звіздонька зороньци. Зоронька вийшла, соненько найшла.
Ховалася Марисенька у своєго батенька, не могла ся уховати,
Дала ся людям взяти [16:286].

Непослідовність у називанні сонцем/місяцем то жінки, то чоловіка у вищенаведених текстах стає абсолютно зрозумілою і за логікою, і хронологічно, якщо пригадаємо основну рису міфологічної свідомості: "все в усьому"; Сонце, Місяць і Зоря (зорі) – це триєдине ціле, і кожна частина цілого могла заміщати іншу: – У мене батенько – ясний місяченько. У мене матінонька – ясная зоронька. У мене батенько – яснеє соненько. У мене сестронька – ясная звіз донька [16: 128].

В усіх міфологіях світу на початку світотворення стоять Вогонь і Вода, як чоловік і жінка при народженні мікрокосму – людини. Дійсно, майже в кожній пісні з циклу "на заручинах" згадується вода: Вода луги позабирала, дороженьки позаливала. Нема куди переїхати до пестуні на заручини (16,с.161).

У тихого Дунаєньку, у крутого береженьку Два голуба воду пили, потиху говорили [16:162].

За висловом М.І. Костомарова, "вода виражає пасивну першопочаткову матерію жіночої сутності, з якої, завдяки плодотворному дотику сутності чоловічої, виникли всі речі". Це – "пасивна жіноча сутність, пробуджена до

плодючості вогнем – світлом" [7:42]. Справді, під впливом сонячного променя весною тануть сніги, і вода дає ріст траві, квітам, деревам, всьому живому. Без води саме сонце несе посуху і смерть. Без сонця вода також мертва. Лише в поєднанні, як чоловік і жінка, вогонь і вода дають життя.

Як відмічалося, шлюбові Води й Вогню присвячено свято Купала. Здавна вода вважалася втіленням життєдайного начала родючих сил природи. Часто у весільних піснях зустрічається мотив про бажання хлопця напитися води: що означало кохати дівчину. Свою воду – дівочу вроду – дівчина пильно охороняла: Заручена Настя, заручена молодая. Подай, Настенько, водиці із студеной криниці...

...Моя водиця дорога – дорожча меду і вина: По місяцю вичерпана, по ясній зорі несена [16:164].

Таким чином, можна переконливо стверджувати, що спільне коріння символів, зокрема космогонічних, у родинних і календарних обрядах своїм корінням сягає сивої давнини, коли людина сприймала світ через призму міфологічної свідомості, коли не розмежовувалися живі й неживі предмети, коли діяла формула "все в усьому", коли діями і словами в кожному обряді предки допомагали природним силам перемагати темряву, холод і смерть.

Яковлева Ольга

Общие корни символики в украинских семейных и календарных обрядах

В статье описываются особенности мировосприятия нашими предками. Именно мифологическое сознание породило феномен мифа и обряда, а также стало основой для общей символики. Актуальным является выделение самостоятельной науки – символогии. В статье, на материале обрядовых песен, рассматриваются конкретные символы света: сонце, месяц, заря, звезды.

Ключевые слова: *мифологическое сознание, обряд, символ.*

Yakovleva Olga

The general roots of national symbols in Ukrainian rituals

The special features of mythological consciousness are analyzed in this article. Mythological thinking is the basis of national system of symbols in the family traditions and in the calendar rituals. Now is the best time for a new science discipline – symbolology. The most important symbols of the light, such as Sun, Moon, Dawn, Stars are discribed in the ritualis songs.

Key words: *mythological thinking, ritual, symbol.*

Джерела та література

1. 100 найвідоміших образів української міфології. – К., 2002. – 448с.

2. Алатирєва Н. Б. Номінативна ланка у середовищі українського обрядового гіпертексту: Дис... канд. філол. наук: 10.02.01 / Одеськ. держ. ун-т. – Одеса, 2002

3. Гимбутас М. Славяне. Сыны Перуна / Пер. с англ. Ф.С. Капицы. – М.: ЗАО Центополиграф, 2010.

4. Єрмоленко С.Я., Бибик С.П., Тодор О.Г. Українська мова. Короткий тлумачний словник лінгвістичних термінів/За ред. С.Я. Єрмоленко. – К., 2001.

5. Знойко О. П. Міфи Київської землі та події стародавні. – К., 1989.

6. Зубов М.І. Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва: Монографія. – Одеса: ОРІДУ НАДУ, 2004

7. Костомаров М.І. Слов'янська міфологія. – К.,1847.

8. Маковский М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996.

9. Небо України. Поетич. антол. / За упоряд. та ред. В. Коломійця. – К., 2001. – Кн. І., с.4].

10. Нечуй-Левицький, Іван. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. – 2-е вид. – К.: Обереги, 2003. -

11. Попович М. Мировоззрение древних славян. – К., 1985

12. Селіванова О. О. Актуальні напрями сучасної лінгвістики (аналітичний огляд). – К., 1999.

13. Селіванова О. О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. – Полтава: Довкілля-К., 2006.

14. Таранець В. Г. Про генетичну спорідненість назв Сонця і Місяця у мовах (на матеріалі слов'янських та германських мов) // Слов'янський збірник. Вип. VI. – Одеса: АстроПринт, 1999.

15. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Издательство "Индрик", 1995.

16. Українські народні пісні в записах Зорана Доленги-Ходаковського. – К., 1974

17. Українські символи. За ред. М.Дмитренка. – К., 1994.

18. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. – Л., 1936.

19. Фрейденберг О.Миф и литература древности. – М.: "Наука", 1978.

20. Элиаде, Мирча. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения / Пер. с франц. – К.: София, М.: Гелиос, 2002.

21. Якименко М., Мосенкіс Ю. Міфологічність і проблема ключових слів японської мовної картини світу // Мова та історія. – Вип. 78/79. – К., 2005. – С. 117-141.

22. Якименко М., Мосенкіс Ю. Проблема співвідношення міфологічної і мовної картини світу // Мова та історія. – Вип. 75/76/77. – К., 2005.– С. 69-100.

Ciesielski Tomasz

УДК 398.332(438.14)"170/175"

KALENDARZE A CYKLE I OBYCZAJOWOŚĆ ŻYCIA SZLACHTY POLSKO-LITEWSKIEJ W ŚWIETLE PAMIĘTNIKÓW Z PIERWSZEJ POŁOWY 18 WIEKU

Problematyka związana z cyklem życia jednostek i określonych zbiorowości na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w wiekach od szesnastego do osiemnastego nie należy do tematów badawczych cieszących się większym zainteresowaniem wśród polskich badaczy. W centrum ich zainteresowania znajdują się przede wszystkim wiek dziewiętnasty i dwudziesty, a widomym tego świadectwem są liczne opracowania poświęcone przede wszystkim kwestiom związanym z obrzędowością życia ludzkiego. Osiągnięte rezultaty w badaniach nad minionymi dwoma stuleciami do tego stopnia zadowalają etnografów, że często przenoszą obraz społeczności dziewiętnastowiecznej na okres wcześniejszy[1]. Stosowanie takiej metody badawczej nie wydaje się jednak właściwe ze względu na istotne przemiany struktur społecznych, które dokonały się na ziemiach polskich w związku z upadkiem Rzeczypospolitej i podziałem jej terytorium między trzy sąsiadujące monarchie, a także za sprawą reform doby napoleońskiej. Nie znajduje tak metoda też uzasadnienia w stanie bazy źródłowej, gdyż ta dla 17-18 w. jest całkiem spora, choć wymaga zastosowania przy korzystaniu z niej warsztatu pracy historyka, a nie etnografa[2].

Za źródła szczególnie wartościowe w badaniach sfery życia obyczajowego należy uznać literaturę pamiętnikarską doby staropolskiej. Z tym jednak zastrzeżeniem, że grono ich twórców (autorów) zostało zdominowane przez szlachtę. Są to więc źródła do dziejów obyczajowości członków stanu, który stanowił elitę polityczną, społeczną i gospodarczą społeczeństwa Rzeczypospolitej Obojga Narodów. W życiu kulturalnym szlachty należy wydzielić dwie warstwy kultury: oficjalnej i środowiskowej. Pierwszej kreowanej przez dwór królewski, magnaterię i Kościół katolicki, a rozpropagowywanej przez oddziaływanie bezpośrednie (udział w życiu dworskim, życiu struktur kościelnych oraz czynne uczestnictwo w uroczystościach o charakterze publicznym i religijnym), a także za pośrednictwem ówczesnych środków medialnych na czele z drukowanymi kalendarzami prognostykarskimi i

---

[1] K. Górna, *Narodziny, śluby i zgony na Górnym Śląsku*, [w:] *Wesela, chrzciny i pogrzeby w XVI-XVIII wieku. Kultura życia i śmierci*, red. H. Suchojad, Warszawa 2001, s. 33.

[2] Dowodzą tego wydane w ostatniej dekadzie zbory studiów historyczno-społecznych: *Wesela, chrzciny i pogrzeby w XVI-XVIII wieku*, passim; *Cywilizacja prowincji Rzeczypospolitej szlacheckiej*, red. A. Jankowski i A. Kloner, Bydgoszcz 2004, czy *Rodzina i gospodarstwo domowe na ziemiach polskich w XV-XX wieku. Struktury demograficzne, społecznie i gospodarcze*, red. C. Kuklo, Warszawa 2008.

politycznymi oraz gazetami, długo tylko rękopiśmiennymi, a od 1729 r. także drukowanymi. Obok kultury oficjalnej funkcjonował model środowiskowy, które Janusz Maciejewski określił jako „folklor środowiskowy". Zdefiniował go jako „określoną część działalności i twórczości węższych grup ludzkich (...) zorganizowanych wewnętrznie na zasadzie więzi wynikających bą d źto z wieku, ze specjalnego statusu zawodowego, bądź też z ogólniejszego rodzaju wspólnot społecznych: stanowych, terytorialnych, opartych na statusie ekonomicznym itp."[1]. W pierwszej połowie wieku 18 doszło do utrwalenia się „folkloru środowiskowego", który należy postrzegać jako szlachecką kulturę popularną. Odgrywał on istotną rolę w kształtowaniu świadomości historycznej i wzorców wychowawczych, a także w wytworzeniu pewnego modelu, czy raczej modelów ż ycia obyczajowego. Poznanie tych ostatnich jest możliwe dzięki znacznej ilości zachowanych utworów sylwicznych oraz pamiętników powstałych w 17w. i 18 w.[2]

Przy pisaniu niniejsze pracy wykorzystanych zostało kilkanaście utworów pamiętnikarskich, których autorami były osoby przynależne do stanu szlacheckiego. Dobierając ich zestaw kierowałam się chęcią wykorzystania różnych gatunków literatury memuarystycznej, choć bez wątpienia dla poznania kalendarza życia szlachcica i jego rodziny najwartościowszym źródłem są diariusze regularne zawierające wpisy dzienne. Taki charakter mają dzienniki Stanisława Niezabitowskiego[3], Franciszka Kazimierza Chojeckiego[4] oraz trzech Radziwiłłów: Karola Stanisława[5], Michała Kazimierza[6] i Hieronima Floriana[7]. Mniejsze znaczenie poznawcze mają

---

[1] J. Maciejewski, *Folklor środowiskowy. Sposób jego istnienia, cechy wyodrębniające (na przykładzie „folkloru szlacheckiego" XVII i XVIII w.)*, [w:] *Problemy socjologii literatury*, Wrocław 1971, s. 251.

[2] Na temat literatury pamiętnikarskiej doby staropolskiej powstał cały szereg prac. Na wymienienie zasługują: A. Cieński, *Pamiętnikarstwo polskie XVIII wieku*, Wrocław 2002; idem, *Z dziejów pamiętników w Polsce*, Opole 2002; J. Rytel, *Pamiętniki Paska na tle pamiętnikarstwa staropolskiego. Szkice z dziejów pracy narracyjnej*, Wrocław 1962; A. Sajkowski, *Nad staropolskim pamiętnikami*, Poznań 1964; H. Dziechcińska, *Pamiętniki czasów saskich. Od sentymentalizmu do sensualizmu*, Bydgoszcz 1999; J. Partyka, *Rękopisy dworu szlacheckiego doby staropolskiej*, Warszawa 1995; A. Roszak, *Archiwa sarmackiej pamięci. Funkcje i znaczenie rękopiśmiennych ksiąg silva rerum w kulturze Rzeczypospolitej XVIII wieku*, Toruń 2004.

[3] S. Niezabitowski, *Dzienniki 1695-1700*, oprac. A. Sajkowski, Poznań 1998.

[4] Дневник князя Хоецкого, Державний архів Волинської області, фонд 312, оп. 1, спр. 110.

[5] [K.S.Radziwiłł], „Zebrania dni z kalendarzów notowanych własną r ę k ą.", Biblioteka Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, rkps 977

[6] Pamiętnik Michała Kazimierza Radziwiłła, AGAD, AR, dz. VI, rkps 80a; obszerne fragmenty przedrukowane w języku białoruskim przez B. Арэшко: *Дыярыюш князя Міхала К азімера Радзівіла ваяводы Ві ленскага, Гетмана Вялікага В . К. ЛіТ.*, „Спадчына", 1994-1996.

[7] *Hieronima Floriana Radziwiłła Diariusze i pisma różne*, oprac. M. Brzezina, Warszawa 1998.

diariusze nieregularne, choć za sprawą chronologicznego usystematyzowania notat rocznych dalej dostarczają sporą informacji dotyczący usystematyzowania czasowego życia szlachty. Nie relacjonują one cyklu życia dzień po dniu, czy nawet w układzie miesięcznym, a zawierają jedynie informacje o najważniejszych zdaniem autora wydarzeniach danego roku. Taki charakter mają diariusze Franciszka Szyrmy[1], Krzysztofa Zawiszy[2] i Marcina Matuszewicza[3]. W znacznie mniejszym stopniu cykl życia rodziny szlacheckiej oddają utwory pozostające na pograniczu diariusza nieregularnego, kroniki pamiętniczej i klasycznego pamiętnika wspomnieniowego – relacje Walentego Chryzostoma Klichowskiego[4], Wiktoryna Kuczyńskiego[5], Jana i Stanisława Owsińskich[6]. Dobierając źródł a z bogatej spuścizny pamiętnikarskiej doby staropolskiej przyjąłem ścisłe kryterium czasowe – sięgnąłem jedynie po utwory powstałe i relacjonujące okres pomiędzy 1697 r. a 1763 r., czyli lata panowania w Rzeczypospolitej Obojga Narodów dwóch władców z saskiej dynastii Wettinów. Na tej podstawie podjąłem próbę usystematyzowania cyklów życia szlachcica i magnata polsko-litewskiego przez pryzmat szczególnie ważnych w każdym roku wydarzeń, dni oraz dłuższych okresów czasowych, które miały charakter powtarzalny. Tworzyły one charakterystyczny cykl życia jednostki i rodziny, który miał charakter kolisty, odróżniający się od linearnego, czyli poczynającego się od narodzin, a kończących śmiercią.

Już wstępna analiza szlacheckich sylw i zapisów pamiętnikarskich ukazuje na ile silnie oddziaływał na ich twórców dwoisty sposób pojmowania czasu - linearny i kolisty. To ostatnie wynikało z powtarzalności pór roku i wynikającej z niej agrarnej cykliczności życia ludzkiego. Jednak choć szlachta tworzyła stan społeczny, którego podstawą egzystencji było władanie ziemią, to coraz mniej związana była z jej praktyczną uprawą. Praca na roli był zajęciem plebejskim, niegodnym szlachcica, który co najwyżej m ógł ją czynnie nadzorować, ale z reguły jego udział sprowadzał się do administrowania posiadanym majątkiem ziemskim. Nic więc dziwnego, że opisywany w pamiętnikach cykl życia niewiele miał wspólnego z kalendarzami pór roku i agrarnym. Zmiana pory roku odnotowywana była jedynie w sytuacjach, gdy

---

[1] „Dyaryusz ręki moiey w Roku 1691 Msca Marca d. 10 zaczęty przeze mnie Franciszka Szyrmę pisany", Biblioteka im Zielińskich Towarzystwa Naukowego Płockiego, rkps 110.

[2] *Pamiętniki Krzysztofa Zawiszy, wojewody mińskiego (1666-1721)*, wyd. J.Bartoszewicz, Warszawa 1862.

[3] M. Matuszewicz, *Diariusz życia mego*, t. 1-2, oprac. B. Królikowski, komentarz Z. Zieliński, Warszawa 1986.

[4] Pamiętnik Walentego Klichowskiego, Biblioteka im. Książąt Czartoryskich w Krakowie, 3274 oraz maszynopis oprac. przez prof. B. Roka.

[5] W. Kuczyński, *Pamiętnik 1668-1737*, oprac. zbiorowe pod kier. J. Maroszka, Białystok 1999.

[6] *Roczniki do dziejów Podtatrza i Śpiża z lat 1680-1748 spisane przez XX. Jana i Stanisława Owsińskich, proboszczów Jazowska*, wyd. J. Jerzmanowski, Kraków 1858.

występowały anomalie pogodowe, które zakłócały tryb życia politycznego, społecznego i gospodarczego. Takimi były przeciągająca się i ciężka zima, przymrozki na przełomie kwietnia i maja, susza w okresie wiosenno-letnim, obfite deszcze w lipcu i sierpniu[1]. Postrzegane były jednak nie jako utrudnienia w pracach rolnych, a jako czynniki mogące niekorzystnie wpłynąć na zbiory, a tym samym i roczne dochody. Przykładowo w 1709 r. bardzo silne mrozy w miesiącach zimowych z jednej strony doprowadziły do czasowego wygaśnięcia dziesiątkującej ludności Rzeczypospolitej wielkiej zarazy, ale z drugiej zniszczyły zasiewy oziminy. Dla zainteresowanego uprawą roli szlachcica Wiktoryna Kuczyńskiego było to powodem do obaw o warunki życia w najbliższych miesiącach, ale na szczęście sukcesem zakończyło się zmiana zasiewów – po zaoraniu pól podjęto uprawę warzyw, które obficie obrodziły, ratując i przed klęska głodu, i dochody właścicieli majątków ziemskich[2]. Kuczyńskiego interesowały w pierwszym rzędzie efekty ekonomiczne kolejnych lat, skrupulatnie odnotowywał osiągane ceny za sprzedawane zboże i wyjaśniał powody ich fluktuacji. Stosunkowo rzadko spowodowane były anomaliami pogodowymi czy różnymi klęskami żywiołowymi. Znacznie częściej ruchy cen wynikały z dobrego urodzaju lub wilgotności zboża[3]. Podobne było nastawienie innego szlachcica osobiście zarządzającego majątkiem ziemskim na Litwie - Franciszka Szyrmy. Lato 1690 r. zapamiętał z powodu szarańczy, ciepłą zimę 1694 r. za sprawą utrudniających podróż błotnistych dróg oraz braku ryb, przełom wiosny i lata 1714 r. za sprawą deszczy i powodzi, które zniszczyły oziminę i uprawy warzywne, maj 1718 r. za sprawą przymrozku i szkód wyrządzonych w uprawach ozimych i warzywnych. Bardziej od uwarunkowań pogodowych uprawy ziemi interesowały Szyrmę zyski z niej osiągane. W swoim diariuszu kilkakrotnie odnotował jesienne lub zimowe przychody z tytułu sprzedaży zboża[4]. Z nieco innej perspektywy na wysokość zbiorów spoglądali bracia Owsińscy, gdyż choć wywodzili się ze szlachty, to poświecili się służbie duszpasterskiej. W swoich rocznikach sporo uwagi poświęcali efektom uprawy roli na trudnym obszarze podgórskim. Przykładowo zbiory w 1740 r. zostały ocenione jako słabe, w 1741 r. były „niezgorsze", ale żniwa odbyły się dopiero ok. św. Bartłomieja, czyli pod koniec sierpnia. W 1742 r. panowały sprzyjające warunki zimą („łaskawa") i wiosną („sucha, czas dobry do siania"), ale deszcze i wczesne jesienne przymrozki zniszczyły sporą część upraw jarzyn i owsa[5]. Poziom wyalienowania pamiętnikarza od prac związanych z uprawą roli

---

[1] Zapiski z lat 80. XVII w.-1712, Biblioteka Jagiellońska w Krakowie, 5270; W. Kuczyński, *Pamiętnik 1668-1737*, s. 39, 44, 49; *Roczniki do dziejów Podtatrza i Śpiża*, passim.
[2] W. Kuczyński, *Pamiętnik 1668-1737*, s. 39.
[3] Ibidem, s. 25-65.
[4] „Dyaryusz (…) przeze mnie Franciszka Szyrmę pisany", k. 79v, 82, 95v, 98v, 104v, 114v.
[5] *Roczniki do dziejów Podtatrza i Śpiża*, s. 44-45

znajdował swój wyraz w sposobie postrzegania anomalii pogodowych. Średnio zamożny szlachcic z Wielkopolski Walenty Chryzostom Klichowski w swoich notach pamiętnikarskich utrzymanych w formie rocznika, tylko sporadycznie wspomina o wydarzeniach mających wpływ na zbiory płodów rolnych. W 1748 r. był to szarańcza, która prawie „przez całą Polskę leciała", największe szkody wyrządzając na Ukrainie (owady był ubarwione na żółto, szaro i zielono). W następnym roku szarańcza dokończyła dzieła zniszczenia zboża ozimego, zapoczątkowanego przez mrozy w porze wiosennej. W 1751 r. zboże zostało zmarnowane za sprawą gradu i przewlekłych deszczy[1]. Dla właściciela rozległych kompleksów ziemskich, wielkiego magnata Hieronima Floriana Radziwiłła poranny przymrozek 1 maja 1748 r. był jedynie zjawiskiem, który „srodze" go przestraszył. Znacznie bardziej zainteresowało go dostarczone mu 10 dni później „kurze jajko z czubkiem", które polecił zakonserwować w wosku[2]. Dla Radziwiłła mało przy tym istotne były zyski osiągane z produkcji rolnej w jego rozległych posiadłości. Do uprawy roli nie przywiązywał nawet ułamka tej uwagi, którą poświęcał utrzymaniu swojego prywatnego wojska czy polowaniom - stąd też śnieżną zimę 1748 r. zapamiętał przez pryzmat pomyłki jego poddanych, którzy nagonili mu nie dzika, a świnię[3]. Takie zapisy w utworach pamiętnikarskich nie pozwalają budować obrazu życia szlachcica opartego o zwyczajowe przywiązanie do pór roku, a jedynie stanowią ciekawy przyczynek do dziejów klęsk elementarnych, które nawiedził Rzeczypospolitą w pierwszych dekadach 18 w.

Z lektury pamiętników wyłania się obraz szlachty polskiej i litewskiej, dla której kalendarz czy to pór roku, czy agrarny nie wyznaczał corocznego cyklu życia. Znacznie ważniejsze były cykliczne wydarzenia polityczne, rodzinne, a przede wszystkim natury religijne. Jeżeli chodzi o pierwsze, to w Rzeczypospolitej Obojga Narodów takim corocznymi zjazdami publicznymi były sejmiki deputackie i gospodarcze oraz tzw. roczki, czyli zjazdy sądowe. Wspomniane sejmiki zbierały się w Koronie pomiędzy 9 a 16 września, a w Wielkim Księstwie Litewskim 2 lutego. Gremialnie stawiała się na nie szlachta mająca ambicje polityczne lub też ściągnięta nadzieją na bezpłatny poczęstunek, zabawę i udział w burdzie. Poprzedzone kilkutygodniowymi, a nawet i kilkumiesięcznymi przygotowaniami obrady sejmikowe były dla szlachty jednym z najważniejszych momentów życia lokalnego w roku, któremu podporządkowali całą swoją aktywność publiczną i prywatną. Roczki sądu grodzkiego odbywały się raz w roku przez 6 tygodni, a roczków sądu ziemskiego było w każdym roku trzy i trwały po dwa tygodnie każdy. Udział w tych zjazdach był wręcz obowiązkowy dla urzędników ziemskich i grodzkich, a także dla osób pozwanych przed sąd czy pozostających w sporach prawnych. Jak ważne były to zjazdy dobitnie widać na przykładzie diariuszy Franciszka

[1] Pamiętnik Walentego Klichowskiego, passim.
[2] *Hieronima Floriana Radziwiłła Diariusze*, s. 73
[3] Ibidem, s. 62-166.

znajdował swój wyraz w sposobie postrzegania anomalii pogodowych. Średnio zamożny szlachcic z Wielkopolski Walenty Chryzostom Klichowski w swoich notach pamiętnikarskich utrzymanych w formie rocznika, tylko sporadycznie wspomina o wydarzeniach mających wpływ na zbiory płodów rolnych. W 1748 r. był to szarańcza, która prawie „przez całą Polskę leciała", największe szkody wyrządzając na Ukrainie (owady był ubarwione na żółto, szaro i zielono). W następnym roku szarańcza dokończyła dzieła zniszczenia zboża ozimego, zapoczątkowanego przez mrozy w porze wiosennej. W 1751 r. zboże zostało zmarnowane za sprawą gradu i przewlekłych deszczy[1]. Dla właściciela rozległych kompleksów ziemskich, wielkiego magnata Hieronima Floriana Radziwiłła poranny przymrozek 1 maja 1748 r. był jedynie zjawiskiem, który „srodze" go przestraszył. Znacznie bardziej zainteresowało go dostarczone mu 10 dni później „kurze jajko z czubkiem", które polecił zakonserwować w wosku[2]. Dla Radziwiłła mało przy tym istotne były zyski osiągane z produkcji rolnej w jego rozległych posiadłości. Do uprawy roli nie przywiązywał nawet ułamka tej uwagi, którą poświęcał utrzymaniu swojego prywatnego wojska czy polowaniom - stąd też śnieżną zimę 1748 r. zapamiętał przez pryzmat pomyłki jego poddanych, którzy nagonili mu nie dzika, a świnię[3]. Takie zapisy w utworach pamiętnikarskich nie pozwalają budować obrazu życia szlachcica opartego o zwyczajowe przywiązanie do pór roku, a jedynie stanowią ciekawy przyczynek do dziejów klęsk elementarnych, które nawiedził Rzeczypospolitą w pierwszych dekadach 18 w.

Z lektury pamiętników wyłania się obraz szlachty polskiej i litewskiej, dla której kalendarz czy to pór roku, czy agrarny nie wyznaczał corocznego cyklu życia. Znacznie ważniejsze były cykliczne wydarzenia polityczne, rodzinne, a przede wszystkim natury religijne. Jeżeli chodzi o pierwsze, to w Rzeczypospolitej Obojga Narodów takim corocznymi zjazdami publicznymi były sejmiki deputackie i gospodarcze oraz tzw. roczki, czyli zjazdy sądowe. Wspomniane sejmiki zbierały się w Koronie pomiędzy 9 a 16 września, a w Wielkim Księstwie Litewskim 2 lutego. Gremialnie stawiała się na nie szlachta mająca ambicje polityczne lub też ściągnięta nadzieją na bezpłatny poczęstunek, zabawę i udział w burdzie. Poprzedzone kilkutygodniowymi, a nawet i kilkumiesięcznymi przygotowaniami obrady sejmikowe były dla szlachty jednym z najważniejszych momentów życia lokalnego w roku, któremu podporządkowali całą swoją aktywność publiczną i prywatną. Roczki sądu grodzkiego odbywały się raz w roku przez 6 tygodni, a roczków sądu ziemskiego było w każdym roku trzy i trwały po dwa tygodnie każdy. Udział w tych zjazdach był wręcz obowiązkowy dla urzędników ziemskich i grodzkich, a także dla osób pozwanych przed sąd czy pozostających w sporach prawnych. Jak ważne były to zjazdy dobitnie widać na przykładzie diariuszy Franciszka

---

[1] Pamiętnik Walentego Klichowskiego, passim.
[2] *Hieronima Floriana Radziwiłła Diariusze*, s. 73
[3] Ibidem, s. 62-166.

biesiadnika, przy wtórze wygłaszanych toastów"[1]. Matuszewicz wspomina, że gdy w 1762 r. w Nowogródku (podczas Trybunału Litewskiego) wyprawił imieniny, to „częstowałem solennie, miałem wino głównie z Lublina, którego antał podczas obiadu wyszedł, aż drugi zaczęto. Ponapijali się tedy wszyscy, a ja najbardziej napiłem się tak dalece, że przy rozjeżdżaniu się gości zasnąłem". Pod niedyspozycję gospodarza inne osoby dalej się bawiły, a gdy zachciało im się tańców, to sprowadzili kobiety i kapelę. Matuszewicza obudzono dopiero, gdy przybyli honorowi goście, jakimi byli marszałkowie trybunalscy. Imieniny zakończyły „rozruchy" z udziałem pijanych biesiadników[2]. Znacznie zamożniejszy Hieronim Florian Radziwiłł szczególną wagę przywiązywał do obchodów kolejnych urodzin i imienin swoich oraz żony (oczywiście tylko do momentu jej ucieczki do rodziców w 1750 r.), które przypadały 4 maja i 30 września (Hieronim Florian) oraz 22 lipca i 12 listopada (Magdaleny). Często miały one huczną oprawę, jak 4 maja czy 30 lipca 1749 r., gdy wygłaszano okolicznościowe mowy, grała muzyka oraz oddawano salwy honorowe z dział i ręcznej broni palnej. W 1750 r. oprawa urodzin powtórzyła się, a Radziwiłł pyszałkowato wyjaśnił przy tej okazji dlaczego nie opisał przyjęcia: „o stołach nie wyrażam, gdyż kożdy się domyśli, na jakie mie stać mogło"[3]. Na przeciwnym biegunie można postawić innego szlachcica litewskiego Stanisława Niezabitowskiego, który choć nie stronił od uczt, to w swoich dziennikach nie odnotowywał uroczystości o charakterze rodzinnym. Z jednym jednak wyjątkiem – w latach 1695-1700 pod datą 12 stycznia skrupulatnie informował o kolejnych urodzinach córki Reginy Sienickiej[4].

Uroczystości urodzinowe czy imieninowe, choć hucznie obchodzone, nie były ważnymi wyznacznikami corocznego cyklu życia szlachcica. Stanowiły przede wszystkim ważne przełamanie monotonii dnia codziennego, nie tylko dla solenizanta i jego rodziny, ale też dla okolicznej szlachty, a nawet dla sług i ludności zależnej. Znacznie większy wymiar społeczny i towarzyski miały święta odmierzane kalendarzem liturgicznym, które wpisywały jednostkę w zborowość. W trakcie przygotowań i w momencie samych obchodów dni świątecznych swoją potrzebę wiary i religijności demonstrowali wszyscy szlachcice niezależnie od wyznania. Dzięki temu tworzyła się atmosfera różna od codzienności, a wprowadzająca człowieka w sferę sacrum. Istotną funkcję spełniały ryty puryfikacyjne, jak spowiedź przedświąteczna w religii katolickiej, czy udział w „wieczerzy Pańskiej" i przystąpienie do komunii świętej w wyznaniu kalwińskim. Kultura sarmacka nie przyjmowała odrębnych postaw.

---

[1] L. Ślękowa, *Między okolicznościową idyllą a pieśnią biesiadną*, [w:] *Wszystek krąg ziemski, Antropologia, Historia, Literatura, Prace ofiarowane prof. Cz. Hernasowi*, red. P. Kowalski, Wrocław 1998, s. 14-15.

[2] M. Matuszewicz, *Diariusz*, t. 2, s. 260-261, patrz też t. 1, s. 820, 827, t. 2, s. 23, 24, 68.

[3] *Hieronima Floriana Radziwiłła Diariusze*, s. 37, 44, 51, 55, 73, 83, 104, 109, 115, 138, 145, 150.

[4] S. Niezabitowski, *Dzienniki 1695-1700*, s. 70, 103, 139, 180, 220, 259.

Człowiek baroku, podobnie jak ludzie przed nim i po nim, obchodził święta i poprzez udział w nich wyznaczał granice swojego świata. Poddając się rytmowi świąt odtwarzał kosmogonię, znajdując swoje miejsce na ziemi. Dla chrześcijańskiego *imago mundi* czas liturgiczny wyznaczał odpowiednie role i zachowania, związane z przeobrażeniami natury, reinkarnacją czasu czy wszelkimi rytami przejścia[1]. W 17 i 18 w. Kościół zdominował życie polskie społeczne, co sprawiło, że wzrosła ranga zarówno świąt kościelnych, jak i dni świętych patronów[2]. Rok liturgiczny, który od czasów renesansu stanowił podstawę roku obrzędowego, rozpoczynał się w pierwszą niedzielę adwentu[3].

W Rzeczypospolitej XVIII w. najważniejszymi świętami w skali całego państwa były Wielkanoc, Boże Ciało, Boże Narodzenie oraz święta maryjne. Charakter niekiedy prowincjonalny, ale z reguły lokalny i indywidualny miały obchody związane z kultem poszczególnych świętych. Oprawę i obyczaje związane z tymi okresami świątecznymi w miarę obszernie omówił Jędrzej Kitowicz w swoim chętnie przywoływanym przez historyków i etnologów dziele *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, wyraźnie podkreślając pewien prymat Wielkiego Tygodnia ze zwieńczającymi go dwudniowymi świętami Wielkanocnymi[4]. Zapewne wynikało to i z ich długości, i większej teatralności. Podczas Wielkiego Tygodnia i świąt Wielkanocnych ludzie stawali się aktorami *theatrum* religijnego, odgrywającego się na dwóch płaszczyznach - sakralnej i ludzkiej. Pierwsza to zwycięstwo Chrystusa nad siłami zła, gdzie zstąpienie do piekieł i powtórne przyjście na ziemię stanowi podstawową doktrynę wiary. Druga przebudzenie ziemi po okresie zimowego snu. Jest to szczególny moment, gdy Bóg i Natura, Niebo i Ziemia wzajemnie przenikają się. Oczekiwanie wiernych przy grobach na powrót Pana związane jest ze szczególną partycypacją wyobrażeń zbiorowych, gwarantującą, że śmierć i Zmartwychwstanie stanowią o powtarzalności zwycięstwa Dobra nad Złem[5]. Wpisanie siebie w akt reinkarnacji życia stanowiło istotny element pojmowania rzeczywistości sarmackiej. Powtórnemu przybyciu Chrystusa, odrodzeniu się przyrody towarzyszyła radość. Do zwyczajów obrzędowych tych świąt należało budowanie w świątyniach katolickich grobów Chrystusowych, których dekoracja nawiązywała do motywów biblijnych, a często miała przy tym elementy ruchome „morze bałwany swoje miotało. Longin siedzący na koniu

---

[1] M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1999, s. 10, 54, 152; M. Żeromska-Ciesielska, *Religijność i obrzędowość świecka szlachty litewskiej na przykładzie domów Zawiszów i Szyrmów*, [w:] *Cywilizacja prowincji Rzeczypospolitej szlacheckiej*, s. 181.

[2] B. Baranowski, *Życie codzienne małego miasteczka*, Warszawa 1975, s. 189

[3] Ibidem; J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa 1976, t. 2, s. 39.

[4] J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, wstęp M. Dernałowicz, Warszawa 1985, s. 44-53, 286-289.

[5] A.Brzozowska-Krajka, *„Jak sobie pościelesz...". Folklorowe prawidła kodowania znaczeń*, [w:] *Wszystek krąg ziemski*, s.145; M. Żeromska-Ciesielska, *Religijność i obrzędowość świecka szlachty litewskie*, s. 184-185.

zbliżał się do boku Chrystusowego z włócznią. Maryje stojące pod krzyżem, ręce do oczu z chustkami podnosiły i jakoby zemdlone na dół opuszczały"[1]. Zwieńczeniem tego okresu był wybuch radości w poniedziałek wielkanocny, z charakterystycznym elementem „swawoli powszechnej" jakim był dyngus. Ważnym elementem świąt wielkanocnych, swoistą ich dominantą była rezurekcja w nocy z soboty na niedzielę. Była to bardzo głośna procesja, gdyż odbywała się przy salwach z broni palnej[2]. Pod tym względem wszystkie uroczystości świątecznie przewyższały barwne i głośne procesje w Boże Ciało. Udział w nich był zorganizowany – swoje miejsce zajmowały duchowieństwo, korporacje kupieckie i rzemieślnicze w miastach, a ludność chłopska zorganizowana gromadami we wsi, a także obowiązkowo ściągane oddziały wojskowe[3]. Pod tym względem święta Bożego Narodzenia były bardziej statyczne, choć i one miały element silnie oddziaływujący na wyobraźnie ludzką, czyli jasełka. W 18 w. pod tym terminem rozumiano zarówno wznoszone w kościołach szopki obrazujące moment i scenerię narodzin Jezusa, jak i odgrywane przy nich do święta Trzech Króli sceny przedstawiające pierwsze dni życia Chrystusa. Te ostatnie przybierały niekiedy charakter frywolny, czy wręcz nieprzyzwoity, co sprawiło, że w Wielkopolsce zostały zakazane w połowie 18 w. przez biskupa poznańskiego Teodora Czatoryskiego[4].

Zawartych w dziele Kitowicza spostrzeżeń i uwag nie sposób zweryfikować na podstawie literatury pamiętnikarskiej, gdyż brak w niej szczegółowych opisów obrzędów i zwyczajów związanych z zachowaniami religijnymi. Odnieść można wrażenie, że dla szlachcica-Sarmaty sposób spędzania świąt był tak oczywisty, że zasługiwał jedynie na co najwyżej krótkie omówienie. Walenty Klichowski, Wiktoryn Kuczyński, Franciszek Szyrma całkowicie w swoich pamiętnikach przemilczają dni świąteczne, zapewne uważając, że rzeczy oczywiste nie zasługują na opisanie w tej formule literackiej, którą przyjęli dla swoich wspomnień. W dziennikach dni świąteczne nie mogły pozostać niewyróżnione. Wyjątek stanowi dziennik Karol Stanisława Radziwiłła. Dni świąteczne są w nim pominięte, a co więcej brak też informacji wskazujących na przygotowania do świąt. Przykładowo w 1711 r. Wielkanoc przypadła na 5 kwietnia (stylu gregoriańskiego, gdyż wg. kalendarza juliańskiego odbyła się 1 kwietnia), a Karol Stanisław Radziwiłł odbył spowiedź już 25 marca. W poniedziałek wielkanocny załatwiał zaś partykularne sprawy[5]. W innych dziennikach z reguły zapis sprowadza się do stwierdzenia, że takie dni spędzono zgodnie z obowiązującym obyczajemm czynnie uczestnicząc w aktach religijnych. Franciszek Kazimierz Chojecki bardzo lakonicznie przedstawia swój udział w obchodach Wielkiej Nocy czy Bożego Narodzenia.

---

[1] J. Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 44-47 (cytat s. 47)
[2] Ibidem, s. 48-49, 288-289
[3] Ibidem, s. 49-50
[4] Ibidem, s. 50-53.
[5] [K.S.Radziwiłł], „Zebrania dni…", k. 235v-236v.

W 1760 r. te ostatnie spędzone w Toporzyskach miały szczególną oprawę, gdyż w dniach 21-24 grudnia pośpiesznie kończono miejscową cerkiew. Z sukcesem, gdyż po wieczerzy Pańskiej 24 grudnia, jeden z jej uczestników mógł w dniu następnym odprawić trzy msze w tej świątyni. Więcej miejsca Chojecki poświęcił Bożemu Ciału, głównie za sprawą okazałej oprawy procesji z udziałem wojska. Wiosną uroczyście obchodził też dzień św. Antoniego, ale nie za sprawą jego sakralnego wymiaru, a ze względów rodzinnych - w tym dniu w 1743 r. poślubił w Kapustynie Katarzynę Przyłuską. Także wymiar „domowy" miały huczne obchody świętego Onufrego zorganizowane przez Chojeckich 20-23 czerwca 1760 r. – związane to było ze wznoszeniem nowej rezydencji rodowej[1]. Stanisław Niezabitowski, jak przystało na kalwina, święta spędzał skromnie, ale i pracowicie. W Wielkim Tygodniu uczestniczył w Wielki Piątek w Komunii świętych, a następnie w pracach samorządu zboru kalwińskiego (głownie słuckiego). Samą Wielkanoc starał się spędzić w domu. Podobnie wyglądało Boże Narodzenie – 25 grudnia świętowanie w domu zwieńczone udziałem w Komunii świętej w zborze. Innych dni świątecznych w roku Niezabitowscy w sposób jakiś szczególny nie obchodzili[2]. Dla możnego magnata jakim był Hieronim Florian Radziwiłł najważniejsze święta katolickie – Wielkanoc i Boże Narodzenie - były dniami szczególnymi, odgrywającymi istotną rolę w jego corocznym cyklu życiowym. W 1749 r. okres Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy spędził we Lwowie. Pozwoliło mu to odwiedzić w Wielki Piątek aż 16 grobów Pańskich wystawionych w różnych kościołach oraz uczestniczyć w nocy z soboty na niedzielę w zorganizowanej z dużym rozmachem procesji rezurekcyjnej. Prowadził przy tym ożywione życie towarzyskie, spożywając świąteczne obiady w gronie wysoko postawionych osób[3]. W następny roku sam zorganizował odpowiednio ceremonialne i huczne obchody w Białej, na rezurekcje ściągając do tej miejscowości dodatkowe oddziały swojego prywatnego wojska[4]. Boże Narodzenie spędzał zdecydowanie mniej pobożnie i często poza domem. Traktował ten okres jako okazję do składania życzeń osobom zaprzyjaźnionym i uczestniczenia w przyjęciach. W 1750 r. na czas świąt zjechał do swoich włości i wtedy wigilię Bożego Narodzenia spędził zwyczajem myśliwych objeżdżając pola. W Boże Narodzenie podjął duchowieństwa (może jako formę kolędy?), a przed dwa kolejne dni na jego dworze biesiadowano, tańczono i słuchano muzyki „włoskiej"[5]. Radziwiłł Bożego Ciała nie obchodził, przynajmniej w sposób ostentacyjny, a o dniach świętych patronów wspomina, gdy byli oni w jakiś sposób związani z członkami jego rodziny lub też w jakiś sposób mu pomogli. I tak pochwalił świeżo ogłoszonych świętymi Wintentego Ferrarę i Franciszka z

[1] Дневник князя Хоецкого, s. 16-18, 22, 25, 45-46 (48-50, 54, 57, 77-78).
[2] S.Niezabitowski, Dzienniki, s. 76-77 i nast. do s. 256
[3] *Hieronima Floriana Radziwiłła Diariusze*, s. 100-101.
[4] Ibidem, s. 134-135.
[5] Ibidem, s. 89-90, 123-124, 156.

Paoli, że dzięki nim uwolnił się od febry, natomiast święty Antoni przyczynił się od ujęcia zbiegłych sług i za to oddał mu „podziękę”[1].

Najwięcej informacji o okresach świątecznych zawierają diariusze Krzysztofa Zawiszy i Marcina Matuszewicza, choć obaj czas świąteczny wspominają przede wszystkim przez pryzmat spotkań towarzyskich. Dotyczy to zwłaszcza okresu Bożego Narodzenia, który Zawisza w kolejnych notach rocznych opisuję w sposób bardzo zbliżony. Przykładowo 1702 r. „na kucyi u mnie w Duraczowie, na mojej kwaterze był jp. hetman i siła rycerstwa; ryb miałem dostatek, utraktowałem wszystkich jak się należy, nawet swoich dworskich, aby pamiętali obozową kucyą czyli wilią Bożego Narodzenia”, 1703 r. „w dzień Bożego Narodzenia pierwszy byłem z żoną i dziećmi na bankiecie u j. księdza Święcickiego biskupa poznańskiego”, 1716 r.: „w Rohotnej kucyą i dzień pierwszy i drugi, trzeci dzień w Zdzięciele u księstwa dzieci naszych. Nowy Rok w Klepaczach, całą familią u jp. Szczyta kasztelana smoleńskiego, siostrę naszą Zawiszankę mającego”[2]. Warto zauważyć, że Zawisza kolację wigilijną określa jako „kucya”, być może od potrawy składającej się z kaszy pszennej lub jęczmiennej, miodu i maku, powszechnej na stołach wigilijnych wschodniej Polski, Białorusi i Litwy[3]. Na Matuszewiczu największe wrażenie wywarło Boże Narodzenie spędzone w Białymstoku u hetmana wielkiego koronnego Jana Klemensa Branickiego, który w tym czasie wspaniale podejmował księcia kurlandzkiego, królewicza Karola. Od religijnego ważniejszy był jednak świecki, towarzyski wymiar spędzania czasu świątecznego na polowaniach, balach, podziwianiu baletu czy pokazu fajerwerków[4]. Okres Wielkiego Tygodnia i Wielkanocny obaj ci szlachcice przeżywali w sposób bardziej religijny. Zawisza uczestniczył od czwartku do niedzieli świątecznej w modłach, od piątku na zmianę z sąsiadami lub współtowarzyszami klęcząc godzinami przy grobie Pańskim, jak w 1699 r.[5] W 1700 r. w godnym przygotowaniu się do Wielkanocy nie przeszkodził Zawiszy i jego otoczeniu nawet brak księdza. Przebywając koło Cudnowa, bez wsparcia duszpasterskiego odprawiali modły i przygotowali grób Pański. Symboliczny moment Zmartwychwstania Pańskiego obwieścili odśpiewaniem *Te Deus Laudamus* oraz salwami armatnimi. Ogłosiły one też i koniec postawy pokutnej, a początek hulanek i swawoli[6]. Okres świąteczny to w domach Zawiszy i Matuszewicza czas intensywnego życia towarzyskiego. Wydawano obiady, na które spraszano sąsiadów i ważniejsze osobistości lokalnego świata szlacheckiego, bywano w gościach, tańczono i nadużywano trunków[7]. Zawiszę i Matuszewicza cechuje podobna do Radziwiłła postawa wobec

---

[1] Ibidem, s. 71, 106.
[2] *Pamiętniki Krzysztofa Zawiszy*, s. 111, 117, 165.
[3] J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, s. 40.
[4] M. Matuszewicz, *Diariusz*, s. 75.
[5] *Pamiętniki Krzysztofa Zawiszy*, s. 66.
[6] Ibidem, s.74-75.
[7] Ibidem, s.119, 126; M. Matuszewicz, *Diariusz*, t. 2, s. 193-194.

Bożego Ciała oraz dni świętych patronów. Nie obchodzili ich w sposób szczególnych, a do świętych odwoływali się po pomoc w nieszczęściu i chorobie. W pamiętniku Zawiszy można jednak znaleźć wzmiankę o poszanowaniu tradycji związanej z dniem świętego Marcina, jakim był posiłek z gęsi[1].

Święta za sprawą spotkań przy suto zastawionych stołach, któremu towarzyszyły pieśni i alkohol niewątpliwie budowały związki o charakterze transgresywnym[2]. Stanowiły jednak niewielką, kilkudniową część roku obrzędowego. Znaczenie ważniejsze w umacnianiu więzi łączących społeczeństwo szlacheckie miały okresy bezpośrednio poprzedzające lub następujące po dniach świątecznych. Rok obrzędowy w kościele łacińskim (rzymsko-katolickim) otwierał adwent, który zaczynał się 11 listopada w dzień świętego Marcina. Czterdzieści dni jakie od tego dnia upływały do świąt Bożego Narodzenia było okresem długim i jednostajny, z przyciszonym, poważnym i pobożnym życiem domowym. Skupiano się w tym czasie na wykonywaniu różnych prac domowych, w przypadku kobiet związanych tradycyjnie z przędzeniem, tkaniem i wyszywaniem. Ten czas spokoju i oczekiwania wynikał z wymogów Kościoła, ale narzucał go i sama przyroda – „szaruga jesienna uniemożliwiała pracę w polu, a roztopy utrudniały sąsiedzkie wizyty"[3]. Taką charakterystyką adwentu nakreślił Jan Stanisław Bystroń. Nie znajduje ona jednak potwierdzenia w pamiętnikach i diariuszach z końca 17 w.- pierwszej połowie 18 w. Wynika z nich, że był to okres dla szlachciców bardzo ożywionej, różnorakiej działalności i podejmowania często dalekich podróży. Wynikało to z potrzeb życia politycznego, społecznego i gospodarczego. Chętnie odwiedzano wtedy Warszawę (zwłaszcza, gdy odbywał się sejm), Gdańsk i Lwów (sprawy handlowe)[4].

Znacznie bliższe wizji Kościoła i historyków dziejów kultury był sposób przeżywania kolejnego okresów roku obrzędowego. Po Bożym Narodzeniu rozpoczynał się czas uczt, zabaw, tańców i kuligów trwający do Wielkiego Postu. „Chaos, odwrócony porządek, który zapanował w świecie świątecznym, utrzymuje się jeszcze w karnawale. (…) I (…) musi dochodzić do częstych spotkań z obcymi. Karnawał bowiem oznacza stałe spotkania z obcymi; jest to czas intensywnych kontaktów, zwłaszcza dzieje się tak w miejscach publicznych: w karczmach, na ulicach, placach, ale także domach prywatnych,

---

[1] *Pamiętniki Krzysztofa Zawiszy*, s. 62. Na podstawie kości zjedzonej gęsi snuto prognostyk pogodowy dotyczący nadchodzącej zimy: B. Baranowski, *Życie codzienne małego miasteczka*, s. 203. Gęś uznawano za ptak mediacyjny mający kontakt z zaświatami: P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998, s. 132.

[2] R. Sulima, *Folklorystyczna otoczka życia towarzyskiego*, [w:] *Wszystek krąg ziemski*, s. 243

[3] J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, s. 39

[4] Patrz np. *Hieronima Floriana Radziwiłła Diariusze*, s. 54 i nast., czy S. Niezabitowski, *Dzienniki*, s. 97 i nast.

gdzie odbywają się zabawy, maskarady, najazdy, kuligi"[1]. Ten stan zabawy narastał jednak powoli, zaczynał się zazwyczaj po nastaniu nowego roku kalendarzowego, w lutym nabierał intensywności, aby osiągnąć największe swoje natężenie tuż przez nastaniem Wielkiego Postu. Pierwszy stycznia był jeszcze dniem poważnym, w którym obowiązkowo uczestniczono w nabożeństwach w kościele (taki zwyczaj mieli bracia Mikołaj Kazimierz i Hieronim Florian Radziwiłł), co niewątpliwie było pozostałością obchodów święta Obrzezania Pańskiego[2]. Niektórzy traktowali ten dzień w sposób ekspiacyjny. Jan Kazimierz Biegański rozpoczął 1718 r. od spowiedzi, którą podziękował Panu Bogu za dotychczasowe obroty życia i poprosił o zapewnienie pomyślności w przyszłości[3]. Święta Trzech Króli i Ofiarowania Pańskiego (Matki Boskiej Gromniczej) nie spowalniały tempa zabawy. Jej długość zależała od indywidualnego nastawienia. Hieronim Florian Radziwiłł odczuwał zmęczenie już po kilku dniach – w 1750 r. zakończył radosne świętowanie (co opisywał sentencją „dzień prawie cały wesoło przebyłem") 4 stycznia, co i tak było dobrym wynikiem[4]. Krzysztof Zawisza starał się uczestniczyć w zabawach i polowaniach przez cały okres karnawału aż do nastania postu. Szczególnie intensywne życie prowadził w zapusty, które zaczynały się 5 lutego w dzień świętej Agaty, a najciekawsze wydarzenia z tego okresu odnotowywał w swoim diariuszu[5]. Zabawę kończoną we wtorek przed środą popielcową. Tak Zawisza opisał ostatni dzień karnawału 1704 r.: „bardzo byli weseli i wesoło zapust odprawili. Nazajutrz na kolacyą rybną, we środę, wszyscy zaprosili znowu do mnie (...) rozjechali się goście z północy"[6]. Niekiedy albo zabawa zbytnio wciągała, albo konwenanse nie pozwalały jej przerwać i to mimo złego stany zdrowia własnego czy najbliższych. Dowodzi tego „Kalendarz partykularnych dni czasów i miesiąców obrotów moich", spisany prawdopodobnie przez Jana Kazimierza Biegańskiego. Krótki diariusz obejmuje okres od 1 stycznia do 9 lutego 1718 r. Już 1 stycznia autora dopadała „osobliwa melancholia", która skłaniała go do płaczu i nie pozwoliła spać w nocy. Przez kilka następnych dni z powodu złego samopoczucia wcześnie udawał się na spoczynek. Swoją niedyspozycję powiązał w diariuszu ze „świątecznymi ochotami". Nie zaprzestał jednak intensywnego życia, uczestnicząc w polowaniach i łowieniu ryb, a przede wszystkim w spotkaniach towarzyskich z tańcami, nadużywaniem alkoholu, grą do późnej nocy w karty i warcaby. Skutkiem tego była takie przemęczenie organizmu, że autor zaczął mieć problemy ze snem. Dołączyło do tego przeziębienie, ale mimo kataru i bólu gardła nie zwolnił tempa życia towarzyskiego, a jedynie 19 stycznia z

---

[1] Kowalski, *Leksykon...*, s.366.
[2] *Hieronima Floriana Radziwiłła Diariusze*, s. 25; *Дыярыюш князя Міхала Казімера Радзівіла*, „Спадчына", 1994, nr 5, s. 42, 1996, nr 1, s. 195.
[3] AGAD, Archiwum Tyzehnauzów, G-759.
[4] *Hieronima Floriana Radziwiłła Diariusze*, s. 125.
[5] *Pamiętniki Krzysztofa Zawiszy*, s. 39-40, 74 i nast.
[6] Ibidem, s. 118.

żalem wcześnie udał się na stancję. Od zbyt szybkiego położenia do łóżka uratowało go przybycie znajomych, z którymi bawił się do pierwszej w nocy. Dopiero wtedy autor położył się na spoczynek, ale spokojny sen uniemożliwiły duszności i kaszel. Kolejny dzień znów spędził niezwykle intensywnie i to do 2.30 w nocy, a następnie z powodu kaszlu i bólu gardła nie mógł spać. 21 stycznia autor diariusz nie mógł już praktycznie mówić, a w nocy dla „srogiego kaszlu" znów nie spał. Dopiero 22 stycznia rozpoczął leczenie, najpierw grzanym piwem, potem posłodzonym cukrem sokiem z rzepy, a następnie pół godziny spędził w wannie. Taka kuracja pomogła i autor poczuł się na tyle dobrze, że mógł kontynuować aktywne życie towarzyskie, a 1 lutego wyjechał w celu udziału w zjazdach publicznych (sejmik gromniczny) do Wilna. W trakcie zabaw karnawałowych poważnie zachorowała 23 stycznia córka pamiętnikarza Ludwika. Jej stan zdrowia szybko uległ pogorszeniu, pod dniem 29 stycznia autor zapisał, że córka chorowała na „ciężkość piersi", a zażywała wszystkie leki jakie jej podawano. Nie pomogły one i 8 lutego Ludwika zmarła[1]. Trudno nie odnieść wrażenia, że powodem była nagła choroba, która rozwinęła się z przeziębienia lub grypy, a leczenia nie podjęto w odpowiednim czasie, gdyż w wirze zabawy zignorowano niebezpieczeństwo.

Niewątpliwie szlachta bez zbytniego żalu, choć zawsze bardzo hucznie żegnała karnawał. Następował kolejny okres roku liturgicznego, jakim był Wielki Post, który z reguły sumiennie przestrzegano. Przez czterdzieści dni dzielące Popielec od Wielkanocy ograniczano konsumpcje, co bardziej pobożni w ogóle nie spożywali mięsa i wina. Był to okres ciszy, skupienia i pobożności. Nie słuchano muzyki, nie tańczono, nie było gwarnych spotkań towarzyskich[2]. Nie oznacza to jednak, że wyrzekano się wszystkich przyjemności. W domu Zawiszów zdarzało się nawet, że gościła muzyka, choć tak specyficzna, jak wtedy gdy „panna sędzianka młodsza na lutni przygrywała, bardzo dobrze grająca; i ta muzyka zgorszenia w post nie uczyniła, według owego przysłowia: *kogo lutnia uweseli*"[3]. Sam gospodarz domu Krzysztof Zawisza zabawiał się w tym okresie polowaniami, w których w okresie nie tylko postu, ale całej zimy gustował też Hieronim Florian Radziwiłł[4].

Wraz z Wielkanocą kończył się okres limitowany kościelnym kalendarzem obrzędowym. Rozpoczynał się czas zwyczajny, trwający aż do początku następnego adwentu, czyli do świętego Marcina 5 listopada. Zgodnie z kalendarzem naturalnym odpowiadał on tym porą roku, które poświęcano na intensywną pracę na roli. Co kilka tygodni przerywało ją dni świąteczne, które stanowiły ważny wyznacznik w życiu szlachcica. Przede wszystkim nie pozwalały one zapomnieć, jak rolę odgrywa religia. I to nawet, gdy z różnych

---

[1] AGAD, Archiwum Tyzehnauzów, G-759. Panu Przemysławowi P. Romaniukowi dziękuje za użyczenie odpisu dziennika.
[2] J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów*, s. 52-53.
[3] *Pamiętniki Krzysztofa Zawiszy*, s. 66
[4] *Pamiętniki Krzysztofa Zawiszy*, passim; *Hieronima Floriana Radziwiłła Diariusze*, passim.

powodów przestano zbyt ostentacyjnie obchodzić niektóre z tych dni. Tak było ze świętym Janem, a konkretnie z nocą świętojańską uznawaną za uroczystość plebejską, zbyt nawiązującą do czasów pogańskich oraz zwalczanych czarów i guseł. Sam dzień zachował jednak ważne znaczenie praktyczne, gdyż kończyły się w nim zwyczajowe okresy dzierżawy i dochodziło do rozliczenia między kontrahentami. Od lat 20. aż do 1771 r. nabrał i dodatkowego wymiaru – w tym dniu hucznie obchodził swoje imieniny jeden z najpotężniejszych panów Rzeczypospolitej Jan Klemens Branicki[1].

W 18 w. święta kościelne odgrywały istotną rolę w życiu mieszkańców Rzeczypospolitej. Wyznaczały jego rytm, który miał stały cykliczny wymiar. Jednak kalendarz kościelny nie odmierzał już czasu życia ludzkiego. Tę rolę całkowicie przejął kalendarz słoneczny typu gregoriańskiego. To według niego określano i cykl linearny, i kolisty. Kolejne cykle życia szlachcica rozpoczynały się wraz z nowym rokiem 1 stycznia i trwały do 31 grudnie. W obrębie jednorocznego cyklu trwającego 365, a co cztery lata 366 dni rozmieszczane były inne elementy regulujące życie jednostki. Były nimi w przypadku aktywnych politycznie szlachciców ważne wydarzenia o charakterze publicznym: o zasięgu ogólnopaństwowym i lokalnym. Orientację w nich pozwalały zdobyć coraz popularniejsze w 18 w. kalendarze polityczne. W części z nich poszczególnym dniom przypisywano konkretne polityczne i obyczajowe wydarzenia cykliczne w kraju i Europie. Zaliczały się do nich święta państwowe, jakimi w monarchiach były daty narodzin pary królewskiej (książęcej) oraz koronacji. Do tego w Rzeczypospolitej dochodziły terminy zjazdów sejmikowych i sądowych, a także targów i tzw. kontraktów. Cykl życia rocznego domu szlacheckiego regulowały przede wszystkim święta rodzinne – urodziny i imieniny, niekiedy też rocznice ślubów. Na to wszystko nakładał się kalendarz kościelny, który dzielił rok na kilka cyklów obrzędowych. Takie zejście się kilku sposobów rozliczania czasu sprawiało, że życie szlachcica stawało się coraz bardziej powiązane było z kalendarzem. Rozumianym jednak jako umowny sposób liczenia czasu. Cykle życia przestały się wiązać z naturą, z podziałem na pory roku, ze świętami, a zaczęły być wyznaczane przez obowiązujący w państwie rok kalendarzowy.

Цісельський Томаш

Календарний цикл обрядів польсько-литовської шляхти в щоденниках першої половини XVIII ст.

Цінним джерелом в дослідженнях сфери звичаєвого життя осіб і суспільств на землях давньої Речі Посполитої в XVI – XVIII ст. є щоденники. Вони дозволяють систематизувати життя мешканців Польщі і Литви через призму особливо важливих в кожному році подій, які мали повторюваний характер. Авторами переважної більшості щоденників є

[1] O znaczeniu tych imienin: *Diariusz życia mego*, t. 1-2; *Hieronima Floriana Radziwiłła Diariusze*, s. 143.

магнати або шляхтичі і тому в статті представлене культурно-побутове життя шляхти, яка являла політичну, суспільну і господарську еліту держави і суспільства. У XVIII ст. ритм життя мешканців Польщі і Литви визначали пори року і пов'язані з ними цикли землеробських робіт.

Ключові слова: *щоденники, шляхтичі, звичаєве життя.*

Цисельский Томаш

Календарный цикл обрядов польско-литовской шляхты в дневниках первой половины XVIII века

Ценным источником в исследованиях сферы обычной жизни лиц и целых обществ на землях давней Речи Посполитой в XVI – XVIII в. являются дневники. Они позволяют систематизировать жизнь жителей Польши и Литвы через призму особенно важных в каждом году событий, которые имели повторяемый характер. Авторами подавляющего большинства дневников являются магнаты или шляхтичи и потому в статье представлена культурно-бытовая жизнь шляхты, которая представляла политическую, общественную и хозяйственную элиту государства и обществ. В XVIII в. ритм жизни жителей Польши и Литвы определяли времена года и связанные с ними циклы земледельческих работ.

Ключевые слова: *дневники, шляхта, повседневная жизнь.*

Tsiselsky Tomas

Calendar cycle ceremonies of the Polish-Lithuanian gentry in the diaries of the first half of XVIII century

Diaries are valuable source in researches, present customs and social life in Polish Lithuanian Commonwealth form 16th c.to 18th c. They allow to systematize citizens life accordingly to changes during year and other phenomenon which had repetitive character. Diarists were mainly magnates and noblemen, who have to be considered as political, social and economic elite of state, so in article I present not only official noblemen's life but also their "environmental" cultural life. In 18th c. rural calendar was replaced in many field with ecclesiastical, which divided year in few seasons - the Advent carnival and the Lent. Easter, Corpus Christi, Christmas and Marian feast days were the most important ones in whole country. However in everyday life noblemen used Gregorian calendar. They began year at 1st January and ended it at 31st December, celebrated family feast (birthdays, name-days, wedding anniversaries) and marked important state and local events such as: birthdays of crown pair, sejmiks and local markets. In consequence cycle of life was divided from nature, rural activity and ecclesiastical feast, and began to be dependent on Gregorian calendar.

Keywords: diaries, gentry, everyday life.

Відомості про авторів

Абаев Николай Вячеславович – доктор исторических наук, профессор, почетный доктор буддийской философии, действительный член Академии социальных наук РАН, Тувинский государственный университет, кафедра философии, г. Тува.

Буйських Юлія – кандидат історичних наук, мистецтвознавець, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м.Київ.

Васянович Олександр – кандидат історичних наук, науковий співробітник, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м.Київ.

Верговський Сергій – старший науковий співробітник, Національний музей народної архітектури та побуту України, м. Київ.

Волос Ольга – старший викладач кафедри суспільствознавчої освіти, Миколаївський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти, м.Миколаїв.

Гавадзин Володимир – аспірант, Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника, Інститут історії та політології, кафедра археології і етнології, м. Івано-Франківськ.

Гайова Євгенія – старший науковий співробітник, Національний музей народної архітектури та побуту України, м.Київ.

Георгиев Михаил – студент історичного факультету Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Главацька Людмила – мистецтвознавець відділу "Поділля" , Національний музей народної архітектури та побуту України, м.Київ.

Горошко Леся – кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу етнології сучасності, Інститут народознавства НАН України, м.Львів.

Дмитренко Микола – доктор філологічних наук, завідувач відділу фольклористики, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м.Київ.

Дмитрук Ірина -кандидат історичних наук, асистент, Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника, Інститут історії та політології, кафедра археології і етнології, м. Івано-Франківськ.

Єфремова Людмила – провідний науковий співробітник, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м.Київ.

Завадська Вікторія – кандидат філологічних наук, молодший науковий співробітник відділу фольклористики, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м.Київ.

Кіндрачук Надія – кандидат історичних наук, викладач, Прикарпатсь-

кий національний університет імені Василя Стефаника, Інститут туризму, кафедра туризмознавства і туристичних спеціалізацій, м. Івано-Франківськ.

Коваль Галина – старший науковий співробітник , Інститут народознавства НАН України, відділ фольклористики

Коваль-Фучило Ірина – кандидат філологічних наук, молодший науковий співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Кожолянко Георгій – доктор історичних наук, професор кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, голова Буковинського етнографічного товариства.

Кожолянко Олександр – кандидат історичних наук, викладач кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Кожолянко Олена – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Костенко Людмила – науковий співробітник, Національний музей народної архітектури та побуту України, м.Київ

Красько Наталя – асистент, Мелітопольський державний педагогічний університет ім. Б. Хмельницького, кафедра історії та правознавства, аспірант кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Курінна Марина – кандидат історичних наук, мистецтвознавець, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м.Київ.

Курочкін Олександр – доктор історичних наук, професор, головний науковий співробітник, професор, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м.Київ.

Кушнір В'ячеслав – кандидат історичних наук, доцент, декан історичного факультету Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Макаренко Олександр – кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри музичного мистецтва Інституту педагогічної освіти, Миколаївський державний університет ім. В. О.Сухомлинського.

Микитенко Оксана – кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу мистецтва і народної творчості зарубіжних країн, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м.Київ.

Мойсей Антоній – доктор історичних наук, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Несен Ірина – кандидат історичних наук, зав. відділу "Полісся", Національний музей народної архітектури та побуту України, м.Київ

Петрова Наталія – кандидат історичних наук, доцент кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Свирида Раїса – зав. науково-дослідним відділом "Середня Наддніпрянщина", Національний музей народної архітектури та побуту України, м.Київ.

Серебрякова Олена – Молодший науковий співробітник відділу етнології сучасності, Інститут народознавства НАН України, м. Львів.

Старков Валерій – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник відділу пам'яток духовної культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України.

Стішова Наталя – молодший науковий співробітник відділу "Український етнологічний центр", Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м.Київ.

Сушко Валентина – Старший викладач, Харківська державна академія дизайну і мистецтв, факультет "Образотворче мистецтво", кафедра теорії і історії мистецтв

Тхоржевська Тетяна – кандидат історичних наук, доцент, кафедра історії та етнографії України, Одеський національний політехнічний університет, Гуманітарний факультет.

Шалак Оксана – науковий співробітник, кандидат філологічних наук, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, м.Київ.

Щербань Олена – Старший науковий співробітник, молодший науковий співробітник, Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Інститут керамології – Відділення Інституту народознавства НАН України

Щербань Анатолій – Завідувач відділу палеогончарства, кандидат історичних наук Завідувач відділу палеогончарства, кандидат історичних наук, Інститут керамології – Відділення Інституту народознавства НАН України

Якиминська Любов – кандидат історичних наук , доцент кафедри історії і загальних дисциплін, Первомайський інститут Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Яковлєва Ольга – кандидат філологічних наук, доцент кафедри загального та слов'янського мовознавства філологічного факультету Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Ciesielski Tomasz – доктор історичних наук, професор Опольського університету, Польща.

ББК 63.5 (4 Укр) – 534
УДК 392.5 (477)
К 908

Наукове-історико-етнологічне видання

Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу

Матеріали міжнародної наукової конференції
"Одеські етнографічні читання".

Публікується в авторській редакції

Підписано до друку 30.05.2011р.
Формат 60х84/16. Гарнітура Arial
Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 22,33. Зам.2388.
Тираж 300 прим.

Видавництво КП ОМД
(Свід. ДК №774 від 17.01.2002 р.)
Надруковано в КП «Одеська міська друкарня»
65012, Одеса, вул. Пантелеймонівська, 17.