

Міністерство освіти і науки України
Одеський національний університет імені І.І. Мечникова
Факультет історії та філософії
Кафедра археології, етнології та всесвітньої історії
Одеське відділення Національної спілки краєзнавців України
Департамент культури, національностей, релігій
та охорони об'єктів культурної спадщини
Одеської обласної державної адміністрації
Одеська національна наукова бібліотека
Одеський історико-краєзнавчий музей
Одеське етнологічне товариство

ОДЕСЬКІ ЕТНОГРАФІЧНІ ЧИТАННЯ

**матеріали доповідей
XII Міжнародної наукової конференції**

***«ТРАНСФОРМАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ:
ВАРІАТИВНІСТЬ ТА ІДЕНТИЧНОСТІ»***

присвячується 110 річчю з дня народження Петра Тронька

ОДЕСА

2025

УДК 39(477):008, 130.2; 316.7

О 41

*Рекомендовано до друку Вченою радою
факультету історії та філософії ОНУ імені І.І.Мечникова
Протокол № 3 від 28 листопада 2025 року*

Редакційна колегія

Кушнір В'ячеслав – голова, д.і.н., декан факультету історії та філософії ОНУ імені І. І. Мечникова;

Бірюкова Ірина – генеральна директорка Одеської національної наукової бібліотеки

Петрова Наталія – відповідальний секретар, заступник декана факультету історії та філософії з наукової та виховної роботи, к.і.н., доцент кафедри археології, етнології та всесвітньої історії;

Різникова Ярослава – заступниця директора Департаменту – начальник управління культури, національностей та релігій Департаменту культури, національностей, релігій та охорони об'єктів культурної спадщини Одеської обласної державної адміністрації;

Слюсар Юрій – в.о. директора Одеського історико-краєзнавчого музею

Сминтина Олена – д.і.н., зав. кафедрою археології, етнології та всесвітньої історії ОНУ імені І. І. Мечникова.

**ОДЕСЬКІ ЕТНОГРАФІЧНІ ЧИТАННЯ: матеріали доповідей
О 41 XII Міжнародної наукової конференції «ТРАНСФОРМАЦІЯ
УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ: ВАРІАТИВНІСТЬ
ТА ІДЕНТИЧНОСТІ», присвяченої 110 річчю з дня народження
Петра Тронька. / Колектив авторів. 2025. – Одеса, Бондаренко М.О.,
2025. – 88 с. : ілл.**

ISBN 978-617-8511-88-3

До збірки увійшли матеріали доповідей XII Міжнародної наукової конференції «ТРАНСФОРМАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ: ВАРІАТИВНІСТЬ ТА ІДЕНТИЧНОСТІ», присвяченої 110 річчю з дня народження Петра Тронька, що відбулася 17 жовтня 2025 року в Одеському національному університеті.

УДК УДК 39(477):008, 130.2; 316.7

ISBN 978-617-8511-88-3

ЗМІСТ

Балушок Василь ЕТАПИ ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ	5
Волос Ольга ЛОКАЛЬНА ВАРІАТИВНІСТЬ ОБРЯДОДІЇ "ДІВУВАННЯ" НА МИКОЛАЇВЩИНІ	9
Гордійчук Вікторія КОРЕЦЬКИЙ ЖІНОЧИЙ МОНАСТИР У ВИРІ АНТИРЕЛІГІЙНОЇ КАМПАНІЇ (1958 - 1962 РР.)	11
Гриняк Вікторія ЛЕМКІВСЬКИЙ МЕНТАЛІТЕТ КРІЗЬ ПРИЗМУ РОДИННО-ПОБУТОВИХ ПІСЕНЬ	14
Дружкова Ірина ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ВЛАСНІСТЬ У СФЕРІ ЗБЕРЕЖЕННЯ ТА ПОПУЛЯРИЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ МАТЕРІАЛЬНОЇ ТА НЕМАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ	17
Ніко Рерго (Єрмошкін Сергій) ЗАУВАГИ ДО СУЧАСНОЇ РОМСЬКОЇ ОБРЯДОВОСТІ	21
Кальчева Ірина ТРАНСФОРМАЦІЯ ОБРЯДОВИХ АТРИБУТІВ ТРАДИЦІЙНОГО ВЕСІЛЛЯ БОЛГАР: "БУЛО", "БАЙРАК"	26
Кожухар Віктор ЖИТЛО УКРАЇНЦІВ ОКНИЦЬКОГО Р-НУ РЕСПУБЛІКИ МОЛДОВА (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ 2025 Р.)	29
Кожухар Катерина ЇЖА І ХАРЧУВАННЯ УКРАЇНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ ОКНИЦЬКОГО Р-НУ РЕСПУБЛІКИ МОЛДОВА (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ 2025 Р.)	38
Костючок Петро ЛИСТОПАДОВІ РОКОВИНИ ЯК ДЕМОНСТРАЦІЯ ЄДНОСТІ УКРАЇНЦІВ КАРПАТСЬКОГО РЕГІОНУ	46
Кушнір В'ячеслав МІКРОЛОКАЛЬНІ ІДЕНТИЧНОСТІ СІЛЬСЬКИХ ПОСЕЛЕНЬ УКРАЇНЦІВ ОДЕЩИНИ	48
Перепічка Мар'яна ПАНЬКІВ МИХАЙЛО ІЛПЧ – ВИДАТНИЙ ЕТНОЛОГ І МУЗЕЄЗНАВЕЦЬ ПРИКАРПАТТЯ	53

Петрова Наталія ОБРЯДОВІ КОНТЕКСТИ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-- УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	56
Пилявський Олександр ВНЕСОК ПОЛЯКІВ В ЕКОНОМІЧНИЙ ТА КУЛЬТУРНИЙ РОЗВИТОК ПІВДНЯ УКРАЇНИ У XIX - НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ	62
Симоненко Ірина РОЛЬ ПЕТРА ТРОНЬКА У ЗБЕРЕЖЕННІ ТА ДОСЛІДЖЕННЯ СІЛЬСЬКОГО ЖИТЛА НАДДНІПРЯНИЩИНИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XX СТОЛІТТЯ	67
Стішов Василь ТРАДИЦІЙНІ ПРАКТИКИ ХАРЧУВАННЯ ВИМУШЕНИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ ІЗ УКРАЇНИ ДО ФРН	69
Таран Олена КУЛЬТУРА ПАМ'ЯТІ В УМОВАХ МЕГАПОЛІСУ: ФУНКЦІОНУВАННЯ ТА ФОРМИ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ (на прикладі Києва)	71
Tsyganenko Liliia CULTURAL RUPTURE AND TRANSFORMATION OF UKRAINIAN TRADITIONAL CULTURE IN THE CONTEXT OF INTERETHNIC BORDERLANDS: THE CASE OF SOUTHERN BESSARABIA (1940–1970)	76
Чінена Ольга ЄВРЕЙСЬКІ КЛАДОВИЩА КОДИМИ ТА КРУТИХ: ДОСВІД КАТАЛОГІЗАЦІЇ ТА ЗБЕРЕЖЕННЯ.	84

Василь Балушок

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1362-8270>;

кандидат історичних наук,

старший науковий співробітник

Українського етнологічного центру,

Інституту мистецтвознавства фольклористики та етнології

ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна),

e-mail: grigras@i.ua

ЕТАПИ ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Свого часу мені довелося читати онлайн-лекцію з українського етногенезу. Серед запитань слухачів особливо цінними виявилися запитання-зауваження В'ячеслава Кушніра – декана факультету історії та філософії ОНУ й одночасно колеги-етнолога. З-поміж них одне стосувалося *етапів* формування українців, які мною не були спеціально виокремлені, а це важливо, наприклад, у навчальному процесі студентів-етнологів. Керуючись цим зауваженням В'ячеслава Григоровича, я вирішив виправити помилку.

1. Починати, гадаю, слід з виявлення об'єктивної основи етногенезу будь-якого народу. На початку 2000-х, я, виходячи з положень неоеволюціоністів [10], підняв на щит ідею так званих «етногенетичних ніш», які повинні породжувати етноси [1, с. 25–32]. Разом з тим виявилось (вік живи – вік учись!), що у мене були попередники, котрих я недовраховував, та й термін мій був таки невдалий. Маю на увазі тривалу роботу культурантропологів–етнологів, що увінчалася створенням концепцій: а) культурних ареалів (Кларк Вісслер, Альфред Кребер – США) [11; 8], а також б) господарсько-культурних типів та історико-етнографічних областей (Максим Левін, Ніколай Чебоксаров – СРСР) [5; 6 (карта на вкладці)]. Суть у них практично одна і та ж: виокремлення певного природного ареалу, який своїми природно-географічними складниками зумовлює формування у місцевої людності саме такої, а не іншої матеріальної (господарство, знаряддя, харчування, житло, транспорт, одяг тощо), нормативної (громада, форми шлюбу, громадський побут, звичаєве право та ін.) і духовної (обряди, фольклор, вірування, народне мистецтво) культури. Взявши на озброєння концепцію американських учених, оскільки вона не впадає у занадто матеріалістичну радянськість, зазначу, що означені макроареали, поділяючись на менші ареали, дають підставу виокремити серед них ті, що зумовлюють появу етнічних культур. Адже А. Кребер доводить, що місцева конфігурація культури завжди має унікальний, неповторний стиль

(«почерк») [8, р. 1–19; 9]. А тут уже можна бачити тенденцію до появи осібної етнічності, базованої на неповторності регіональної конфігурації культури. Означені невеликі за територією підареали спричиняють *утворення в них протоетнічних мовно-культурних масивів, які в майбутньому можуть народити етноси* (хоч цього може й не статися). Для виникнення етносу пізніше необхідне буде об'єднання території протоетнічного масиву мережею інформкомунікацій для передачі між його членами і в синхронії, і в діяхронії етнічно значимої інформації. В домодерну епоху такі комунікації тривалий час були усними, а писемність, що з'явилася досить пізно, дуже довго перебувала на маргінесах культурної трансмісії. В ідеалі протоетнічний мовно-культурний масив, а значить і культура народу, що виникає, за територією мають збігатися з самим етносом. Проте повного збігу в більшості випадків не буває через взаємодію (міграції, завоювання, запозичення тощо) спочатку означених масивів, а потім етносів, що формуються. Приклади: бельгійські валлони – потенційні французи, що ними не стали; корсиканці – потенційні італійці, які ними теж не стали; севрюки Сіверщини, які так і не ввійшли до складу русинів-українців; багато елементів традиційної культури українських поліщуків і мешканців Карпат (житла, одяг та ін.), відмінних від тих, що властиві більшості українців тощо.

2. Так от, утворення *українського протоетнічного мовно-культурного масиву* на базі відповідного ареалу, тобто початок власне етногенезу українців, слід віднести *на рубіж III–IV четвертей I тис. н. е.* Тоді в основному завершуються: розселення слов'ян по лісовій і лісостеповій, а частково й степовій (звідти їх відтіснять кочівники) території України, асиміляція ними субстратного (переважно іранського) населення, культурні запозичення та адаптація культури прибульців до освоєних теренів [1; 2]. Цей протоетнічний масив складали відомі племінні етноси – поляни, деревляни, сіверяни, уличі, тиверці, хорвати, волиняни, частина дреговичів. Вони не мали єдиної ідентичності, свідченням чого були осібні етноніми і взаємна ворожнеча, що найбільше виражалася у війнах (деревлян з полянами, полян з уличами та ін.).

3. Зі становленням та розвитком Давньоруської держави племінні етноси відмирають. У межах так званих «земель» – Руської (Київське і Переяславське князівства), Волинської, Галицької, Чернігово-Сіверської, Турівської, з розгортанням удільної роздробленості формуються власні мережі інформкомунікацій (у чому головну роль грала княжа влада), і це приводить до появи *земельних етносів* («русь», «волинці», «галичани», «чернігівці», «турівці»). Вони, як і попередні племінні спільноти, виникають на базі примітивної, слабоусвідомлюваної етнічності так званих «тутешніх», з неформованою ідентичністю: лише «тутешні» є «своїми», а навколо – «чужі». Причиною була нерозвиненість засобів інформаційних комунікацій. Ця форма ідентичності досі зустрічається як пережиткова на білорусько-литовському порубіжжі,

на Поліссі, в Білорусі [7]. Ознаками існування *земельних етносів у XI–XII ст.* є етнімія та ворожнеча між ними, з регулярними жорстокими війнами.

4. З кінця XII, а особливо в XIII ст., у Південній Русі розгортається об'єднавчий процес у формі боротьби за владу над нею княжих династій галицько-волинських Романовичів і чернігівських Ольговичів [3, с. 192]. Паралельно об'єднавчу роль грав виявлений М. Грушевським чинник масштабних циклічних міграцій – під тиском кочівників з південного сходу на північний захід, а коли кочівників удавалося здолати – то в протилежному напрямку. Це вело не лише до вироблення «одностайних форм» у мові та культурі, а й до усвідомлення етнічної єдності [4, с. 12–13]. В результаті, повсюди в Південній Русі (окрім Сіверщини, де з сіверян формуються севрюки) *на рубіж XIII/XIV ст. поширюється єдина ідентичність*, проявом чого було розповсюдження тут *етніміа «русь»* у множині / *«русин»* в однині та припинення удільної ворожнечі. Це перша українська самоназва, що її вкрали московити, перетворивши на «руськіє», результатом чого стала пізніша зміна українським народом автоетніміа на «українці». Ця крайова самоназва населення козацького регіону була поширена в XIX–XX ст. інтелектуалами на всю територію України-Русі, з метою боротьби проти російської імперськості в умовах відсутності власної держави.

Джерела та література

1. Балушок В. Українська етнічна спільнота: етногенез, історія, етнімія. Біла Церква: Вид. О. Пшонківський, 2008. 304 с.
2. Балушок В. Етногенез українців. *Шлях з первісності у цивілізацію. Українські шати середньовіччя*. Київ: Академперіодика, 2023 (Україна. Нариси історії). С. 576–623.
3. Брайчевський М. Ю. Походження Русі. Київ: Наукова думка, 1968. 228 с.
4. Грушевський М. Історія України-Руси. Київ: Наукова думка, 1991. Т. I. С. 12–13.
5. Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области. *Советская этнография*. 1955. № 4. С. 3–17.
6. Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры. Москва: Наука, 1971. 256 с.
7. Engelking A. Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 2012. 858 s.
8. Kroeber A. L. Cultural and natural areas of Native North America. University of California publications in American Archaeology and Ethnology. Vol. 38. Univer'sity of California press Berkeley, California, 1939. 242 p.
9. Kroeber A. L. The Nature of Culture. Chicago: University of Chicago Press, 1952. 437 p.

10. Sahlins M. D. Evolution: specific and general. *Anthropological Theory: A Sourcebook*. R. A. Manners, D. Kaplan Eds. New Brunswick and Lindon, 2009. P. 229–241.
11. Wissler C. The American Indian, an introduction to the anthropology of the New World. 2d ed. Published by NY/London: Oxford University Press, 1922. 474 p.

ЛОКАЛЬНА ВАРІАТИВНІСТЬ ОБРЯДОДІЇ «ДІВУВАННЯ» НА МИКОЛАЇВЩИНІ

Обряд «Дівування» та його специфічні особливості на території Миколаївщини має важливе значення в контексті збереження локальних традицій і відображає культурно-історичну спадщину регіону. Цей ритуал є однією з форм народної обрядовості, що може слугувати джерелом для дослідження етнографії південного регіону України.

Обряд «Дівування» і його традиції на Миколаївщині є важливою частиною української культури, яка зберігає глибокі коріння та багаті звичаї. Це унікальне явище, що поєднує в собі стародавні вірування, символізм та радощі молодості. [1; 2]

Обряд «Дівування», що походить з міста Баштанка на Миколаївщині, є самобутнім елементом традиційної культури степового регіону України. У ньому гармонійно поєднуються духовна глибина, поетичність пісень, символіка та жіночі ініціаційні обряди, які через століття продовжують передаватися з покоління в покоління. Особливої уваги заслуговує етап випікання весільного хліба, що відзначається своєю неповторністю. У Баштанській громаді традиції випікання цього весільного хліба мають певні відмінності порівняно з усталеними звичаями інших населених пунктів регіону. [1]

«Дівування» на Миколаївщині є цінним об'єктом дослідження народної культури та історичної спадщини регіону, яке продовжує служити інструментом збереження і трансляції традицій для сучасного покоління. Вивчення цього явища дозволяє не лише глибше зрозуміти культурну ідентичність громади, але також сприяє її інтеграції у загальноукраїнський контекст.

Сьогодні «Дівування» на Миколаївщині продовжують зберігати як культурну спадщину, організовуючи фестивалі та тематичні заходи. Це не просто обряд, а можливість зануритися у світ предків і зрозуміти, як вони сприймали життя, любов і майбутнє. [1]

Внесення цього річ обряду «Дівування» міста Баштанка до Національного переліку нематеріальної культурної спадщини України може слугувати чудовим прикладом для інших громад області в питанні збереження та популяризації культурної спадщини. Нематеріальна культурна спадщина відіграє ключову роль у формуванні ідентичності українського народу, його історичної пам'яті та перспектив розвитку.

Джерела та література

1. Весільний обряд “Дівування” міста Баштанка Миколаївської області внесли до Національного переліку нематеріальної культурної спадщини України. Режим доступу: <https://www.nikpravda.com.ua/mykolayivskyj-obryad-divuvannya-uvijshov-do-kulturnoyi-spadshhyny-ukrayiny/>
2. Весільні традиції українців: дівування. Режим доступу: <https://ocnt.com.ua/vesilni-tradyciyi-ukrayincziv-divuvannya/>

КОРЕЦЬКИЙ ЖІНОЧИЙ МОНАСТІР У ВИРІ АНТИРЕЛІГІЙНОЇ КАМПАНІЇ (1958 - 1962 РР.)

У повоєнний період радянська влада поновила заходи секуляризації суспільства, спрямовані на підпорядкування духовної сфери державній ідеології. Проте вони не дали очікуваних результатів. Анतिрелігійні постанови влади та проведені заходи не змогли суттєво знизити рівень релігійності серед населення. Починаючи з кінця 1950-х рр. у межах так званої «хрущовської відлиги» радянське керівництво розгорнуло інтенсивний наступ на релігію.

Прийнята низка документів цього періоду, рішення XXI та XXII з'їздів КПРС (січень-лютий 1959 р., жовтень 1961р.) були спрямовані на подальше викорінення релігії та ліквідації релігійних інституцій.

У жовтні 1958 р. ухвалена постанова Ради Міністрів СРСР "Про монастирі в СРСР" визначила релігію як реакційне явище, інструмент світової буржуазії у боротьбі із соціалізмом. Цим документом передбачалось посилення контролю за фінансово-господарською діяльністю монастирів, встановлювалися обмеження для їх функціонування. Важливе місце в антирелігійній кампанії належить рішенням Ради Міністрів СРСР від 16 березня 1961 р. "Про посилення контролю за виконанням законодавства про культу" та "Інструкція зі застосування законодавства про культу". Ці документи залишалися чинними понад чверть століття, регламентуючи діяльність державних структур у сфері церковно-релігійних відносин.

Саме 1962 р. став періодом безпрецедентного державного тиску на Корецький жіночий монастир, коли влада вжила комплекс адміністративних та організаційних заходів спрямованих на обмеження його діяльності. З метою посилення контролю за діяльністю Корецького жіночого монастиря органи влади розробили адміністративно-контрольні інструменти та призначила відповідальних осіб за їх виконання [1,арк.102].

У межах антирелігійних заходів, місцевим керівництвом вивчалися внутрішньо-монастирські процеси, проповідницька діяльність під час богослужінь, досліджувалися зв'язки монахинь з населенням та паломниками. Всі спроби активізації релігійної діяльності одразу припинялися. Важливим інструментом ідеологічного тиску залишалася преса. На сторінках газет "Червоний прапор", "Комсомольська правда", районної газети і журналу "Огонек" чернече служіння висвітлювали як «антисуспільну діяльність» [2, арк.192].

Суттєвою складовою антирелігійної політики була медицина. Влада зобов'язала діагностувати у черниць будь-які відхилення стану здоров'я, для подальшої госпіталізації, це фактично підривало стабільність монастирської громади. За результатами перевірки від 16 вересня 1961 р., було складено акт про невідповідність санітарно-побутових умов для проживання в монастирі. Повторне обстеження, проведене 16 жовтня 1962 р., засвідчило наявність численних захворювань серед оглянутих 154 черниць. Найпоширенішими були серцево-судинні хвороби, гіпертонічна хвороба, захворювання нервової системи тощо. [1, арк.80]. В реальності медичний фактор слугував інструментом адміністративного тиску, дискредитацією чернечого життя, а не турботою про здоров'я.

Офіційна риторика влади пояснювала боротьбу не з релігією, а з порушенням законодавства про культ. Водночас саме соціально-економічний тиск спричинив важкі наслідки для Корецького жіночого монастиря. На виконання постанови Ради Міністрів СРСР № 1159 від 16 жовтня 1958 р. п.17 у Корецького монастиря було вилучено 55,75 га, фактично 75 га в загальному обмірі землі. Тією ж постановою монастирю було затверджено для користування 4 га землі, Фактично у користуванні монастиря залишилися 2, 88 га землі [3, арк. 3; 5, арк.4].

До виконання прийнятих постанов вищих органів влади, виконком Рівненської обласної ради трудящих ... рішення № 1041 від 13 грудня 1958 р. площу 51,75 га вилучив у Корецького жіночого монастиря і передав суміжним колгоспам, Корецькому міськвиконкому під індивідуальні городи робітників і службовців [1, арк.23-24].

Влада систематично втручалася в господарське життя обителі, вимагала детальних фінансових звітів. Керівників відповідних структур зобов'язали: детально перевіряти джерела надходження коштів і матеріальних засобів в монастир, вивчати контингент осіб, які робили перекази та приймалися відповідні заходи [1, арк.102]. Щоквартально перевірявся паспортний режим, прописка на території обителі заборонялася [4, арк. 41].

Наступним кроком антирелігійної кампанії стало вилучення монастирського приміщення. Рішення влади обґрунтовувалося тим, що в січні 1941р. у в націоналізованому приміщенні, яке раніше належало Корецькому монастирю, була організована школа ФЗН (Фабрично-заводське навчання). В червні 1941 р. з приходом німецько-фашистських

загарбників, Корецький монастир зайняв приміщення школи ФЗН. Приміщення бувшої школи ФЗН передано Корецькій школі механізації с/г у листопаді 1962 р. [1, арк.103].

Неважаючи на весь комплекс адміністративних, соціально-економічних заходів, монастир зберіг свої існування. Важливу роль у збереженні обителі відіграла діяльність ігумені Людмили (1958 – 1970 рр.), її незалежність у вирішенні духовних і господарських питань, відкрите ігнорування вказівок влади дозволили спільноті залишитися дієвою.

Отже, антирелігійна політика радянської влади мала системний характер і поєднувала ідеолого-політичні та соціально-економічні заходи впливу. Проте, незважаючи на безпрецедентний тиск, Корецький жіночий монастир продовжував функціонувати як осередок православної віри.

Джерела та література

1. Державний архів Рівненської області. (далі - ДАРО) Ф. Р-204. Оп. 11. Спр. 573. 131 арк.
2. ДАРО. Ф. Р-204. Оп. 12. Спр. 142. 251 арк.
3. ДАРО. Ф. Р-204. Оп. 12. Спр. 149. 32 арк.
4. ДАРО. Ф. Р-204. Оп. 12. Спр. 274. 49 арк.
5. ДАРО. Ф. Р-204. Оп.12. Спр. 280. 21 арк.

ЛЕМКІВСЬКИЙ МЕНТАЛІТЕТ КРИЗЬ ПРИЗМУ РОДИННО-ПОБУТОВИХ ПІСЕНЬ

Згідно з тлумаченням, наведеним в Енциклопедії історії України, поняття “менталітет” походить від латинського слова “mens (mentis)”, що означає розум, мислення або душевний склад. Менталітет представляє собою сукупність соціально-психологічних установок, автоматичних реакцій та навичок свідомості, які визначають способи сприйняття світу і формують уявлення людей, що належать до певної культурної спільноти.

Найважливішим джерелом дослідження ментальності етнічних спільнот є фольклор, який передає духовний світ, систему цінностей, морально-етичні принципи та аспекти повсякденного життя. Особливе місце в українській культурній спадщині займають лемківські родинно-побутові пісні, які через своє змістове багатство відображають уявлення про світ, ставлення до родини, шлюбу, любові, праці та буденних реалій.

Родинно-побутові пісні слугують важливим джерелом для дослідження лемківського менталітету, у якому відображаються ключові аспекти культурної ідентичності. Вони репрезентують пріоритети родинних цінностей, підкреслюють значущість моральних чеснот, а також виявляють глибоку духовну прив’язаність до рідної землі та усталених традицій. Через ці пісні можна простежити процес формування у колективній свідомості уявлень щодо ідеальної сім’ї, еталонів поведінки, взаємоповаги та проявів любові. Таким чином, фольклор постає своєрідним культурним “дзеркалом”, яке відображає внутрішній світ лемківського народу.

Звертаючись до зібраного етнографічного матеріалу, нами було виявлено значну кількість етнографічних даних та зібрано чимало родинно-побутових пісень. Серед яких, дівочі, парубочі; пастуші, косарські; про родинне життя та жіночу долю; колискові.

У лемківському фольклорі значну роль відіграють пастуші й косарські “співи” (пісні). Серед таких пісень відомі: “Я сом баца барз юж стари, Не дожюю до яри, Не будут мі

зозульки кукати , На том моім кошари...” [5, с.10], “Добрі тому коса косит, Што му мила їсти носит...” [6, с.253], “Як я сено грабала зелене, Прийшло до ня шалене...” [3, с. 1].

У цих піснях гармонійно переплелися любов до природи, гумор, працьовитість, саме вони впливали на формування світогляду та менталітету лемків. Особливо яскраво проявився характер лемка – людини праці, для якої праця є ключовою цінністю. У той же час пісні переповнені темами любові та особистих переживань, що завжди гармоніюють із мотивами роботи.

Дослідження показало, що доволі багато лемківських пісень характеризують родинне життя та жіночу долю, що відображають повсякденні реалії, переживання та емоції народу, які знаходили своє вираження в народній творчості. Прикладами таких творів є: “Закувала зозуленька на двори, Запакава, запвакава невістонька в комори...” [5, с. 8], “Червена ружа трояка, Мала я мужа, мужа я мала, Мала я мужа пияка...” [4, с. 2], “Моя мила, спомни си, Спомни собі тоти часи, Як с ме разом гуси пасли...” [1, с. 1], “Добрий вечір, моя жено, же-с до мя пришла, Же тебе ту рука боска до мя принесла...” [6, с. 262], “Шуміла береза, кед ся розвивала, Плакала дівчина, кед ся оддавала. Не шум ты, березо, та й не розвивайся, Не плач ты, дівчатко, та й не оддавайся...” [5, с. 3], “Ой верше, мій верше, Мій зелений верше. Уж мі так не буде, Уж мі так не буде, Як... як било перше...” [2, с. 1], “Ой до саду, дівчатонька, до саду, Будеме си там сіяти росаду. А з росады вырасне капуста, А з дівчата буде шварна невіста...” [5, с. 15].

Дослідження показало, що у лемків завжди родина відігравала ключову роль, сприймаючись як найвища цінність і осередок культурних традицій. Для представників даної етнографічної групи головним важелем у житті є працьовитість, взаємна повага між поколіннями, збереження звичаїв, релігійна віра та підтримка у щоденному житті. Родина є фундаментом їхньої ідентичності та джерелом духовної сили.

У процесі дослідження було встановлено, колискові пісні на Лемківщині є одним із найменш представлених жанрів. Основною причиною цього є важка та невпинна праця матерів, яка позбавляла їх можливості присвятити достатньо часу спілкуванню з дітьми. У результаті були зафіксовані окремі зразки таких пісень: “Люляй, люляй, мій палюшку, Принесе ти отец грушку, Отец грушку, мати - ябко, Люляй, люляй, ангелятко...” [5, с. 13], “А люляй же мі люляй, кед мі маш люляти, бо я не мам коли тебе колисати...” [6, с. 288], “А люляй мі, люляй, дітино од бога, А кеби я тебе приколисац могла. Кеби ти мі уснув хочкі на годину, Мала би я тебе за добру дітину...” [6, с. 287], “Усни же мі, усни, Хоц на годиночку, Та я тобі вшию Біленьку сорочку...” [5, с. 12].

Узагальнюючи, зазначимо, що народні пісні лемків найчастіше зосереджені на проблемах повсякденного життя, сімейних взаємин, кохання, а також праці в її домашніх та індивідуальних проявах.

Родинно-побутові пісні є своєрідним дзеркалом, у якому відображається їхнє ставлення до щоденних турбот і моральних засад. Через ці твори можна побачити багатство традицій та ментальності. На основі вище згаданих пісень можна не лише вивчати особливості менталітету лемків, а й розширювати розуміння того, як культура і духовний світ формуються під впливом різноманітних обставин.

Перспективи досліджень у цій тематиці включають глибший аналіз вивчення лемківського менталітету, відображеного в родинно-побутовій пісенній творчості. Вони можуть охоплювати світоглядні позиції, етичні цінності, емоції та культурні традиції, а також порівняння з іншими етнографічними групами для оцінки унікальності чи спільних рис. Лемківські пісень допомагають краще зрозуміти роль пісенної спадщини у формуванні та збереженні української ідентичності сьогодні.

Джерела та література

1. Респондент Ціхонь І.С. 1946 р. н. м. Монастирська. Записано Гриняк Вікторією, 2 арк.
2. Респондентка Джиджора О.В. 2010 р. н. с. Доброводи. Записано Гриняк Вікторією, 1 арк.
3. Респондентка Сарафін С.І. 1979 р. н. м. Монастирська. Записано Гриняк Вікторією, 2 арк.
4. Респондентка Шкварок М.А. 1944 р. н. с. Криниця (Новосандецький пов.). Записано Гриняк Вікторією, 2 арк.
5. Рукопис. Дерев'яник Леонід Русланович. Рукопис лемківських пісень. с. Нова Гута, [22 ст.]. Рукопис.
6. Українські народні пісні з Лемківщини / зібрав Орест Гижа ; заг. ред. С. Грици. Київ : Музична Україна, 1972. 401, [2] с. : іл., ноти.

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ВЛАСНІСТЬ У СФЕРІ ЗБЕРЕЖЕННЯ ТА ПОПУЛЯРИЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ МАТЕРІАЛЬНОЇ ТА НЕМАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ

Інтелектуальна власність (ІВ) у сучасному світі виступає ключовим інструментом не лише для економічного розвитку, але й для збереження культурної ідентичності нації. Українська культурна спадщина, що включає як матеріальні, так і нематеріальні цінності, є унікальним ресурсом, який потребує належного захисту й популяризації. Збереження культурної спадщини в умовах глобалізації та воєнних викликів вимагає нових підходів до використання механізмів права інтелектуальної власності, які дозволяють забезпечити правову охорону та стимулювати інноваційні моделі репрезентації культурних надбань у цифровому просторі.

Матеріальна спадщина охоплює архітектурні пам'ятки, археологічні об'єкти, музеї, бібліотечні фонди, твори мистецтва, артефакти. Нематеріальна – це традиції, усна творчість, пісні, звичаї, ремесла, фольклорні практики, які становлять невід'ємну частину національної ідентичності. Застосування права ІВ у цій сфері забезпечує можливість захистити авторські та суміжні права творців, врегулювати питання колективного користування культурними ресурсами, а також попередити комерціалізацію без згоди носіїв традицій.

У міжнародному праві існує низка документів, що регламентують охорону культурної спадщини. Зокрема, Конвенція ЮНЕСКО про охорону нематеріальної культурної спадщини (2003), Конвенція про охорону всесвітньої культурної та природної спадщини (1972), а також угоди Всесвітньої організації інтелектуальної власності (WIPO) формують підґрунтя для створення національних механізмів охорони. Для України важливим завданням є гармонізація власної системи охорони з європейським та міжнародним правовим простором, що передбачає як посилення нормативної бази, так і розвиток інституційної інфраструктури. В Україні правове поле у сфері охорони культурної

спадщини формують насамперед Закон України «Про охорону культурної спадщини» (2000), Закон України «Про культуру» (2011), а також ключові акти у сфері інтелектуальної власності – Цивільний кодекс України (книга IV «Право інтелектуальної власності»), Закон України «Про авторське право і суміжні права», Закон України «Про охорону прав на знаки для товарів і послуг», Закон України «Про охорону прав на географічні зазначення» (Нова редакція 2019). Важливим напрямом стала також імплементація норм Угоди про асоціацію між Україною та ЄС, яка вимагає приведення українського законодавства у сфері ІВ до *acquis communautaire*.

Реєстрація географічних зазначень як інструмент охорони культурної спадщини

Одним із найбільш ефективних механізмів захисту традиційних культурних практик і продуктів у системі інтелектуальної власності є географічні зазначення (ГЗ). Відповідно до Закону України «Про правову охорону географічних зазначень», ГЗ – це позначення, яке ідентифікує товар як такий, що походить з певної території, де його якість, репутація чи інші характеристики суттєво зумовлені географічним походженням. Таким чином, географічні зазначення виступають своєрідним «містком» між правовою охороною та культурною ідентичністю, адже дозволяють закріпити унікальні властивості традиційних українських продуктів і практик за конкретними регіонами.

Серед успішних прикладів реєстрації ГЗ варто згадати:

«Гуцульська овеча бриндзя» (№3117, 11.11.2019 р.) – це перший зареєстрований український об’єкт, що символізує традиції карпатського вівчарства. «Гуцульська коров’яча бриндза» (№3118, 12.10.2020 р.) – продукт, що продовжує традицію локального молочного виробництва [4].

«Мелітопольська черешня» (№3119, 12.10.2020 р.) – приклад охорони садівничих традицій півдня України. На сайті НІПО повідомляється, що Російська Федерація незаконно зареєструвала географічне зазначення «Мелітопольська черешня» як власне на своєму офіційному ресурсі «Роспатент», позиціонуючи його як регіональний бренд тимчасово окупованих територій. Українська урядова делегація звернулася до Генеральної Асамблеї Всесвітньої організації інтелектуальної власності (ВОІВ) з вимогою визнати таку реєстрацію неправомірною та захистити права України. В матеріалі підкреслюється, що «Мелітопольська черешня» вже була зареєстрована в Україні як географічне зазначення (у 2020 році), а дії Росії порушують міжнародні норми в сфері ІВ, зокрема положення угоди ТРІПС [5].

«Кролевецькі рушники» (№3120, 26.10.2020 р.) та «Петриківський розпис» (№3121, 26.10.2020 р.) – це об’єкти декоративно-ужиткового мистецтва, захист яких засвідчує поєднання правової охорони та нематеріальної культурної спадщини [4]. До переліку також

входять численні географічні зазначення для виноробної продукції: «Шабаг» (2023 р.), «Аша-Абаг» (2023 р.), «Придунайська Бессарабія» (2023 р.), «Ялпуг» (2023 р.), «Закарпаття/Закарпатське вино» (2024 р.), «Долина Фрумушика» (№3132, 2024 р.), що зміцнюють позиції українського виноробства на європейському ринку [4].

У 2024–2025 рр. спектр розширився за рахунок реєстрації «Херсонського кавуна» (№3130), «Меду Закарпаття» (№3131) [2], «Баранини Фрумушика» (№3133) та «Меду степового Фрумушика» (№3134). Це засвідчує, що географічні зазначення в Україні охоплюють різні категорії продукції – від харчових продуктів і сировини до виробів народного мистецтва [3].

Таким чином, реєстрація ГЗ забезпечує правову охорону, економічну цінність і культурну легітимність, одночасно підтримуючи розвиток місцевих громад та підвищуючи міжнародну впізнаваність України.

Показовим прикладом успішної реєстрації географічного зазначення є «Мед степовий Фрумушика», офіційно опублікований 03.09.2025 р. у бюлетені №36 (№ реєстрації 3134). Заявка (№ i202400001 від 09.07.2024 р.) була подана громадською спілкою «Агро-еколого-рекреаційний кластер «Фрумушика-Нова» (Одеська область). Зона виробництва охоплює територію Тарутинського степу та низку прилеглих населених пунктів Болградського і Білгород-Дністровського районів [1].

«Мед степовий Фрумушика» визначається як натуральний поліфлорний продукт, виготовлений бджолами на основі нектару місцевої дикої степової флори, що включає понад 650 видів судинних рослин, серед яких значна частина належить до лікарських та медоносних. Органолептичні властивості відзначаються брунатно-жовтим кольором із зеленуватим відтінком, ароматом білих фруктів і сухої трави, яскравим смаком із легкою кислотністю та характерною гірчинкою на післясмаку. Продукт має рідку текстуру з подальшою дрібнокристалічною кристалізацією, що підтверджує його натуральність [1].

Зв'язок товару з географічним середовищем визначається особливостями рельєфу Південно-Молдавської височини, кліматом степової зони з жарким літом і м'якою зимою, а також історичними умовами використання території як військового полігону з обмеженим антропогенним навантаженням. Це сприяло збереженню цілинних ділянок степу та створило оптимальні умови для розвитку унікальної екосистеми, яка безпосередньо впливає на якість і властивості меду. Унікальність продукту ґрунтується на поєднанні природних, біологічних і людських чинників, що забезпечують його статус об'єкта інтелектуальної власності та підкреслюють значення локальних традицій у сучасному правовому полі.

Висновки. Інтелектуальна власність у сфері збереження та популяризації української культурної спадщини виконує багатофункціональну роль. Вона є механізмом охорони авторських і колективних прав, сприяє цифровій трансформації культурної сфери, забезпечує міжнародну легітиміацію українських надбань та формує підґрунтя для сталого розвитку суспільства. Особливе місце у цій системі належить географічним зазначенням, які водночас захищають традиційні продукти й ремесла та сприяють розвитку місцевих громад. Приклад «Меду степового Фрумушика» демонструє, як локальна ініціатива може перерости у значущий об'єкт національної та міжнародної культурної ідентичності.

Джерела та література:

1.Мед степовий Фрумушика: свідоцтво на географічне зазначення (заявка № i202400001) / Національний інститут інтелектуальної власності. Опубл. 03.09.2025, бюл. № 36. URL: <https://sis.nipo.gov.ua/uk/search/detail/1808330/> (дата звернення: 24.09.2025).

2.НІПО. Закарпатський мед: географічне зазначення/ Національний інститут інтелектуальної власності. URL: <https://nipo.gov.ua/zakarpatskyj-med-hz/> (дата звернення: 24.09.2025).

3.НІПО. Нові географічні зазначення: м'ясо баранини та вино Фрумушика / Національний інститут інтелектуальної власності. URL: <https://nipo.gov.ua/baranyyna-ta-vyno-frumushyka-hz/> (дата звернення: 24.09.2025).

4.НІПО. Реєстр географічних зазначень / Національний інститут інтелектуальної власності. URL: <https://nipo.gov.ua/reiestr-heohrafichnykh-zaznachen/> (дата звернення: 24.09.2025).

5.НІПО. WIPO GA-65: Крадіжка РФ – Мелітопольська черешня / Національний інститут інтелектуальної власності. URL: <https://nipo.gov.ua/wipo-ga-65-kradizka-rf-hz-melitopolska-chereshnia/> (дата звернення: 24.09.2025).

ЗАУВАГИ ДО СУЧАСНОЇ РОМСЬКОЇ ОБРЯДОВОСТІ

За майже 70 років юридичного припинення та згодом фактичного кочового життя під загрозою кримінального покарання строком до 5 років в ромському світі настали доволі серйозні зміни. Кочівля ніколи не була «романтичним» трибом життя, але завжди була економічним та соціальним інститутом, традицією. Держава ж завжди бачила й поцінювала кочівлю як «нетрудовий паразитизм», звідси й довоєнні «оселення», «наділення землею», «колективізація» (ромські колгоспи-радгоспи), й «рішуча» криміналізація повоєнної політики «боротьби» з кочівництвом.

Наслідком стало «побутове пристосування» до постійно осілого життя, яке відбилося й на традиційній обрядовості.

Родинні традиції та обряди. Родина завжди була та залишається основою ромського світу, тому більшість цих традицій та обрядів у тій чи іншій формі зберігаються в усіх ромів.

Почнемо з **весілля**. І зараз батьки мають якщо не вирішальну, то вельми значущу роль у виборі молодої / жениха. Сватання ще малих дітей вже відійшло, та **оглядини** й **угода** про одруження залишаються живими й часто вирішальними саме для батьків, хоча оглядини можуть провести і близькі родичі юнака. Між успішними оглядинами та угодою (заручинами) відбувається **торг** – вирішуються фінансово-економічні питання майбутнього весілля та проживання молодих. Коли угода сталася, мати нареченої подає спеціальний круглий хліб чи навіть пиріг, накритий білою хустиною. Хліб/пиріг ламають на шматочки (різати не можна), і кожен із присутніх один шматочок з'їдає, а другий бере «на щастя» (можна й два-три, коли в родині є ще незаміжні чи нежонаті діти). Я мав нагоду чути замовляння на такий шматочок: *amarjá čIajáke tíré nIenjáke te ví láke baxt avéla mIaj tútar na naišéla* (для дочки нашої, для сестри твоєї, щоби їй так само щастя прийшло, а від тебе не пішло; *тут і далі букви čI, nI, mI позначають відповідні придихові приголосні звуки*). Цей шматочок загортали до білої хустинки: наречена носила його в одязі аж до весілля і на весіллі передавала сестрі. Але такий обряд раніше мали і не всі роми, а в сучасному «європейському» одязі носити його вже немає можливості. Саме весілля за структурою дуже подібне до українського, болгарського, молдовського. Наречена у білому

весільному вбранні з фатою, наречений у костюмі, часто обидва з прикрасами – вона з намистом, квітами, він – з перстнем, золотим ланцюжком на шиї, квіткою на жакеті (звісно ще років 40-30 тому це не було правилом і завжди залежало від статків родин). Весілля передує вінчання, якщо родини є релігійними. У багатьох ромських групах зберігається звичай *donáu* (надвоє): чоловіки та жінки святкують за окремими столами. Традиція «простирадла» після шлюбної ночі молодих вже, відійшла, хоча й досі трапляються такі поодинокі випадки. Один такий випадок закінчився тим, що молода розірвала стосунки з батьками та родичами і навіть хотіла подати до суду за приниженні честі та гідності. Втрачається також традиція другого дня весілля - пов'язування голови молодої дружини хусткою, яку вона мусить носити завжди не вдома. Середні та старші покоління жінок і зараз їх носять, а молодь, навіть коли на весіллі «голову покрили», цього старого закону не дотримується.

Викрадення. Колись цього звичаю дотримувались усі роми, та до викрадення вдавалися лише, коли батьки не давали благословення. Нині викрадення, зважаючи на кримінальну відповідальність, є вже елементом самого весільного обряду й відбувається за «згоди сторін».

Одруження «на іконі». Коли держава не звертала увагу на документування, а роми не були зацікавлені мати особисті документи, бо не мали доступу до офіційної роботи, соціального забезпечення, одруження відбувалося «на іконі»: батьки виносили сімейні чи навіть табірні ікони, перед якими молодята одружувалися «словом» (за сучасною термінологією – укладали цивільний шлюб). Зараз цивільні шлюби поширені, але подекуди зберігається і залежить від релігійності родин. Однак, перед весільні та весільні обрядодії не виконують, якщо в родинах до визначених днів ніхто не помер, інакше весілля переносилося на наступний рік, після обряду роковин.

Народини. І досі існують доволі суворі правила – не прийнято обговорювати вагітність з чоловіками, навіть з власної родини. Турботи про вагітну перебирають на себе чоловік та жінки. Вагітна вдягається *bivenzléngi* – тобто, на одязі не можуть бути вузлики, аби пуповина не перекрутилася. Інший звичай – не заплітати коси – теж пов'язаний із цим страхом. Народжувати жінка мала не у власній, а у чужій кибитці чи будинку, бо вважали, що пологи забруднюють місце (ритуальна чистота завжди була й залишається абсолютною вимогою). Нині ж, коли пологи відбуваються не в лікарні, а вдома, увесь одяг, в якому народжувала, білизну та інші відповідні речі спалюють, хоч й це вже давно не є правилом. Після пологів, аж до хрещення молода мама мусить дотримувати певних правил поведінки, зокрема не показувати дитину «чужим», не називати по імені при «чужих», не торкатися будь-яких предметів, які не стосуються її та дитини. З кочового часу відійшли звичаї

визнання немовляти батьком: бабка клала дитину на землю, а батько брав на руки й пов'язував плесно дівчині - червоною ниткою, хлопцю – тонким ремінцем. Інші способи: батько кутав дитину у свій одяг і перед людьми промовляв *Мірô члавô!* чи *Мірі члав!* (Мій син, Моя дочка). До речі, по одруженні ром вже набуває більше прав у громаді, а після первістка стає повноправним.

Хрестини. Дитину хрестять у церкві згідно із правилами тієї чи іншої релігійної традиції – православної, католицької, протестантської. Обов'язково мають бути кїрво та кїрві (кум та кума), причому запрошуючи на ці «посади», батьки мусять бути дуже уважними до можливостей майбутніх кумів, бо відмова стати хресними часто сприймається як неповага й навіть образа.

Ім'янаречення. У багатьох ромських групах зберігається традиція трьох імен. Перше – як сама мама звертається до немовляти. Це ім'я, часто пестливе, можуть знати батько, рідні бабки та діди. Але часто вже й немовляти дають друге, суто внутрішнє *романô анáв* (ромське ім'я), під яким людина відома в ромському світі. Третє – хресне та офіційне ім'я, яке батьки дають в РАГСі. Утім, ця традиція притаманна не всім ромським групам.

Поховання. За традицією родичі та друзі мають зібратися на поховання, а деякі ромські групи зберігають і старі звичаї «нічної розмови», «сидіння з померлим» - навколо труни із тілом цілу ніч роми розповідають про життя та діяльність небіжчика, пригадують смішні історії, згадують його чи її батьків, інших померлих родичів, переглядають фотографії, розповідають казки, проказують заговори, обговорюють життя у потойбіччі. Хтось просить від померлого пробачення за якісь минулі негаразди. У різних групах обряд *рјат патиwáкі* (ніч поваги), *бешиmôс ле мулéске* (сидіння для померлого) та ін. СENS обряду полягає у повазі до померлого, проханні до Пшувушів (підземних карликів) про захист небіжчика від Лошоліча (злого лісового духу), Нівáша (злого водяника), Лолмішô (демона), *засторога* «повернення до живих».

Тепер поховання відбувається за християнськими та державними правилами, але за можливості родичі «лаштують» могилу, тобто вкривають підлогу та стіни плиткою, встилають килими під домовину та по стінах, кладуть біля домовини різний посуд, музичні інструменти, засоби гігієни тощо. Інколи до могили ставили калати і деякі меблі чи магнітофон, телевізор, телефон. На цвинтарі, традиція забороняє обійматися, цілуватися, навіть ручкатися, навіть якщо люди не бачилися тривалий час. У деяких групах зберігається давня традиція співати й танцювати на цвинтарі – особливо, якщо небіжчик був відомий як співак чи танцюрист. Тоді кажуть: *сар жівéлас кадјá ві жáлтар амéндар, лекІі пIуw, лекІô дром лéске/лáке* (як жив так і йде від нас, легка земля, легка путь йому/їй). Не раз доводилося пояснювати іншим людям на цвинтарі, що жалоба у нас починається з поваги

до померлого життя. Після поховання дотримуються традиційних правил: не обертатися на шляху з цвинтаря, не кликати нікого на поману (просто повідомляють де і коли – на 9, 40 днів, півроку, рік), родичі-чоловіки не голяться (в різних ромів – різний час, але може бути й цілий рік), родичі-жінки носять одяг темного кольору.

Професійна обрядовість. Нікому не дозволялося брати в руки стельмаські, ковальські, бондарські, чоботарські та інші ремісничі інструменти, навіть торкатися. Приказка каже: «Інструмент любить одні руки». А передача інструменту синам, коли вже батько відходив від праці, мала свій, часто «індивідуальний», обряд. 1973 року я був свідком, коли старий коваль Васцьо Медведенко у с. Концебі, передаючи справу старшому синові, поцілував великий молот (*nlarésko* - тяжкий), покропив усі інструменти свяченою водою та промовив: *Тумé ман праварéнас, аканák лéна мірó ч'авéс те праварéн, те авéс бахталó тlé ту лéнца* (Ви мене годували, тепер будете мого сина годувати, будь щасливим і ти з ними). Але члени родини часто виконували допоміжні роботи, у тому числі і жінки: збирали деревину, випалювали її на вугілля, виносили попіл, збирали різне покинуте залізя, запалювали піч і підтримували вогонь. Часто жінки торгували ковальськими виробами на базарах чи у селах



На фото 2011 р. дружина коваля тримає вогонь, с. Четатя де Балте в Румунії, <https://www.fundacjapd.pl/1171k>.

Новітня обрядовість. Приблизно з середини 90-х років минулого сторіччя ми почали публічно справляти ромські національні свята – Міжнародний день Ромів – 8 квітня, День ромської мови – 5 листопада, а 16 травня – (день повстання Ромів в «циганському» таборі в Освенцимі), 2 серпня – вшанування пам'яті жертв Калітрашу (нацистського геноциду проти ромів). На день Калітрашу ми відродили старовинний ритуал пускання вінків на воді (на пам'ять про усіх померлих) чи на землю в місцях загибелі (див. фотографії 2). Вінки ж обов'язково мають бути сплетені власноруч, подекуди вінки ще й освячують (хоча не всі священики погоджувалися, особливо москальські. Один в Ізмаїлі 2005 року різко відмовив, бо: «Це ви як Купалу святкуєте, це не по-християнськи», утім наш обряд до Купали геть не стосується).

Інформація про колишню і сучасну обрядовість понад 40 ромських народів у світі, її місцеві, часові, предметні, ритуальні, світоглядні зміни від наметового життя до сьогодення

через християнізацію, ісламізацію, радянізацію, війни, новітні глобалізацію та «гаджетизацію» тощо достатньо, але системного етнографічного, етнологічного, історичного, звичаєво-правового, філософського тощо дослідження нашої обрядовості поки що немає.



**На фото: 02.08.2012
Франк Михай (Одеса,
зліва) та Василь Думініка
(Миколаїв) покладають
вінок до місця**



**На фото: 02.08.2017 Юрій Іваненко (Херсон, в білій
сорочці), Володимир Юрковський (Миколаїв) та
члені херсонської ромської організації пустили вінок
по Дніпру (архів автора).**

ТРАНСФОРМАЦІЯ ОБРЯДОВИХ АТРИБУТІВ ТРАДИЦІЙНОГО ВЕСІЛЛЯ БОЛГАР: «БУЛО», «БАЙРАК»

Розглядається трансформація окремих атрибутів традиційного болгарського весілля на прикладі болгар Буджака. Простежуються зміни атрибутів весілля в залежності від тривалості святкування, місця проведення окремої обрядодії. Структура традиційного весілля болгар розглядається за циклами: передвесільного, власне весільного та післявесільного.

Отже, «байрак», як атрибут традиційного весілля, вперше, за традиційним перебігом дій, має з'являтися перед будинком нареченої, згодом з ним супроводжують святкову ходу з посагом (приданам) на шляху від будинку нареченої до дому нареченого. Саме слово «байрак» є запозиченням і має тюркське походження. В залежності від географічного регіону, слово може мати інше значення. Так, в українській мові, це слово означає «балку», що заросла чагарником. У тюркських мовах це переважно «пагорб» або «схил». В інших значеннях «байрак» означає «прапор» чи «стяг», але не сама тканина, а закріплена на дерев'яній жердині. До речі, відоме слово «байрактар», що означає в перекладі з тюркської мови – «прапороносець» [4,с.26], має теж саме коріння.

У традиційному болгарському весіллі «байрак» виготовляється напередодні весілля у нареченої. Його шиє майстриня з боку нареченої та в будинку нареченої. На тканині вишиваються національні орнаменти, що символізують добробут. Після цього тканину закріплюють на довгій жердині [5,с.59]. Саму верхівку жердини прикрашають яблуком, зазвичай червоного кольору [2]. Яблуко символізує родючість та достаток. Замість яблука може бути невеличкий букет квітів [5,с.62]. Деякі респонденти згадували, що останнім часом байрак прикрашають також гострим червоним перцем, вовною, та рушниками [3]. Перець має жартівливе значення, що символізує бажання, щоб невістка не була «гострою на язик», а вовна символізує тепло та добробут у сім'ї [2].

Традиційний обряд самого весілля продовжувався тиждень. На початку весілля в домі нареченої збираються подружки та молоді родички нареченої. Ці суботні посиденьки звуться «дрехи», що перекладається з болгарської мови як одяг [2]. Дівчата переглядають посаг (придане), та нахваляють його. В цей вечір біля дому нареченої у воріт, міцно закріплюють байрак. Байрак охороняє молодий парубок з родини нареченої. У неділю, коли за молодого приїжджає весільна хода нареченого, хтось із друзів нареченого, може зірвати цей прапор з палиці або викрасти, якщо він погано закріплений. Щоб цього не відбулося байрак охороняють та передають нареченому за викуп. Згодом, цей прапор несуть на чолі весільної ходи, а по прибутті до дому нареченого для святкування, закріплюють на почесному місці. Слід зазначити варіативність байраку в різних селах Буджака, які відрізнялися регіональними особливостями. До того ж, вони змінювались під впливом різних чинників. Наприклад, в селах Кубей, Виноградівка, байрак, зазвичай, червоного кольору [2,3], а в селі Городне – білого кольору, закріплений на довгу жердину, а замість яблука – букет з червоними стрічками [1]. Байрак в селі Городне має іншу назву – «феругліца» [1], в селах Болгарії – «прапорець», «сватбено дърво», «байрак» [4,с.363]. Раніше також існував байрак нареченого. Це був рушник, який дарувала наречена під час «годежу» (сватання) на знак згоди на одруження [3]. Згодом, цей рушник зав'язується на руці нареченого, коли він йшов забирати наречену.

Приблизно з 80-х років XX ст., «байрак» перемістився до післявесільного циклу, що є свідченням тимчасової або вимушеної зміни у структурі свята. Також, у деяких селах Буджака його стали робити не в будинку нареченої, а у нареченого, вже після шлюбної ночі. Робить його девер (брат нареченого). З цим прапором він очолює ходу, яка веде молоду жінку знайомитись з новими сусідами. Після знайомства з сусідами та отримання від них подарунків, девер веде ходу до батьків нареченої. Потім хода повертається додому нареченого, де продовжується святкування. Девер із дружиною до повернення до будинку молодих оберігають байрак, щоб його не викрали, адже за викрадення потрібно буде платити викуп. З прикрас байрака, як-то перець, після повернення ходи до дому нареченого можуть робити жартівливе намисто для нареченої [3].

Під час весілля голову нареченої, зазвичай, покривали червоною тканиною, що має назву «було»[4,с.44, 109, 206]. Найчастіше це слово перекладається, як «фата». Під час проведення опитування респондентів з'ясувалося, що аналогом фати скоріше були квіти, переважно білого кольору, які вплітали у волосся нареченої [1,2]. Іноді, за відсутністю живих квітів, вони замінювались зв'язаними з ниток штучними квітами. Квіти могли поєднуватись між собою мереживом. Це наштотує на думку, що «було» не є прямим аналогом фати. Тому що на весіллі могла одночасно бути і червона накидка на чолі, тобто

«було», і квіти з мереживом або вплетені поодинокі, які покривало «було» [2]. Ця накидка, «було», фіксується на голові окремим вінком, який також може складатися з квітів та/або червоних стрічок. На теперішній час трансформація обряду призвела до того, що голову нареченої, приблизно з початку другої половини ХХ-го ст., покриває лише фата. Станом на теперішній час «було» майже завжди на руці нареченої [1]. Його зав'язує людина, обрана хрещеним батьком весільної пари. Згодом, коли наречені прибувають до дому нареченого, хрещений батько обгортає обох наречених «булом» та заводить до будинку нареченого [3]. Звідси термін «забулена» [4, с.321], що означає закутана, обгорнута. Після цього «було» передається нареченій і вона повинна обов'язково з цієї тканини пошити собі щось із одягу, зазвичай шили сукню [2].

Таким чином, під впливом соціально-економічних та політичних чинників, найбільш помітна трансформація вказаного обрядового атрибуту. Чинниками трансформації були міграції та змішування населення, політика вихолощення національної ідентичності, економічна неспроможність забезпечити традиційне тривале святкування, відсутність можливості присвятити святкуванню належний час та інше. Наразі спостерігається повернення частково втрачених атрибутів святкувань та навіть напівзабутих термінів.

Джерела та література:

Интерв'ю

1. Дімітрова Марія – 1960 р.н., с.Городнє, Одеська область
2. Труфкіна Людмила – 1935 р.н., с. Кубей, Одеська область
3. Кальчев Микола – 1952 р.н., с. Кубей, Одеська область

Література:

4. Барболова Зоя, Симеонова Маргарита, Китанова Мария, Мутафчиева Неда, Палмира Легурска. Речник на народната духовна култура на българите. Първо издание. София, 2018. С.26-363.
5. Иванова Р. Българската фолклорна сватба. София: БАН, 1984. С. 59 – 67.

Віктор Кожухар

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6313-049X>;

доктор історії, провідний науковий співробітник
секції «Традиційна культура етнічних меншин»

Інституту культурної спадщини
(Республіка Молдова, Кишинів)

e-mail: vcojuhari60@gmail.com

ЖИТЛО УКРАЇНЦІВ ОКНИЦЬКОГО РАЙОНУ РЕСПУБЛІКИ МОЛДОВА (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ 2025 р.)

У межах інституційного проекту «Дослідження та втілення в життя культурної, етнографічної, археологічної та художньої спадщини Республіки Молдова в контексті європейської інтеграції» (2024–2027 рр.) ми опрацьовуємо тему «Традиційне житло українців як невід’ємна частина культурної спадщини Республіки Молдова».

Ця тематика не є для нас новою: її розробка розпочалася ще 1993 року, а перша комплексна експедиція була здійснена 1994 року в українські села Глодяньського району. Надалі ми неодноразово проводили польові дослідження, зокрема й у північних районах республіки.

У результаті багаторічної роботи нами підготовлено й опубліковано низку наукових праць, присвячених житлу українців Молдови [див.: 1–12 та ін.].

Тоді наш інтерес зосереджувався на традиціях, пов’язаних із житлом, у період від початку XX століття до 1960—х років. Зокрема, ми вивчали розташування та планування поселень; матеріали й техніку будівництва; селянську садибу; господарсько—житловий комплекс; окремі споруди житлового комплексу; оздоблення житла; а також звичаї та обряди, що супроводжували спорудження будинку й новосілля. Під час цих експедицій ми працювали переважно з респондентами похилого віку (60–80 років і старше). Чимало з них добре пам’ятали, як саме будувалися оселі, які матеріали використовувалися, як розташовувалися будівлі в межах садиби, які побутовали звичаї та обрядові практики.

Натомість сьогоденні старожили зазвичай уже не мають власних спогадів про ці події, хіба що можуть пригадати окремі розповіді батьків, бабусь і дідусів. Тому зібрати матеріал про житло початку XX століття нині доволі складно.

Проте оскільки 20–30 років тому нам вдалося накопичити значний обсяг польових матеріалів, що охоплюють майже півстоліття, нині ми зосереджуємо увагу на інших

аспектах житлової культури. Ми прагнемо визначити, зафіксувати й проаналізувати такі явища: зміни, що відбулися за останні десятиліття в житлі (у сучасних будівлях і переобладнаних старих оселях); розвиток або, подекуди, деградацію інфраструктури українських сіл; особливості житлових традицій не лише в різних районах півночі Молдови чи окремих селах, але й усередині окремих населених пунктів. Крім того, ми звертаємо увагу й на інші аспекти, які раніше не мали можливості зафіксувати.

Під час наукової експедиції, проведеної в липні 2025 року, ми працювали в українських селах Окницького та Дондюшанського районів, де було зібрано значний обсяг польових матеріалів. В Окницькому районі наш маршрут охопив села Наславча, Вовчинець, Ружниця та Унгри.

У цій статті ми зосередимо увагу на житлі українців лише одного села — Унгри Окницького району. По— перше, в межах однієї публікації досить складно проаналізувати матеріали, зібрані у великій кількості населених пунктів. По— друге, саме в Унграх було зібрано найбільш об'ємний та різноплановий матеріал, оскільки ми працювали там найдовше. По— третє, на нашу думку, саме в цьому селі виявлено низку особливостей, що за багатьма параметрами вирізняють місцеве житло як порівняно з іншими селами Окницького району (Світл. 2, 3), так і з населеними пунктами інших північних районів — Бричанського, Єдинецького, Фалештського та ін. І саме в Унграх вони сконцентровані найбільшою мірою.



**2. Село Наславча Окницького
р-ну у долині Дністра**



**3. Село Вовчинець Окницького
району на рівному плато**

Село Унгри Окницького району розташоване на північному сході Молдови, на березі річки Дністер. Воно має багатотисячолітню історію: поселення було засноване у 1629 році й донині зберігає багату традиційну культуру.

Головними чинниками, що зумовили згадані особливості місцевого житла, є специфічні природні умови та сформовані на їх основі самобутні будівельні традиції. Окницький район лежить на Придністровській (Сороцькій) височині, яка характеризується високими крутими схилами, розчленованими долинами і балками. Фактично цей рельєф наближений до гірського.



Основна забудова села розташована в долині вздовж Дністра, де простягаються три ряди будинків і проходить центральна дорога. Вище дороги починається крутий підйом, на схилах якого, на спеціально створених терасах, розміщені інші житлові споруди (Світл. 4).

У чому ж полягають особливості?

4. Унгри. Штучно зроблена тераса на схилі гори.

По— перше, у специфічному розташуванні будівель на подвір'ях. Деякі житлові будинки орієнтовані до вулиці не чільним боком (як це зазвичай спостерігається в інших районах півночі), а бічною стіною. Тобто в селі немає єдиної, сталої орієнтації житла щодо вулиці (Світл. 5).



5. Подвір'я село Унгри



6. Подвір'я в українському селі Берлінці Бричанського району

Для порівняння наведемо подвір'я в українському селі Берлінці Бричанського району (Світл. 6).

Деякі господарські споруди та житлові будинки в Унграх розташовані задньою або бічною стіною безпосередньо на межі вулиці, що також не є типовим для півночі Молдови. Здебільшого будинки стоять дуже близько до дороги, унаслідок чого подвір'я виявляється невеликим, а городи при садибі — обмежених розмірів. На схилах хати також розташовані

досить щільно: вони стоять близько одна до одної, поруч із вулицею або навіть безпосередньо на межі (Світл. 7).



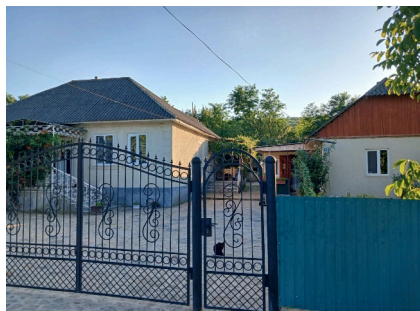
Усе це пояснюється особливостями рельєфу, за яких селянські садиби мають порівняно невеликі площі.

По-друге, практично на кожному подвір'ї розташовано два будинки. Один із них – *хата*, інший – так званий «сарай». Утім, цей «сарай» за своїми функціями та облаштуванням суттєво відрізняється від традиційного господарського приміщення:

7. Унгри. Хати та інші споруди на схилі близько одна до одної, розташовані близько, або прямо на межі вулиці.

зазвичай він складається з трьох–чотирьох кімнат і має всі необхідні зручності – водопровід, парове опалення, санвузол, повноцінну кухню тощо.

У більшості районів республіки в сільській місцевості будували так звані літні кухні – невеликі за площею приміщення (зазвичай одна кімната з піччю та плитою), які використовуються переважно в теплу пору року для приготування їжі, зберігання господарського начиння або тимчасового побутового користування.

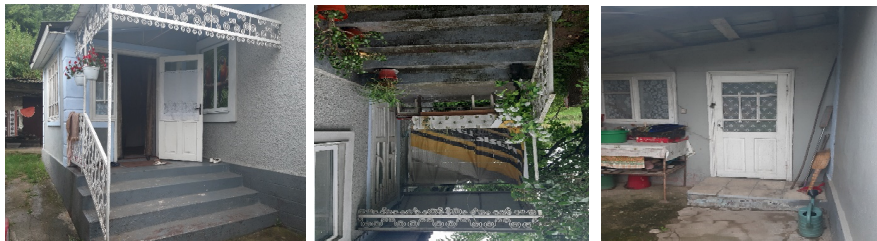


8-9. Унгри. Дві хати на одному подвір'ї в долині біля Дністра.

На півночі Молдови літні кухні використовували не лише в теплу пору року, а й протягом усього року як житлове приміщення, де господарі, особливо люди похилого віку, мешкали постійно. Однак в Унграх ми спостерігаємо іншу ситуацію: тут зводять другий повноцінний будинок (Світл. 8–9). Більшість жителів пояснювали, що споруджували його з розрахунком на те, що, подорослішавши, діти житимуть окремо на одному подвір'ї з батьками. Але зазвичай діти виростили й виїжджали до міста або райцентру.

Подібна ситуація повторюється і з новими, сучасними хатами: діти залишають село, роз'їжджаються по світу, а батьки залишаються жити удвох на дві хати. Під час експедиції ми зафіксували аналогічний випадок в Берлінцях: діти, які працюють за кордоном, заробили гроші та збудували в рідному селі два великі будинки. Нині там мешкає лише одна літня бабуса, а діти приїжджають тільки влітку, у відпустку. Згодом настає момент, коли обидві хати залишаються порожніми. Тоді діти продають їх і остаточно переїжджають до міста, райцентру або за кордон, навідуючись у рідне село лише на свята чи поминальні дні.

По— третє, майже в кожному будинку є два— три входи чи виходи, часто з прибудованими верандами. Місцеві жителі пояснюють це тим, що у разі землетрусу, пожежі, обвалу чи інших руйнівних явищ будинок можна швидко покинути через найближчий вихід (Світл. 9, 10).



9. Унгри. Три входи / виходи у хаті



10. Унгри. Два входи / виходи у «сараї» на тому ж подвір'ї.

І це не дивно: адже за майже чотириста років існування села на крутих схилах, імовірно, не раз траплялися обвали великих кам'яних брил, селеві потоки чи інші небезпечні природні явища. Під час сильних землетрусів або тривалих злив значні маси води могли стрімко спадати з гори, зносячи все на своєму шляху. Відомості про такі випадки передавалися з покоління в покоління, і тому місцеві жителі виробили сталі практики безпеки: вони прагнуть бути готовими швидко залишити будинок через найближчий вихід, аби встигнути спуститися вниз у долину або знайти прихисток уздовж дороги.¹



Дуже рідко, але все ж у деяких селах на півночі країни нам траплялося бачити будинки з двома входами/виходами. Наприклад, подібне планування зафіксоване нами у селі Проданешти Флорештського району (Світл. 11). Тільки в цьому випадку йдеться про два окремі приміщення, які не поєднані між собою. Тобто, ймовірно, такий поділ застосовують у

11. Будинок з двома вхідними дверима с. Проданешть, Флорештського р-ну.

ситуаціях, коли в одному будинку мешкають дві сім'ї — скажімо, батьки та дорослі діти. І він аж ніяк не пов'язаний із потребою швидко залишити житло через найближчий вихід.

По-четверте, деякі будинки, зведені на початку і в середині ХХ століття, будувалися повністю з бутового каменю, тоді як в інших районах з цього матеріалу зазвичай робили лише фундамент. Це, очевидно, пояснюється тим, що бутовий камінь у цій місцевості трапляється у великій кількості. Крім того, стіни, споруджені з буту, значно міцніші, ніж стіни з котельця чи, тим більше, з саману або глинобитні. Нерівна поверхня каменю забезпечує надійне зчеплення елементів між собою, що надає конструкції додаткової стійкості. А міцні стіни тут особливо важливі — з огляду на можливі стихійні лиха, про які вже йшлося, та складний рельєф, на якому розташоване село.

Водночас кладка з бутового каменю є значно трудомісткішою, ніж з котельця, адже кожен камінь потребує ретельної підгонки, щоб стіна вийшла рівною. Камінь добували неподалік від села. Раніше люди вручну — за допомогою кирки та кувалди — відбивали від

¹ Записано 28 липня 2025 р. у мешканки с. Унгри Надольної Любові Миколаївни 1940 р. н.

скель потрібні шматки, після чого перевозили їх підводами до місця будівництва (до того ж чимало каміння можна було зібрати в долині або на схилах).²

Із другої половини XX століття почали з'являтися спеціальні інструменти для відбивання, свердління та розпилювання каменю. А сьогодні бут видобувають у каменоломних кар'єрах із застосуванням важкої техніки, і транспортують його вже професіонали — великими вантажними самоскидами.

Проведене дослідження житла українців села Унгри Окницького району засвідчило, що місцеві традиції формувалися під визначальним впливом природно-географічного середовища та соціально-історичних обставин. Складний рельєф Придністровської височини, на якому розташоване село, зумовив специфічні способи забудови, адаптаційні стратегії та конструктивні рішення, що відрізняють Унгри від інших українських населених пунктів півночі Молдови.

Виявлені особливості — орієнтація будинків на подвір'ях, їхня щільність і нерівномірність розташування; наявність другого повноцінного житлового будинку в межах однієї садиби; поширеність двох— трьох входів/виходів для швидкої евакуації у разі стихійних лих; широке використання бутового каменю як основного будівельного матеріалу — є результатом тривалого накопичення практичного досвіду та багатопокілінної адаптації до природних умов. Ці риси, хоча й трапляються (хоч і неповсюдно) в інших селах північних районів, в Унграх виражені найпоширеніше та найповніше, що робить це село важливим локальним осередком збережених традицій житлобудівництва.

Матеріали експедиції 2025 року засвідчують також динаміку сучасних трансформацій: зміну функцій другого будинку, вплив трудової міграції на структуру садиб, поступове спорожніння деяких господарств, а також трансформацію традиційних будівельних практик під впливом нових технологій і доступності сучасних матеріалів. Усе це формує новий соціокультурний ландшафт українських сіл Молдови.

Отримані дані створюють підґрунтя для подальших міжрегіональних порівнянь і глибшого аналізу адаптаційних стратегій українців у Молдові. Перспективними є напрямки, пов'язані з вивченням трансформацій житла в умовах демографічних змін, міграції, модернізаційних процесів, а також зіставленням локальних традицій Унгрів із ширшими українськими та міжетнічними будівельними моделями.

² Записано 28 липня 2025 р. у мешканців с. Унгри Надольної Любові Миколаївни 1940 р. н. і Надольної Наталлі Василівни 1965 р. н.

Джерела та література

1. Кожухар, В., Кожухар, К. *Історія і культура українців Республіки Молдова*. Друге видання. Кишинів: Blitz Poligraf, 2024. 826 с.
2. Кожухарь В. Г. Материальная культура вчера и сегодня. *В земле наши корни (История, традиции и фольклор сел Дану, Николаевка и Каменкуца Глоденского р—на)*. К.: Știința, 1996, 132—148.
3. Кожухар В. Г.; Кожухар К. С. Матеріальна культура і господарство українців та їх відображення у говірці села Воронково. *Українці Придністров'я (матеріали етнографічних досліджень)*. Одеса, 2005, Вип. 1, 41—82.
4. Кожухар В. Г. Традиційно— побутова культура українців Бессарабії в романах К. Ф. Поповича. *Академик Константин Попович. Человек. Ученый. Писатель*. Чх.: ELAN POLIGRAF, 2006. С. 472—480.
5. Кожухар Віктор. Роман К. Ф. Поповича «Бентежний світанок» як джерело вивчення традиційної матеріальної культури українців Північної Бессарабії. *Relațiile etnocolturale moldo— ucrainene*. Simpozion științific internațional. Relațiile etnocolturale moldo— ucrainene = Українсько— молдовські етнокультурні зв'язки. Simpozion științific internațional in memoriam academicianul Constantin Popovici / red. resp.: E. Cojuhari, V. Cojuhari. Chișinău: Stratum Plus, 2017. с. 69—91. ISBN 978—9975—4269—6—1.
6. Кожухар, В. Традиції матеріальної культури українців півночі Республіки Молдова (на прикладі спорудження житла). *Приятель українців. 150 років від дня народження Р. Ф. Кайндля*. Чернівці: Технодрук. 2017. с. 116—122. ISBN 978—617—7096—94—7.
7. Кожухар К., Кожухар В. Українці Молдови. *Етнографічний образ українців зарубіжжя. Корпус експедиційних фольклорно— етнографічних матеріалів. Ч. 1. Культура життєзабезпечення та соціонормативні практики* / [головн. Ред. Г. Скрипник]; НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2019. С. 70—155.
8. Кожухарь, В. Жилище украинцев Молдовы: материалы и техника строительства. *Revista de Etnologie și Culturologie*. Chișinău: Centrul de Etnologie al IPC al AȘM, 2013, Vol. XIII—XIV, 132—138. ISSN 1857—2049.
9. Viktor Kozhukhar. Dynamics of development of ukrainian settlements and housing in the Republic of Moldova în time and space. *Etnologie și culturologie/ Volumul XXXVI. — Chișinău, 2021. Volumul XXXVI. P. 86—96.*
10. Кожухар, Віктор. Різновиди українських поселень та житла у різних регіонах Республіки Молдова та їх своєрідність. *Simpozionul Internațional de etnologie dedicat*

Zilei Universale a Iei și Zilei Naționale a Portului Popula. Chișinău, 20— 21 iunie 2024, p. 92— 93.

11. Кожухар, Віктор. Традиції, обряди і звичаї українців Республіки Молдови, пов'язані з будівництвом житла. *Conferința științifică internațională "Patrimoniul de ieri – implicații în dezvoltarea societății de mâine, ediția a IX— a*. Iași— Chișinău— Lviv, 8— 9 februarie 2024. P. 306— 307.
12. Кожухар, Віктор. Динаміка розвитку українського традиційного житла в Республіці Молдова. *Conferința științifică internațională Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Ediția a XVI— a*. Chișinău, 26— 27 septembrie 2024 та інші.

ЇЖА І ХАРЧУВАННЯ УКРАЇНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ ОКНИЦЬКОГО РАЙОНУ РЕСПУБЛІКИ МОЛДОВА (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ 2025 Р.)

Під час липневої експедиції 2025 року до Окницького району ми відвідали п'ять українських сіл: Вовчинець, Кодряни, Наславчу, Ружницю та Унгри. Усі ці населені пункти мають давню історію – вони були засновані у XVI–XVII століттях. І нині в них 70–90% населення становлять етнічні українці.

Метою експедиції було дослідження локальної харчової культури — традиційних страв, напоїв і практик харчування — з подальшим внесенням цих елементів до Реєстру нематеріальної культурної спадщини Республіки Молдова ³.

Джерелами дослідження слугують здійснені в названих селах аудіозаписи розповідей місцевих жителів [с. Вовчинець: Ботнар Г. І., 1958 р. н., Волкова Т., 1982 р. н., Землянова-Гросу А. П., 1992 р. н., Кременська Л. М., 1965 р. н.; с. Кодряни: Варварич О. С., 1995 р. н., Мотузок К., 1944 р. н.; с. Наславча: Бужак М. Ф., 1952 р. н., Шахрай Н. М., 1965 р. н.; с. Ружниця: Бліннікова С. В., 1973 р. н., Варзарь (Воскобойник) Г. І., 1971 р. н., Дзюбан Н. М. 1964 р. н., Журак М. М., 1958 р. н., Лапуста К., 1954 р. н., Фомін Т. Д., 1973 р. н.; С. Унгри: Білоус Є. О., 1947 р. н., Гінда Л. М., 1946 р. н., Кирилова Н. М., 1965 р. н., Надольна Л. М., 1940 р. н., Струль Р. М., 1939 р. н.]. Аудіозаписи зберігаються в архіві автора.

Під час відвідування сіл Вовчинець у 2013 р., Каларашівка й Унгри в 2016 р. Окницького р-ну нам удалося зафіксувати перші — хоч і неповні — свідчення про їжу та харчування тамтешнього українського населення. Записи використано в низці публікацій [1–4 та ін.]. Під час експедиції 2025 р. ми застосовували комплексний підхід до вивчення їжі та харчових практик: фіксували режим і сезонні особливості споживання, повсякденні та святково-обрядові страви й напої, їхні соціальні функції, харчові заборони та сучасні

³ Дослідження проводилося в межах проєкту Інституту культурної спадщини 96-PS 20.80009.1606.02, реалізованого в рамках Підпрограми 170101 «Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene».

динамічні процеси. Записуючи відомості про різні групи страв, ми приділяли увагу їхнім місцевим назвам, інгредієнтам, специфіці приготування тощо.

Обмежений обсяг статті дозволяє окреслити лише загальні риси їжі та харчування українського населення Окницького р-ну.

Найбільш шанованим продуктом залишається хліб. У більшості сіл його вже не випікають, адже на початку нового тисячоліття зі змінами укладу життя традиційні печі



1. Піч на подвір'ї ресторану «Butuiaș» (м. Глодяни). 2, 3. Печі на подвір'ї Н. М. Кирилової.

були переважно зруйновані. Водночас сказати, що печей не залишилося зовсім, теж не можна — вони збереглися, але у вкрай малій кількості. Натомість у туристичних об'єктах їх не лише не знищують, а й відновлюють як важливий елемент побуту минулих епох. Господині, які залишилися самі, без дітей, або представники молодшого покоління частіше віддають перевагу електричним та газовим духовкам. Проте є й такі, хто зводить



4. Хліб і часнокарі, випечені Наталією Кириловою. с. Унгри.

невеликі печі на подвір'ї. Наприклад, у селі Унгри Наталія Кирилова збудувала одразу дві такі печі: одну — на чотири хліби, а другу — для запікання однієї-двох страв (Фото 1, 2, 3).

І нині, випікаючи хліб, господині готують балабушки, часнокарі, пампушки, боханчики — маленькі хлібці з начинкою або без неї, які подають до борщу та інших страв.

За свідченням респондентів, серед рідких страв найпоширенішим виявився *борщ*. У названих селах нам вдалося зафіксувати 16 різновидів борщу: *борщ із сахарним бураком* (готується з картоплею і без неї), *борщ з сахарним бураком і фасулями*, *борщ з фасулями і капустою*, *борщ засипаний* (з додаванням кукурудзяної крупи), *борщ червоний* (з капустою і червоном буряком) (Фото 5), *борщ із капустою та зеленим горошком*, *борщ з жаливою і яйцом*, *забіляний борщ з рисом*,



5. Червоний борщ. с. Наславча.

скрутзелений борщ з кінським щавником, зелений борщ з кваском, борщ з грибами, борщ із квашеною капустою, борщ із квашеними огірками.

Для закислювання страви використовують домашню закваску – *борш*, яку готують із висівок (*трису*), сезонно – свіжі та квашені помідори, розсіл, томатну пасту, квашену капусту.

Окрім борщу, готують різноманітні супи з домашньою птицею, свининою, рідше з яловичиною, пісні овочеві та молочні супи. Дуже популярна така перша страва, як *молдовська зама*.

Чільне місце у харчуванні місцевих селян посідають борошняні, круп'яні, овочеві та молочні страви. Королевою повсякдення вважається *мамалига* (Фото 6), яку подають з підсмажкою з цибулі, зі смаженим м'ясом чи рибою, сметаною, *бриндзюю*, *муждесм*, зеленими сливками. Безперечно, порівняно з голодними повоєнними роками її споживання дещо скоротилося. У 1950–1960-х роках, за



6. Мамалига. Каларашівський Свято-Успенський жіночий монастир.

спогадами Л. М. Гінди, мамалига була основним продуктом харчування: її варили вранці та їли з молоком; удень розігрівали й подавали зі смаженою цибулею; увечері могли споживати зі сливами чи варенням. Якщо ж мамалигу готували як основну страву ввечері, то зранку чугунок із залишками мамалиги заливали молоком, кип'ятили — і ця страва називалася *дзянтра*.

Надзвичайно поширеним наїдком з кукурудзяного борошна був *малай*, який випікали в печі і споживали замість пшеничного хліба. Тепер він майже зник із повсякдення українців обстежених сіл.

Страви з пшеничного борошна, навпаки, не лише не вийшли з ужитку — їхній репертуар значно розширився. Традиційною повсякденною, а в багатьох родинах і святковою стравою залишаються *вареники*, які в досліджуваних селах здебільшого називають *пирогами*. Їх готують із сиром, бринзою, картоплею, солодкою та квашеною тушкованою капустою, картоплею з квашеною капустою, м'ясом, печінкою тощо. Із залишків тіста варять *вараниці до часнику* або *до бринзи зі шкварками*. Поширені також так звані *ліниві вареники*, *галушки*, *затірка*.

І нині на Святий вечір вареники залишаються обрядовою стравою: їх готують тільки з пісними начинками — картоплею, тушкованою свіжою чи квашеною капустою, картоплею та квашеною капустою, приправленими засмажкою з цибулі, та з вишнями.

У досліджених нами селах Окницького району дуже популярні пиріжки з *квасного*



**7. Книшики. С. Кодряни.
Мотузок Марія.**



**8. Паланиці. С. Унгри,
Кирилова Наталія.**



**9. Плацinti. С. Унгри.
Кирилова Наталія.**

та *солодкого тіста* – *книші/книшики* (Фото 7), *паланиці* (Фото 8), *плацinti* (Фото 9), *хрустики* (вергуни), *коржі* та інші борошняні вироби. У с. Ружниця для *паланиць*, окрім традиційних начинок із картоплі та гарбуза – *кабака*, досі популярною і багатьма селянами улюбленою залишається начинка з цукрового буряка – *сахарного бурака* та маку. Паланиці з капустою у цьому селі називають *варзарі* (від молд./рум. *varză* – капуста). У с. Унгри до недавніх пір *тягнені* та *сухі вертути* були неодмінною весільною стравою.

Надзвичайно різноманітним є й репертуар домашнього печива: *медівники*, *пальчики*, *пряніки*, *рогалики*, *скрутки з вишнями*, *з розою*; *султанчики* тощо. Ми зафіксували рецепти випічки на вершковому маслі, смальці, соняшниковій олії, пиві, вині, горілці, *борші* та воді.

Для приготування традиційних овочевих страв здебільшого використовують картоплю – *картофлі/бараболлю*, *капусту*, *цибулю*, *чоснок*, *буряк* – *бурак*, *морковку*, *гарбуз* – *кабак*, а також бобові: *квасолу* – *фасулі*, *нагут*, *линтю*, *боби* та ін. Картоплю варять, запікають, смажать, використовують у перших і других стравах — у борщі, юшках, пноре, картопляниках/дерунах, тушкованій капусті, а також як начинку. Приправляють петрушкою, кропом, чорним перцем, коріандром.

Що стосується молока та молочних продуктів, то вони й надалі активно використовуються в повсякденному харчуванні: молочні супи з домашнім тістом, манна чи рисова каша на молоці тощо. Серед кисломолочних продуктів варто назвати *сир*, *бринзу*, *сметану*, *кисляк*, *ряжанку*. Однак обсяг страв, приготовлених із домашнього молока, істотно скоротився через зменшення поголів'я великої рогатої худоби в господарствах селян. Раніше в кожному домогосподарстві тримали по 2–3 корови, а подекуди й по 6–8

голів; сьогодні ж через проблеми з випасом залишилося усього лиш 1–2 корови на *магалу* (куток).

М'яса та риби нині споживають значно більше, ніж у попередні періоди. Практично в кожному господарстві вирощують курей, гусей, качок, індиків, свиней, подекуди (значно рідше) бичків. В останні два десятиліття з'явилися нові модні тенденції, характерні, ймовірно, не лише для півночі Молдови, а й для всієї республіки: йдеться про розведення перепелів та споживання перепелиного м'яса й яєць, а також про утримання цесарок.

Сьогодні різноманітні м'ясні та рибні страви готують не лише на свята — значною мірою вони присутні й у повсякденному раціоні. Зі свинини готують *ковбасу, котлети, кров'янку, кишки, кишки з крупами, холодець, салтісон* (з голови), *кендюх, тушонки, копчене м'ясо, сало, паштети, рулети, чігірі* та ін. Села розташовані на Дністрі, де водиться різноманітна риба та раки, що також впливає на структуру харчування.

Значна частина селян дотримується постів, тож у ці періоди вони споживають пісні страви (картоплю, квасолю, гриби, мамалигу, вареники, паланички з капустою, картоплею, горохом тощо).

Ми зафіксували діалектні назви фруктів і овочів (*гутєя* — айва, *чєрстики* — абрикоси, *мохначі* — персики, *гарбуз* — кавун, *кабак* — гарбуз тощо), а також місцеві назви грибів, риби й інших продуктів.

Серед святкових страв, окрім традиційного *холодцу, юшки* (печеня, Наславча), *котлет, домашньої ковбаси, голубців, баби білої, баби чорної*, все більшою популярністю користуються різноманітні салати («*Пасолнух*», «*Салат з сухариками*»), м'ясо по-французьки та ін., які готують на родинні свята, Новий рік, Храм тощо.

Окремо слід сказати про голубці – *голубці*. Їх готують, по-перше, пісними та скоромними; по-друге, з різноманітною начинкою — з пшоняної, рисової, гречаної, перлової крупи, з додаванням кукурудзяної крупи або без неї; і по-третє, їх загортають не лише в листя капусти (свіжої або квашеної — *крижалки/крижівки*) чи винограду, а й у листя буряка, хрону – *хрину*, кінського щавлю.

Зафіксували також весільні страви. У порівнянні з 60-ми роками, коли готували 6-7 страв, їх різноманіття вражає (про весільні страви буде окремий допис).

Щодо ритуальних страв, які супроводжують обрядовий календар українців Окницького р-ну, то варто наголосити, що донині продовжують готувати традиційні святвечірні, різдвяні, великодні страви, маюють хати на Трійцю і роздають *помани*, готують *коржі* з



10. Колач. с. Ружниця.

маком на Маковія. У народній пам'яті залишилися спогади про печиво у вигляді жайворонків /пташок, якими закликали весну, однак більшість свят набули суто християнського змісту, а разом з цим відійшли у минуле і відповідні ритуальні страви. Незмінним залишається роль хліба/колачів, які є не тільки продуктом споживання, а й одним із головних елементів культурно-побутової традиції зі своєю символікою на родинних, хрестинах, весіллі, похоронах та календарних святах.

Дослідження традиційної харчової культури українських населених пунктів Окницького району — Вовчинця, Кодрян, Наславчі, Ружниці та Унгрів — засвідчує значну багатогранність та живучість місцевих кулінарних практик. Незважаючи на зміни в соціально-економічних умовах, вплив трудової міграції та трансформації господарського укладу, харчова традиція залишається одним із найстійкіших компонентів нематеріальної культурної спадщини українців Північної Молдови.

«Хліб – голова, а борщ – хазяїн стола», – упевнені мешканці обстежених сіл. Одним із центральних елементів харчової культури є мамалига — страва, запозичена з молдовської кухні, але глибоко інтегрована в український щоденний раціон. Її універсальність, доступність та варіативність способів приготування свідчать про давню та інтенсивну культурну взаємодію українців і молдован. Мамалига виступає не просто елементом харчування, а й міжкультурним містком, який відображає спільність гастрономічних традицій та взаємовпливи у прикордонному регіоні.

У структурі повсякденного харчування за останні десятиліття відбулися помітні зміни: зросла частка м'ясних та рибних страв, значною мірою завдяки доступності домашньої птиці, свиней, а також рибних ресурсів Дністра. Сучасні тенденції — такі як вирощування перепелів і цесарок — свідчать про адаптацію до нових економічних можливостей та гастрономічних уподобань усього регіону.

Пісні страви, як невід'ємна частина православної традиції, відіграють важливу роль у збереженні сезонних харчових практик. У періоди постів вони стають основою раціону, демонструючи тяглість релігійних звичаїв та актуальність давніх кулінарних знань, адаптованих до сучасних умов.

Святкові страви репрезентують широку палітру як традиційних рецептів (холодець, голубці, домашня ковбаса, біла і чорна бабки), так і новітніх кулінарних запозичень, спричинених глобалізацією, урбанізацією та медійним впливом. Поява «сучасних» салатів чи страв на кшталт «м'яса по-французьки» демонструє відкритість місцевої кухні до нових трендів, однак традиція домінує.

Ритуальні страви, пов'язані з найважливішими подіями життєвого циклу — народженням, хрестинами, весіллям, похоронами, — зберегли особливе значення. Обрядові

хліби (*колачі*) залишаються центральними символами, які втілюють ідеї достатку, благословення, пам'яті та родинної єдності. Частина давніх страв утратила первісний язичницький символізм і набула християнського змісту, однак їхня культурна функція продовжує відігравати важливу роль у житті українців Молдови.

Лінгвістичний матеріал — діалектні назви фруктів, овочів, страв, інгредієнтів — відображає історичну тяглисть та багатство українського мовного середовища півночі Молдови. Значна частина термінів має слов'янське чи суто українське походження, проте чимало слів засвідчує міжмовні контакти, насамперед з румунською, що є природним результатом багатовікового співжиття та культурного обміну.

Таким чином, харчова культура українського населення Окницького району постає не лише як система щоденного забезпечення харчових потреб. Вона є цілісним комплексом знань, практик і символів, який відображає історичний досвід громади, її етнічну самобутність, соціальні взаємини та духовні цінності. Збереження та документування цієї традиції має важливе значення для підтримки культурної пам'яті українців Молдови й водночас становить суттєвий внесок у репрезентацію нематеріальної культурної спадщини країни в цілому.

Джерела та література

1. Кожухар К. Українсько-молдовські інтерференції в назвах страв з борошна в українських говірках Республіки Молдова. *Relațiile etnoculturale moldo-ucrainene. Simpozionul științific internațional in memoriam Constantin Popovici. Volum 1*. Chișinău: ELAN, 2015.
2. Кожухар К. Традиції випікання хліба в українських селах півного регіону Республіки Молдова *Приятель українців. 150 років від дня народження Р. Ф. Кайндля*. Чернівці: Технодрук. 2017. с. 122–130.
3. Кожухар К., Кожухар В. Українці Молдови. *Етнографічний образ українців зарубіжжя. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Ч. 1. Культура життєзабезпечення та соціонормативні практики* / [головн. Ред. Г. Скрипник]; НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2019. С. 70-155; X-XIX.
4. Cojuhari Victor, Cojuhari Ecaterina. Cultura materială a ucrainenilor. Scurtă referință etno-demografică; Îndeletniciri; Locuința; Vestimentația; Hrana și ustensilele; Lăcașe de cult; Muzei; Monumente. *Patrimoniul Cultural Național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova* : [în vol.] / Inst. Patrimoniului Cultural ; coord.: Victor Ghilaș, Adrian Dolghi ; red. șt.: Adrian Dolghi. – Chișinău : S. n., 2019 (Tipogr. "Notograf Prim") – – ISBN 978-9975-84-110-8. Vol. 1. – 2019. – 320 p. : fig., tab. – Referințe bibliogr. la sfârșitul paragrafelor.

Відомості про інформаторів

1. Білоус Євгенія Олександрівна, 1947 р. н., с. Унгри Окницького р-ну.
2. Боднар Галина Іванівна, 1960 р. н., с. Вовчинець Окницького р-ну.
3. Бліннікова Світлана Володимирівна, 1973 р. н., Ружниця, Окницького р-ну.
4. Бужак Марія Пилипівна, 1952 р. н., с. Наславча Окницького р-ну.
5. Варварич Ольга Сергіївна, 1995 р. н., с. Вовчинець (народжена в с. Кодряни) Окницького р-ну.
6. Варзарь (Воскобойник) Галина Іванівна, 1971 р. н., с. Ружниця Окницького р-ну.
7. Волкова Тетяна, 1982 р. н., с. Вовчинець Окницького р-ну.
8. Гінда Лідія Миколаївна, 1946 р. н, с. Унгри, Окницького р-ну.
9. Дзюбан Наталія Миколаївна 1964 р. н., с. Ружниця Окницького р-ну.
10. Журак Марія Миколаївна, 1958 р. н., с. Ружниця Окницького р-ну.
11. Землянова-Гросу Анастасія Петрівна, 1992 р. н., с. Вовчинець Окницького р-ну.
12. Кирилова Наталія Миколаївна, 1965 р. н., с. Унгри, Окницького р-ну.
13. Кременська Людмила Миколаївна, 1965 р. н., с. Вовчинець Окницького р-ну.
14. Лапуста Катерина, 1954 р. н., с. Ружниця Окницького р-ну.
15. Мотузок Марія, 1941 р. н., с. Кодряни Окницького р-ну.
16. Надольна Любов Миколаївна, 1940 р. н., с. Унгри Окницького р-ну.
17. Струль Раїса Михайлівна, 1939 р. н., с. Унгри Окницького р-ну.
18. Фомін Тетяна Дмитрівна, 1973 р. н. , с. Ружниця Окницького р-ну.
19. Шахрай Надія Михайлівна, 1965 р. н., с. Наславча Окницького р-ну.

Петро Костючок

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8719-8723>,

кандидат історичних наук, доцент,
професор кафедри етнології і археології,
факультет історії, політології і міжнародних відносин,
Карпатський національний університет імені Василя Стефаника,
(Україна, м. Івано-Франківськ)
e-mail: petro.kostyuchok@pnu.edu.ua

ЛИСТОПАДОВІ РОКОВИНИ ЯК ДЕМОНСТРАЦІЯ ЄДНОСТІ УКРАЇНЦІВ КАРПАТСЬКОГО РЕГІОНУ

Виявом згуртованості та способом вираження власної ідентичності для українців Карпатського регіону стали заходи вшанування національних героїв, відзначення пам'ятних дат та збереження місць пам'яті. Вшанування ґрунтується на способах вираження та практиках, які соціально закріплені, культурно сконструйовані та просторово вписані [1].

На думку дослідниці С. Іваницької, «комеморативні (поминальні й пошанувальні) практики сприяли формуванню української національної ідентичності, встановленню тривких зв'язків між Наддніпрянською та Наддністрянською Україною, налагодженню комунікації інтелектуалів та «мас» [2, с. 111].

Згідно І. Гоменюка «плеканню ідеї про український характер краю слугували для українців Галичини символічні речі, запровадження нових свят» [3, с. 249]. Спільні публічні вшанування історичних віх були важливими подіями, досвідом спільного співпереживання, сприйняття, почуттями солідарності та виявом національної мети, національної приналежності. Ці комеморативні заходи ритуалізували практики пам'яті, означували, популяризували символи, маркували простір, маніфестували цінності, оприявнювали національну позицію українців, конструювали їхню національну ідентичність.

Серед таких важливих подій особливе місце в українства Карпатського регіону займало святкування Листопадових роковин, приурочених 1 листопада 1918 р., встановленню української влади на західноукраїнських землях, «Листопадового чину», внаслідок чого було проголошено Західноукраїнську Народну Республіку.

На Гуцульщині урочистості святкували щорічно, зокрема, у Надвірній. До програми заходів входили урочиста Служба Божа, під час якої співав хор читальні «Просвіти», зібрання членів усіх установ, виголошення реферату про значення 1 листопадового свята, декламування поезій.

Богослужіння з проповідями 1 листопада відбувались також в селах Гаврилівці, Лосевій, Назавизові, Пньові, Стримбі, Фитькові й інших місцевостях повіту [4, с. 6]. Першолистопадові роковини 1933 р. українське населення святкувало в парохіяльній церкві у Стопчатові, до якої належали Яблунів і Ковалівка. Місцевий парох о. Бахталовський відправив Службу Божу й панахиду біля прибраної вінцями і квітами могили з березовим хрестом і кушем калини в головах. Ці символи посилювали емоційну причетність учасників цих заходів. Під час богослужіння відбулась збірка на українських інвалідів [5, с. 4].

Джерела та література

1. Sumartojo S. “Ambiances commemoratives : concepts, méthodologies, implications”. *L'Espace Politique* [Online], 41 |(2020-2) mis en ligne le 23 février 2021, consulté le 24 novembre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/espacepolitique/8651>.
2. Іваницька С. Ювілеї як форма комеморативних практик у середовищі української ліберально-демократичної еліти на початку ХХ ст.: внесок Сергія Сфремова. *Історіографічні дослідження в Україні*. 2019. Вип. 30. С. 110–134.
3. Гоменюк І. Мурашник. Нотатки на манжетах історії Галичини, Буковини та Закарпаття. Київ, 2023. 336 с.
4. Дописи. *Діло*. 1932. 1932. 5 грудня. С. 6.
5. Свята 1. листопада. *Діло*. 1933. 9 листопада. С. 4.

МІКРОЛОКАЛЬНІ ІДЕНТИЧНОСТІ СІЛЬСЬКИХ ПОСЕЛЕНЬ УКРАЇНЦІВ ОДЕЩИНИ

Однією з особливостей великих за розмірами сільських поселень є їх поділ на частини. Для зручності орієнтації у просторі, кожна з таких частин має відповідні назви. Вони відображені у топонімах, антропонімах, ойконімах і екзонімах.

Природно виникає питання щодо ідентифікації мешканців цих частин у межах поселення.

Завданням даного повідомлення є з'ясування наявності мікролокальних ідентичностей в українських поселеннях Одещини. Хронологічні рамки розвідки охоплюють кінець XIX – до середини XX ст. У цей період відбуваються суттєві зміни в етнічному складі населення, особливо на півночі Одещини у зоні порубіжжя Степу з Південно-Східним Поділлям, відповідно і в динаміці етнічних процесів помітні зрушення, а також і в динаміці мікроідентичностей.

Джерелом дослідження є матеріали польових експедицій автора у степовій зоні Дунай-Дністровського межиріччя і Південно-Східного Поділля в адміністративних межах Одеської області. В основі цих матеріалів – колективна пам'ять, адже вона зберігає унікальну інформацію про історію свого поселення, тобто локальну історію, важливі сторінки якої здебільшого відсутні як в академічних дослідженнях, так і в документах центральних установ державного підпорядкування, місцевих органів влади, територіальних громад і навіть у сільських погосподарських книгах – найбільш повному зібранні інформації про соціальну структуру поселення, господарство і побут кожної сільської родини.

Останнім часом темі локальних ідентичностей приділяється особлива увага, її актуальність зросла у зв'язку з проведенням адміністративних реформ, децентралізації, утворенням територіальних громад. Зокрема в роботах М. Суслова, О. Євтушенко, В. Лоли інших розглядаються компоненти формування локальних ідентичностей, структура на рівні

територіальних громад. Такий підхід до локальної ідентичності, як основи територіальної громади, місія якої соціально-економічний, демократичний розвиток суспільства цілком виправданий. Та не забуваємо, що кожне поселення має свою ідентичність, і навіть мікролокальні ідентичності у кожному. Тому така структурна одиниця, як мікролокальна ідентичність, реально існує і її дослідження не менш актуальне.

Насамперед зауважимо, що система розселення в регіоні, що розглядається, має свої особливості. Можна виділити три групи поселень. Перша – моноетнічні поселення українців у моноетнічному, тобто в українському, територіально-культурному просторі. До другої відносяться поселення національних меншин (здебільшого молдован) поряд з українськими. Третя група – українські поселення з іншокультурними мікролокаціями в структурі такі як кут, вулиця.

Отже, маємо виразне етнографічне розмаїття Одеського регіону в цілому і значну кількість поселень з такою ж розмаїтою структурою. Тобто, принаймні у XIX ст. існували сприятливі середовища для формування мікролокальних ідентичностей, втім, ідентифікація яких не завжди однозначна. Насамперед тому, що представлена різними змістовими характеристиками, що відображені в топонімах, ойконімах, антропонімах, екзонімах. Розглянемо мікроїдентичності змістовим наповненням наведених дефініцій на прикладі поселень, розділивши їх на дві групи – просторово-територіальні і культурно-історичні.

Передовсім слід зауважити, що процес формування просторово-територіальних мікроїдентичностей складається поступово. На першому етапі відбувається налагодження комунікацій між членами спільноти простору, обмеженого природними особливостями рельєфу. Для мешканців таких територіальних локацій вони не є нездоланною перешкодою, не обмежують комунікацію з мешканцями поселення за межами простору та психологічно все ж формують відчуття окремішності і посилюють комунікації в межах «своєї» території. Зрештою ця окремішність фіксується відповідним топонімічним маркером. Таким чином, формується просторово-територіальна мікроїдентичність.

Так, у селі Обжиле на Балтиціні, частини села мають назви Крива долина, Середній Яр, Рипа [5, с.11]. Мешканці таких частини села ідентифікують себе з конкретною територією проживання, а топонім фіксує цей зв'язок особи з конкретним простором. Є й інші приклади просторово-територіальних мікролокацій. Наприклад, у с. Будеї, що на Кодимщині, є такі територіальні мікролокації як «Замогильна» (тобто, частина села за курганом) [6, с.38].

Відображена у топонімах і професійно-господарська діяльність. Іноді достатньо лише декілька родин ремісників, чи промислового об'єкта, щоб частина села отримала відповідну назву. Так, у згаданому селі Будеї є «Гуральня». У даному випадку топонім походить від

господарської діяльності, а вказана мікролокація також відноситься до територіальної, а не до професійної.

Чимало ойконімів антропонімічного походження, особливо на півночі Одещини, пов'язані з селянськими реформами початку XX ст., коли з'явилася можливість придбати земельні наділи у приватну власність. Такі земельні наділи отримали назви їх власників (Карпова рипа, Лаврова, Теслева інші) [2]. З утворенням колгоспів приватність на землю зникла, та імена власників збереглися у колективній пам'яті і в топонімах. Але в структурі поселень ойконіми антропонімічного походження не мали такого поширення, за винятком окремих українських поселень. Так, Село Плахтіївка, що у Буджаку, було поділене на 13 частини – кутків. Назва кутка походить від прізвищ (Вустяни, Бражники, Іваньки, Лихи і прізвиськ (Кутятуси, Пряники, Онички (прізвисько Котелевських), Гусаки) [2].

У моноетнічних селах, як у даному випадку Плахтіївка такі мікролокації відносяться до групи територіальних мікроідентичностей. Тобто, мешканці кутка ідентифікуються за місцем проживання на означеній території.

До групи територіальних слід відносити і тимчасові мікроідентичності, тобто okazальні, наприклад для виконання обрядів календарних свят. На Савранщині українське село Осички відоме святкуванням новорічної «Маланки» за участю двох гуртів щедрувальників обов'язково з двох різних частин села. Їх зустріч в кінці свята – своєрідна фіксація завершення обрядодій двома чітко ідентифікованими за просторово-територіальним принципом групами.

Просторово-територіальні мікроідентичності проявляються у формах колективної допомоги – «клака» («толока»). Для будівництва житла чи збирання врожаю запрошували «своїх» – тобто мешканців однієї вулиці чи кутка, яких у повсякденні об'єднували часті зустрічі, спілкування, інші нагоди колективного спілкування.

Отже, географічний простір таких мікролокацій, не має чітко окреслених меж, за винятком природних перешкод, наприклад на кшталт особливостей рельєфу, наявності річок. Але така природна просторова обмеженість і активні внутрішні комунікації у відносно обмеженому соціальному середовищі, сприяють психологічному зміцненню зв'язку зі «своєю» територіальною локацією, і з тими, хто на ній проживає, яка, до того ж, отримує від мешканців інших частин поселення екзонім як географічний маркер, орієнтир. Таким чином, ідентифікуємо дану мікролокальну ідентичність як просторово-територіальну.

Наступна група мікроідентичностей – культурно-історична – відображена в ойконімах. Полікультурні поселення – одна з особливостей насамперед придунайських і придністровських районів. У XIX столітті територія Одещини в сучасних її

адміністративних кордонах була заселена різними етнічними групами. Вони розселялись компактно окремими поселеннями, або підселялись до існуючого, утворивши окрему локацію (вулицю чи куток). Чимало на той час було заснованих, наприклад українцями чи молдованами, хуторів, які розміщувалися поряд, але згодом могли об'єднуватися. На основі об'єднання, зокрема, утворилося село Лабушна, що на Кодимщині. А місцевий топонім «молдовська магала» вказує на наявність молдовської мікроідентичності, яка офіційно фіксувалась у документах ще в 1940-х роках. Частиною села Обжиле, на Балтщині була «Волощина», яку раніше називали Волосовинцями, чи Волковинцями [3, с.165]. Отже, наведені топоніми відображають існуючі культурно-історичні ідентичності у межах фіксованого географічного простору, вказують на культурно-історичну природу мікролокації, в яких чисельно переважали представники однієї з національних меншин (наприклад молдовани в українському селі).

У контексті культурно-історичних мікроідентичностей привертають увагу топоніми села Круті, яке ще на початку XX ст. поділилося на три магали (частини) – «білу», де проживали євреї, «чорну», населену українцями і молдованами і «шляхту», тобто польську [1, с.86]. Зазначені топоніми фіксують носіїв певних культурно-історичних традицій.

Деякі ідентифікуючі маркери, зокрема екзоніми, відображають історичні, господарські культурні особливості сіл. Наприклад мешканців згаданого села Круті називали «ковбасниками», відомих своїми м'ясо-ковбасними виробами. Якийсь час село Маринове називали «бандердорфом», у зв'язку з появою депортованих бойків із районів, які відійшли до Польщі після II Світової війни [4, с.81]. На такій же підставі бандерівцями називали мешканців села Стримба, що також на Кодимщині.

З часом комунікації носіїв різних ідентичностей призводили до акультурації і, зрештою, до асиміляції меншої за чисельністю спільноти, але первісні топоніми ще якийсь час існували. У деяких селах збереглися до сьогодні, хоча і не відображають існуючу нову реальність. Так, наприклад, у згаданому поселенні Круті сьогодні мало хто пам'ятає про білу магалу, чорну і шляхту тому що зникли існуючі колись, принаймні дві культурно-історичні мікроідентичності. Натомість сучасні топоніми («черемушки», «толока» і навіть «китайський квартал») відображають нову, існуючу реальність.

Таким чином, на основі проаналізованих матеріалів визначено дві групи мікроідентичностей – просторово-територіальну і культурно-історичну. До групи територіальних мікроідентичностей відноситься населення, яке ідентифікувало себе з певною місцевістю, усвідомлюючи її статус географічного орієнтиру у просторі конкретного поселення. У моноетнічних поселеннях вони не є носіями особливих рис етнокультури.

До групи культурно-історичних мікроідентичностей відноситься населення інших культурних традицій, які і були основою їхньої етнокультурної ідентифікації.

У перспективі отримані результати розширюють можливості дослідження таких важливих тем як етнічні процеси у такому складному мультикультурному регіоні яким є Одещина, вивчення історії населення як на локальному рівні, так і на рівні конкретного поселення, динаміки етнічного складу і мікроідентичностей в контексті економічних і соціокультурних змін.

Джерела та література

1. Кушнір В.Г. Житло і господарські споруди крутянських євреїв. Записки історичного факультету. Вип.17. Одеса, 2006. С.86.

2. Матеріали польових досліджень автора.

3. Михайло Карачківський. Північно-західня Балтщина (Історично-географічні матеріали на підставі подорожі влітку 1928 року). Історико-етнографічний збірник ВУАН. Київ.1929. Т.3. С. 165.

4. Ніточко І.І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року. Одеса, 2011. С. 81.

5. Петро Ткач. Надбання віків. Одеса, 2023. С. 11.

6. Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета. Приходы и церкви Подольской епархии. Выпуск девятый под редакцией священника Ефимия Сецинского. Каменец-Подольск, 1901. С. 38.

Мар'яна Перепічка

студентка II курсу ОР магістр,

Карпатський національний університет

імені Василя Стефаника,

(Івано-Франківськ, Україна)

e-mail: mariana.perepichka.20@pnu.edu.ua

ПАНЬКІВ МИХАЙЛО ІЛЛІЧ – ВИДАТНИЙ ЕТНОЛОГ І МУЗЕСЗНАВЕЦЬ ПРИКАРПАТТЯ

Однією з найвідоміших постатей української етнології кінця XX – початку XXI ст., заслужено вважається Михайло Ілліч Паньків, дослідник, справа якого налічує десятки років плідної праці, на благо науки, і зокрема на благо своєї малої батьківщини – Прикарпаття.

Український історик народився 9 вересня 1940 р. у с. Вербівцях Городенківського району Івано-Франківської області у сільській родині шевця і кравчині, змалку прививаючись до традиційного прикарпатського колориту, як то маминих пісень, чи розповідей односельчан, присутність яких в його рідному будинку була більш ніж буденною. У рідному селі Михайло Ілліч закінчив Вербівську семирічну школу, після чого продовжив навчання в Тишківській середній школі. Після закінчення 10 класу, він вступив у Снятинський культурно-освітньому технікум. На вибір цього навчального закладу як згадував у спогадах Михайло Ілліч вплинув короткий термін навчання – 1,5 р., що дозволяв швидко набути тих навичок які б дали можливість прогнати себе і власну сім'ю в майбутньому [4, с. 31].

Після закінчення технікуму Михайло Паньків рік працював завідувачем Вербівського сільського клубу. Тоді ж він був залучений до своєї першої етнографічної практики в ході якої юнак спостерігав вже не як об'єкт, а як суб'єкт багатство культури, звичаїв та побуту рідного краю, його представників різних поколінь. Цей інтерес до етнокультурної спадщини не зник й під час служби в армії, після якої М. Паньків вступив на історичний відділ історико-філологічного факультету Івано-Франківського педагогічного інституту, який закінчив з відзнакою. Викладачами Михайла Паньківа були відомий український історик Петро Арсенич та дисидент Валентин Мороз [4, с. 35].

Михайло Ілліч після завершення університету працював вчителем, активно залучаючи учнів до етнографічної роботи, зокрема до збору фольклорних матеріалів. Свої ґрунтовні

етнологічні дослідження розпочав в стінах Івано-Франківського краєзнавчого музею спочатку як науковий співробітник, згодом він очолив один із відділів музею, й завдяки своїй наполегливій праці став заступником музею, а згодом й його директором [1, с. 6].

Михайло Паньків курував роботою численних археологічних експедицій, завдяки яким обласні та державні фонди збагатилися на 1405 культурних пам'яток. У той же час він вів діяльність на ниві практичного музейництва, стоячи за фундацією, лише на Прикарпатті, близько десяти державних музеїв і понад двадцяти громадських, серед яких були музеї як розташовані в обласному центрі, так і в Маняві, Крилосі, Торговиці та інших знакових прикарпатських селах. В них Михайло Паньків був також автором численних експозицій [3, с. 457].

Поштовхом до збільшення кількості його творчого доробку стало проголошення відновлення незалежності України, події яка відкрила цілі пласти, до того заборонених тем, як то зняття радянських заборон на героїзацію українських повстанців внаслідок якої Михайло Ілліч видав одну із найвідоміших своїх праць - «Схрони, бункери і криївки ОУН-УПА»; або ж часткова декомунізація топоніміки краю, яка дала краєзнавцю розглянути її історичну тяглість в монографії «Текла кровця по Вкраїні (топоніми, легенди, перекази і пісні про татарські напади на Прикарпаття з середини XV до початку XVIII ст.)»; і т.д [1, с.11].

Важливим є внесок українського вченого у дослідженнях історії рідного краю, зокрема він займався вивченням вплив глобалізаційних процесів на традиційну культуру українців та проблеми трансформації народних обрядів, етнографічне територіальне районування Івано-Франківщини [4, с.19].

Михайло Паньків активно долучався до організації та проведення великої кількості конференцій, тематичних заходів та виставок, наукових форумів та їх матеріалів, що були публіковані в численних наукових збірках. Як, до прикладу, Всеукраїнська наукова конференція з проблем етнографічного межування прикарпатських регіонів, появі якої допомогла ініціатива Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття імені Й. Кобринського і професорсько-викладацького складу Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника. Також Михайло Ілліч активно популяризував українську народну культуру на радіо та телебаченні й через пресу [2, с. 110 -113].

Значну частину життя Михайло Ілліч присвятив Прикарпатському національному університету імені Василя Стефаника. У 2006 р. долучився до створення кафедри етнології і археології Інституту історії і політології (згодом факультету історії, політології і міжнародних відносин), з 2015 року аж до своєї смерті був професором цієї кафедри. Він

радо ділився своїми знаннями та досвідом збору польових матеріалів зі студентами, багато років керував музейною практикою. На основі багаторічних напрацювань вчений розробив чимало навчальних дисциплін, зокрема «Етнографічне музеєзнавство, краєзнавство і туризм», «Культура і побут населення України», «Українці в світі», «Топоніміка і мікротопоніміка Прикарпаття» та інші [1, с. 8]

Михайло Паньків помер 31 жовтня 2021 р. За життя йому вдалося не тільки здійснити значний внесок у розвиток української краєзнавчої та етнографічної науки, а й підготувати значну кількість відомих вчених – краєзнавців, етнологів, що активно продовжують справу свого наставника.

Джерела та література

1. Дрогобицька О. М. І. Паньків: життєвий шлях та наукова діяльність. *Етнокультурна спадщина Прикарпаття. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції “Етнокультурна спадщина Прикарпаття (на пошану Михайла Паньківського з нагоди його 75-річчя)”* (м. Івано-Франківськ, 4 грудня 2015 р.). Івано-Франківськ : Лілея–НВ, 2016. С. 3-15.
2. Дрогобицька О. На сторожі традиційної культури Прикарпаття. *Народна творчість і етнографія*. 2010. № 4. С. 110–115.
3. Дрогобицька О. Я. Етнографічні студії Михайла Паньківського. *Народознавчі зошити*. 2016. №2 (128). С. 451 - 458
4. Марчук В., Королько А. Михайло Паньків – дослідник історико-етнографічного районування Покуття. *Етнокультурна спадщина Прикарпаття. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції “Етнокультурна спадщина Прикарпаття (на пошану Михайла Паньківського з нагоди його 75-річчя)”* (м. Івано-Франківськ, 4 грудня 2015 р.). Івано-Франківськ : Лілея–НВ, 2016. С. 15–23.
5. Паньків М. Я вперше написав про себе. *Етнокультурна спадщина Прикарпаття. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції “Етнокультурна спадщина Прикарпаття (на пошану Михайла Паньківського з нагоди його 75-річчя)”* (м. Івано-Франківськ, 4 грудня 2015 р.). Івано-Франківськ : Лілея–НВ, 2016. С. 28–40.

Наталія Петрова

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9536-4357>,

кандидат історичних наук

доцент кафедри археології, етнології та всесвітньої історії,

заступник декана факультету історії та філософії з наукової роботи,

Одеський національний університет імені І.І. Мечникова

(Україна, Одеса,)

e-mail: pani_natalka@ukr.net

petrova_nataliia@onu.edu.ua

ОБРЯДОВІ КОНТЕКСТИ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО–УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Сучасна російсько-українська війна загострила питання національної, етнокультурної та локальної ідентичності, зробивши їх одним із ключових чинників суспільної консолідації й опору агресії. В умовах воєнних загроз, руйнування культурних центрів, переселення населення та зміни соціокультурного середовища саме обрядовість — як найбільш стійкий і живий компонент традиційної культури — відіграє важливу роль у підтриманні тягlosti історичної пам'яті та відчуття приналежності до спільноти.

Обряди, ритуали та символи продовжують функціонувати навіть під час війни, набуваючи нових змістових відтінків, адаптуючись до викликів часу та виконуючи додаткові функції психологічної підтримки, колективної мобілізації, збереження культурної спадщини. Саме через обрядові практики формується й транслюється ідентичність — родинна, локальна, релігійна, національна. Тому вивчення обрядових контекстів у воєнних реаліях відкриває можливість простежити механізми стійкості української культури, трансформацію традицій та способи самоідентифікації в умовах кризи.

Дослідження цієї теми є важливим також для осмислення ширших процесів культурної безпеки, плекання нематеріальної спадщини та розуміння того, як традиційні форми культури сприяють єдності суспільства, його здатності протистояти імперському насильству та зберігати власний культурний код.

Обрядові контексти відіграють значну роль у формуванні та вираженні ідентичності в умовах російсько-української війни. Спробуємо окреслити окремі аспекти.

Релігійні обряди. Війна підсилює релігійну обрядовість, зокрема молитви за мир та спеціальні обряди за безпеку воїнів, обряди пам'яті загиблих воїнів - це моменти спільної

ідентифікації та співчуття. Важливого значення набуває конфесійна приналежність церкви, це окреме складне питання, яке сьогодні поступово переусвідомлюється пересічними вірянами.

Символіка та обрядовість у воєнного часу: Виникає нова військова символіка, обряди перед боєм, вручення нагород, або військових знаків, свята воїнів - все це складові обрядового життя під час війни, що впливають на формування ідентичності воїнів і суспільства в цілому.

Перед боєм Збройні Сили України дотримуються певних ритуалів та обрядів, які мають на меті підняти бойовий дух, забезпечити єдність та концентрацію, а також вшанувати полеглих захисників. До них належать військові церемонії, молитви, освячення зброї та інші традиції, що передаються з покоління в покоління.

Спробуємо тезово окреслити основні сучасні обряди та ритуали Сил оборони України. Важливого значення набувають *молебні та молитви*: військові священники проводять молебні за перемогу та збереження життя воїнів, також обов'язковою практикою є індивідуальні молитви воїнів за своє життя та за успішне виконання бойового завдання.

Церемонія *вручення Бойового Прапора* підрозділу є одним з найважливіших військових ритуалів, який символізує честь, доблесть та відповідальність перед Батьківщиною.

Оголошення прізвищ загиблих. На вечірній перевірці оголошуються прізвища військовослужбовців, навічно зарахованих до списків підрозділу, що є вираженням поваги та пам'яті про полеглих.

Вшанування полеглих героїв. Встановлення пам'ятників, покладання вінків до могил загиблих, проведення жалобних церемоній з військовими почестями, проведення меморіальних заходів пам'яті «Біжу за Героя» – все це є шаную загиблим захисникам. Наприклад, «Біжу за героя» – Всеукраїнський забіг “Шаную Воїнів, біжу за Героїв України” — це щорічна акція вшанування, започаткована у 2018 році батьком загиблого Героя Олексія Дурмасенка. Тисячі людей по всій Україні та за її межами об'єднуються в один рух — на знак подяки й пам'яті про тих, хто віддав життя за незалежність нашої держави. Цей щорічний патріотичний забіг проводиться на вшанування пам'яті загиблих Захисників і Захисниць України напередодні Дня пам'яті (29 серпня). Учасники можуть долучитися онлайн або в локальних спільнотах, пробігши обрану дистанцію (2 км, 5 км або 10 км) на честь конкретного загиблого воїна. [3]

Використання гасел та клятв. Запозичені з історичного досвіду гасла, як "Іду на ви!", або клятви, мають на меті надихнути воїнів, підкреслити їхню готовність до боротьби та об'єднати зусилля.

Освячення зброї. Освячення зброї перед боєм є давньою традицією, яка має на меті забезпечити захист воїнів та їхню впевненість у ефективності зброї.

Використання оберегів. Воїни використовують обереги, які мають символічне значення, щоб забезпечити собі захист та підтримку.

Військові вивчають досвід попередніх поколінь, щоб використовувати його у сучасних бойових діях.

Ці обряди та ритуали є невід'ємною частиною військової культури Сил оборони України та мають глибоке значення для підтримки бойового духу та єдності українського війська.

Історична пам'ять. Обряди відзначення історичних подій, наприклад, днів пам'яті чи річниць важливих подій у військовій історії, також формують образ минулого і національну ідентичність.

Українська історія багата на приклади видатних перемог, які відстоювали незалежність, культуру та територіальну цілісність країни. Серед найвизначніших: битва під Оршею 1514 року, Конотопська битва 1659 року, Хотинська битва 1621 року, а також численні перемоги козацьких військ у різні епохи, зокрема, похід Сагайдачного на Москву у 1618 році, Бій під Крутами (1918) та здобуття незалежності у 1917-1921 роках.

Зміни в обрядах відбивають сучасні реалії війни та впливають на спосіб сприйняття війни та пам'яті про неї у суспільстві.

На тлі війни обрядовість зазнає не лише функціональних, але й концептуальних змін. Зміна простору безпеки, масова внутрішня та зовнішня міграція, руйнування інфраструктури, психологічна травматизація населення створюють нові умови для існування традиційної культури. У таких умовах обряд стає не лише формою збереження культурної спадщини, а й актом духовного опору, виявом національної самосвідомості та механізмом психосоціальної адаптації.

Передусім, змін зазнає сама функціональна природа обрядів. В умовах миру ритуали виконують переважно регулятивну, символічну та соціальну функції – вони фіксують певні етапи життєвого циклу, забезпечують передачу цінностей та сприяють інтеграції особи у спільноту. У контексті війни до цих функцій додаються нові – адаптивна, мобілізаційна та терапевтична. Адаптивна функція полягає у здатності змінювати форму ритуалу відповідно до нових умов (наприклад, шлюб під час евакуації або поховання без традиційного супроводу священнослужителя). Мобілізаційна – у посиленні почуття національної єдності та моральної солідарності через участь у спільних символічних діях. Терапевтична – у створенні простору для колективного переживання втрати, емоційного відновлення та збереження внутрішньої цілісності особистості.

Обряди народження під час війни часто позбавлені пишності та деталізованої традиційної структури. Водночас саме вони стають потужним символом надії, продовження життя й національного відродження. У кризовий період народження дитини може сприйматися як акт спротиву та віри в майбутнє, а тому зберігає глибоке символічне значення, навіть якщо обряд хрещення відбувається в польових умовах або в обмеженому сімейному колі. Відбувається спрощення форм, але не символики: дитина залишається «носієм надії», спадкоємцем культури й основою для збереження ідентичності.

Особливо помітними є зміни у весільній обрядовості. Війна часто спонукає до термінового укладання шлюбів, що пов'язано як із бажанням узаконити стосунки перед невідомим майбутнім, так і з потребою юридичного захисту для партнера. Весілля стає символом єдності не лише між двома людьми, але й між ідеєю любові та опору. Традиційна структура весільного обряду зазнає значного спрощення: відсутні великі святкування, частково або повністю втрачаються елементи фольклору, скорочується кількість учасників. Проте зберігається головне – ритуальне закріплення нового етапу в житті, що несе символічне навантаження стабільності, віри в майбутнє, перемогу та продовження роду навіть у найважчих обставинах [5].

Весільні обряди в умовах війни часто мають особливий характер, адаптуючись до складних умов і переживань людей. У російсько-українській війні фіксуємо багато випадків, коли пари вирішували одружуватися навіть у важких умовах бойових дій. Такі весілля, звичайно, мали більше емоційне напруження та специфічні обставини.[5]

Наприклад, у деяких випадках весілля проводилися у зоні бойових дій або на територіях, де відчутна була військова діяльність. Це створювало напруженість та ризики, іноді вимагало додаткових заходів безпеки.

З іншого боку, весілля стають світлим символом надії та єднання в умовах війни. Вони нагадують людям про важливість життя та продовження родинного шляху навіть у нелегкий час.

Ці обставини також впливають на самі обрядові дії та звичаї. Наприклад, деякі традиційні елементи змінено/замінено/трансформовано через обставини війни. Такі весілля є специфічними для кожного випадку і мають багато елементів індивідуального підходу до організації та проведення.

Похоронна обрядовість в умовах війни, навпаки, часто ускладнюється як морально, так і логістично. Зростання кількості загиблих, обмеження на пересування, руйнування інфраструктури – все це впливає на можливість повноцінного прощання. Проте сама ідея вшанування пам'яті не зникає, а навпаки – набуває нового значення. Поховання загиблих на війні часто супроводжуються новітніми формами ритуалу: поява меморіальних алей у

кожному міста нашої країни, цифровими пам'ятниками, створенням онлайн-книг пам'яті. Зовнішні умови не знижують, а іноді навіть підсилюють ритуальний ефект – символічне прощання з героєм, що віддав життя за Батьківщину, стає частиною колективної національної травми та національного наративу про стійкість, жертвність і духовну силу [7].

Поховально-поминальна обрядовість в роки війни трансформується та адаптується. Це пов'язано з великою кількістю загиблих захисників та мирних громадян різного віку. Обряди поховання та пам'яті стають символами героїзму, навколо трагедії відбувається гуртування громади. [4]

Обряди пам'яті. Відбуваються зміни в традиціях вшанування пам'яті загиблих, зокрема, збільшення кількості меморіальних заходів та використання нових символів та ритуалів. Так, меморіальний захід «Дзвін Пам'яті» – щомісячна ініціатива в Одесі для вшанування загиблих захисників і захисниць України, де поіменно згадують полеглих героїв, які віддали життя в різні місяці з 2014 року, і кожен удар Дзвону символізує пам'ять про них. Захід започатковано ГО «Veterans HUB ODESA» спільно з іншими організаціями, за участі родин, ветеранів, влади, духовенства та студентів. Це потужний спосіб зберегти пам'ять та вшанувати жертви війни в Україні. Меморіальні заходи "Дзвін пам'яті", присвячені вшануванню загиблих захисників і захисниць України. Заходи проводяться щомісяця, в останній день місяця, біля меморіалу біля Одеської обласної державної адміністрації. Під час заходу озвучуються імена загиблих, а також присутні вшановують їх пам'ять. "Дзвін пам'яті" вперше було проведено в січні, і тепер він проходить щомісяця. Метою заходу є вшанування пам'яті загиблих, починаючи з початку проведення АТО, з акцентом на тих, хто загинув у відповідному місяці. Зазвичай, у заходах беруть участь родичі загиблих, школярі, студенти та інші небайдужі. [1]

Крім "Дзвону пам'яті", в Одесі також проводяться й інші меморіальні заходи, присвячені вшануванню загиблих. На Європейській площі в Одесі розташований *народний меморіал загиблим Героям України* – простір пам'яті з прапорцями, квітами та лампадками, який виник після демонтажу пам'ятника Катерині II; місцеві активісти вимагають надати цьому стихійному меморіалу офіційного статусу пам'ятки місцевого значення для захисту від вандалізму, хоча міська влада поки що відмовляє.[6] Отже, на Європейській площі в Одесі поки немає офіційного меморіалу, але є неофіційний народний меморіал, який потребує офіційного визнання. [2]

Крім того, в умовах війни посилюється значення колективної участі в обрядах. Навіть за фізичної неможливості бути присутнім, громади знаходять шляхи для об'єднання через символіку: хвилини мовчання, спільні молитви, вшанування через медіа. Таким

чином, ритуали залишаються живими, хоча й адаптуються до технологічних та безпекових реалій.

Отже, війна глибоко трансформує звичаєво-обрядову систему, змінюючи її форми, але водночас зміцнюючи символічну сутність. Вона підкреслює роль обрядів як носіїв культурної пам'яті, каналів емоційної стабілізації та засобу збереження ідентичності. Саме завдяки здатності до адаптації обряди в умовах війни не зникають, а навпаки – набувають нового, глибшого значення, стаючи джерелом духовного спротиву, єдності та національного самоусвідомлення.

Ці обрядові контексти не лише відображають ідентичність у часи війни, але й можуть впливати на її перетворення та зміцнення в нових умовах.

Джерела та література

1. «Дзвін пам'яті»: в Одесі впровадили новий меморіальний захід вшанування загиблих захисників і захисниць України. URL:: <https://usionline.com/dzvin-pam-iati-v-odesi-vprovadyly-novyy-memorialnyj-zakhid-vshanuvannia-zahyblykh-zakhysnykiv-i-zakhysnyts-ukrainy-foto/>
2. В Одесі просять надати офіційний статус народному меморіалу пам'яті загиблих військових. URL:: <https://suspilne.media/odesa/1038633-v-odesi-prosat-nadati-oficijnij-status-narodnomu-memorialu-pamati-zagiblih-vijskovih/>
3. За сприяння Мінветеранів відбудеться 8-й Всеукраїнський забіг “Шаную Воїнів, біжу за Героїв України”. URL:: <https://mva.gov.ua/prescenter/category/86-novini/zaspriannya-minveteraniv-vidbudetsya-8-y-vseukrainskiy-zabig-shanuu-voiniv-bizhu-za-geroiv-ukraini>
4. Іваннікова Л. В. Традиційний похорон у контексті російсько-української війни. URL: http://dspace.tnpu.edu.ua/bitstream/123456789/29541/1/7_Ivannikova.pdf
5. Кохання переможе: історії українських пар, що одружилися під час війни URL: <https://zn.ua/ukr/UKRAINE/kokhannja-popri-vijnu-istoriji-ukrajinskikh-par-jaki-odruzhlisja-uprodovzh-minuloho-roku.html>
6. На Європейській площі в Одесі оновили народний меморіал загиблим Героям. URL:: <https://culturemeter.od.ua/uk/na-yevropeyskiy-ploshchi-v-odesi-onovyly-narodnyy-memorial-zahyblym-heroyam-233561/>
7. Як війна змінює традиції поховання: нова військово-меморіальна культура в Україні. URL: https://nakypilo.ua/teksty/yak-viina-zminiue-tradytsii-pokhovannia-memorialna-kultura/?utm_source=chatgpt.com

ВНЕСОК ПОЛЯКІВ В ЕКОНОМІЧНИЙ ТА КУЛЬТУРНИЙ РОЗВИТОК ПІВДНЯ УКРАЇНИ У XIX - НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

Південь України XIX століття являв собою фронтір Російської імперії, на теренах якого відбувалося формування нового соціокультурного простору. У дослідженнях цього процесу увага традиційно зосереджена на внеску греків, німців та євреїв, проте роль польської спільноти часто залишається недооціненою. Переважно її зводять до стереотипного образу поміщика-землевласника.

Мета доповіді - продемонструвати, що етнічні поляки та особи польського походження, перебуваючи на перехресті власної культурної ідентичності та імперських реалій, виступили важливими агентами модернізації та європеїзації. Їхня діяльність кардинально змінила архітектурне, економічне та культурне обличчя Півдня України. Для досягнення цієї мети у доповіді послідовно розглядаються три ключові сфери впливу: архітектура та урбаністика, економічні інновації та формування культурно-освітнього середовища.

Активне заселення території Півдня України стало можливим після того, як за результатами російсько-турецької війни 1787-1791 рр. Російська імперія остаточно закріпила за собою значні території Північного Причорномор'я. Отримавши контроль над узбережжям між Південним Бугом і Дністром, імперський уряд ухвалив стратегічне рішення про створення нових портових міст з метою освоєння земель та зміцнення військово-морської присутності. Унаслідок цього були засновані Херсон, Миколаїв та майбутня Одеса, розташована на місці колишньої фортеці Хаджибей.

Переселення поляків у цей регіон було зумовлене двома основними чинниками: По-перше, це поділи Речі Посполитої (1772-1795). Після втрати Польщею незалежності та

входження її територій до складу Російської імперії, частина польської шляхти, інтелігенції, військових та ремісників переїхала до нових адміністративних центрів, зокрема до Одеси. По – друге, економічні можливості. Одеса стрімко розвивалася як великий порт і торговий центр Чорного моря. Це приваблювало підприємців і фахівців різних національностей, серед яких були й поляки.

Проте не можна відкидати наявність у регіоні осіб польського походження, які переселилися сюди задовго до активної колонізаційної хвилі кінця XVIII ст. – початку XIX ст. Показовим прикладом є рід Скаржинських. Є відомості про те, що Анатолій-Олександр Скаржинський, представник цього роду, у 1733 р. вступив на російську службу, прийняв православ'я і взяв ім'я Михайло. Його нащадки володіли як родовими, так і набутими маєтками, служили Російській імперії на цивільній та військовій службі, поступово інтегруючись у російсько-українське середовище. [1, с.150]

Польські архітектори та інженери відіграли визначну роль у формуванні урбаністичного ландшафту регіону, зокрема Одеси.

Одним із видатних представників був Лев Влодек (Lew Wlodek). Він народився 2 жовтня 1842 року у Київській губернії, був поляком за національністю. Помер після 1918 року в Російській імперії та був похований на Першому Християнському цвинтарі в Одесі. До його найвідоміших робіт належить готель “Пасаж”. “Пасаж” рекламувався як найбільший і комфортабельний на півдні Росії” готель, що мав 162 розкішно облаштованих номери з електричним освітленням та підйомною машиною (ліфтом). [2, с.121]

Ще одним видатним архітектором того часу, якого варто згадати, був Фелікс Гонсіоровський (Feliks Gąsiorowski). Він прийняв участь в проектуванні Римсько-католицької церкви Внебовзяття Пресвятої Діви Марії, розташованої на вулиці Європейській, 33. Серед знакових споруд міста, пов'язаних з його іменем, також виділяються Одеський археологічний музей та палац Зенона Бжозовського. [2, с.164]

Польська спільнота активно долучалася до будівництва сакральних споруд. Собор Святого Климента був зведений за проектом архітекторів Владислава Олександровича Домбровського та Лева Влодека. Будівництво фінансувалося коштом пожертв одеситів, переважно польського походження. Собор знаходився на перехресті вулиць Балківської та Заньковецької.

Польська інтелігенція та підприємці були глибоко інтегровані в академічне та економічне життя регіону. Поляки становили значний відсоток серед лікарів, фармацевтів та адвокатів, які вели діяльність в Одесі. Найвідоміші лікарі польського походження: Кароль Качковський, Юзеф Мочутковський, Густав Доліванський, Оскар Буйвід, Лев П'ятковський та Вінцентій Богуцький. Професорами Новоросійського університету були:

Владислав Юргієвич, Леопольд Врублевський, Євгеніуш Вафінський, Леон Цеховський, Францішек Діонізій Каменський, Пйотр Бучинський, Владислав Ротерт, Ян Шлезинський, Александер Веріго, Броніслав Веріго. [3, с.85]

Серед дослідників, чия наукова діяльність була тісно пов'язана з вивченням історії Південної України, особливе місце посідає Аполлон Скальковський (1808-1899) – видатний історик, архівіст і статистик. Його численні праці, створені переважно на основі архівних матеріалів, стали фундаментом для подальших студій із соціально-економічної та культурної історії регіону XVIII-XIX століть. Серед найвідоміших робіт ученого – “Хронологическое обозрение истории Новороссийского края” (1835-1838) та “Опыт статистического описания Новороссийского края” (1850-1853). Важливим досягненням Скальковського є також віднайдення та збереження архіву Коша Запорозького XVIII століття. Його праця “Первое тридцатилетие истории города Одессы 1793-1823” стала одним із перших системних досліджень історії міста. Учений був похований на Першому Християнському цвинтарі Одеси.

У сфері економічних та агрономічних інновацій визначною фігурою був Віктор Скаржинський (1787-1861). Він організував лісові розсадники та розробив агротехніку вирощування садівного матеріалу, адаптовану до степових умов. Скаржинський акліматизував низку деревних порід і кущів з Південної Америки та Західної Європи. Саджанці з його розсадників використовувалися для міських насаджень Одеси, Миколаєва, Алушти, а також для композицій Одеського ботанічного саду та дендропарку “Софіївка” в Умані. Він також винайшов і впровадив лісосмуги для захисту сільгоспугідь. [4, с. 178]

У галузі фармації та підприємництва відзначилися Антон Гаєвський та Олександр Поповський. Їхня “Аптека Гаєвського і Поповського” мала не лише торговельне приміщення, але й повноцінну хімічну лабораторію. У ній розроблялися нові формули на базі науково-дослідних робіт. Підприємство співпрацювало з провідними фармацевтичними фірмами Європи та виготовляло ліки за індивідуальними прописами. В асортименті були представлені вакцини, сироватки, медичний інструментарій та гігієнічні товари, причому деякі з них були авторськими розробками самої аптеки.

Представники польського етносу посідали вагомe місце в розвитку зовнішньої торгівлі. Зокрема, в 1803 р. одним із найбільших торгових домів Одеси, через який здійснювалась міжнародна торгівля зерном через Одеський порт, стало “Польське товариство”, очолюване братами Протом і Северином Потоцькими. До нього входили родини Родоських, Ліпковських, Чацьких і Држевецьких. Завдяки зусиллям двох останніх було відновлено судноплавство по Дністру. [5, с. 209]

Польські родини були відомими меценатами. Вони активно підтримували театри, відкривали бібліотеки, організовували музичні вечори та збирали колекції мистецтва. Яскравим прикладом їхнього впливу є Палац Потоцьких, у якому нині розташовується Одеський національний художній музей.

Значний внесок у благодійність зробила Єлизавета Ксаверівна Воронцова (1792 – 1880), ім'я при народженні – Elżbieta Ksaweryna Branicka. Вона організувала Новоросійське жіноче товариство опіки бідних. У 30-50-х роках XIX ст. “Одеське жіноче доброчинне товариство” стало організатором будинків для людей похилого віку, лікарень для бідних та притулків для сиріт в Одесі. У 1859 році Воронцова на власні кошти побудувала будинок для хлопчиків-сиріт, назвавши його Михайло-Семенівським сирітським будинком. Вона також ініціювала видання альманаху “Подарок бедным” (1834), підтримувала місцеві жіночі школи та пожертвувала 30 000 рублів на утворення сільських банків. [6, с.711-713]

Активну громадську діяльність вів і Антон Гаєвський. Він був головою Міської комісії для розробки питання про реорганізацію справи піклування підкидьків, членом Правління благодійного Товариства при римсько-католицькій церкві Одеси, секретарем Павловського пологового притулку та членом Товариства боротьби з туберкульозом.

Культурне життя молодії Одеси не залишалося осторонь польської діаспори. Уже в 1805-1808 роках у місті функціонував перший Міський тимчасовий театр, розміщений у переобладнаному зерновому складі графа Северина та графині Констанції Ржевуських. У 1808-1809 роках на сцені першого оперного театру Одеси виступали польські, французькі та російські театральні трупи. Вагомий внесок у становлення театрального та музичного життя міста в перші десятиліття XIX століття зробив Липковський, а в 1806-1809 роках в Одесі діяла трупа Яна Непомуцена Камінського. До міста також приїжджали польські актори з Києва та Житомира, зокрема трупи Фіалковського та Крупського. В Одесі вирувало інтелектуальне життя, літературний рух. [7, с.14]

Отже, внесок поляків та осіб польського походження у розвиток Півдня України в XIX М – на початку XX століття був комплексним та фундаментальним. Вони змінили обличчя міст через архітектуру, заклали основи економічного процвітання та наповнили регіон інтелектуальним і культурним змістом.

На “перехресті культур”, яким був Південь України, поляки виступили як важлива сполучна ланка. Вони транслювали європейські ідеї та практики на новий ґрунт. Їхня участь у житті регіону відображає процес природної інтеграції та культурного обміну. Розглядаючи мультикультурну спадщину Півдня, важливо бачити польський внесок не як окремий епізод, а як невід’ємну частину історії регіону, що продовжує жити в архітектурі міст, традиціях господарювання та інтелектуальних прагненнях.

Джерела та література

1. Дорошенко О. М. Біографічний нарис родини Скаржинських (перша половина XVIII - початок XX століть). *Історичний архів. Наукові студії*: зб. наук. праць. Миколаїв : ЧДУ ім. Петра Могили, 2010. Вип. 5. С. 136-141.
2. Мистецтво України : біографічний довідник. Київ: Укр. енцикл. ім. М. П. Бажана, 1997. 700 с.
3. Ciesielski T. Polacy i ukraińcy w Odessie na przełomie XIX i XX w.: liczebność, struktura i kontakty obu diaspor. *Історичний архів. Наукові студії*: зб. наук. праць. Миколаїв: ЧДУ ім. Петра Могили, 2010. Вип. 5. С. 83-89.
4. Діапова, Н. М. Роль католицького населення у розвитку міст Південної України в першій половині XIX ст. *Записки історичного факультету*. Одеса : Одеський національний університет, 2008. Вип. 19. С. 171 - 181.
5. Діанова Н. М. Формування польської громади в Одесі (кінець XVIII - перша половина XIX ст.) *За сонячним годинником Кліо. Бачинська Олена Анатоліївна : матеріали до бібліографії. Студії на пошану наукового керівника (з нагоди 30-річчя наукової діяльності та ювілею з дня народження)*. Одеса : ФОП Бондаренко М.О., 2021. С. 207-211.
6. Одесса. 1794-1894. Одесса: Типография А. Шульце, 1895. 702 с.
7. Каталог книг польською мовою кінця XVIII – початку XX століття у фондах ООУНБ імені М. С. Грушевського : каталог / Одеська обл. універс. наук. б-ка ім. М. С. Грушевського; упоряд. І. В. Довганюк; відп. за вип. О.А. Булгакова. Одеса, 2024. 200 с.

РОЛЬ ПЕТРА ТРОНЬКА У ЗБЕРЕЖЕННІ ТА ДОСЛІДЖЕННІ СІЛЬСЬКОГО ЖИТЛА НАДДНІПРЯНЩИНИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТОЛІТТЯ

У контексті дослідження традиційного житла сільського населення Наддніпрянщини у другій половині ХХ століття вагоме місце займає діяльність **Петра Тимофійовича Тронька** (21 липня 1915 р. — 12 вересня 2011 р.) – відомого історика, етнографа, краєзнавця, організатора науки та активного діяча у сфері збереження народної культурної спадщини. Він прожив 96 років, він залишив глибокий слід в українській історичній науці, краєзнавстві та музейній справі.

Хоча його наукові праці не були безпосередньо присвячені архітектурному аналізу сільського житла Наддніпрянщини, діяльність Тронька сприяла актуалізації проблем збереження традиційної сільської культури, зокрема житлових форм та побутових практик українського села.

Як голова редколегії фундаментального багатотомного видання *«Історія міст і сіл Української РСР»* (1960–1980-ті рр.), він координував масштабний проект, у якому знайшли відображення численні відомості про забудову сіл, типові хати, традиції зведення житла, побут і ремесла населення різних регіонів, зокрема Наддніпрянщини [1, 2, 3]. Видання і сьогодні залишається цінним джерелом для реконструкції образу традиційного сільського житла в історико-етнографічному контексті.

Завдяки ініціативі Петра Тронька була реалізована ідея створення *Музею народної архітектури та побуту України* в Пирогові⁴, відкритого у 1976 році. Музей став унікальним зібранням архітектурних зразків з усіх історико-етнографічних регіонів України. До експозиції було включено низку об'єктів з Наддніпрянщини – хати,

⁴ Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав». <https://niez.com.ua/>

господарські споруди, інтер'єри з Київщини, Полтавщини, Черкащини – які відображають житлову традицію регіону, зокрема в її стані на другу половину XX століття [4].

У своїх виступах, редакторських передмовах та науково-популярних текстах Тронько наголошував на необхідності системного документування та збереження регіональних особливостей традиційного середовища, зокрема житлової культури, яка з другої половини XX століття стрімко занепадала під впливом урбанізаційних, ідеологічних та соціально-економічних змін.

Його підхід до етнографічного дослідження ґрунтувався на використанні різнопланових джерел — архівних матеріалів, польових записів, усних свідчень, фотодокументації.

Таким чином, Петро Тронько — одна із ключових постатей у сфері збереження традиційного сільського житла і побуту в Україні. Його діяльність стала не лише прикладом масштабної фіксації народної архітектури, а й важливим кроком до осмислення житлового простору села як культурного феномену.

Джерела та література

1. Історія міст і сіл Української РСР: Київська область. (1971). Київ: Головна редакція УРЕ АН УРСР
2. Історія міст і сіл Української РСР: Полтавська область. (1967). Київ: Головна редакція УРЕ АН УРСР
3. Історія міст і сіл Української РСР: Черкаська область. (1972). Київ: Головна редакція УРЕ АН УРСР
4. Тронько, П. (Ред.). (1981). *Народна архітектура та побут українців: альбом-каталог музею просто неба в Пирогові*. Київ: наукова думка.

ТРАДИЦІЙНІ ПРАКТИКИ ХАРЧУВАННЯ ВИМУШЕНИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ ІЗ УКРАЇНИ ДО ФРН ЯК МАРКЕР ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Упродовж історичного розвитку з-поміж матеріальних цінностей, створених людністю з метою життєзабезпечення, вирізняється саме культура традиційного харчування. У народному побутуванні вона складається з низки важливих елементів: повсякденна та святкова їжа, обрядові страви, звичаї, пов'язані з приготуванням їжі, застільний етикет (щоденний, святковий, обрядовий) та ін. Протягом сторіч культура традиційного харчування титульної нації дещо змінювалася. Як зазначає Л. Артюх у праці *«Культура народного харчування українців: історико-етнографічні ракурси»*, із часом могли «змінюватися ті чи інші елементи системи, додаватися нові харчові культури й страви чи, навпаки, зникати якісь архаїчні наїдки, проте народне харчування в цілому як система продовжує існувати» [1, с. 4; 2], а відтак передаватися від одного покоління до іншого.

Традиційні практики харчування цікавили багатьох дослідників. У середині XIX ст. перші тематичні наукові студії започатковано відомим українським істориком, етнографом, письменником, фольклористом, «першим українським енциклопедистом» **Миколою Маркевичем** у праці «Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян» (1860). Продовжили вивчення народного харчування – **Микола Левченко**, результати дослідження надруковано у великій статті, що ввійшла до матеріалів Південно-Західного відділу РГТ (російського географічного товариства) «Несколько данных о жилище и пище южноруссов» (1875); видатний етнолог **Павло Чубинський** зібрав численні експедиційні матеріали, які було систематизовано й опубліковано у 7-у томі «Трудов етнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край» (1877); визначний дослідник **Володимир Гнатюк** у «Матеріалах до українсько-руської етнології» опублікував статті «Народна пожива і спосіб її приправи у Східній Галичині» та «Народна пожива в Галичині» (1918), відомий етнограф і фольклорист **Микола Сумцов** досліджував Слобідську Україну, свої напрацювання

представив у праці «Хлеб в обрядах и песнях» (1885); знаменитий український учений *Хведір Вовк* здійснив першу спробу типологічного аналізу народної їжі українців у фундаментальній праці «Український народ в его прошлом и настоящем» (1916) та ін. За сучасності зазначена тематика була в полі зору відомої вченої Лідії Артюх, у зазначеній вище праці та в книзі «Звичаї українців у народному календарі». Цей елемент матеріальної культури студіювали Галина Бондаренко, Олена Таран, Роман Тодер, Анатолій Чабан та ін.

У нашій розвідці ми представимо зв'язок між харчовими практиками, що поєднують людей із їхньою культурною спадщиною, та ідентичністю українців. Продемонструємо значення української кухні як маркера етнічної ідентичності в житті вимушених зовнішньо переміщених осіб із України до Німеччини, що спричинено сучасною загарбницькою російсько-українською війною.

Традиції приготування та споживання їжі пов'язують українців із їхніми духовними та матеріальними надбаннями, історією, набутими знаннями, досвідом і цінностями. Із здобуттям Україною незалежності в суспільстві підвищився інтерес до власної традиційної культури, зокрема й гастрономічної спадщини. З ініціативи різних місцевих громад до Національного переліку нематеріальної культурної спадщини увійшли 23 регіональні страви. Так, 22 липня 2022 року до переліку нематеріальної культурної спадщини ЮНЕСКО внесено елемент «Культура приготування борщу», що свого часу набуло великого розголосу [3, с. 61]. Зважаючи на зазначене, можемо зауважити, що їжа один із чинників, яка маркує етнічну належність нації та є важливою як із погляду захисту гастрономічної спадщини так і з культурної ідентичності українців.

Для з'ясування ролі традиційного харчування як маркера етнічної ідентичності українських емігрантів до ФРН нами проведено інтерв'ювання та анкетування вимушено переміщених осіб до 12 земель Німеччини (м. Берлін, Гамбург (*місто-земля*), Саксонія (м. *Лейпциг*), Нижня Саксонія (м. *Ганновер*, *громада Фрайбург*), Баварія (м. *Мюнхен*, с. *Швіфтінг*, м. *Ландсберг-ам-Лех*, м. *Вюрцбург*), Бранденбург (м. *Франкфурт-на-Одері*, м. *Пренцлау*, м. *Шведт*, м. *Котбус*, м. *Айзенхюттенштадт*), Баден-Вюртемберг (м. *Оффенбург*), Саарланд (м. *Саарбрюккен*, *громада Ептельборн*), Тюрингія (м. *Ерфурт*), Мекленбург-Передня Померанія (м. *Шверін*, м. *Альбек*), Рейнланд-Пфальц (м. *Кайзерслаутерн*, с. *Пронсфельд*), Північна Рейн-Вестфалія (м. *Бад Зальцфлен*, м. *Гельзенкірхен*, м. *Бохум*, м. *Бергкамен*, м. *Камен*, м. *Шеттінген*), Саксонія-Анхальт (м. *Хальберштадт*). Загалом опитано 52 особи. Джерельною базою розвідки стали також результати моніторингу інтернет-ресурсів зарубіжжя (громадські, релігійні, волонтерські, скаутські та ін. українські організації). За даними Євростату (Офіційний веб-сайт Європейського Союзу) станом на 31 березня 2025 року в ФРН зареєстровано

1 184 890 українських емігрантів. Попри всі проблеми, із якими стикалися «втікачі від війни», вони відтворювали у своєму середовищі відчуття домашнього затишку під час приготування та споживання щоденної, а надто святкової їжі. Відповідний процес не лише сприяв збереженню власної ідентичності в іноетнічному середовищі, а й формував у емігрантів бачення власної культури та історії. Згідно із свідченнями респондентів, перевагу вони надають своїй національній кухні, готують борщ, голубці, вареники тощо. До прикладу, пані Ірина з м. Краматорська (Донецька обл.), нині живе в м. Кайзерслаутерн (земля Рейнланд-Пфальц), розповіла, що «ми їмо тільки українські страви: борщ, перчик фарширований, голубчики, вареники. До речі готувала нашим друзям (німцям), вони дуже полюбили наш традиційний салат із синьої капусти. І вареники їли, казали: «Дуже добре, але так багато, Ірино, чому ти так багато часу приділяла цій справі?». Я їм кажу: “Так у нас заведено”. Тому ми харчуємося тут як вдома» (зафіксовано 8 серпня 2024 р.). Більшість українців зауважили, що ті страви, які вони готували вдома, були смачнішими, а причиною такої відмінності – смакові якості місцевих продуктів.

Важливою формою спілкування під час будь-яких заходів чи подій поширена харчова комунікація між українськими емігрантами та місцевим населенням. Така форма громадської комунікації відбувається з нагоди відзначення Дня Незалежності України, Дня вишиванки або ж релігійних свят (Великодня, Покрови, Миколая, Різдва та ін.). Мешканка м. Мелітополя (Запорізька обл.) пані Тамара згадує, що вони «жили в м. Бергкамені (земля Північна Рейн-Вестфалія) і там не було церкви. Але щотижня збиралися українці, чай пили, якісь питання вирішували. І ми там готували борщ, пекли пиріжки, вареники ліпили, хто чим міг, допомагали і пригощали, це було на річницю війни, і ми на вулиці цим всім пригощали, запрошували всіх прохожих, приїжджав мер міста» (зафіксовано 17 січня 2025 р.). Традиційними на відповідних заходах стали благодійні ярмарки, на яких продають випічку власного виробництва тощо. Кошти від реалізації смаколиків та ін. через волонтерів передають в Україну на потреби ЗСУ та підтримку мирного населення.

Отже, практики традиційного харчування вже давно стали частиною етнокультури українців, де б вони не проживали, що сприяють позитивному іміджу нашої держави. Проведення відповідних заходів привертає увагу міжнародної спільноти до проблеми загрози українській культурній спадщині в умовах російсько-української війни.

Джерела та література

1. Артюх Л. Культура народного харчування українців: історико-етнографічні ракурси. Монографія / ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Київ, 2021. 358 с. + іл.;

2. Артюх Л . Звичаї українців у народному календарі: наук.-попул. вид. К. : Балтія-Друк, 2012. 224 с. + іл.
3. Бондаренко Г. Українська кухня як сучасний ідентифікаційний маркер. *Матеріали до української етнології*, 2024. 23 (26), С.60–64.

КУЛЬТУРА ПАМ'ЯТІ В УМОВАХ МЕГАПОЛІСУ: ФУНКЦІОНУВАННЯ ТА ФОРМИ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ (на прикладі Києва)

Культура пам'яті (або меморіальна культура) як комплекс способів, за допомогою яких суспільство зберігає, інтерпретує та репрезентує своє минуле в публічному просторі в умовах мегаполісу, такого як Київ, набуває особливого значення. Вона слугує інструментом формування ідентичності, подолання травм (наприклад, від війн, колоніалізму чи тоталітарних режимів) та соціальної згуртованості. Київ є яскравим прикладом, в культурному просторі якого перетинаються давньоруська спадщина, радянське минуле, пострадянські трансформації та сучасні комеморати, пов'язані з активною фазою російсько-української війни. Нижче я розгляну функціонування культури пам'яті в мегаполісі та її форми репрезентації, спираючись на теоретичні концепції та конкретні приклади з Києва.

У мегаполісах культура пам'яті функціонує в діалоговій формі між минулим і сьогоденням, допомагаючи осмислювати історію в урбанізованому, динамічному середовищі. Згідно концепції Я. та А. Ассман, культурна пам'ять – це не просто спогади, а колективний конструкт, що формується через політичні інтереси, ідеології та соціальні практики [1]. У великих містах, як Київ, вона стикається з викликами: глобалізація може розмивати локальну унікальність, а урбанізація — перетворювати історичні простори на комерційні зони.

В місті культура пам'яті виконує ідентифікаційну роль, сприяючи формуванню міської ідентичності. У Києві це проявляється через «культурний код міста» (сукупність матеріальних і духовних цінностей, що зв'язують суспільство з минулим). Наприклад, збереження пам'яті про Голодомор чи Голокост допомагає усвідомлювати цінності свободи та опору, протидіючи кризі ідентичності, спричиненій радянським минулим. Після Революції Гідності 2014 р. та повномасштабного вторгнення росії 2022 р., культура пам'яті в Києві (як і по всій Україні) набула стрімкого і чітко вираженого деколонізаційного

характеру. Війна прискорила процеси декомунізації та дерусифікації, перетворюючи міський простір на арену боротьби за національну ідентичність. Нещодавно ухвалений закон про національну політику пам'яті (законопроект №13273 «Про засади державної політики національної пам'яті Українського народу», 2025 р.) визначає ключові поняття, як «місця пам'яті» та «рашизм», і спрямований на збереження культурної спадщини. Це створює умови для інтеграції травматичних спогадів у колективну свідомість. У Києві, як мегаполісі, пам'ять конкурує з урбаністичним розвитком (будівництво нових житлових комплексів на історичних ділянках (як на Подолі) може стирати культурний ландшафт. Глобалізація загрожує асиміляцією цінностей, але водночас стимулює креативні трансформації, як створення цифрових архівів чи арт-стріту.

З теоретичної точки зору, культурна пам'ять у містах – це своєрідний багатoshаровий текст, де нові шари накладаються на старі, формуючи унікальний ландшафт. У Києві це видно в переосмисленні радянських наративів через призму незалежності та націєтворення.

Репрезентація культури пам'яті відбувається через матеріальні (монументи, перформанси, музеї) та нематеріальні (дискурси) форми, які роблять пам'ять видимою в урбаністичному просторі. У Києві ці форми еволюціонували від радянських монументів до сучасних меморіалів, відображаючи перехід від колоніальної до національної пам'яті. Після Майдану Київ переживає демонтаж радянських пам'ятників (наприклад, Щорсу, стели Слави) перейменування вулиць (площу Перемоги на Галицьку) чи нове трактування старих символів (арка «Дружби народів» перейменована 14 травня 2022 р. на «Арку Свободи українського народу»).

«Меморіали травм», такі як Музей Голодомору, Меморіал Голокосту (Бабин Яр) у ХХІ ст. функціонують як освітні центри, посилюючи рівень національної свідомості. Сучасні ініціативи, такі як проєкт «Шляхи пам'яті» в Київській та Чернігівській областях створює маршрути як «меморіальні простори» для фіксації війни, перетворюючи урбаністичні зони на місця рефлексії. Мистецькі проєкти воєнного часу фокусуються на осмисленні травм (виставки, дискусії та цифрові архіви, адаптовані до мегаполісу). У формуванні культури пам'яті важливу роль відіграє освіта та медіа, які через дискурс формують національну пам'ять.

В останні три роки форми репрезентації культурної пам'яті в Києві еволюціонували, інтегруючи війну як центральний елемент в урбаністичне середовище. Меморіали загиблим – ключова матеріальна форма, що робить пам'ять видимою та доступною. Вони доповнюють попередні меморіальні форми (як Музей Голодомору чи Бабин Яр), фокусуючись на сучасній травмі. Стіна Пам'яті полеглих за Україну, розташована на муровій стіні Михайлівського Золотоверхого монастиря (вул. Трьохсвятительська),

довжиною 120 м, містить імена та фото загиблих з 2014 року. У 2024-2025 рр. стала центром вшанувань, куди люди несуть квіти та поману, особливо на День пам'яті (29 серпня). Народний меморіал на Майдані Незалежності є стихійним і символічним місцем вшанування українських захисників, які загинули в російсько-українській війні. Меморіал не має офіційної назви, але став важливим елементом української меморіальної культури. Стихійний характер меморіалу підкреслює його народне походження: люди самі приносять прапорці, квіти, лампадки та фотографії загиблих. Основним елементом є численні синьо-жовті прапорці, кожен із яких символізує загиблого українського військового чи іноземного добровольця. На прапорцях часто пишуть імена, позивні чи дати загибелі. Меморіал виник завдяки ініціативі громадян, родичів загиблих і волонтерів, що відповідає концепції «гарячої» пам'яті за Яном Ассманом – емоційно насиченої, пов'язаної з актуальними подіями війни.

Меморіальний монумент на Лісовому кладовищі був відкритий 29 серпня 2024 р., присвячений загиблим захисникам і захисницям України (з 2014 р). Це місце поховання понад 700 киян, де монумент символізує вічну пам'ять і слугує місцем для масових вшанувань. Аналогічний меморіал планується на Берковецькому кладовищі, де поховані 738 воїнів. Ці меморіали функціонують як «місця травми», де родини та громада збираються для рефлексії, посилюючи соціальну єдність. Алея пам'яті героїв у парку «Нивки» відкрита 1 жовтня 2024 р. до Дня захисників і захисниць, присвячена оборонцям з Шевченківського району Києва. Стенд з іменами загиблих інтегрує пам'ять у зелений урбаністичний простір, роблячи її частиною повсякденного життя мегаполісу.

Отже, як видно з тезисно викладеного матеріалу, у Києві культура пам'яті функціонує як динамічний процес, що адаптується до умов мегаполісу.

Джерела та література

1. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. Київ: Ніка-Центр, 2012. 440 с.

Liliia Tsyganenko

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5014-9845>

Doctor of Historical Sciences

Professor at the Department of History and Teaching Methodology

Laureate of the Petro Tronko Academic Prize (2021)

Gerda Henkel Foundation Fellow, Germany (2022–2024)

«Denkraum Ukraine» Program Fellow, Regensburg, Germany (2025)

Izmail State University of Humanities (Izmail, Ukraine)

E-mail: liliatsyganenko@gmail.com

**CULTURAL RUPTURE AND TRANSFORMATION OF UKRAINIAN TRADITIONAL
CULTURE IN THE CONTEXT OF INTERETHNIC BORDERLANDS:
THE CASE OF SOUTHERN BESSARABIA (1940–1970)**

**Культурний злам і трансформація української традиційної культури в умовах
міжетнічного порубіжжя: кейс Південна Бессарабія (1940 – 1970)**

The issue of transformation of Ukrainian traditional culture under conditions of historical upheavals and interethnic interaction becomes particularly relevant in the context of contemporary identity searches. Southern Bessarabia is a borderland region where, throughout the 20th century, Ukrainian culture developed within a complex multiethnic environment, undergoing periods of forced migration and deportations, collectivization and Russification, radical social changes and cultural pressure. All of this led to a cultural rupture that threatened the preservation of traditional Ukrainian rituals, folklore, and local memory. At the same time, it was precisely under these conditions that Ukrainian culture demonstrated its ability to retain key elements of identity. The relevance of this topic lies in the need for a deeper understanding of the processes of traditional cultural transformation under conditions of interethnic coexistence and political pressure. Southern Bessarabia serves as a laboratory of cultural change, where Ukrainian tradition did not disappear but rather transformed, preserving elements of authenticity. The methodological framework of this study includes historical and cultural analysis, ethnographic observation, comparative methods, and source-based approaches involving archival materials and field research.

Southern Bessarabia is a region in the southwestern part of Ukraine, encompassing the southern territories of present-day Odesa Oblast. Its historical development unfolded at the crossroads of imperial borders – the Ottoman and Russian Empires, Romania, and the USSR. This multilayered history resulted in exceptional ethnic diversity: Ukrainians, Bulgarians, Gagauz,

Moldovans, Jews, Albanians, and Germans. The region functioned as an interethnic borderland, making it particularly vulnerable to political experimentation and cultural pressure.

In the mid-20th century, Southern Bessarabia became a site of large-scale demographic and political upheaval. In 1940, following the annexation of Bessarabian territories by the Soviet Union, processes of forced Sovietization began, including administrative restructuring and repression of so-called «unreliable» elements. Bessarabian Germans, Jews, and Roma were effectively expelled from the region. A portion of the Ukrainian population also faced repressive measures from the new authorities. Deportations were accompanied by human losses, the rupture of social ties, and the destruction of local cultural practices. The following years (1941–1944) were marked by further persecution of Jews, renewed deportations, and attempts at Romanianization. In the postwar period (1945–1970), the region underwent intensive Sovietization, particularly through forced Russification and the centralization of education and cultural institutions. Traditional forms of Ukrainian communal life – ritual practices, folklore, and crafts – came under pressure from new ideological models. At the same time, Southern Bessarabia remained an interethnic borderland, where Ukrainian culture coexisted with Bulgarian, Gagauz, and Moldovan traditions. This created unique conditions for interaction, adaptation, and transformation. This historical context is essential for understanding how the cultural rupture unfolded and what mechanisms enabled Ukrainian traditional culture to preserve itself, albeit in altered forms.

Among the scholars who study Ukrainian culture, including at the regional level, we highlight V. Kushnir [6], N. Honcharenko [1], N. Petrova [7], L. Tsyganenko [8], O. Ivanovska [3], T. Shevchuk [9] among others. N. Honcharenko analyzes the dilemmas between preservation and displacement of traditions, particularly within the framework of postcolonial reflection. N. Petrova investigates changes in ritual structures, language, and symbolism under the influence of Soviet policy and interethnic environments. V. Kushnir focuses on the traditional culture of Ukrainians in Budjak and the Lower Danube region. He demonstrates how interethnic coexistence generates new cultural hybrids and emphasizes the role of local initiatives in preserving identity.

In contemporary humanities, the concept of «cultural rupture» is actively used, especially in the context of sociocultural change, though it lacks a clearly defined origin. It is being developed by modern Ukrainian scholars such as Y. Hrytsak [2], Y. Kalakura [4] and S. Kiral [5] in the context of methodological shifts and the rethinking of cultural paradigms. The term «cultural rupture» denotes a radical change or break in the transmission of cultural practices, values, and identities caused by external factors – wars, migrations, repressions, ideological pressure. It is not merely a cultural evolution, but a moment of crisis when tradition loses its continuity and is forced either to adapt or disappear. The main characteristics of cultural rupture include:

- ✓ *Break in generational continuity*: knowledge, rituals, and crafts are no longer passed down from elders to youth due to the loss of cultural bearers or changes in the social environment.
- ✓ *Institutional displacement*: traditional forms of life are replaced by new, Soviet, ideologically controlled ones (e.g., collective farm celebrations instead of folk festivals).
- ✓ *Traumatic experience*: deportations, war, and repressions create conditions in which culture becomes secondary to survival.
- ✓ *Interethnic tension or interaction*: in borderland regions such as Southern Bessarabia, rupture occurred through contact with other cultures, which could both intensify the crisis and open new paths for adaptation.

During this period (1940-1970), the region experienced continuous social upheavals and demographic shifts. Collectivization dismantled the rural way of life, destroyed the economic autonomy of families, and altered labor structures. One of the consequences of this policy was the famine of 1946-1947, which reached its most devastating scale – including documented cases of cannibalism – in the Izmail Oblast. The famine partially reshaped the social and ethnographic landscape of the region: in place of Ukrainians, Moldovans, and Bulgarians who had died of starvation, the government resettled obedient Russian-speaking residents from central parts of the Soviet Union.

Industrialization and urbanization contributed to youth migration into cities. Young people entered environments dominated by the Russian language, Soviet ideology, and standardized cultural norms. This led to rapid assimilation, the erosion of local identity, and a generational disconnect. The construction of new enterprises in Danubian cities – Izmail (Dunaisudoremont, a canning factory, and a pulp and paper plant), Kiliia (ship repair and canning factories), and Reni (oil and wine factories) – along with the restoration and expansion of Danube navigation, all contributed to the influx of non-local, predominantly Russian-speaking populations, often disconnected from traditional Ukrainian cultural values. Additionally, the region underwent intensified militarization through the deployment of military units and facilities along the border. All these factors contributed to a significant transformation of the region's ethnic composition.

Overall, between the 1940s and 1970s, Southern Bessarabia underwent profound social transformations that significantly affected the structure of the local population, its way of life, and cultural practices. In addition to the key factors of cultural rupture mentioned earlier, several others deserve attention. Educational policy played a crucial role in reshaping the cultural landscape. Schools became instruments for shaping the «Soviet person», where traditional knowledge, folklore, religion, and local history were either displaced or marginalized. Instruction was

conducted primarily in Russian, which contributed to the Russification of the Ukrainian population. School curricula were subject to strict ideological control and aimed to eliminate «backward» forms of folk culture associated with religion, nationalism, or the prewar past. Local newspapers, radio, and television operated predominantly in Russian, creating a new linguistic reality in which Ukrainian culture was pushed to the periphery.

Religious practices, which were a vital component of Ukrainian traditional culture, faced systematic persecution. The closure of churches, repression of clergy, and prohibition of religious holidays all contributed to the secularization of society. A significant number of churches in the Izmail region were either destroyed or repurposed as clubs, warehouses, or sports halls. New «spiritual centers» – such as cultural houses, clubs, and pioneer palaces – organized concerts, performances, and hobby groups designed to showcase an «ethnographically processed», simplified, and distorted version of folk culture («sharovarshchyna») – stripped of religious and national elements. The phenomenon of «sharovarshchyna» manifested through stereotypical and pseudo-folk elements, where genuine cultural meaning was replaced by superficial form. This included the use of overly bright colors, artificial flower wreaths, festive tables laden with pork fat, vodka, and dumplings, and the simplification of traditional clothing and symbols. Through such approaches, the Soviet regime sought to trivialize Ukrainian identity, portraying it as secondary and peripheral.

The cultural rupture was also accompanied by a reconfiguration of social roles within communities, which further influenced the transformation of traditional culture. Young people who pursued education, worked in urban centers, or joined the Komsomol increasingly distanced themselves from traditional norms, rituals, and values. They became carriers of a new Soviet culture, in which Ukrainian tradition was either marginalized or reduced to a decorative function.

Women, who had traditionally served as guardians of family memory, ritual practices, and folklore, became increasingly involved in the production sphere and public life, which altered their social function. Although many women continued to transmit cultural knowledge within the family, their influence in the public domain diminished.

Elder generations – grandmothers and grandfathers – remained carriers of traditional culture, but their authority gradually declined. Within the Soviet system, they were often perceived as «backward» or «uneducated», contributing to the marginalization of cultural memory. Nevertheless, they preserved folklore, rituals, and language, passing them on within the family circle, often in defiance of official prohibitions. Thus, the shift in community roles was not only a social but also a cultural process that contributed to the erosion of the traditional Ukrainian cultural model in the region.

The cultural rupture of Ukrainian traditional culture in Southern Bessarabia manifested in the loss of local ritual forms, the transformation of the festive calendar, the disappearance of crafts, as well as in linguistic adaptation and the hybridization of folklore. Yet, even under these conditions, Ukrainian culture demonstrated resilience and an ability to transform.

Ukrainians managed to preserve their language, which remained the primary means of everyday communication, especially within rural communities. Even during the Soviet period, certain ritual practices linked to the calendar cycle – such as Christmas and Easter – were maintained, albeit within private spaces. Songs, fairy tales, and proverbs continued to be transmitted orally, though increasingly adapted to new realities. The most significant transformations affected the calendar holidays: traditional celebrations were gradually replaced by Soviet ones (March 8, May 1, the October Revolution Day), often acquiring hybrid forms in which folk elements were woven into official rituals. Changes were also evident in Ukrainian ceremonial practices. Weddings, funerals, and christenings evolved under new norms but retained local features such as songs, embroidery, and traditional food.

Traditional women's crafts – embroidery, weaving, and culinary customs – were adapted to new materials and needs, yet continued to serve as carriers of cultural memory. Unfortunately, some elements of Ukrainian traditional culture gradually disappeared. Traditional attire (local forms of dress) was increasingly replaced by factory-made, standardized clothing. The use of traditional musical instruments such as the *sopilka* (flute), *tsymbaly* (hammered dulcimer), and *buben* (tambourine) declined in everyday life. We can observe the gradual disappearance of communal ritual actions that once united the community – such as *toloka* (collective labor) and *vechornytsi* (evening gatherings). All of this points to a non-linear, multidirectional process of transformation, in which Ukrainian culture did not merely survive but reinterpreted itself under new conditions, preserving the core of its identity.

As previously noted, Southern Bessarabia is a distinctive region where representatives of numerous ethnic groups have historically coexisted. This multinational composition shaped a unique cultural environment in which each community preserved its own traditions while remaining in constant contact with others. In this context, Ukrainians were not always the dominant group, but often acted as cultural intermediaries between different ethnicities. In everyday life, interethnic interaction manifested through shared agricultural practices, communal celebrations, and familial ties. Ukrainians adopted certain elements from the cultures of other groups – particularly in cuisine (such as dishes from Bulgarian or Gagauz traditions), music (rhythms and instruments), and clothing (ornamentation and styles). Wedding rituals, for example, often incorporated elements of Bulgarian or Moldovan traditions, especially in mixed families. At the same time, Ukrainian songs, dances, and ceremonies also permeated the cultural life of other

ethnic groups, indicating a reciprocal nature of cultural exchange. For instance, the celebration of Ivan Kupala might include Bulgarian songs, while Ukrainian Christmas carols could be performed in the Gagauz language. These changes were not imposed – they emerged organically from the need for coexistence, mutual respect, and practical everyday life.

Linguistic transformations also occurred: the Ukrainian language was enriched with borrowings, and local dialects developed that diverged from the literary norm but retained ethnic identity. In daily life, mixed linguistic constructions were commonly used, reflecting the flexibility of language practices. All these processes contributed to the formation of cultural syncretism – new forms that combined elements of various traditions. This did not necessarily imply the loss of Ukrainian culture, but rather a transformation of its structure, symbolism, and functions.

Although interethnic interaction was generally peaceful, it is important not to idealize this process. Periods of political instability, regime changes, or administrative pressure often gave rise to linguistic, cultural, and social conflicts – an aspect that, in our view, warrants separate investigation. Nevertheless, Southern Bessarabia overall exemplified a model of borderland coexistence, where cultural transformation occurred not only under the pressure of state policy but also through daily interaction with «others». This interaction became one of the key drivers of cultural rupture, while simultaneously serving as a source of new forms of cultural life. In such conditions, Ukrainian culture demonstrated flexibility, a capacity for dialogue, and an ability to renew itself.

One of the key instruments for preserving Ukrainian identity was the creation of a symbolic space, which included street names, monuments, memorials, museums, and cultural centers. In Southern Bessarabia, as in other borderland regions, this process was especially significant, since Ukrainian culture often remained overshadowed by other narratives – imperial, Soviet, Romanian, and Russian. During the Soviet period, the names of streets, squares, and institutions frequently reflected ideological priorities: Lenin, October, Komsomol, Red Army, and so forth. This contributed to the displacement of local historical memory and the depersonalization of public space, where Ukrainian presence became invisible. Monuments to Ukrainian figures or events were rarely erected; instead, the dominant imagery featured imperial and Soviet heroes, party officials, and ideological symbols.

Even under such conditions, efforts to restore the Ukrainian narrative persisted. In some villages, old names linked to Cossack history, folk heroes, and local legends were preserved. After Ukraine gained independence, these processes intensified: communities began renaming streets and erecting monuments to Taras Shevchenko, Lesya Ukrainka, and fighters for Ukraine's freedom. This was not only an act of decommunization but also a restoration of cultural agency. In Southern Bessarabia, where Ukrainian culture had long been marginalized, such policies carry

particular significance: they allow the silenced to reclaim their voice and create conditions for genuine cultural revival.

In summary, the study of the transformation of Ukrainian traditional culture in the interethnic borderland of Southern Bessarabia during the 1940s–1970s reveals a complex and multidimensional process of cultural rupture. This was not a sudden act of destruction, but rather a gradual and deliberate displacement. Yet despite the prolonged influence of Soviet cultural policy, Ukrainian tradition did not vanish – it evolved, adapting to the challenges of the time. It was preserved within families, in everyday practices, and in the memory of older generations.

In this context, Ukrainian traditional culture emerges not as a static, archaic construct, but as a dynamic system capable of reflection, reinterpretation, and renewal. Ukrainian traditional culture in Southern Bessarabia is not merely a legacy – it is a testament to resilience, adaptability, and the capacity for regeneration. Its transformation marks not an end, but a new stage, in which memory, language, ritual, and symbol become tools in the struggle for identity, visibility, and legitimacy.

Sources and Literature

1. Гончаренко Н. Трансформація уявлень про культурну спадщину та дилему між її збереженням і усуненням. *Культурологічна думка*. 2024. № 26. С. 137-150.
2. Грицак Я. Подолати минуле: глобальна історія України. К.: Портал, 2021. 432 с.
3. Івановська О. Фольклорний ресурс національної культури як ідеологічна платформа прямого зв'язу українців у війні. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика*, 2023. 2(34). С. 54-58.
4. Калакура Я. Методологічні засади соціокультурного повороту в українознавстві. *Українознавство*. 2020. № 1 (74). С. 8 – 24.
5. Кіраль С. Тектонічний злам у гуманітаристиці, або три новелі-панелі про роботу Міжнародного конгресу «Василь Стефаник і світова культура» у Русові на Покутті та в Івано-Франківську (14-15 травня 2021 р.). *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. 2021. № 1 (45). С. 577 – 581.
6. Кушнір, В., Петрова Н. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. XX ст.). Одеса : Гермес, 2008. 255 с.
7. Петрова Н. Деякі аспекти мовної міжкультурної комунікації в Буджаку (гагаузо-болгарсько-молдовська взаємодія). *Intercultural communication in the context of globalization dialogue: development strategies*. Monographic series «European Science». 2021. Book 4. Part 8. Chapter 2.7. P. 206-214.

8. Tsyganenko, L. Repressions against the Ukrainian population Southern Bessarabia (1940 - 1953): tragedy, memorialisation, commemoration. *Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету*. Серія: Історичні науки. 2024. Вип. 67. С. 220 – 231.

9. Шевчук, Т. Культурний простір бессарабських болгар [монографія] / Відп. ред. Шевчук Т. С. Ізмаїл – Болград: Ірбіс, 2018. 204 с. Текст, укр., бол., англ.

ЄВРЕЙСЬКІ КЛАДОВИЩА КОДИМИ ТА КРУТИХ: ДОСВІД КАТАЛОГІЗАЦІЇ ТА ЗБЕРЕЖЕННЯ

Євреї у період з кінця XVIII до 30-х років XX ст. становили одну з найчисельніших національних меншин Кодими та Крутих.[4, с.590-672] Проживання у полікультурному середовищі вимагало вирішення комплексного завдання зберегти мовну, релігійну і культурну самобутність. Наслідки культурно-соціальних практик, спрямованих на підтримку та формування ідентичності, простежуються у господарсько-житлових комплексах, культових спорудах (синагогах і молитовних домах) та некрополях. Саме кладовища на сьогодні є одним із найінформативніших джерел дослідження єврейської виразності. Оскільки в даний час єврейське населення в Кодимі та Крутих відсутнє, а культові та житлові об'єкти переважно перебудовані, тому місця поховання набувають виняткової значущості.

Єврейська етнічна самобутність у некрополях ілюструється у формі та орієнтуванні намогильного пам'ятника (мацеви), мові й структурі епітафії, а також наявністю традиційного єврейського літочислення, календаря та числових знаків.[5] Отже, єврейські некрополі безперечно є унікальними комплексами і як джерело надзвичайно важливі для дослідження єврейської ідентичності і матеріальної спадщини. Вони потребують захисту і каталогізація є одним з інструментів вирішення проблеми. Каталоги дають змогу не лише документально закріпити стан мацев у фотоформаті, зафіксувати інформацію, ввести зібрані дані до наукового обігу.

Каталогізація єврейських кладовищ Кодими та Крутих здійснювалася із застосуванням комплексного підходу для фіксації матеріалу. Хронологічні рамки дослідження – кінець XVIII ст. — 1920-ті рр. XX ст. — дозволило простежити трансформацію традицій оформлення поховань. Зокрема, наприкінці XVIII — на початку XIX століття фіксується насиченість епітафій традиційними мовними зворотами та виразністю складних декоративних елементів, безпосередньо пов'язаних з юдейськими віруваннями та

релігійною атрибутикою.[6] На противагу цьому, впродовж 1920-х років XX століття простежується суттєве спрощення або повна відсутність декоративного оздоблення, а також зміна класичної форми мацев. Зазначене відображено в підготовленому каталозі.

Робота над підготовкою каталогу «Історія та пам'ять: Мацева та Огель» складалась з кількох етапів. Перший етап передбачав послідовне виконання трьох ключових завдань: вивчення архівних документів для розуміння основної професійної діяльності[2], диференціації єврейської громади [3] та чисельності [1], проведення польових розвідок з метою визначення площі некрополя, його стану збереженості та специфіки розташування поховань. В результаті зафіксовано, що намогильні пам'ятники (мацеви) орієнтовані у бік Єрусалимського Храму, відповідно до юдейської традиції.[6, с.12] форма намогильних каменів в більшості випадків у вигляді чобота, мова епітафій здебільшого іврит. [6 с.13]

Загальний стан збереженості поховань на кодимському кладовищі задовільний. У Крутих більшість поховань зруйновано окупаційним режимом німецько-румунських військ у 1941-1944 рр.

Завершальна фаза передбачала інвентаризацію, яка розпочиналася з очищення поверхні надгробка (мацеви) від ґрунту та рослин для якісної фіксації тексту та декоративних елементів. Наступним кроком була детальна фотофіксація та створення реєстрового опису кожного об'єкта (паспорту), що забезпечило цілісність сформованого реєстру поховань.

Кожне поховання пронумероване за хронологічним принципом від найдавнішого до (1920-ті рр. XX ст.). [6, с.17-30, с.39-71] Формування паспортів об'єктів стало основою для створення каталогу. Уніфікований формат фіксував такі дані, як місце знаходження, GPS-координати, розміри, матеріал, ступінь збереженості, гендерна приналежність, наявність та вид декору, а також мова епітафії. До процесу формування реєстру активно залучались учні 10-11 класів Кодимського ліцею №2, що не лише сприяло оперативній інвентаризації, але й виконувало важливу місію популяризації краєзнавства та зміцнення історичної пам'яті, що є ще одним ключовим завданням проєкту.

Отже, каталогізація єврейських некрополів Кодими та Крутих суттєвий крок у справі збереження цих унікальних пам'яток матеріальної культурної спадщини. Доступність каталогу у цифровому форматі сприятиме використання матеріалу для подальших досліджень, а досвід реалізації проєкту є прикладом залучення місцевої молоді до дослідницької діяльності, набуття практичних освітньо-дослідницьких навичок (оцінка стану збереженості пам'яток, їх фіксація, інтерпретація візуальної виразності єврейської поховальної традиції), формуванню розуміння складових культурної спадщини регіону.

Джерела та література

1. Державний архів Хмельницької області (ДАХМО). Ф. 226, оп. 80, спр. 1171. Перепис євреїв Балти та Балтського повіту, 1875.
2. Державний архів Хмельницької області (ДАХМО). Ф. 227, оп. 1, спр. 6563а. Перепис євреїв ремісників Балтського повіту, 1852. 512 арк.
3. Державний архів Хмельницької області (ДАХМО). Ф. 227, оп. 2, спр. 10781. Дело Подольского губернского управления по просьбе евреев купцов и мещан Крутых об открытии молитвенного дома, 1870. 72 арк.
4. Архів Південно-Західної Росії, видаваний Тимчасовою комісією для розбору давніх актів. Ч. 5, т. 2, вип. 1: Переписи єврейського населення у південно-західному краї в 1765–1791 рр. Київ, 1890. 1287 с.
5. Зіскіна Е., Фішель О. Досліджуємо єврейське кладовище. Франкфурт, 2020. 120 с.
6. Чінена О. В. Історія та пам'ять: мацева та огель (друга половина XIX – початок XX століття). Одеса: Бондаренко М. О., 2025. 78 с.

ДЛЯ НОТАТОК

Наукове видання

Колектив авторів

ОДЕСЬКІ ЕТНОГРАФІЧНІ ЧИТАННЯ

матеріали доповідей

XII Міжнародної наукової конференції

**«ТРАНСФОРМАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ:
ВАРІАТИВНІСТЬ ТА ІДЕНТИЧНОСТЬ»,**

*присвяченої 110 річчю з дня народження
Петра Тронька.*

Українською та англійською мовами

Підписано до друку 09.12.2025 р.

Формат 60×84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman

Друк офсетний. Ум. друк. арк. 5,12. Наклад 50 прим.

Зам. № 0912/1

Надруковано з готового оригінал-макета у друкарні «Апрель»

ФОП Бондаренко М. О.

65045, м. Одеса, вул. В. Арнаутська, 60

Тел.: +38 (048) 703 11 86

info@aprel.od.ua

Свідцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до державного реєстру видавців ДК № 4684 від 13.02.2014