

Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології
ім. М. Т. Рильського

На правах рукопису

ЦЕРКОВНЯК ІВАННА ГЕОРГІЇВНА

УДК 398(477+438) (092) Кол"1870/1939"

**ФОЛЬКЛОРИСТИЧНИЙ ДОРОБОК ОСКАРА КОЛЬБЕРГА В
КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКИХ КУЛЬТУРНИХ ВЗАЄМИН
КІНЦЯ ХІХ – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ СТОЛІТТЯ**

10.01.07 – фольклористика

Дисертація

на здобуття наукового ступеня
кандидата філологічних наук

Науковий керівник:
ВАХНІНА Лариса Костянтинівна,
кандидат філологічних наук,
старший науковий співробітник,
завідувач відділу української
та зарубіжної фольклористики

Київ – 2017

ЗМІСТ

ВСТУП	3
Розділ I. Фольклористична спадщина Оскара Кольберга: історіографічний аспект	11
1.1. О. Кольберг у контексті наукових зацікавлень кінця XIX – першої половини XX століття.....	16
1.2. Наукова рецепція фольклористичної спадщини О. Кольберга.....	36
Розділ II. Фольклорна культура лемків: тритомний компендіум «Сяноцьке – Кросненське» О. Кольберга	55
2.1. Український фольклор у записах О. Кольберга, народна культура українсько-польського пограниччя.....	55
2.2. Регіон Сянок – Кросне: історико-географічна специфіка.....	68
2.3. Архаїчні елементи лемківського фольклору	81
2.4. Танатологічні мотиви у віруваннях лемків, народна демонологія.....	94
Розділ III. Календарні та родинно-побутові обряди і звичаї, пісенні традиції лемків	124
3.1. Обряди календарного циклу.....	124
3.2. Весільна обрядовість лемків	135
ВИСНОВКИ	157
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	163

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Польські культурні діячі та науковці вписали багато сторінок в українську фольклористику. Серед тих, хто вивчав культуру і побут українського народу в другій половині XIX ст., чільне місце належить ученому зі світовим іменем Оскару Кольбергу (1814–1890). Його наукова спадщина охоплює понад вісімдесят томів, значну частину яких становлять праці, присвячені українському фольклору.

Цікавими та неоднозначними були й залишаються погляди українських дослідників на фольклористичну діяльність О. Кольберга. Теоретичну оцінку його фольклорно-етнографічних праць містять розвідки Ч. Неймана, І. Франка, В. Гнатюка, Ф. Колесси та сучасних дослідників Р. Кирчіва, М. Чернописького, О. Гінди, В. Головатюк, Г. Сокіл, О. Турянської, О. Шалак та ін. Докладніше фольклористичну діяльність ученого вивчають на батьківщині науковця. У Польщі це здійснюють Культурне Товариство ім. Оскара Кольберга, Музей ім. Оскара Кольберга в Пшисусі, Польське народознавче товариство у Вроцлаві та Інститут ім. Оскара Кольберга в Познані. Діяльність фольклориста висвітлена в публікаціях польських учених – С. Лама, Т. Делімата, Р. Гурського, Е. Міллерової, А. Скрукви, Е. Антибожець та ін. Неувага української фольклористики до праць польських колег зумовлена відомими політичними обставинами радянського періоду. Утім, понад десятиліття тому розпочалося активне вивчення наукової рецепції українського фольклору вченими з інших країн. Спадщина О. Кольберга дедалі частіше потрапляє в коло зацікавлень вітчизняних дослідників, реінтегруючи його численні публікації українського фольклору в сучасний науковий обіг.

Праці О. Кольберга потребують ґрунтовного аналізу з двох позицій: з одного боку, як цінний матеріал документальної фіксації народної творчості різних регіонів України, з другого – як система наукових поглядів,

що помітно впливала на становлення й розвиток української фольклористики. Ці проблеми лише віднедавна стали предметом сучасного наукового осмислення в статтях, монографіях та дисертаціях вітчизняних науковців. Окремі розвідки присвячені таким виданням О. Кольберга, як «Волинь», «Покуття», «Поділля» та ін., деякі ж, зокрема «Сяноцьке – Кросненське», ще не стали об'єктом системного аналізу.

Тим часом дослідження фольклорних пам'яток, у яких зафіксовано втрачену з певних історичних причин народнопоетичну спадщину, стає особливо актуальним у наш час. Це викликано драматичними процесами реінтерпретації етнокультурних моделей у глобалізованому світі, необхідністю збереження національних традицій. Надзвичайно гостро питання етнічної ідентифікації постають на культурних пограниччях, де вони мають виразну специфіку. Тритомний компендіум «Сяноцьке – Кросненське» фіксує народнопоетичну творчість одного з таких регіонів – території довкола міст Сянок та Кросно, котрі були історично заселені лемками, проте впродовж ХХ ст. радикально змінили свій етнічний склад. Слід згадати про операцію «Вісла», унаслідок якої українці були примусово депортовані зі своєї споконвічної території, розсіяні північними окраїнами Польщі та УРСР [215]. Тому задокументовані у виданні О. Кольберга автентичні фольклорні пам'ятки особливо цінні для вивчення традицій і культури лемків.

Означені фактори зумовлюють актуальність обраної теми дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертацію виконано в межах науково-дослідної теми відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України: «Фольклорна культура слов'ян європейських країн: сучасні трансформації та динаміка жанрово-стильової системи» (державний реєстраційний № 01154002107).

Теоретико-методологічною основою дисертації стали наукові розробки українських і польських фольклористів, таких як Е. Антибожець, Є. Бартмінський, Л. Вахніна, О. Гінда, В. Гнатюк, В. Головатюк, С. Грица, Р. Гурський, О. Дей, Т. Делігат, М. Дмитренко, І. Збир, Р. Кирчів, Ф. Колесса, О. Кольберг, Ю. Кшижановський, С. Лама, О. Микитенко, Е. Міллерова, М. Мушинка, Л. Мушкетик, Ч. Нейман, Т. Руда, А. Скруква, Г. Сокіл, О. Турянська, І. Франко, О. Чебанюк, М. Чернописький, Н. Шумада, В. Юзвенко та ін.

Об'єкт дослідження – фольклористична спадщина Оскара Кольберга з регіонів українсько-польського пограниччя, передусім Лемківщини.

Предметом дисертації є масив лемківського фольклору в тритомному виданні «Сяноцьке – Кросненське» та засади наукової методології О. Кольберга.

Мета дослідження полягає в комплексному аналізі методологічних засад О. Кольберга в дослідженні українського фольклору в контексті сучасного наукового дискурсу, а також у виявленні й урахуванні науково релевантних, еволюційних чинників перспективності сучасного використання ідей польського народознавця.

Досягнення дослідницької мети передбачає необхідність вирішення низки **завдань**, які одночасно відображають також етапи осмислення теми. Серед них:

- визначення принципів та методологічних засад наукової та видавничої діяльності О. Кольберга;
- аналіз наукової рецепції праць О. Кольберга в українській фольклористиці;
- з'ясування головних здобутків О. Кольберга-фольклориста в дослідженні українсько-польського пограниччя;
- аналіз фольклорних матеріалів Лемківщини в тритомному виданні О. Кольберга «Сяноцьке – Кросненське»;

- виявлення локальної специфіки лемківських вірувань в обрядовій поезії Сянока й Кросного;
- аналіз архаїчних мотивів лемківського фольклору в компендіумі «Сяноцьке – Кросненське».

Методи дослідження. Для всебічного осмислення значення фольклористичної спадщини О. Кольберга застосовано такі методи:

- біографічний – для з'ясування особливостей становлення й еволюції наукових поглядів О. Кольберга;
- порівняльно-історичний – для аналізу специфіки еволюції змін наукової рецепції фольклористичної спадщини польського вченого;
- порівняльно-типологічний – для вивчення специфіки міжетнічних процесів, визначення типів ідентичності (національної, регіональної) та їхнього впливу на ідентифікаційні маркери населення порубіжних теренів;
- проблемно-хронологічний – для розкриття синхронних та діахронних особливостей наукової рецепції спадщини О. Кольберга в українській фольклористиці.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що *вперше* здійснено системне вивчення тритомного видання фольклору Лемківщини «Сяноцьке – Кросненське»; комплексно проаналізовано обрядові (календарні, родинні, весільні, поховальні) звичаї лемків, специфіку локальних народних вірувань; *уточнено* еволюцію рецепції наукової спадщини О. Кольберга в українській фольклористиці, *систематизовано* базу для визначення архаїчних витоків обрядового лемківського фольклору.

Джерельну базу дослідження становлять передусім наукові праці О. Кольберга («Покуття», «Волинь» та ін.), зокрема його тритомний компендіум «Сяноцьке – Кросненське». У роботі використано фольклористичні, етнографічні та історичні праці українських і польських дослідників, джерела, що відображають процес функціонування

фольклористичної науки на зламі століть (кінець XIX – перша третина XX ст.): наукові праці, епістолярій О. Кольберга, І. Франка та ін.

Практичне значення дисертації полягає в тому, що воно є частиною комплексного дослідження історії української та польської фольклористики, важливою ланкою українсько-польських наукових зв'язків. Фактичні матеріали та висновки можуть знайти застосування в лекційних і семінарських курсах з історії фольклористики, теорії фольклору та етнології двох країн; результати роботи стануть корисними для поглибленого вивчення наукової спадщини О. Кольберга, її актуалізації в сучасний період.

Апробація результатів дисертації. Роботу обговорено і схвалено на засіданнях відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Основні положення, результати дослідження виголошено на 8 наукових конференціях: XIII Міжнародні славістичні читання пам'яті Леоніда Булаховського (19 квітня 2013 р., Київ); Міжнародна наукова конференція «Literatura ukraińska w kręgu zagadnień komparatystyki» («Українська література у колі питань наукової компаративістики»), 14–15 травня 2013 р., Познань, Польща; IV Міжнародна наукова конференція «Одеські етнографічні читання»: «Локальна та регіональна специфіка традиційної культури» (4–9 червня 2013 р., Одеса); XIII Європейська міжнародна наукова конференція з народної культури «Джерела і шляхи традиційних європейських культур у XXI столітті» (The International Scientific Conference «Roots and Routes of Traditional European Cultures in XXI Century») – Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, Комісія з науки і дослідження Центрально-Східної Європи Міжнародної організації з народної творчості IOV, Міжнародна асоціація українців (27 червня – 5 липня 2013 р. Київ – Севастополь); Міжнародні наукові конференції «Тарас Григорович Шевченко в слов'янському світі» та «Слов'янський світ у культурному просторі XXI ст.» – Український комітет славістів, НБУВ, Інститут

літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Інститут української мови НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України, Український мовно-інформаційний фонд НАН України, Інститут філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (20 травня 2014 р., Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського); VII Міжнародний конгрес українців (21–24 жовтня 2013 р., Київ); Міжнародна наукова конференція «Dzieło Oskara Kolberga jako dziedzictwo narodowe i europejskie» (Творчість Оскара Кольберга як національний і європейський спадок), 22–23 травня 2014 р., Познань, Польща; Міжнародна наукова конференція «Польська й українська етнологія сьогодні. Традиції та перспективи» (Львів, 24–27 вересня 2015 р.); Міжнародна інтердисциплінарна наукова конференція «Іван Франко і польська культура» (Київ, 13–15 жовтня 2016 р.).

Основні положення та результати дисертації викладено в 14 статтях, 8 із яких опубліковано в наукових фахових виданнях, що відповідають чинним вимогам Міністерства освіти і науки України, 3 – у закордонних.

Публікації, які відображають основні положення та результати дослідження:

1. *Церковняк І. Г.* Наукова рецепція спадщини О. Кольберга в українській фольклористиці / І. Г. Церковняк // щорічник «Слов'янський світ». Вип. 12 / [голов. ред. Г. Скрипник]; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Київ, 2014. – 262 с. – С. 45–56 (УДК 398(438)(092):398(477));
2. *Церковняк І. Г.* Діяльність Інституту імені Оскара Кольберга в Познані / І. Г. Церковняк // щорічник «Слов'янський світ». Вип. 13 / [голов. ред. Г. Скрипник]; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Київ, 2014. – 338 с. – С. 176–182 (УДК 061.1(438):39(092)Коль);
3. *Церковняк І. Г.* Наукова спадщина Оскара Кольберга в осмисленні сучасного народознавства / І. Г. Церковняк // Компаративні дослідження

- слов'янських мов і літератур. Пам'яті академіка Леоніда Булаховського. Київ, 2014. – Вип. 25. – С. 238–246;
4. *Cerkowniak I.* Ukraiński folklor w dziedzictwie Oskara Kolberga. / I. Cerkowniak // Видання «Ja daję właśnie materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin». Poznań : Instytut im. Oskara Kolberga, 2015. – С. 447–452;
 5. *Cerkowniak I.* Twórczość Oskara Kolberga w pracach ukraińskich badaczy / I. Cerkowniak // Czasopismo «Irydion. Literatura – Teatr – Kultura». Wyd. II. / Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie // Częstochowa, 2016. – С. 195–206;
 6. *Церковняк І. Г.* Праці Оскара Кольберга і збереження культурних пам'яток лемків і бойків / І. Г. Церковняк // Kultura Ukrainców na Warmii i Mazurach: tradycja i współczesność. Studium etnologiczno-kulturowe. Olsztyn, 2016. – С. 261–266;
 7. *Церковняк І. Г.* Еволюція поглядів Івана Франка на українознавчі праці Оскара Кольберга / І. Г. Церковняк // Збірник «Київські полоністичні студії». Т. XXIX. Київ, 2017. – С. 517–521;
 8. *Церковняк І. Г.* Танатологічні народні вірування лемків у збірнику О. Кольберга «Сяноцьке – Кроснянське» / І. Г. Церковняк // Збірник «Компаративне дослідження слов'янських мов та літератур». Вип. 32. Київ, 2017. – С. 117–124 (УДК 930:801.81.398 (438) О. Кольберг).

Публікації, які додатково відображають наукові результати дисертації:

9. *Церковняк І. Г.* Оскар Кольберг як дослідник локальної специфіки порубіжжя / І. Г. Церковняк // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури. Збірка наукових праць. / Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». Одеса : вид-во КП ОМД, 2013. – С. 532–537 (УДК 930:801.81:398 (438) О. Кольберг);

10. *Церковняк І. Г.* Постать Оскара Кольберга у сучасному польському народознавстві / І. Г. Церковняк // Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні особливості. Збірка наукових праць / Колектив авторів. – Одеса : «Одеський національний університет імені І. І. Мечникова», 2014. – 419 с. – С. 398–405(УДК 930:801.81:398 (438) О. Кольберг);
11. *Церковняк І. Г.* (у співавторстві з Л. К. Вахніною) Вшанування пам'яті видатного народознавця (до 200-річчя від дня народження Оскара Кольберга) // Л. К. Вахніна, І. Г. Церковняк // щорічник «Слов'янський світ». Вип. 12. // НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. [голов. ред. Г. Скрипник]. – Київ, 2014. – 262 с. – С. 231–234;
12. *Церковняк І. Г.* Вшанування пам'яті видатного народознавця на сайті Міжнародної Асоціації Україністів (mau-nau.org.ua);
13. *Церковняк І. Г.* Вшанування пам'яті видатного вченого / І. Г. Церковняк // Наукові студії ІМФЕ. Вип. 8. Українсько-польські культурні взаємини / [голов. ред. Г. Скрипник]; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Київ, 2015. – 358 с. – С. 84–93 (УДК 39(092)(438)Кольберг);
14. *Tserkovniak I.* The role of Oskar Kolberg's heritage for the preservation of the tangible culture in Poland and Ukraine (Значення спадщини Оскара Кольберга для збереження матеріальної культури в Польщі та Україні) / І. Г. Церковняк // Тези до Міжнародної наукової конференції «Джерела та шляхи традиційних європейських культур у ХХІ столітті». Київ – Севастополь, 27 червня – 5 липня 2013 р. Київ, 2013.

Структура дисертаційної роботи зумовлена її метою та поставленими науковими завданнями. Робота складається зі вступу, трьох розділів з підрозділами, висновків, списку використаних джерел та літератури.

Загальний обсяг дисертації становить 187 сторінок, із яких основного тексту – 159 сторінок. Список джерел та літератури налічує 298 позицій.

РОЗДІЛ I

ФОЛЬКЛОРИСТИЧНА СПАДЩИНА ОСКАРА КОЛЬБЕРГА: ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ АСПЕКТ

Оскар Кольберг (1814–1890) – знакова постать польської фольклористики та етнології. Його наукова спадщина здійснила вагомий вплив на становлення й еволюцію польського народознавства. По-перше, О. Кольберг – один із фундаторів фольклористики й етнографії, його праці закладали основи цих наукових дисциплін. Методологія та методика досліджень ученого, стратегія систематизації явищ народної культури містять чимало цінного для сучасних дослідників. Навіть у своїх помилках, ваганнях і зміні поглядів (а часом саме завдяки докладному показу таких дослідницьких «зламів») О. Кольберг залишається надзвичайно важливою постаттю для історії польської фольклористики.

По-друге, адекватна рецепція наукового доробку О. Кольберга передбачає не лише вивчення його внеску в українську та польську фольклористику, але й вплив на європейське народознавство. Видання О. Кольберга містять величезний матеріал для порівняльних студій щодо методики збирання й систематизації фольклору сучасних дослідників вчених інших європейських держав. Це дає можливість висвітлити контактні впливи і визначити роль діяльності О. Кольберга в становленні й розвитку європейської та світової фольклористики. Діяльність ученого неабияк прислужилася також для розвитку української фольклористики, етномузикології. Прижиттєві й посмертні видання його праць, як зазначає С. Грица, «дають неоціненний матеріал (хоча й друкований латинкою) для досліджень української культури Правобережжя, словесної творчості різних жанрів, народної музики, антропологічного складу людей. Народна культура постає в цих працях у панорамі географічного опису краю, мови, одягу, їжі, праці, промислів, обрядів і звичаїв, народних пісень,

інструментальної музики, що супроводжують увесь життєвий цикл селянина» [88, с. 488].

По-третє, актуальна проблематика фольклористичної науки викликає необхідність адаптації наукової спадщини О. Кольберга в плані не лише всебічного дослідження й упорядкування здійснених ним записів, але й актуалізації цього величезного польового матеріалу в сучасному науковому дискурсі. Інакше кажучи, переведення праць дослідника з «музейної» в актуальну сферу наукового використання.

Ці три основні завдання, що стоять перед дослідниками фольклористичної спадщини О. Кольберга, визначають наукову стратегію праць С. Лама, Т. Делімата, Р. Гурського, Е. Міллерової, А. Скрукви та інших польських науковців, діяльності Культурного товариства ім. Оскара Кольберга, Музею ім. Оскара Кольберга в Пшисусі, Польського народознавчого товариства у Вроцлаві та Інституту ім. О. Кольберга в Познані.

Польський фольклорист, етнограф та композитор Оскар Кольберг народився 1814 року в місті Пшисусі Опочнянського повіту Радомської губернії в родині інженера-топографа. Згодом родина переїхала до Варшави, у 1819 році його батько, Юліан Кольберг, став професором Варшавського університету. Родина поселилися на території університету й жила по сусідству з родиною Ф. Шопена. Саме видатний музикант сприяв знайомству О. Кольберга з такими відомими викладачами музики, як Ю. Ельснер та І. Добжинський.

О. Кольберг виїхав на навчання до Берліна й після повернення викладав музику. Наукові та літературні захоплення батька, музичні здібності матері, багатогранні культурні зв'язки сприяли всебічному розвитку Оскара і його братів – Вільгельма та Антонія. О. Кольберг навчався у Варшавському ліцеї, удосконалював свій музичний талант. Особливий вплив на його зацікавлення музикою мав Ф. Шопен.

У 1835–1836 роках О. Кольберг відвідував заняття в Комерційній академії і одночасно вивчав композицію та теорію музики в Берліні. Після повернення додому працював учителем музики. Подорожував до Гомеля, Мінська, Риги, Вільнюса, розпочав композиторську й концертну діяльність, займався музичною критикою.

Перші десятиліття XIX ст. – «це час спалаху романтичного зацікавлення народом, іноді навіть замилювання естетикою народних уявлень, немає ще гостросоціальних узагальнень. І водночас величезна чутливість до сенсаційно цікавих, з погляду освіченого городянина, дивовижних звичаїв і обрядів» [18, с. 15]. На О. Кольберга здійснило значний вплив таке зростання загального інтересу до народної творчості, зокрема видання збірника Вацлава Залеського з нотним додатком К. Ліпінського. Молодий композитор захоплювався народною музикою, у 1839 році почав збирати й записувати фольклор, шукаючи в народних мелодіях натхнення для власної творчості. Проте ближче ознайомлення з народною творчістю привело до розуміння величезної культурної цінності народного мистецтва, і О. Кольберг поступово переходив до запису винятково автентичних зразків фольклору. Чи не найбільший вплив на нього, як зазначила дослідниця українсько-польських фольклористичних зв'язків В. Юзвенко, мав відомий польський патріот Е. Дембовський, який постійно наголошував, що «людина, яка не любить простого народу, не може творити» [229, с. 66].

З 1845 року О. Кольберг працював бухгалтером в Управлінні Варшавсько-Віденської залізниці, а потім в Управлінні дирекції доріг і мостів. Це давало необхідні кошти для подорожей, польових досліджень і видавничої діяльності, зокрема публікації першого фольклористичного збірника «Пісні польського народу» («Pieśni ludu polskiego», 1857). Два десятиліття О. Кольберг активно збирав народну творчість, охопивши широкий географічний ареал: Кутно, Курпе, Краків, Бескидське Передгір'я,

Підгалля, Силезію, Каліш, Плоцьк, Радом, Кельце, Люблін, Сандомир, Земля Добжинська, Ломжа, Холм і Поділля.

У 1861 році дослідник відмовився від постійного місця роботи й повністю присвятив життя збиранню матеріалів з усіх галузей народної культури. Він реалізував цю мету, заснувавши видавничу серію «Народ. Його звичаї, спосіб життя, мова, легенди, прислів'я, обряди, ворожіння, ігри, пісні, музика і танці» («Lud. Jego zwyczaję, sposób życia, mowa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, piosni, muzyka i tance»). Протягом 1857–1890 років О. Кольберг видав 38 томів зібрання, об'єднуючи матеріал в енциклопедичні монографії, що містили описи народної культури окремих районів, з яких складалася колишня Річ Посполита. Окрім того, О. Кольбергові належать понад 200 статей з фольклористики, мовознавства, музикознавства, учений залишив величезне зібрання рукописних матеріалів, які склали основу пізніше виданих томів «Народу...».

Територіальні межі збирацької діяльності О. Кольберга надзвичайно широкі, учений досліджував народну культуру не лише етнічних польських земель, але й українських, залишивши цінний матеріал для вивчення різних ділянок традиційної матеріальної, духовної культури та міжетнічних культурних впливів. Зразки української народнопоетичної творчості О. Кольберг, як відзначала З. Болтарович, записав ще в 30-х роках ХІХ ст. у Варшаві від українських кріпаків, яких поміщики вивезли до Польщі 1856 р. [10, с. 18]. О. Кольберг здійснив першу подорож в Україну і відтоді впродовж 25 років побував з експедиціями на Східному й Західному Поділлі, Поліссі, у Карпатах, на Прикарпатті й Волині. Зібраний у цих регіонах фольклорно-етнографічний матеріал тривалий час залишався в рукописах, лише 1882 року вийшли друком перші записи українського фольклору в чотиритомній монографії «Покуття» («Pokusie»). За життя дослідник устиг підготувати й видати перший том «Холмщини» («Chełmskiego»), томи «Мазовше» («Mazowsze»), «Люблінщина»

(«Lubelskie»), що містять цінні відомості про духовну культуру українців, які проживали на цих територіях. Видання зібраних і опрацьованих О. Кольбергом фольклорних матеріалів з українських теренів і регіонів етнічного помежів'я не припинилося і після смерті дослідника: у 1891 році за підтримки І. Коперницького вийшов друком другий том «Холмщини» («Chełmskiego») та «Перемищина» («Przemyskie»), а 1907 року в Кракові опубліковано етнографічно-фольклористичну працю «Волинь» («Wołyń»), укладену Ю. Третяком з архівних матеріалів О. Кольберга. Записи, які не ввійшли до цього збірника, були надруковані 2002 року в додатковому томі, присвяченому Волині. З рукописів і джерел зібрала й упорядкувала Агата Скруква, музичне опрацювання Анни Рудої (t. 84. Wołyń. Supplement do t. 36).

Наступні томи українознавчих праць дослідника – «Казки з Полісся», «Поділля», «Сяноцьке – Кросненське», «Білорусь – Полісся», «Русь Карпатська», «Русь Червона» – з'явилися після Другої світової війни з ініціативи Польського народознавчого товариства, яке ухвалило рішення видати весь народознавчий доробок ученого. Крім того, в архіві О. Кольберга зберігається значна кількість записів українського фольклору, робота над виданнями яких триває. Спадщина О. Кольберга – програма досліджень народної культури та збирання джерел і опрацювань у багатотомних виданнях «Народу» («Lud») та «Етнографічних картин» («Obrazy Etnograficzne») разом з рукописним архівом у Вроцлаві – становить фундамент польської етнографії та фольклористики.

Систематичне збирання фольклорно-етнографічного матеріалу на українських теренах розпочалося в 60-х роках XIX ст. Поїздки українськими етнографічними землями давали значні наукові результати. Учений не тільки занотовував, але й вивчав зібраний матеріал, коментував його, а з 1880-х років почав публікувати. На думку В. Юзвенко, «в оцінці української народнопоетичної творчості О. Кольберг пішов значно далі

своїх попередників. Українську народну пісенність він розглядав не тільки як відгомін старовини, а й вказував на її дійову роль, зв'язок з громадським життям і підкреслював її національну специфіку» [231, с. 91].

У вступі до другого тому «Покуття» О. Кольберг писав: «Українські народні пісні – це твори високої поетичної цінності <...>, сповнені гумору та життєвого дотепу, а нерідко уїдливої, різкої сатири, у якій сміливо викриваються недоліки суспільства» [258, с. 7]. Поза увагою польського фольклориста не залишилися й твори інших жанрів української народної словесності – казки, загадки, прислів'я, приказки тощо.

Прихід у польську науку О. Кольберга символізував початок нового етапу розвитку фольклористики. Повне зібрання творів О. Кольберга становить понад 80 томів. Його титанічна праця в справі збирання, систематизації та видання величезних масивів народнопоетичної творчості стала найбільшим внеском у становлення польської фольклористики та етнографії, вироблення наукових засад запису, систематизації та видання явищ народної культури й побуту.

Ми розглянемо наукову діяльність О. Кольберга в контексті становлення визначного для європейської науки явища – еволюціонізму. Концепція історичної змінності, яка стала визначальною науковою стратегією, починаючи з XIX ст., була одним з важливих чинників становлення народознавства й наклала значний відбиток на наукову діяльність О. Кольберга, зокрема на формування методологічних принципів фольклористики.

1.1 О. Кольберг у колі наукових зацікавлень кінця XIX – першої половини XX століття

Науковий доробок О. Кольберга вже друге століття поспіль викликає пильний інтерес дослідників. Виробивши наукові засади географічного методу систематизації фольклорно-етнографічного матеріалу, учений

дотримувався певних принципів запису, інтерпретації та видання. У збиранні фольклорних матеріалів О. Кольберг пропагував наукову достовірність і фіксацію умов, у яких побутує народний твір. Дослідник вважав, що пісня має глибоке смислове навантаження, яке дослідити та розкрити можна лише в її середовищі побутування та обрядовому контексті. Учений розглядав фольклор не як запозичення, а як складник культури, підкреслюючи його локальні специфічні ознаки. Величезну роль у розвитку фольклористики відіграла також організаційна діяльність О. Кольберга, який зумів ініціювати процес масового збирання народної творчості.

Значення народознавчої спадщини О. Кольберга у фольклористичному дослідженні українських земель неабияке, і з плином часу цінність його монументального доробку зростає. О. Кольберг розширив терени свого дослідження, розпочавши збирати, окрім польських, українські та білоруські фольклорні та етнографічні матеріали, зокрема на пограниччі. Його праці цінні достовірністю фактажу з різних сфер матеріальної та духовної культури, багатством репрезентації локальних її різновидів. Видання рукописної спадщини вченого вводить у науковий обіг нові матеріали, розширюючи тим самим джерелознавчу базу дослідження різних аспектів народної культури.

Один із фундаторів польського народознавства, О. Кольберг залишив глибокий слід у польській науці. Його творча діяльність викликала численні схвальні відгуки сучасників, а видання наукової спадщини після смерті вченого тривалий час здійснювало значний вплив на розвиток фольклористики. Про видатного науковця написано чимало спеціальних досліджень.

Початок творчої діяльності О. Кольберга припадає на часи пізнього романтизму й позитивізму. Продовжуючи традиції польських збирачів та дослідників українського фольклору – З. Доленги-Ходаковського [62], В. Залеського («Пісні польські та українські галицького люду» – «Pieśni

polские і рускіе луду Галицыйскаго», Львів, 1833 р.), Ж. Паулі (двотомна збірка українських пісень «Пісні українського народу в Галичині. Зібрав Жегота Паулі» – «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi. Zebrał Żegota Pauli», Львів, 1839–1840 pp.) [231, с. 10], – Кольберг не лише розгорнув величезну за масштабом роботу зі збирання, систематизації та видання записів народної творчості, але й створив нову наукову методику для проведення польових досліджень.

Важливою особливістю становлення польського народознавства є те, що від початків заснування фольклористичних товариств у Польщі в поле зору науковців потрапляли не лише явища польської народної культури, але й творчість інших слов'янських народів, передусім українців. Засноване 1800 року Варшавське товариство друзів наук (Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk) не обмежувало вивчення народної культури лише польською, значно розширюючи географічні рамки на території порубіжних країн [231, с. 13]. Частина вчених трактувала українську культуру пограниччя як похідну від польської – «Задністрянська околиця між Стриєм і Лімницею» (1811) І. Червінського, «Польський люд» (1830) Л. Голембйовського, збірник українських і польських галицьких пісень Вацлава з Олеська (В. Залеського, 1833 р.) тощо. Інша частина науковців визнавала мовну й культурну єдність українських земель, навіть розділених кордонами різних держав, до яких вони входили на початку ХІХ ст. Серед них – З. Доленга-Ходаковський, який у своїх фольклористичних мандрівках відвідав Правобережну й Лівобережну Наддніпрянщину, Київщину, Чернігівщину. Його подвижницька діяльність, зокрема праця «Про дохристиянську Слов'янщину» (1818), здійснила значний вплив на поширення зацікавлень народною творчістю. Заклик збирати й вивчати пам'ятки «з-під сільської стріхи» був підхоплений багатьма сучасниками. Дослідник, зокрема, відзначав, що діалекти волинян і галичан належать до південно-руської, тобто української, мови. Особисте знайомство з ученими-

вихідцями із Закарпаття (П. Лодієм, В. Кукольником, І. Орлаєм та ін.) дало підстави вченому стверджувати, що нею розмовляють на території, яка простягається до берегів Тиси.

Проте, незважаючи на такі розходження в трактуванні етнічної визначеності культури порубіжних регіонів, збирачі й дослідники віддавали належне українському фольклору, записуючи й публікуючи його зразки у багатьох виданнях того часу. Так, 1833 року у Львові вийшов друком збірник «Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego. Z muzyką instrumentowaną przez Karola Lipińskiego. Zebrał i wydał Waclaw z Oleska». У ньому українські пісні подано в польській транслітерації й не відокремлено від польських (такої дослідницької позиції дотримувався автор-упорядник), проте кількісно український матеріал значно переважає польський. Географічний принцип у цьому збірнику дотриманий, проте не він визначає структуру видання. Упорядник скористався концепцією Вука Караджича, як зазначає український фольклорист, дослідник сербського фольклору М.Гуць [57, с. 261–274], і згрупував фольклорний матеріал у двох розділах: «Пісні жіночі» та «Пісні чоловічі».

Попри помітну непослідовність дослідницьких підходів, уже у своїх перших виданнях польські фольклористи дотримувалися переважно географічного принципу систематизації матеріалу, який і досі є найпоширенішим у польському народознавстві. Звісно, «систематизацією» це можна назвати доволі умовно, оскільки наукова паспортизація як необхідна умова запису й публікації фольклорно-етнографічного матеріалу сформувалася значно пізніше – у другій половині XIX ст. Перші фольклористичні видання вказують лише узагальнено на регіон запису й не містять жодних додаткових відомостей. Дуже часто до збірників потрапляють матеріали, опубліковані в різних джерелах, записані іншими збирачами, до того ж здебільшого навіть без посилання. Проте, незважаючи на такі істотні хиби, це вже були справді наукові публікації, на відміну від

цілої хвилі романтичних містифікацій, які заповнили європейський культурний простір на зламі XVIII–XIX століть (згадаймо серед них лише найяскравішу сторінку – «Пісні Оссіана», авторську стилізацію в душі народної творчості).

Кожен збирач чи дослідник фольклорного й етнографічного матеріалу або керується власними принципами і методами записування та публікування цих зразків, або належить до однієї зі шкіл, яка має певну методологію. О. Кольберг не був представником жодної зі шкіл, він намагався виробити власні засади та методи записування й публікації фольклорного матеріалу. На думку В. Юзвенко, «учений не приєднався до жодної з шкіл – міфологічної чи антропологічної, хоча міфологічна школа з її порівняльним методом мала деякий вплив на фольклористичну діяльність О. Кольберга» [231, с. 89]. Використовуючи у своїх дослідженнях значний обсяг матеріалу, О. Кольберг не поділяв також прагнень компаративістів звести поетичні твори народу лише до запозичень. Мета його порівняльних студій полягала у визначенні специфічних, національних форм народнопоетичної творчості з виразним акцентом на регіональній своєрідності досліджуваного краю. Розглядаючи розвиток фольклористики XIX ст., С. Грица виокремлює найзагальніші типи тогочасних досліджень: «Ми отримали три типи видань фольклору: історико-етнографічний, що “знімає” образ певної місцевості та людності, що її заселяє в горизонтальному плані, подаючи її такою, якою вона є залежно від території та насиченості матеріалом; жанрово-тематичний, пов’язаний переважно з дедуктивним відбором матеріалу, отже, його редукцією по вертикалі, та територіально-жанровий, що здебільшого орієнтується на якусь окрему частину етносу, враховуючи структурні особливості його творчості. Перший тип репрезентують праці П. Чубинського, О. Кольберга, Я. Головацького, “Гуцульщина” В. Шухевича; другий – видання М. Максимовича, А. Метлинського, М. Лисенка, К. Квітки; третій – збірник

С. Людкевича і Й. Роздольського “Галицько-руські народні мелодії”» [88, с. 490].

У науковій діяльності О. Кольберга були сформовані фундаментальні наукові принципи польського народознавства, що неодноразово відзначали його сучасники – І. Коперницький (Kopernicki I. Oskar Kolberg. – Kraków : Jagiellońska biblioteka, 1889), Й. Карлович, Й. Бистронь (Karłowicz J., Bystroń J. Wstęp do ludoznawstwa polskiego. – Lwów : Jakubowski, 1926) та ін. Цей процес становлення наукової методики в праці Кольберга тривав довго, у ньому дослідники виокремлюють кілька періодів.

Перший з них має виразну домінанту: організація масового фольклористичного руху. О. Кольберг прагнув якомога ширше охопити території Польщі, залучити до збирання фольклорного матеріалу значну кількість ентузіастів. Це йому вдалося, дослідник одержував колосальну кількість записаних матеріалів, систематизовував і видавав їх, дотримуючись доволі чітких, проте спеціально не задекларованих принципів. Прагнення до широти охоплення матеріалу спричинило також певні особливості запису й публікації, які свого часу науковці сприймали за слабкі сторони дослідницької методики вченого. Зокрема, одним із принципів Кольберга було представлення необмеженої кількості варіантів народних пісень, чисельність яких учений вважав невичерпною через невинність процесу творення народних перлин і їх постійну змінюваність. Ця особливість наукової методики свідчить про те, що дослідник відмовлявся від «літературознавчого» трактування фольклорного тексту, тобто від довільного відбору «найкращого», «канонічного» варіанта. Більшість його фольклорних видань переобтяжена, на перший погляд, некритично відібраними варіантами, на що вказували сучасники вченого. Особливо цікавими в цьому плані є зауваження І. Франка, який загалом високо цінував працю О. Кольберга.

Від тематичних, жанрових принципів систематизації, загалом панівних у перших виданнях О. Кольберга, дослідник переходить до регіональних, керуючись при цьому стратегією якнайглибшого проникнення в специфіку побуту, звичаїв, культури певної місцевості: «Розпочинаючи дослідження маловідомої народності, автор знайомиться як з нею, так і з місцевістю, спочатку з праць своїх попередників, вивчаючи історію, археологію і етнографічні матеріали, а тоді О. Кольберг робить екскурсії з власними спостереженнями», – зазначав Ц. Нейман [156, с. 484]. Вивчаючи народні пісні, О. Кольберг дійшов висновку про їх тісний зв'язок з побутом, звичаями, обрядами народу, які разом створюють неповторне середовище побутування автентичного фольклору. З музиканта, закоханого в перлини народної музики, О. Кольберг стає досвідченим фольклористом. У той час почався другий період діяльності О. Кольберга, упродовж якого остаточно сформувалися принципи регіональної систематизації фольклорно-етнографічного матеріалу.

Ю. Маслянка (J. Maślanka) у статті «Фольклор у поглядах покоління романтиків» наводить характерну цитату з листа Кольберга до Теофіла Ленартовича від 5 травня 1857 р.: «Щодо слів цих пісень, даруй, що не всюди і не цілком я поділяю Твою думку. Вірю я, що задивляючись оком поета, ти міг багато тут неприємних речей для себе добачити, але ж я не збираю пісні лише тільки для складеної поезії в них. Є й будуть вони цікавою скарбницею для <...> лінгвістів, істориків, для людей, що мають окреслити не лише духовність народу, не тільки його моральну і аморальну вдачу, його звичаї, а й зовнішню оболонку, ...шукають правди, яка як негарне біля прекрасного в піснях кожного народу лежить. Такими, якими вони є, збирач повинен їх представити, не вільно йому в них нічого додати ані узяти» [284, с. 24–25].

Працям О. Кольберга та інших представників географічного методу були властиві певні недоліки, за які їх неодноразово критикували. Скажімо,

на хиби методики систематизації третього тому «Покуття» вказував І. Франко, відзначаючи певну хаотичність групування матеріалу, переобтяженість повторами й публікацією не найкращих варіантів пісень. Дотримання регіонального принципу в інтерпретації Кольберга означало збирання й публікацію якомога більшої кількості матеріалу, властивого певній місцевості, що неминуче призводило, на думку І. Франка, до переобтяження видань, публікації малозначущих варіантів, повторів тощо. Утім (це навряд чи можна вважати недоліком), пізніше в численних дискусіях утвердилися більш стабільні принципи паспортизації, коментування й видання витворів народної культури [9; 10; 76; 78; 79; 183].

Аналогічні процеси становлення наукової методології були характерні для розвитку українського народознавства: «При об'ємності зібраного в ХІХ та на початку ХХ ст. фольклору, яким вичерпано його традиційні різновиди, “збирання сирого наукового матеріалу”, як слушно зауважив О. Потебня в рецензії на збірник Я. Головацького, переважає над його поясненнями, внутрішньою систематизацією, внаслідок чого способи видання не могли мати “бажаної досконалості”. <...> Почин новому напрямку в цій справі покладено із заснуванням у Львові Етнографічної комісії (1894), очолюваної І. Франком» [88, с. 490–491]. Народознавча діяльність О. Кольберга багато в чому сприяла становленню методології фольклористики.

Відомості про життєвий шлях та наукову діяльність О. Кольберга знаходимо в О. Пипіна («Етнографія малоруська»), М. Сумцова («Современная малорусская этнография» та «Діячі українського фольклору»), В. Ягича («Історія слов'янської філології»), Ф. Колесси («Українська усна словесність»). Польський дослідник Ю. Маслянка 1965 року опублікував книгу про З. Доленгу-Ходаковського, де знаходимо матеріал і про О. Кольберга.

Спадщину О. Кольберга аналізували дослідники кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., проте науковий доробок фольклориста розглядався переважно епізодично. Ідеться про дослідження О. Пипіна, І. Франка, М. Сумцова, Я. Бистроня, А. Фішера, М. Азадовського, В. Юзвенко, О. Гінди, З. Болтарович, Ф. Погребенника, І. Хланти, С. Мишанича, Р. Кирчіва.

Як зазначають дослідники, О. Кольберг обстоював наукові принципи збирання фольклорних зразків [172; 239]. Розуміючи цінність усіх жанрів усної народної словесності, він неодноразово підкреслював значення їх як невичерпного джерела у вивченні духовної культури народу. Почавши систематичне збирання фольклорних творів, О. Кольберг пропагував наукову точність записів і неодмінну фіксацію умов, у яких побутує народний твір. Сам дослідник зауважував, що «такими, якими є вони, повинен записувати їх збирач, він не має права нічого додати або замінити, якщо хоче бути вірним своєму призначенню і завоювати визнання» [258, s. 10]. Працюючи над кожним збірником, О. Кольберг намагався до кожної пісні зібрати максимальну кількість варіантів і розпочинав опрацювання та видання їх тільки тоді, коли був переконаний, що матеріал повністю вичерпаний. У своїх перших збірниках дослідник дотримувався тематичного принципу групування матеріалу [172, с. 290], проте згодом відмовився від такого структурування видань. О. Кольберг усвідомлював недоліки своєї наукової діяльності, постійно шукав нові методи, намагався удосконалювати їх. Із цього приводу В. Юзвенко зазначала: «Уже працюючи над виданням 1857 р., він зрозумів, що такий шлях дослідження народної творчості не виправдовує себе, і, йдучи ним, він мало що встигне зробити та й не вичерпає всього того, з чим довелося йому зіткнутися в багатющій духовній скарбниці народної культури. Крім того, О. Кольберг усвідомлював, що в пісні виливаються думки і прагнення народу, і вивчити її, не пізнавши життя народу, не можна; пісню треба розглядати в живому її

побутуванні. Такі висновки сприяли розширенню його збирацької програми: до записів пісенного матеріалу долучились описи обрядів, звичаїв, народних ігор, одягу і різних сторін матеріальної культури народу» [231, с. 86].

Розширення жанрового діапазону зібраного матеріалу привело О. Кольберга від тематичного критерію групування, який можна було застосувати до народних пісень, до упорядкування за територіальною ознакою. Про це свідчать заголовки його фольклорно-етнографічних монографій, а також певна послідовність розміщення матеріалу в розвідці – «місцевість, населення, звичаї та обряди, а тоді вже пісні, танці і інші жанри народної творчості».

Однак праці О.Кольберга не були позбавлені певних недоліків, що було пов'язано з величезною кількістю та нерівноцінністю зібраних матеріалів та труднощах з їх систематизацією за жанрами. Високо оцінюючи внесок польського фольклориста та етнографа в українське народознавство, В. Гнатюк у рецензії на «Волинь» указував на серйозні недоліки. Учений наголосив на невідповідності назви роботи до вміщеного в ній матеріалу, а також критикував О. Кольберга за недостатнє знання української мови, невдало систематизований матеріал, мішане подання українських і польських народних текстів та пісень літературного походження [38, с. 228–235]. Численні помилки в монографії «Волинь» зауважував і Ф. Колесса [103, с. 23].

Однією з важливих теоретичних проблем, які постають перед дослідником творчості О. Кольберга, є варіативність фольклорних текстів. Теоретично це питання вирішилося лише наприкінці ХХ ст., проте кожен фольклорист від виникнення народознавства свідомо чи несвідомо досліджував його у своїй збирацькій діяльності. Глибше з'ясування цієї проблеми допоможе визначити роль наукової спадщини О. Кольберга у

формуванні теоретичних засад проблеми функціонування народної творчості.

«Варіантність – це форма існування фольклорного тексту й фольклорної традиції загалом, поза якою фольклорний текст ніколи не існував і існувати не міг» [223, с. 145]. Дослідники намагалися поновити поняття «нормальної» форми, навколо якої начебто осцилюються (коливаються, обертаються) варіанти: це доволі поширений погляд, який репрезентує, зокрема, І. Левін [223, с. 180]. Прихильники цієї концепції вважають, що варіанти фольклорних творів – це не унікальні твори, а численні різночасові перекази, які більшою чи меншою мірою відтворюють певний «еталонний» зразок [36, с. 259].

О. Гінда, І. Вторак у статті «Славістична спадщина Оскара Кольберга: Проблема варіативності фольклорних текстів» [36] поділяють думку більшості фольклористів: «Варіанти не можуть оцінюватися за ступенями близькості до певного невідомого і теоретично проблематичного “первісного твору”. Варіанти рівноцінні, поза ними нема жодного “унікального твору”, який можна було б реконструювати. Текст фольклорного твору є динамічним, словесні втілення, в яких він відтворюється виконавцями, варіюють один стосовно другого, а не щодо якогось “первісного” чи “нормального” тексту. Про це писали класики української науки І. Франко, В. Гнатюк, Ф. Колесса ще на етапі формування теоретичної фольклористики» [36, с. 260]. До цих імен можна з упевненістю додати й О. Кольберга.

У своїй розвідці О. Гінда та І. Вторак розглядають, на перший погляд, альтернативну точку зору на цю проблему С. Грици: «Говорячи про фольклор, ми не уявляємо його поза варіаційністю, змінністю. Жодна пісня, казка, легенда не існує в поодинокому зразку, а становить відкритий для трансформацій ряд. <...> В усній творчості варіанти одного зразка, що є реалізацією творчості багатьох авторів, не знають остаточної редакції. Ніщо

так сильно не впливає на трансформацію фольклорного зразка, як його рух в часі і просторі. Часові і територіальні варіанти одного і того ж твору <...> є однією з найцікавіших граней суспільного функціонування фольклору. У них відображається “модус мислення” середовища, що створює чи асимілює зразок та “імперативно” впливає на його стиль, пристосовує до своїх смаків і потреб. Із одного фольклорного зразка – “зав’язі” – може розростатися безліч варіантів, що переймають семантичні елементи свого першоджерела» [52, с. 40]. Сама ж «зав’язь» – це інваріант, тобто «уявна (віртуальна) величина, що її можна розрізнити на основі предметно-поняттєвих ознак моделі» [52, с. 42].

Наведене трактування інваріанта не суперечить попередній концепції. Автори статті доходять висновку: «Дві існуючі концепції варіативності, по суті, доповнюють одна одну, а не перебувають у протиріччі» [36, с. 260]. Найважливішим же для сучасного розуміння проблеми варіативності фольклорних текстів є наведене дослідницями зауваження С. Грици: «Навіть неповний чи пошкоджений варіант у серії інших може бути гранню, яка доповнює цілісність, стати цінним показником орієнтовного джерела походження твору» [52, с. 43].

Наша думка співпадає з позицією дослідниць, висловленою в статті: наукова спадщина О. Кольберга потребує дуже коректного й обережного підходу, а численні зауваження з приводу «ненауковості», «несистематизованості» кольбергівських записів у рецензіях українських учених ХІХ – початку ХХ ст. не є принциповими, і здебільшого самі їхні автори змінювали своє ставлення до праць Кольберга й охоче послуговувалися зібраними польським фольклористом матеріалами.

Вважаємо, що слушним є висновок дослідниць щодо праць О. Кольберга: «Здавалось би, безсистемний виклад фольклорного матеріалу в “Покутті”, “Русі Карпатській”, “Русі Червоній”, “Волині” та інших томах його спадщини не можна розцінювати як просте нагромадження. Це прояв

свідомої позиції вченого: зібрати все, що існує на цій території, не пропустити найменшої деталі, фрагменту. Це радше можна розцінити як намагання створити ґрунт для подальших студій та опрацювань українського фольклору. Десятки томів його праць об'єднує наскрізний принцип, який був теоретично сформульований лише у ХХ ст.: рівноправність, рівнозначність усіх існуючих варіантів твору, їх право на існування» [36, с. 262–263].

О. Кольберг був представником того покоління європейських культурних діячів, завдяки якому впродовж ХІХ ст. відбулося величезне зрушення в суспільній свідомості, створенні нової картини світу. Цей процес охоплював усі сфери людської діяльності. Його наслідком стало утвердження європейської свідомості Нового часу, яка прийшла на зміну тисячолітньому пануванню християнського канону й лягла в основу сьгоднішніх уявлень про світ і людину. На хвилі цих змін відбувалося становлення нових галузей науки, серед них і системи народознавчих дисциплін.

Одним із головних досягнень цієї епохи стало методологічне вирізнення культури в окрему галузь знання. Досі «людина шукала своє обґрунтування не у власній самодіяльності, а саме у... всесвіті, пізнавши який, здавалося, можна було довідатися все і про саму людину. У раціоналізованій формі подібні уявлення проіснували аж до ХІХ століття (такими є просвітницькі теорії про людину як частину природи, наділену розумом, або вчення Гердера про людську історію як про безпосереднє продовження природної історії)» [75, с. 6]. Послідовне відокремлення природознавства й гуманітарного знання першим здійснив Е. Кант, поклавши в основу цього вирізнення головний критерій – принцип свободи людського волевиявлення. Саме в результаті людської самодіяльності постає нова реальність – культура, яка включає в себе все, що створено людством.

У цей період виникає і не менш важливий принцип, що сприяв методологічному виділенню культури в окрему галузь: історизм, який прийшов на зміну панівному уявленню про циклічність, повторюваність природних і суспільних процесів. Його виникнення так само можна зарахувати до філософії Канта (зокрема його космогонії), а також до гіпотези про походження Всесвіту, висунутої Лапласом. У цих теоріях уперше висвітлено ідею еволюції нашої планетної системи, на відміну від християнських уявлень про світ як незмінну, створену Богом матерію.

На початку XIX ст. в біології постає еволюційна теорія Ж.-Б. Ламарка, яка вперше послідовно проводить ідею поступового розвитку живого світу від простих до складніших форм, усупереч безсумнівному для попередньої епохи твердженню про одночасність творення всіх видів живого. Успіхи палеонтології, зокрема праць Кюв'є з реконструкції давно вимерлих тварин, дають новий поштовх для розвитку еволюційних поглядів – не лише на тваринний світ, але й на будову Землі. За рештками викопних істот датуються геологічні утворення й виникає ряд гіпотез про походження та розвиток земної кулі, яка таким чином теж утрачає свою незмінність. Класичного виявлення погляди на еволюцію живого світу набувають у теорії Ч. Дарвіна, яка поширює ідею виникнення й розвитку також на людину. Гіпотеза про еволюційне походження людини потрапляє в центр бурхливих дискусій, прибічники богоствореності тривалий час не здають позицій через відсутність знахідок проміжних еволюційних ланок між мавпою та людиною. Однак археологія невдовзі відкриває цілий ряд таких аргументів, чим остаточно підриває християнські основи уявлень про світ. Утвердження еволюційної антропології не в останню чергу впливає також на визначні суспільні рухи, зокрема на аболіціонізм у США, спростовуючи расові теорії, за якими люди різних рас нерівноцінні, а через те одні, нижчі, створені для рабства, а вищі – для панування.

Еволюційна картина світу знаходить підтвердження в ще одному фундаментальному відкритті ХІХ ст. – теорії спадковості Менделя, яка лягла в основу генетики. Було знайдено першоелемент живої матерії, що несе в собі генетичну інформацію.

Ідея еволюції має два основоположні моменти: питання про першоелемент, першооснову й питання про фази її розвитку, ускладнення. Це дало поштовх для виникнення цілого ряду класифікацій – зоологічних (Ж.-Б. Ламарк, Ч. Дарвін), ботанічних (К. Лінней), хімічних (Д. Менделєєв) та ін.

Систематизація, зведення різномірних елементів у певні ряди, відшукування закономірностей еволюції світу стає однією з головних ознак тогочасного людського знання. У філософії створюється генеральне вчення про розвиток – діалектика Гегеля, утверджується принцип історизму в уявленнях про організацію суспільства (К. Маркс). Дедалі більше поширюється ідея прогресу як закономірного руху від простого до складного, як безперервного вдосконалення світу.

Паралельно з природничими науками ідея еволюції визначає напрям розвитку гуманітарних знань, дає поштовх для виникнення своєрідної «духовної палеонтології». «Тлумачення народної культури могло сформуватися тільки після появи достатньої кількості порівняльних матеріалів, що сприяли спостереженням над процесами і закономірностями її розвитку. В ХІХ ст. під впливом філософії і естетики, порівняльного індоєвропейського мовознавства сформувалася так звана міфологічна школа у фольклористиці, засновниками якої були брати Яків і Вільгельм Грімм у Німеччині, в Східній Славії – Ф. Буслаєв, О. Афанасьєв, І. Худяков, українські вчені М. Костомаров, О. Потебня, М. Сумцов, О. Котляревський. Вони зосередили увагу на міфах і символах, знаках та інших формах культури народу як виразі народного духу, на зв'язках поміж земними і космічними явищами в народних уявленнях» [88, с. 493]. Величезного

поширення в цей час набуває збирання й вивчення фольклору, відшукання в ньому залишків давніх пантеїстичних уявлень, міфів, реконструкція забутої старовини. У Європі виникає «міфологічна школа», що розглядає народну творчість в історичному розвитку, як еволюцію міфології, формується порівняльно-історичний метод у мовознавстві (Т. Бенфей). Одні із засновників «міфологічної школи» – брати Грїмм – класифікують казкові сюжети, простежуючи їх походження від прадавніх уявлень. Подальшого розвитку еволюційні ідеї набувають у діяльності культурно-історичної та духовно-історичної шкіл, сама назва яких свідчить про основоположне значення історичного принципу в їхній діяльності. За В. Скоттом поширюється історична белетристика (на відміну від історіографії XVIII ст.).

Вельми категоричних форм набуває ідея еволюції у творчості представників натуралістичної школи (Е. Золя) та її ідеолога І. Тена. У людській поведінці й житті суспільства відшукуються найдревніші основи – первісні природні інстинкти. Подібний напрям помітний також у розвитку психології, у діяльності засновника психоаналізу З. Фрейда. Ключовою енергією, першоелементом людської психіки вчений визнає статевий потяг, «лібідо», усі інші психічні механізми вважає похідними від нього. Еволюційний ключ – у поглядах на становлення духовного світу окремої особистості, в основу якого, за Фрейдом, покладено враження раннього дитинства. Звідси й основний метод психоаналізу – розкодування еволюційно первинних дитячих комплексів.

У художній літературі пильна увага зосереджується на становленні характеру героя («роман виховання»), походженні людських почуттів, пошуку їхніх витоків. Психологізм стає однією з центральних ознак мистецтва слова, починаючи саме з цього часу. «Течія романтизму в літературі, міфологічного напрямку в народознавстві знайшли в Україні вдячний ґрунт для їх тривалого проростання завдяки прив'язаності до

народництва як опори самовизначення, самозбереження, протистояння асиміляції» [88, с. 493]. Ідея еволюції накладає також інший відбиток на художню літературу й народознавство: активно записуються, досліджуються й використовуються архаїчні жанри словесного мистецтва, скарбниця фольклору одержує нове життя – уже не в стилізаціях чи наслідуваннях, а в науковому вивченні джерел, пошуку в них універсальних «формул» народної свідомості.

Пафос історизму, систематизації править за глибинну основу романтичного конструювання «духу народу» в європейських державах. Величезної ролі набуває відшукання джерел національної культури, осмислення її специфічності, відмінності від інших. Історичне самоусвідомлення стає важливим складником національно-визвольних рухів, які охоплюють у цей час багато європейських народів, особливо слов'янських (серед них і український). «Саме на цю епоху припадає виникнення й поширення етнографії й фольклористики, висуваються суперечливі теорії розвитку суспільного устрою, державності, природи духовності народу. Історичний імпульс, прагнення осмислити джерела й шлях, який привів до сьогодення, зумовили зростання національної самосвідомості, глибше осмислення долі народу, його культури. Активна зміна напрямів і методів у світовому народознавстві другої половини ХІХ ст. відбувалася під впливом:

а) розширення географічного простору досліджень і вивчення так званих екзотичних народів за межами Європи;

б) досягнень природознавства – праць про походження видів Ч. Дарвіна в антропології, Т.-Г. Гекслі – в зоології;

в) ідей спільності людської психіки, що впливає на подібність витворів культури (Т. Бенфей, Й. Бахофен). Магістральним напрямом у світовій етнографії та фольклористиці стає еволюціонізм і його гасло: нічого не залишається в незмінності, все рухається й набуває нових форм.

У руслі досліджень найвидатніших представників цього напрямку в етнології – Е. Тайлора, А. Моргана, Дж. Мак-Леннана, Дж. Леббока – явища народної культури мали розглядатися в той самий спосіб, що й явища природи. Їх повторюваність спонукала до порівнянь, заклала підвалини до типологічного дослідження, що стає основою для нових напрямів антропологічної та історико-культурної школи» [88, с. 493].

Зрештою, у своєму пориві до джерел, до пізнання фундаментальних першопочаткових елементів буття наука розщепила атом, похитнувши тим усю будову знань про світ. Відкриття Кюрі стало увертурою до глобальної кризи природничих наук і гуманітарних дисциплін, до виникнення нових фундаментальних уявлень – теорії відносності А. Ейнштейна й квантової теорії М. Планка. Ідея еволюції в ХІХ ст. спричинила зміну типу свідомості, витіснила релігійний світогляд з панівних позицій на периферію суспільного життя, що дало підстави Ф. Ніцше афористично промовити вустами Заратустри: «Бог помер». Це стало поштовхом до перегляду цінностей, моральних норм (Ф. Ніцше, В. Кропоткін, В. Ленін, М. Бердяєв, в українській літературі пізнішого часу – В. Винниченко та ін.) і дало основу для вироблення в ХХ ст. нових етичних, культурних і наукових систем.

На хвилі зародження еволюціонізму наприкінці ХVІІІ – на початку ХІХ ст. виникає народознавство. У цей час відбувається процес «відкриття народу» (Пітер Берк), митці й науковці активно звертаються до народних перлин, шукаючи в них історичні витoki національного характеру. «Парадоксально, але репрезентація фольклору йшла спочатку не від аутентичних джерел, а від фольклоризму (поняття якого з'являється значно пізніше від самого явища), тобто від адаптованих письменством, аматорством міста форм фольклору» [195, с. 48]. Весь початковий етап широкого зацікавлення народною творчістю супроводжується спеціальним «підсиленням», тобто професіональними обробками, стилізаціями, а часом

навіть містифікаціями («Пісні Оссіана»). «Пізнання фольклору розпочалося з запису словесних текстів, тоді коли повнота й правдивість враження можливі тільки в контексті його живого виконання в поєднанні з музикою, мімесисом тощо. До фіксації в такій цілісній іпостасі проліг довгий шлях наукової професіоналізації» [195, с. 49].

Цей шлях судилося пройти і О. Кольбергу. Його ранні записи народної музики відзначалися вибірковістю й «дотягуванням» до професіональних зразків, що були властиві тогочасним фольклористичним виданням. Лише з плином часу дослідник дедалі більше зосереджувався на фіксації тих явищ, які згодом одержали назву автентики.

Визнаючи безсумнівну наукову цінність видань О. Кольберга, дослідники, як ми вже згадували, ще за життя вченого відзначали властиві їм певні недоліки. Кольберг не завжди правильно трактував явища народного життя, іноді некритично використовував матеріали інших фольклористів, послуговувався неперевіреними джерелами. Подеколи нерозбірливість систематизації матеріалу, характерна для прихильників географічного методу, спричинилася до того, що у величезній праці Кольберга «Народ» важко орієнтуватися. Певну хаотичність збірки, відсутність коментування й паспортизації окремих пісень відзначав І. Франко в рецензії на третій том «Покуття», надрукованій у журналі «Квартальник історичний» («Kwartalnik historyczny», 1889). Проте недоліки Кольбергового видання були доволі типовою ознакою всієї тогочасної фольклористики, яка тоді ще не виробила сталого методу збирання й опрацювання фольклорно-етнографічних матеріалів.

Кольберг не дотримувався чіткої системи класифікації, що відзначають і сучасні дослідники спадщини польського фольклориста. Розміщення українських пісень в окремих розділах, як зауважила В. Юзвенко, «викликає враження доволі накиданого матеріалу, нічим не виправданої класифікації» [229, с. 68]. Однак питання систематики

народних пісень на той час узагалі не було вирішене в польській науці. Лише значно пізніше до розв'язання його наблизилися польські фольклористи Я. Карлович та Я. Бистронь.

Обіймаючи посаду керівника Етнологічної секції Антропологічної комісії, О. Кольберг виробив певні правила для впорядкування роботи зі збирання фольклорних матеріалів. Спершу це була «Інструкція для дослідження специфіки народної творчості» («Instrukcja do badania właściwości ludowych»), проте найповніше основні принципи записування та систематизації фольклорно-етнографічного матеріалу були сформульовані 1865 року в листі до редакції «Варшавської бібліотеки» [270, s. 102–105]. Одинадцять пунктів цієї програми викликали жваве обговорення і схвальні відгуки в наукових колах:

«1. Село і хата. Загальний опис і народна назва (якщо існує). Опис внутрішніх і зовнішніх його частин, зокрема, окремих елементів оселі і подвір'я, знарядь праці і посуду. Звичайно, найдавніший спосіб будівництва, який зберігся. До опису згодився б і малюнок, план чи вигляд оселі. Які є звичаї будівництва; які забобони? Які є вулиці на селі і яке розміщення хат на вулиці? Які церкви, цвинтар і огорожа?

2. Домашня праця і господарські заняття селян. Який спосіб їхнього життя? Колір шкіри і волосся селян. Характер народу: його темперамент і нахили. Спосіб мислення і руху...

3. Їжа. Що, зазвичай, їдять і п'ють, в який час, кількість і при яких церемоніях?

4. Одяг чоловіків, жінок і дітей, святковий і щоденний. Тканина. Кравецький крій. Оздоблення і колір.

5. Мова або діалект. Її особливості і граматичні відмінності. Вимова і місцеві висловлювання. Словничок місцевих виразів.

6. Прислів'я, приказки, казки, оповіді, легенди, перекази і т. ін., по можливості мовою оригіналу.

7. Забобони, звичаї, замовляння, перекази про чари, чортів, чарівниць, відьом, упирів, вовкулак, духів і душі. А також перекази про пори року, клімат, посів і збір урожаю; весілля, похорон, хрестини (народини).

8. Пісні, по можливості, з нотами і без них, мовою оригіналу.

9. Танці. Опис кроку і мелодії, якщо це можливо.

10. Обряди, а саме:

a) весілля; b) хрестини; c) похорон; d) собітка; e) обхід річних свят і неділь протягом року; f) дожинки.

11. Звичаї і пісні при різних роботах, наприклад, при виоранні і сінокосі, при роботах господарських і ремісничих. Вечірні розваги, гуляння в корчмі і в хаті, залицяння, звичаї на ярмарках і т. д.» [79, с. 104].

Творча діяльність О. Кольберга викликала численні схвальні відгуки сучасників, а наукова спадщина після смерті вченого тривалий час продовжувала видаватися, здійснюючи значний вплив на розвиток фольклористики.

1.2 Наукова рецепція фольклористичної спадщини О. Кольберга

Відродження Польщею своєї незалежності 1918 року сприяло активізації наукового життя. Фольклористика та етнографія, репрезентовані в університетських навчальних курсах Львова, Кракова, Познані, Варшави, Вільна, стали предметами академічного викладання. У наукових товариствах і спеціалізованих музеях ними широкого зацікавилася коло аматорів та професіоналів. Цей період пов'язаний з іменами таких молодих дослідників, як А. Фішер, Я. Бистронь, Є. Франковський, К. Мошинський та ін.

Народознавче товариство у Львові набуло статусу наукової установи, а його видання – наукового характеру. Ці зміни були пов'язані передусім з діяльністю нових членів – Я. Чекановського, А. Фішера, К. Нітша.

З призначенням його головою Я. Чекановського, а секретарем А. Фішера відновилася структура й основні дослідницькі напрями Товариства.

У цей період А. Фішер виконував обов'язки не тільки редактора й секретаря «Народу» («Ludu»), але й адміністратора видавництва, коректора, скарбника, дбав про розвиток бібліотеки, підтримував контакти із західноєвропейськими вченими, листувався з численними науковими установами та видавництвами.

Польські дослідники, публікуючи змістовні народознавчі огляди, нариси на сторінках видавничого органу Товариства, посилювали інтерес громадськості до української народної творчості, сприяли популяризації та розширенню вивчення її тематики. Уже перше число видання містить фольклорні й етнографічні матеріали С. Добровольського з Грубешівського повіту. У невеликому нарисі, присвяченому етнографічній характеристиці суміжного з Волинню Надбужанського краю, подано побіжний опис звичаїв та обрядів, названо найпоширеніші типи одягу, головних уборів, взуття, прикрас тощо. Автор описав житло, навів приклади поширених прізвищ та імен. Другий розділ містить цікаві відомості про їжу, народну медицину, різноманітні засоби лікування, зокрема замовляння, деякі аспекти народної моралі. Докладніше А. Добровольський зупинився на характеристиці звичаїв календарного та родинного циклу, посилаючись при цьому на залучення матеріалів із зібрання О. Кольберга. З родинної обрядовості його найбільше зацікавило українське весілля, невеликий опис якого він подав, ілюструючи піснями [43]. Ґрунтовне й систематичне вивчення фольклору припало на другу половину ХІХ ст. – саме в цей час виявлялася підвищена увага дослідників до наукового опрацювання пісенного фольклору, фольклористичні зв'язки між Польщею і Україною «знайшли свій найяскравіший прояв у діяльності польського фольклориста та етнографа зі світовим ім'ям, невтомного збирача, дослідника народної творчості Оскара Кольберга» [231, с. 82].

2014 рік за рішенням Сейму Республіки Польща оголошений Роком Оскара Кольберга. 22 лютого польська і світова культурна громадськість відзначила 200-ліття від дня народження видатного народознавця. Цій знаменній даті присвячено ряд урочистостей, наукових конференцій, симпозіумів, видання праць ученого і досліджень його народознавчої спадщини, яка налічує 90 томів.

Однією з найпомітніших ювілейних подій цього року стала міжнародна конференція «Праці Оскара Кольберга як національна і європейська спадщина», що відбулася 22–23 травня в Познані під патронатом президента Республіки Польща Броніслава Коморовського. Організаторами конференції виступили Інститут імені Оскара Кольберга, Комітет етнологічних наук Польської академії наук, Інститут етнології та культурної антропології ім. Адама Міцкевича (Познань), а також Польське народознавче товариство (Вроцлав). Центром відзначення ювілею видатного фольклориста закономірно став Інститут імені Оскара Кольберга – наукова установа, яка вже понад півтора десятиліття є основним організатором дослідження, видання й популяризації наукової і творчої спадщини вченого. Створення цієї поважної наукової установи стало підсумком тривалого процесу організації дослідження, підготовки до друку й публікації наукової спадщини видатного польського вченого. Спорадичні видання й перевидання фольклористичної спадщини О. Кольберга тривали після його смерті до 1958 року, коли була розпочата систематична робота з наукового опрацювання рукописного архіву. У цей час при Польському народознавчому товаристві (Polskie Towarzystwo Ludoznawcze) у Познані створено Кольбергівську робітню (Pracownia Kolbergowska) під керівництвом Ю. Гаєка (Józef Gajek). Польське народознавче товариство віддавна ініціювало видання праць Кольберга й володіло значною частиною рукописної спадщини вченого. У 1960 році було ухвалено на найвищому рівні здійснення «Повного зібрання праць»

(«Dzieła wszystkie») О. Кольберга як однієї з пам'яток тисячоліття польської держави. Наукову підготовку видання та фінансове забезпечення доручено Польській академії наук. Для реалізації видання на базі Польського народознавчого товариства було створено спеціальну редакцію, яка розпочала свою роботу у Вроцлаві, а з 1962 року – у Познані. Головою редакції залишився професор Ю. Буршта (Józef Burszta), який 1962 року організував невеликий колектив і остаточно сформував редакцію [40, с. 188]. До видання «Повного зібрання праць» О. Кольберга долучилися видавництва: Народна видавнича спілка (Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza) і Польське музичне видавництво (Polskie Wydawnictwo Muzyczne).

Наукову раду «Повного зібрання праць» О. Кольберга з 1962 року очолив професор Ю. Кшижановський (Julian Krzyżanowski), а після його смерті в 1976 році і до 2008 року – професор Г. Лабуда (Gerard Labuda). Нині роботою наукової ради Інституту імені Оскара Кольберга керує професор О. Посерн-Зелінський (Aleksander Posern-Zieliński), колектив Інституту складають знані польські науковці – В. Буршта (Wojciech J. Burszta), Е. Антибожець (Ewa Antyborzec), З. Ясевич (Zbigniew Jasiewicz), Б. Лінетте (Bogusław Linette), Л. Смолух (Łukasz Smoluch) та ін.

У середині 1990-х років через фінансову кризу діяльність редакції була вимушено призупинена. У 1997 році на її базі було створено спеціальне представництво, а 1998 року в Познані розпочав свою офіційну діяльність Інститут імені Оскара Кольберга. У його завдання входять дослідження, підготовка до друку й видання спадщини видатного польського фольклориста. Результатом роботи редакції, а згодом Інституту стало осягнення цілісності наукового доробку О. Кольберга, вироблення спеціальних прийомів редакційного опрацювання архіву вченого, систематична науково-дослідна робота, видання 85 томів «Dzieł wszystkich» та багатьох інших фольклористичних, етнологічних і музикознавчих праць.

Інститут імені Оскара Кольберга провадить широку видавничу діяльність, друкуючи велику кількість фольклористичних та етнологічних праць. Скажімо, 2014 року вийшла науково-популярна біографія вченого, підготовлена А. Скруквою (Agata Skrukwa) – відомим фольклористом, багаторічною дослідницею наукової спадщини Кольберга [298]. У монографії висвітлено життєвий шлях О. Кольберга, становлення й еволюцію його фольклористичної концепції. Цінним і по-сучасному актуальним є додаток до видання: диск-аудіокнига з текстами, виконаними К. Ковалевським (Krzysztof Kowalewski), а також зразки народних мелодій із записів О. Кольберга.

У центрі уваги науковців Інституту імені Оскара Кольберга – передусім перевидання надрукованих за життя видатного вченого праць та підготовлених у рукописах фольклористичних збірок. Проте значна частина рукописної спадщини Кольберга тривалий час залишалася в архівах, оскільки містила принагідні нотатки, коментарі, варіанти текстів, мелодій тощо, які не призначалися для друку, але були цінним матеріалом. Його значущість визначається зафіксованими фактами і способом їхнього опрацювання, тобто розкриваються таємниці наукової методики знаменитого фольклориста. Робота Інституту імені Оскара Кольберга відзначається надзвичайною увагою й пошаною до оригінальних історичних видань його праць, водночас має спеціальну мету надати цим виданням сучасного наукового опрацювання. Так, у «Повному зібранні праць Оскара Кольберга» фотоофсетним способом перевидано 36-й том 1907 року «Волинь» («Wołyń»), проте на цьому наукове опрацювання тому не припинилося. Був підготовлений до друку т. 84 «Волинь. Додатки до т. 36» («Wołyń. Supplement do t. 36»). Концепція і структура цього тому заслуговують на окремий розгляд, оскільки ілюструють основні принципи колективу Інституту імені Оскара Кольберга в підході до наукового опрацювання, публікації та коментування праць фольклориста.

Т. 84 «Додатків» «Повного зібрання праць Оскара Кольберга» (Познань, 2002) упорядкувала з рукописних архівів і друківаних джерел А. Скруква, музикознавче опрацювання здійснила А. Руда. У передмові подано докладну характеристику фольклористичних експедицій О. Кольберга на Волинь, обґрунтовано принципи створення наукового апарату «Додатків», висвітлено труднощі, які постають при коментуванні волинських рукописів Кольберга. Том містить неопубліковані етнографічні та фольклористичні матеріали з Волині, а також коментарі до текстів і мелодій із 36-го тому «Волинь», упорядкованого 1907 року Ю. Третяком (J. Tretiak). Це історичне видання вміщує лише три описи весілля і 534 пісні й мелодії. Решта матеріалів, що не ввійшли до тому, залишалися неопублікованими в рукописному архіві Кольберга. До них належать записи до розділів «Край» («Kraj») і «Народ» («Lud»), описи календарних і родинних обрядів, понад 400 пісень і танців. Ці записи були здійснені здебільшого самим Кольбергом або розшукані ним під час подорожі на Волинь 1862 року. Окремі матеріали взято з тогочасних видань, які сьогодні важко знайти в бібліотеках. У «Додатках» висвітлено чимало унікальних подробиць, які залишилися поза виданням Ю. Третяка, надано уточнену інформацію про час і місце запису матеріалів, словникові пояснення, Кольбергові зауваження, варіанти текстів та мелодій, які не ввійшли до тому тощо. Значну цінність має вичерпна бібліографія, що фіксує всі праці про Волинь, посилання на джерела, використані в рукописах О. Кольберга. «Додатки» разом із 36-м томом, видрукованим свого часу Ю. Третяком, становлять найповніше видання фольклорних записів пісенної і музичної народної культури Волині, значення якого для сучасної науки важко переоцінити.

Нині готується до друку 85-й том «Повного зібрання праць Оскара Кольберга», який міститиме повну наукову біографію дослідника. Результатом тривалої праці багатьох учених, вона охоплює життєвий і

творчий шлях видатного фольклориста, характеристику концепційних засад його збирацької та видавничої діяльності. Не менш важливим завданням тому є всебічна характеристика наукової спадщини О. Кольберга, аналіз його праць і їхнього значення для розвитку української та польської фольклористики.

Крім дослідження й видання наукової спадщини О. Кольберга, Інститут долучається до багатьох інших проектів, згідно з рекомендаціями «Конвенції про охорону всесвітнього культурного і природного спадку». Одним з найважливіших напрямів діяльності Інституту імені Оскара Кольберга є оцифрування (переведення в електронний формат) архівних звукозаписів польського музичного фольклору 1945–1992 років.

До творчості О. Кольберга зверталось чимало дослідників слов'янських країн. В історії української фольклористики науковій діяльності О. Кольберга належить почесне місце. Ідеться передовсім про «Историю малорусской этнографии» О. Пипіна, «Историю русской фольклористики» М. Азадовського, «Огляд праць з етнографії Галичини ХІХ ст.» І. Франка, «Современную малорусскую этнографию» М. Сумцова, а також окремі праці дослідників, які писали про українсько-польські культурні взаємини: «Головні проблеми українсько-польських літературних взаємин ХІХ ст.» Г. Вервеса, «Український фольклор у польській літературі доби романтизму» Р. Кирчіва, «Українська народна поетична творчість у польській фольклористиці ХІХ ст.» В. Юзвенко, «Україна в дослідженнях польських етнографів ХІХ ст.» З. Болтарович. Публікації польських учених – С. Лама, Р. Гурського, Т. Делімата та інших – містять широкі відомості про діяльність О. Кольберга. Однак жодна із цих розвідок не дає вичерпної характеристики наукових засад і принципів роботи польського вченого, його фольклорно-етнографічної діяльності в контексті розвитку української фольклористики ХІХ ст.

Наукова концепція О. Кольберга заснована на принциповому уявленні, що автентичні народні пісні й музика існують лише разом з народними звичаями, обрядами, побутом народу, тому вчений записував і систематизував не лише зразки музичного та словесного фольклору, але й ті обставини, умови, у яких вони виконувалися, вивчав звичаї, обряди народу, його матеріальну культуру. На таких засадах побудований чотиритомний компендіум О. Кольберга «Покуття» («Pokusie») та двотомний – «Холмщина» («Chełmskie»), у яких дослідник умістив дані етнографічних регіонів з докладним описом місцевості та її особливостей, походження назви краю, звичаїв і побуту населення, духовної та матеріальної культури. Хоча другий том «Холмщини» був надрукований уже після смерті вченого, однак його упорядник і видавець І. Коперніцький послідовно дотримався виробленого О. Кольбергом плану, до того ж навіть розширив видання: у томі окремим розділом надруковані «Додаткові матеріали», які, на думку дослідників, «не були призначені О. Кольбергом до друку, але містили оригінальні селянські розмови, прокляття, прізвиська, а також словничок місцевої говірки» [270, s. 43].

Праці О. Кольберга, видані посмертно, багато в чому порушують «канонічний» авторський план. Значно менше уваги приділяється матеріальній культурі, окремі з них є лише описово-статистичними збірниками народної творчості. Наприклад, монографія «Перемищина» («Przemyskie») структурно складається лише із записів звичаїв і традицій календарної та родинної обрядовості й низки різножанрових творів, або збірка «Волинь. Обряди, мелодії, пісні» («Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni»), яку підготував до друку польський етнограф А. Фішер, а видав Ю. Третьак, куди, на думку дослідників, «не ввійшли всі записи О. Кольберга і його кореспондентів з цього терену» [247, s. 44]. Подібний формат має і монографія «Поділля» («Podole»), що складається з матеріалів, надрукованих О. Кольбергом у часопису «Zbiór Wiadomości do Antropologii

Krajowej» у 1888 році, рукописів дослідника і його кореспондентів та виписок із видань попередників. Певні відхилення від авторського структурного плану властиві також монографії «Білорусь – Полісся» («Białoruś – Polesie»), зміст якої обмежується лише характерними для більшості попередніх праць О. Кольберга описами звичаїв календарної і весільної обрядовості з піснями й мелодіями (682 зразки пісень) та казками.

Лише фольклорно-етнографічні видання «Русь Карпатська» і «Русь Червона», які дослідник підготував ще у 1860-х роках, та «Сяноцьке – Кросненське», опубліковані після його смерті, упорядникам удалося зберегти без купюр і значного редакторського втручання.

Сучасники й наступники О. Кольберга загалом давали надзвичайно високу оцінку діяльності вченого. За спостереженням російського дослідника О. Пипіна, «польські критики ставлять етнографічні праці О. Кольберга дуже високо, цінуючи в них незвичайну точність і повноту опису, оскільки вони постачають матеріал для наукових досліджень. Їхню цінність відзначають і спеціалісти з української етнографії. За величезну кількість матеріалу, який зібрав один чоловік, збірники О. Кольберга є чи не єдиним явищем у цілій слов'янській літературі» [172, с. 291]. Попри таке всезагальне визнання, оцінка внеску О. Кольберга в дослідження українського фольклору не завжди була однозначно позитивною. Українські вчені часом висловлювали більш або менш гострі критичні зауваження на адресу його праць.

Особливо важливими для становлення наукових засад українського народознавства були погляди І. Франка на фольклористичні видання польського вченого. Це питання досить широко висвітлено в монографії Т. Рудої «Іван Франко – дослідник слов'янського фольклору» [175]. І. Франко високо оцінював діяльність О. Кольберга [10] і водночас відзначав певні недоліки, властиві виданням польського вченого.

О. Кольберг не завжди адекватно трактував явища народного життя, іноді некритично використовував записи й публікації інших фольклористів тощо.

Про неабияку популярність О. Кольберга в українській фольклористиці та значущість його спадщини в науковій діяльності І. Франка в другій половині XIX – на початку XX ст. свідчить понад сотня покликань на прізвище польського вченого в «Довідковому томі до зібрання творів І. Франка у 50-ти томах».

В українській науці рецензії й відгуки І. Франка про фольклористичні видання О. Кольберга досліджені досить повно в працях З. Болтарович, В. Юзвенко, Р. Кирчіва, Г. Сокіл та інших дослідників. Проте досі мало уваги приділялося проблемі еволюції Франкових оцінок, яка має важливе інформативне значення. Вона полягає не лише в зміні ставлення вченого до конкретних публікацій і загалом доробку польського дослідника, але й у тому, що ці зміни ілюструють процес формування принципів наукової фіксації та видання фольклорної спадщини.

В історії фольклористики панує стереотип щодо негативного ставлення І. Франка до регіоналізму і критики видань О. Кольберга за дотримання цих принципів. Г. Сокіл слушно, на нашу думку, зазначає: «Навіть критикуючи, український учений не применшував заслуг польського дослідника, однією з яких вважав застосування географічного методу дослідження фольклору. Мабуть, варто наголосити, що тривалий час в українській фольклористиці панувала думка про те, що І. Франко критикував цей метод збирання усної словесності. Очевидно, це помилкове твердження, оскільки сам І. Франко був його прихильником. <...> Насправді І. Франко критикував не метод, а захаращення окремих публікацій нагромадженим і несистематизованим матеріалом» [183, с. 180].

Згадана в попередньому викладі стаття О. Гінди та І. Вторак «Славістична спадщина Оскара Кольберга: Проблема варіативності фольклорних текстів» презентує важливу тенденцію сучасної

фольклористики до *переоцінки* доробку О. Кольберга, заперечення давніх, часом несправедливих, стереотипів у трактуванні його наукової спадщини: «Можна стверджувати, що фольклористи ХХ ст., підтримуючи загалом критичну оцінку Кольберга-науковця (не збирача!), радше віддавали данину традиції, тобто орієнтувалися на критичні зауваження І. Франка і В. Гнатюка. Активне ж використання записів Кольберга тими ж фольклористами, по суті, є антитезою такій критиці. Кольбергівські записи наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. використовують настільки активно, наскільки ж активно їх критикують» [36, с. 263]. Важко не погодитися і з загальним висновком дослідниць: «Сучасна тенденція диференційованого і “неодномірного” розуміння класичних теоретичних понять фольклористики сприяє об’єктивній оцінці фактів історії даної науки. Тому сторінка, вписана О. Кольбергом в українську фольклористику, може і повинна бути прочитана сьогодні по-новому, інакше, ніж це було зроблено вчора» [36, с. 264].

Утвердженню в українській фольклористиці думки про те, що І. Франко гостро критикував праці польського вченого, сприяла відома полеміка між І. Франком та О. Кольбергом, яка розгорнулася на сторінках журналу «Квартальник історичний» («Kwartalnik historyczny»), а також критика українським ученим географічного методу в етнографії та фольклористиці, який, за висловом І. Франка, «панує в польській етнографії віддавна» [76] – ідеться про «тактику» збирання матеріалу «по околицях, по провінціях», про яку Франко писав у рецензіях на третій том «Рокусіє» О. Кольберга [250] та на видання Я. Свентека «Lud nadłabski od Gdowa aż po Vochnię. Obraz etnograficzny» [249].

І. Франко не залишив спеціальних досліджень про наукову діяльність О. Кольберга, проте в цілій низці публікацій він неодноразово порушував це питання, зокрема в статтях «Галицьке краєзнавство» [206], «Огляд праць

над етнографією Галичини в ХІХ в.» [212], в окремих рецензіях, листах тощо.

У 60-х роках ХІХ ст., як зазначав І. Франко, активізувалася етнографічна діяльність галицьких поляків. Проте над усіма «видвигається постать великого збирача польської землі» О. Кольберга. Він, як і його попередник З. Доленга-Ходаковський, щедро черпав з народної скарбниці, охопивши своїм дослідженням широкі географічні простори.

У 1890-х роках І. Франко виступив з гострою критикою проти тих науковців, які своїми працями «відштовхували інтелігенцію від селян». Це, зокрема, він зазначив у статті «Галицьке краєзнавство» (до речі, уперше надрукованій польською мовою в газеті «Kurjer Lwowski» за 1892 р.), маючи на увазі насамперед злостиві «*Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*» (Poznań, 1854) Рішарда Вінценти Бервінського, які не визнавали народної творчості, заперечували саме існування польського простолюдю» [166, с. 129]. І. Франко закликав записувати уснопоетичний матеріал, бо твердо вірив, що народні твори дають те, «чого не дає нам ніщо інше на світі – дають нам заглянути в душу іншої людини, чи цілого народу, показують нам, що його болить, що радує, що смутить, і заставляють нас і самих з ним радуватись, тужити та сумувати» [206, с. 120]. Істотного значення в культурному процесі вчений надавав фольклорним творам ще й тому, що вони привертають до народу його інтелігенцію, вчать її говорити й думати так, як народ, і любити свій народ. Нарешті, важлива для інтелігенції усна словесність тим, що розширює знання про народ і вказує їй, «де й чого вона має вчитися та набирати з великого скарбу людської освіти, щоб нести підмогу тому народові, а не губитися в пустих і ні для кого не пожиточних мудруваннях» [205, с. 120]. Праці О. Кольберга український учений зараховував до найкращих зразків такого шанобливого й науково ґрунтовного підходу до народної творчості.

Заслугою О. Кольберга І. Франко вважав належну увагу до вивчення не лише словесного (вербального) тексту, але й народної музики (мелодій). Польський учений постійно виявляв інтерес до духовної культури українського народу, завдяки чому побачили світ чотири томи «Покуття», один том «Перемищини», два томи «Холмщини» тощо, де, за словами І. Франка, поміщено «багаті причинки до руської етнографії» [212, с. 238]. Український учений зауважив і те, що Кольберг особистим впливом умів «розбудити замилювання до етнографії» в інших і організувати собі «по всіх сторонах пильних і сумлінних помічників-збирачів» (у чому, до речі, мав багато спільного із самим І. Франком, який був прекрасним організатором науки й натхненним фольклористом-практиком).

Загалом український учений високо оцінював збірки польського фольклориста, зокрема, чотиритомний компендіум «Покуття» назвав «чудовою етнографічною працею... з погляду новизни і багатства зібраних матеріалів» [203, с. 348]. І. Франкові імпонували окремі засади регіоналізму О. Кольберга – об'єктивність у висвітленні локальної специфіки етнічних українських земель і відсутність «полонізації» словесного фольклору. Польський учений з величезною уважністю фіксував особливості місцевих говірок земель «пограниччя», зробивши значний внесок у вивчення українського фольклору Галичини.

Відзначаючи неабиякий внесок О. Кольберга у вивчення українського фольклору, І. Франко указував, часом досить різко, на окремі недоліки його видань. Українського вченого не повністю задовольняла методика збирання та публікації матеріалів. «Збираючи поспішно, він хапав у кожній околиці, що міг на борзі захопити, наповнював свої томи описами околиць, виписками зі старих газет і т. ін., а в записанім матеріалі друкував при описах різних околиць по десять разів ті самі пісні, казки, рідко коли покликаючись на попередні томи, не говорячи про чужі збірки. Таким способом багатство зібраного матеріалу в значній мірі ілюзоричне, таким

методом можна наповнити сотки томів, а не посунути науки вперед» [212, с. 238]. На цю критику О. Кольберг відповів різко й категорично, і цю суперечку так і не було вирішено, кожен з учених залишився на своїх позиціях. Власне, ця дискусія і стала основною причиною утвердження стереотипу про негативне ставлення І. Франка до фольклористичної діяльності польського вченого.

І. Франко звертав пильну увагу на проблеми наукового видання народнопоетичних творів, чітку класифікацію, систематизацію в публікаціях, а не захаращення їх нагромадженим матеріалом. Звичайно, що І. Франко в цій дискусії виступив як предтеча фольклористики, що лише формувалася як наука. Позиція вченого багато в чому передбачала ті теоретичні засади, які викристалізувалися значно пізніше – вже у період діяльності Наукового товариства імені Шевченка у Львові, коли були розроблені й утверджені наукові принципи щодо записування та публікації усної словесності, сформульована вимога систематичного їх дотримання.

Критичні зауваження І. Франка, часом досить суворі, жодною мірою не применшували значущості праць О. Кольберга. Український дослідник охоче й широко користувався матеріалами польського колеги при створенні своїх фольклористичних праць «Студії над українськими народними піснями», «Галицько-руські народні приповідки», «До історії українського вертепу XVIII ст.» тощо, відзначаючи, зокрема, виняткову точність у запису діалектних особливостей місцевих українських говірок, коректність фіксації специфіки регіонального етнологічного матеріалу та ін.

У рецензії на третій том «Покуття» І. Франко, подаючи кілька зауваг щодо непослідовності фонетичного відтворення текстів, усе-таки визнав: «Транскрипція українських текстів у п. Кольберга загалом дуже влучна і свідчить про високо розвинутий у автора слух і відчуття особливостей діалекту. Можна сміливо сказати, що тільки з появою “Покуття” українці одержали можливість пізнати справжню фонетику цього дуже характерного

діалекту, бо дотеперішні етнографічні збірники з цих околиць (Головацький) фальшували і затирали фонетику недоречним етимологічним правописом» [203, с. 349]. Таким чином, незважаючи на окремі мовні огріхи, І. Франко все-таки високо оцінив працю польського дослідника, що, безперечно, було дуже важливим і для самого О. Кольберга, і для розвитку фольклористики загалом.

Ім'я Кольберга фігурує також в епістолярії українського вченого (листи до М. Драгоманова, Ф. Ржегоржа, І. Колесси та ін.). І. Франко був добре обізнаний зі спадщиною О. Кольберга, постійно користувався його виданнями, сприяв їх популяризації в наукових колах. Так, у листі від 19 листопада 1888 року до М. Драгоманова звертався: «Будьте ласкаві, екземпляр “Покуття” Кольберга, що є у Вас, переписати в свою бібліотеку, я дістав другий екземпляр» [210, с. 183]. У листах до М. Драгоманова І. Франко найвиразніше схарактеризував значну роль О. Кольберга в збиранні та публікації українських народних казок Галичини. «У нас, – писав у листі від 5 квітня 1892 року, – на сім полі, як самі знаєте, зроблено дуже мало та й то більше поляками (Войціцький, Кольберг), ніж русинами» [211, с. 329]. А в листі до Б. Грінченка від 8 серпня 1898 року І. Франко повідомляв: «Кольберга замовив я для Вас через антикварія та й досі не одержав, – хіба вернувши до Львова, вишлю Вам свій екземпляр (томи I, II)» [207, с. 107–108].

Франкову об'єктивність в оцінці діяльності О. Кольберга засвідчують і листи до І. Колесси. Сформулювавши «коротку рецепту», за якою бажано робити рецензію на збірник Кольберга (докладний опис книжки, мета, яку ставить собі упорядник, методи збирання та впорядкування матеріалу тощо) [208, с. 567], Франко водночас залишив цінні вказівки щодо рецензування будь-яких інших фольклористичних видань, підкресливши основну вимогу до рецензента – наукову об'єктивність та виняткову пильність щодо рецензованого фольклорного матеріалу, особливо в тому випадку, коли

йдеться про варіанти пісень. Він переконував І. Колессу, що наявність однакових пісень, скажімо, у публікаціях Кольберга та Головацького ще не означає, що вони «один в одного вкрали». «А застановились Ви над тим, – писав учений, – що та сама пісня могла бути записана Кольбергом на Покутті, а Головацьким деінде, і що в такому разі повторення тієї самої пісні є не хибою, а заслугою, бо показує географічне розширення даної пісні? <...> Ні, друже мій, в таких речах треба бути дуже обережним, особливо, коли мається діло з збірником матеріалів, а не з романом» [209, с. 578].

Так само, як поступово формувалися принципи наукової систематизації й видання фольклору в дослідницькій практиці О. Кольберга, розвивалася і збагачувалася фольклористична концепція І. Франка. У своїх працях український дослідник осмислював досягнення й прорахунки зарубіжних колег, переймав конструктивні ідеї та принципи. Тому можемо стверджувати, що еволюція Франкових поглядів на фольклористичні праці О. Кольберга мала принаймні два вагомі результати: глибше осягнення конкретної наукової спадщини видатного польського вченого й удосконалення методології української фольклористики.

На праці О. Кольберга відгукувалися також інші українські дослідники, висловлюючи, поряд зі схваленням, окремі критичні зауваження. Так, у журналі «Киевская старина» (1884. – № 3. – С. 482–487) вийшла рецензія Ц. Неймана на перші два томи монографії О. Кольберга «Покуття». Згадану рецензію було вміщено в додатках до нового тому «Покуття», виданого Інститутом ім. Оскара Кольберга в Познані з ініціативи директора Інституту Я. Палки та Л. Вахніної (ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України). Рецензент високо оцінив методику збирання етнографічного матеріалу, зазначив, що дослідник сам проводив теренові дослідження, вивчаючи певну місцевість протягом кількох років. На його думку, О. Кольберг «завжди дає такий повний і різноманітний

матеріал, викладає і групує його з таким знанням справи, що цей сухий, грубий етнографічний матеріал сприймається читачем як цілісний образ» [156, с. 484]. Ц. Нейман відзначав наукову цінність обрядових пісень, що зберегли сліди реліктових елементів. Водночас рецензент критикував О. Кольберга за недостатнє знання української мови та безсистемне розміщення пісенного матеріалу.

Такі зауваження на адресу публікацій О. Кольберга висловлювалися досить часто. Як зазначають О. Гінда та І. Вторак, це «не поодинокі приклади певної недооцінки (або нерозуміння) кольбергівських заслуг перед фольклористикою не тільки практичною, а й теоретичною. Зокрема, сучасники неодноразово вказували Кольбергові на “нерозуміння” ним жанрової специфіки, а відтак – і жанрової диференціації творів (факт, який має відношення не стільки до проблеми варіативності, скільки до проблем загальної методології фольклору)» [36, с. 263]. У вищезгаданій статті дослідниці наводять один із характерних прикладів такого «нерозуміння»: О. Кольбергові закидали, що в розділі «Епічні твори, думи» у «Покутті» й «Русі Карпатській» було вміщено тексти історичних пісень, балад, хронік, тобто порушено принцип жанрової диференціації епічних творів. О. Гінда та І. Вторак аргументують некоректність цього критичного зауваження, наводячи цитату зі статті С. Грици «Часові та територіальні нашарування в українській словесно-музичній епіці»: «Класифікуючи явища у певні родові групи, ми не можемо залишатися на рівні реєстрації суми множин, що творять кожне з них, а мусимо орієнтуватися на основні поняттєві індикатори, що дають змогу відділити одне явище від іншого. Для роду словесно-музичної епіки таким індикатором є розгорнений сюжет. Справді, масштабність охопленого в епосі матеріалу позначається на всіх попередніх показниках... а) конкретною фабулою з драматичними колізіями, б) масштабністю форми, в) тенденцією до безперервного розгортання дії» [52, с. 121]. Тексти творів, що в «Покутті» та «Русі Карпатській» уміщені

Кольбергом у зазначений розділ, мають саме такі ознаки, тому жанрова номінація, якою вони позначені, цілком виправдана для того часу, коли понятійно-термінологічний апарат теоретичної фольклористики лише формувалася, – підсумовують О. Гінда та І. Вторак.

Сучасні фольклористи дедалі частіше виявляють інтерес до спадщини О. Кольберга. У наші дні польські дослідники знову звернулися до «Народу», рукописної спадщини й дали нову оцінку діяльності славетного збирача фольклору. Відомі сучасні вчені – Ю. Кшижановський, Ю. Гайек, Ю. Буршта – визнають, що навіть томи, перевантажені описовим матеріалом і недосконалі з погляду наукових принципів упорядкування, мають неабияку цінність як для фольклористів і етнографів, так і для літературознавців, мовознавців та соціологів. Праці сучасних польських дослідників – Ю. Маслянки, М. Грухманової, А. Скрукви, Е. Міллерової, В. Беньковського, Ст. Урбаньчика та багатьох інших науковців – висвітлюють відомі сторінки спадщини О. Кольберга, опрацьовують і оприлюднюють ще неопубліковані матеріали з його величезного наукового архіву, що знаходиться в Інституті ім. Оскара Кольберга. Серед численних досліджень спадщини видатного польського вченого не останнє місце посідають і праці українських дослідників – В. Юзвенко, І. Збир, С. Макарчука, Р. Тарнавського, О. Дмитренка, С. Баженової та багатьох інших. Я це вже Вам кілька разів правила.

Висновки до Розділу I

Наукова спадщина О. Кольберга має неперехідне значення для розвитку народознавства з кількох причин. По-перше, видатному науковцеві належить величезна кількість зібраного фольклорного матеріалу, видання якого здійснювалося його наступниками впродовж багатьох десятиліть після смерті вченого. По-друге, методологія фольклористичних та етнографічних досліджень, вироблена О. Кольбергом, стала основою

сучасного народознавства: «Для фольклору, інтегральної частини культури етносу, найбільш відповідний регіональний історико-етнографічний тип видань у поєднанні з жанровою та структурною класифікацією матеріалу, що відтворює його у зв'язках з обрядами, звичаями, мовою народу, виявляє його внутрішню структуру й типологію» [195, с. 36].

Сьогодні, в умовах вільного діалогу різних наукових шкіл і напрямів, є можливість усебічного, багатогранного й системного осягнення доробку О. Кольберга. Спадщина вченого дедалі частіше потрапляє в коло зацікавлень вітчизняних дослідників, реінтегруючи його численні публікації українського фольклору в сучасний науковий обіг.

РОЗДІЛ II
ТРИТОМНИЙ КОМПЕНДИУМ «СЯНОЦЬКЕ – КРОСНЕНСЬКЕ»
О. КОЛЬБЕРГА: ФОЛЬКЛОРНА КУЛЬТУРА ЛЕМКІВ

2.1 Український фольклор у записах О. Кольберга, народна культура українсько-польського пограниччя

Важливою особливістю становлення польської фольклористики є те, що від початків заснування народознавчих товариств у Польщі в поле зору науковців потрапляли не лише явища польської культури, але й народна творчість інших слов'янських народів, зокрема українців. Засноване 1800 року Варшавське товариство друзів наук (Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk) не обмежувало вивчення лише польської традиційної культури, значно розширюючи географічні рамки на території порубіжних країн [231, с. 13]. Частина вчених трактувала український фольклор порубіжних регіонів як місцевий варіант польського – «Задністрянська околиця між Стриєм і Лімницею» (1811) І. Червінського, «Польський люд» (1830) Л. Голембйовського, збірник українських і польських галицьких пісень Вацлава з Олеська (В. Залеського, 1833 р.) тощо. Інша частина науковців, серед них і О. Кольберг, визнавали мовну й культурну єдність українських земель, навіть розділених кордонами різних держав, до яких вони входили на початку ХІХ ст.

У 1882–1883 роках вийшли друком перший та другий томи монографії «Покуття» («Рокісіє») (третій і четвертий томи були опубліковані в 1888–1889 рр.) – першого фундаментального видання О. Кольберга, присвяченого фольклору українських земель. Як зазначала З. Болтарович, «О. Кольберг не був точним у визначенні територіальних меж досліджуваної території і змішував власне Покуття з Гуцульщиною» [9, с. 222], проте видання репрезентувало величезну збирацьку працю й стало одним з визначних явищ фольклористики. В основу чотиритомника покладено результати

багатьох експедицій О. Кольберга на Покуття (1861, 1863, 1867–1868, 1871, 1876–1877, 1879–1880), а також записи попередників дослідника і його численних кореспондентів. О. Кольберг не лише вивчав народну творчість регіону, але й сприяв її популяризації, ініціювавши експедицію на Покуття Краківської академії наук 1876 року, а також етнографічну виставку Покуття 1880 року в Коломиї. Для останньої він розробив сценарій та склав каталог виставки, здійснював загальне наукове керівництво. До складу оргкомітету виставки, крім О. Кольберга, входили місцеві польські освічені поміщики та урядовці В. Пшибиславський (голова оргкомітету) Я. Грегорович (заступник В. Пшибиславського), М. Гловацький (секретар комітету), Я. Шумлянський (скарбник), Я. А. Матейко, В. Шауер, Т. Слонівський, Л. Вайгель та ін.

О. Кольберг мав намір продовжити видання «Покуття». «Цим продовженням, – зазначає З. Болтарович, – мала стати монографія (“Нусиу”), матеріал до якої вчений почав збирати з 1861 р., від часу своєї першої подорожі в ту частину України, що входила до складу Австрії. Тоді ж виник задум і другої великої роботи – “Ruś Czervona”. До видання не дійшло через брак коштів. Дослідник звертався за фінансовою допомогою до наукових та видавничих установ Варшави, Кракова і насамперед Львова. Із клопотанням до закладу імені Оссолінських учений звернувся ще 1868 р. Він мав підстави сподіватися на позитивне розв’язання справи – Львів на той час був важливим культурним та науковим осередком. Однак прохання О. Кольберга про фінансову допомогу для видання томів, присвячених етнографічному вивченню українського населення, були марними. Лише незадовго до його смерті, на початку 1888 р., зі згоди крайового сейму було підвищено дотацію Краківській Академії наук на видання матеріалів ученого, які стосуються України й українців» [9, с. 225].

Фольклористичні праці О. Кольберга створювались як цілісні компендіуми, що вміщували докладні етнографічні відомості та

різножанровий фольклорний матеріал. Фактично всі його видання мали відповідну структуру й чіткий поділ на обов'язкові розділи: «Край» («Kraj»), тобто місцевість, її назва, етнографічні межі, «Народ» («Lud»), «Мова» («Język»), «Одяг» («Ubiór»), «Страви» («Zywność»), «Житло» («Mieszkanie»), «Рілля і праця» («Rola i praca»), тобто землеробство, «Звичаї» («Zwyczaje»). Це сприяло аналізу етнокультури загалом і було досить поширеним у фольклористиці, зокрема українській. Принципів комплексного дослідження народної творчості дотримувалися М. Максимович («Дні і місяці українського селянина»), П. Куліш («Записки о Южной Руси»), П. Чубинський («Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край»), не втратили вони актуальності й у працях наступників – українських фольклористів і етнографів В. Шухевича («Гуцульщина»), Хв. Вовка («Студії з української етнографії та антропології»), С. Килимника («Український рік у народних звичаях в історичному освітленні») та ін.

За життя О. Кольберга була надрукована ще одна праця, яка містила українські матеріали, – «Холмщина» («Chełmskie») (т. 1; т. 2 вийшов 1891 р., уже після смерті вченого), у якій, «спираючись на роботи Л. Голембйовського, К. Вуйцицького та інших учених, О. Кольберг дає характеристику населення, говорить про одяг, їжу, описує загальний вигляд села, житло, господарські знаряддя, спиняється на заняттях мешканців» [9, с. 225].

Праці О. Кольберга, видані посмертно, відходять від плану, якого він дотримувався раніше. У цих виданнях, як зазначає О. Збир, «помітна праця упорядників, які, мабуть, суттєво відредагували матеріали збирача...» [78, с. 41]. У них лише пунктирно окреслені істотні для О. Кольберга розділи «Місцевість», «Населення», «Звичаї», «Обряди», натомість значно більше уваги приділено пісням, танцям, оповіданням та іншим жанрам народної творчості. У праці «Перемищина» («Przemyskie», 1891) наведено лише

перелік компонентів чоловічого та жіночого одягу, назви окремих страв. Ця відмінність особливо помітна при порівнянні зі збірником «Холмщина», де з великою докладністю описано найменші дрібниці матеріальної культури. І. Збир зазначає: «Привертає увагу різноманітність головних уборів, особливо жіночих, що їх описав у праці “Chełmskie” дослідник. Він фіксує їхні місцеві назви: “плат”; “ручник”, “хустка”, “намітка”, “завуй”, описує способи пов’язання. Описано локальні відмінності й у верхньому чоловічому та жіночому одязі. Такі ж вичерпні відомості О. Кольберг подає про житло, зокрема про будівельний матеріал, спосіб будівництва, планування житла. Досліджуючи їжу, О. Кольберг відзначає її вбогість та одноманітність як у будні, так і у свята, описує способи приготування найхарактерніших страв» [9, с. 225].

Саме в збірнику «Холмщина», завдяки пильній увазі до фольклорних матеріалів та побуту місцевого люду, О. Кольберг фіксує цілий ряд зразків, відзначаючи надзвичайно важливі особливості українських народних вірувань, які проливають світло на їхню архаїчну семантику. Найбільшу увагу дослідник приділяв передусім сімейним звичаям і обрядам – хрестинам, весіллю, похорону. «Дослідник подає вісім варіантів весілля, підкреслюючи локальні особливості. Так, зазначає він, у деяких місцевостях (Тарнів, Савин) є звичай дуже урочисто, з численними родичами молодих обходити заручини чи “зальоти”, в інших цей обряд відбувають скромно. Важливим весільним актом є печення і поділ короваю. В селі Кодені його печуть у домі молодих у суботу; у Влодаві коровай – у молодій в суботу, а в молодого – у неділю. У Савині, Тарнові коровай печуть не в молодих, а в однієї з коровайниць, а спечений урочисто несуть до хати молодого й молодій, де їх ним частують. В околицях села Пугачева печення короваю входить до обов’язків хресних батьків, тіток, дядьків, кожен з яких пече його у себе вдома. Нерідко таких короваїв збирають до 20. За кожним з них урочисто йде весільна дружина з музикою» [9, с. 225]. Пильна увага до

різноманітних дій, пов'язаних із хлібом – випіканням, краєнням тощо, – свідчить про велике містичне значення хліба в народних віруваннях. Це справедливо не лише щодо весільного короваю, а й до інших народних ритуалів, де хліб є своєрідним «семантичним центром». Наведімо лише спостереження М. Горбаль з монографії «Різдвяна обрядовість Лемківщини: семантика, типологія, етнічний контекст»: «Різноманітність магічних дій із Різдвяним ритуальним хлібом – карачуном – свідчить як про глибоку архаїку подібних ритуалів, так і про шлях еволюції цих ритуалів, які увібрали у себе чимало вторинних нашарувань, хоч і не змінили цілком свого основного аграрного стрижня» [45, с. 198]. Авторка справедливо зазначає, що «ритуальний хліб був стрижнем усіх кодових елементів Різдвяної містерії. Усі інші речі були похідними або залежними: вони наче “заряджалися” відповідною магічною силою внаслідок прямого контакту із хлібом (запечені у хліб, діткнуті хлібом, почастовані хлібом тощо), тобто “заряджалися” символом самого новонародженого Сина Божого – “хлібом живим, що з неба зійшов” (Ів. 6, 51), який народився у Вифлеємі, місті, що із старосєврейської мови перекладається як “хліб життя”. А відтак, наче своєрідні посередники чи медіатори, передавали цю силу на житло, худобу, людей чи ниву» [45, с. 198].

У двотомнику «Холмщина» О. Кольберг зафіксував ще один звичай, який свідчить про визначну роль жінки й загалом жіночого начала у світобаченні українців – одне з багатьох свідчень тривкості архаїчних традицій. У деяких селах сватами до родичів молодої засилали не чоловіків, а заміжніх жінок – «деволюбок», «дивоснубок» [9, с. 225–226].

Залишки архаїчних уявлень бачимо і в інших звичаях, зафіксованих у збірнику «Холмщина». Цікаві відомості знаходимо в описі хрестин. Це, зокрема, згадка про обрядове значення хліба й часнику (перший виступає як символ достатку, другий – як оберіг від злих сил), про звичай кумів давати матері немовляти «на мило», ходити з пирогами до куми. Занотовано цікаві

дані про похоронні звичаї та пов'язані з ними повір'я. Довідуємося про побутування звичаю класти покійникові в домовину все, що він любив за життя, а також свячене зілля полину, кидати на могили вбитих і похованих у лісі чи при дорозі гілки дерев, а потім спалювати їх, щоб через вогонь очищувалася душа померлого. О. Кольберг подає вірування й повір'я, пов'язані з рослинним і тваринним світом, повсякденним життям людини, сільськогосподарськими роботами, побудовою житла тощо. Варті уваги відомості з народної медицини, які виявляють як її регіональну специфіку, так і ознаки, властиві народній медицині жителів інших регіонів. Дослідник указує на неабияке значення магічного компонента в способах і методах народного лікування, наводить оригінальні тексти замовлянь [9, с. 226].

У праці «Перемищина» («Przemyskie», 1891) найдокладніше охарактеризовано весільний обряд. О. Кольберг подав чотири місцеві різновиди весілля (Іскань, Саночани, Мостиська, Ракова), ілюструючи їх значною кількістю весільних пісень. Зафіксовано ряд місцевих особливостей – перев'язування молодої та дружок білим полотном, коли їдуть запрошувати на весілля, звичай недопикати коровай, щоб молоді завжди любили одне одного. Наведено опис хрестин з такими характерними звичаями, як посипання голови новонародженого сіллю, щоб був розумний і дотепний, покладання на груди часнику, щоб був здоровий тощо. Описуючи похоронний обряд, О. Кольберг відзначив побутування в окремих місцевостях давнього звичаю наймати плакальниць та голосити над покійником (Іскань) [9, с. 226].

У працю О. Кольберга «Волинь. Обряди, мелодії, пісні» («Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni», 1907) увійшли як власні записи народних пісень дослідника – обрядових, історичних, соціально-побутових, так і матеріали кореспондентів. Цікаві зразки, зокрема, рекрутських пісень. І. Збир згадує певні прорахунки видання, на які свого часу вказав В. Гнатюк: «Поряд з народними було вміщено пісні літературного походження, невдало

систематизовано матеріал» [9, с. 226–227]. Незважаючи на дрібні недоліки, збірник багатством представленого матеріалу становить велику наукову цінність. Він складається з двох розділів. У першому вміщено три описи весільного обряду (із с. Туличів біля Ковеля, а також сіл Висоцьк і Турчин), записи 627 пісень різних жанрів з нотами, п'ять мелодій, які записані самим О. Кольбергом. У другому розділі подано 25 «казок люду руського», які зібрав на Волині в 1835 році й подарував О. Кольбергу І. Прусиновський.

Праці «Білорусь – Полісся» («Białoruś – Polesie», 1968), «Русь Карпатська» («Ruś Karpacka», 1970–1971), «Русь Червона» («Ruś Czerwona», 1976, 1979) побачили світ через століття після збирання вміщених у них матеріалів. Редколегія повного видання творів О. Кольберга (головний редактор Й. Буршта) прагнула дотримуватися характерного для прижиттєвих видань плану, який давав можливість системно характеризувати всі явища матеріальної та духовної культури досліджуваного регіону, проте часом з різних причин удавалося до певних відступів.

Збірник «Білорусь – Полісся» територіально охоплює, крім білоруських, також українські терени, Волинське Полісся (Ковельський та Луцький райони). Разом із друкованими вже матеріалами О. Кольберга [256, s. 200–207], уривками з праць інших авторів сюди ввійшли відомості, які під час польових досліджень зібрав сам учений. Крім того, видання містить записи, надіслані йому численними кореспондентами.

З матеріалів, надрукованих уперше, варті уваги описи одягу жителів Полісся та Волині. Автор класифікує його, поділяючи на чоловічий та жіночий, верхній та спідній, підкреслюючи подібність у верхньому чоловічому та жіночому вбранні. Докладно охарактеризовано головні убори, взуття, прикраси та інші доповнення. Дуже цінною є багата інформація про локальні різновиди вбрання, народну термінологію з різних місцевостей тощо. Фрагментарні дані про житло цікаві відомостями про

вірування та звичаї, пов'язані з хатнім будівництвом. Слід зазначити, що згадані етнографічні описи, важливі також для фольклористів, допомагаючи комплексному дослідженню явищ народної культури.

Із праць інших авторів, які містили деякі етнографічні дані, що їх О. Кольберг використовував у дослідженнях, назовемо загальний опис Полісся з дослідження А. Перльштайна «Волинське Полісся», надруковане у «Волынских губернских ведомостях» (1885. – № 9–49), опис Ковельського повіту з «Gazety codziennej» (1853. – № 250–251), витяги з робіт Л. Голембйовського, Л. Куницького та ін. [9, с. 227].

У двотомник «Русь Карпатська» («Ruś Karpacka») увійшли матеріали, зібрані до монографії «Гуцули» («Нисцу»), що її О. Кольберг мав намір видати як продовження «Покуття». Упорядники не відступили від структури, яку прийняв учений. Вступний розділ, як звичайно, присвячений фізико-географічному описові краю, далі – загальна характеристика населення, висвітлення різних аспектів традиційно-побутової культури. Значну увагу приділено, зокрема, докладному описові традиційному місцевому одягу. Широко представлені звичаї ведення тваринництва – основної господарчої діяльності гуцулів, а також характеристика різноманітних ремесел. З обрядової сфери найбільша увага приділена календарній та родинно-побутовій обрядовості. І. Збір звертає увагу на характерні архаїчні звичаї: «Найбільше місця відведено весільним дійствам, котрі зберегли чимало архаїчних рис, таких, як втинання топірцем коси молодій чи переїзд молодої до дому молодого, що відбувається дуже урочисто, при світлі смолоскипів, які символізують животворну силу вогню» [9, с. 228].

Більшість матеріалів, які згодом увійшли у двотомний збірник «Русь Червона» («Ruś Czerwona»), було зібрано вже 1873 року, про що О. Кольберг повідомляв у листі до невідомого мецената [267, s. VII]. У наступні роки працював над їх систематизацією. Переважна більшість

записів – це власні польові матеріали О. Кольберга. Географія охоплює сорок місцевостей Галичини [267, s. XX]. Широкою мережею теренових досліджень О. Кольберг охопив Львівщину. Можна припустити, що вчений побував у Глинянах, Задвір'ї, Яричеві, Яворові, Ляшках, Милятині, Убинях, Сокалі, острові, Золочеві, Жовкві, Жидачеві, Бродах [267, s. XX]. «Скомпонована за єдиним для всіх регіональних монографій планом, – зазначає І. Збір, – праця містить фізико-географічний опис краю, загальну характеристику його мешканців (українців і поляків), їхніх антропологічних рис та психічних якостей. Велику увагу приділено соціальним умовам життя населення за кріпацтва і в пореформений період, притім автор указує на різницю в соціальному становищі, побуті, явищах матеріальної культури поляків і українців» [9, с. 228]. Компаративна складова має в дослідженні важливе значення. О. Кольберг із науковою об'єктивністю фіксує відмінності між регіонами пограниччя, населеними представниками різних етносів, уникаючи тим самим доволі поширеної в польській науці «полонізації» сусідньої культури. На це звернула увагу В. Юзвенко: «В оцінці української народнопоетичної творчості О. Кольберг пішов значно далі своїх попередників. Українську народну пісенність він розглядав не тільки як відгомін старовини, а й вказував на її дійову роль, зв'язок з громадським життям і підкреслював національну специфіку» [231, с. 91]. Це була свідомо позиція О. Кольберга, який, зокрема, у вступі до другого тому «Покуття» зазначав: «Українські народні пісні – це твори високої поетичної цінності <...>, сповнені гумору та життєвого дотепу, а нерідко уїдливої, різкої сатири, в якій сміливо викриваються недоліки суспільства» [258, s. 7].

У збірнику широко представлено календарно-обрядову творчість річного циклу, розміщено значну кількість колядок, щедрівок, веснянок, гаївок, дожинкових пісень, які дуже часто зберігають виразні сліди архаїчної дохристиянської семантики. Стародавні вірування покладено в

основу родинно-побутових обрядів, репрезентованих передусім багатим весільним матеріалом: чотирнадцять записів з різних місцевостей Галичини, п'ять з яких зробив сам О. Кольберг. Один з таких архаїчних мотивів, що вказують на містичне значення хліба, зафіксовано в селі Задвір'ї на Львівщині, коли наприкінці весілля троє старостів несли до панського двору оздоблений барвінком коровай. Принісши, кланялися тричі в ноги кожному з присутніх зі словами: «Перепрошаю день, перепрошаю сонце, перепрошаю вельможного пана, перепрошаю паню, перепрошаю і родича, і матінку, і сестрицю, і братейка, ми ту прийшли з короваєм» [267, s. 381].

Однією з найцінніших праць О. Кольберга, присвячених українському фольклору, є «Покуття» («Рокусіє»). У цьому виданні, крім суто фактологічного багатства, неабияку значущість має те, що матеріал упорядковував і готував до друку сам автор.

Репрезентована майже всіма пісенними жанрами українського фольклору, за винятком дум та історичних пісень, народна поезія регіону в багатьох проявах ідентична з творами інших регіонів України, передовсім проявляє найтісніший зв'язок і близьку спорідненість з фольклорними текстами Гуцульщини, Буковини, Галичини. І це закономірно, бо зумовлено нерозривними зв'язками, споконвічною духовною єдністю етносу великих територіальних масивів, а політичні кордони ніколи не стояли на перешкоді носіям фольклору.

У поле зору дослідників зазвичай потрапляли факти з життя О. Кольберга, що були пов'язані з його фольклористичною діяльністю, безпосередньо з «Покуттям» як однією з найфундаментальніших праць ученого. «Білою плямою» їй досі залишається жанрово-тематичний аспект покутського фольклору в записах О. Кольберга, оскільки зацікавленість дослідників здебільшого біографічними даними вченого відсували на другий план дослідження збірки «Покуття».

«Покуття» – чотиритомний компендіум Оскара Кольберга, виходу у світ якого передувала копітка збирацька робота. Численні експедиції Краківської академії наук, налагоджена мережа кореспондентів і дописувачів, організація етнографічної виставки Покуття в м. Коломиї 1880 року – усе це в комплексі сприяло змістовності й монументальності монографії, яка вважається єдиним доволі повним дослідженням етнографічного регіону. «Чотиритомний збірник О. Кольберга “Покуття” став першим цілісним дослідженням згаданого етнографічного регіону. У цій описово-аналітичній студії вчений втілює такі важливі концепції територіального дослідження, як класифікація фольклорно-етнографічного матеріалу, його структурна організація тощо. О. Кольберг розробив чітку методологію фіксації, упорядкування та вивчення фольклорно-етнографічного матеріалу, водночас апробувавши її як цілісну систему» [77, с. 345].

Саме в цьому збірнику з усією повнотою виявилися принципи побудови видання, яких дослідник дотримувався у своїх працях. Після короткого опису місцевості подано загальну характеристику населення, його мови, одягу, їжі, житла, господарства, транспорту, промислів. Дослідник висвітлює різноманітні заняття населення – рільництво, тваринництво, ткацтво, бондарство, обробку дерева, металу тощо. Ці докладні відомості передують широкій репрезентації звичаїв та обрядів. Дотримуючись народного календаря, О. Кольберг описав звичаї та обряди річного циклу. У збірнику зафіксовано варіанти, записані в різних селах, цим забезпечується цілісність досліджуваного явища.

Широко репрезентовано сімейну обрядовість – уродинну, весільну, похоронну. Найціннішою частиною цього розділу є весільна обрядовість – сім записів весілля з різних місцевостей – Жукова, Чортівця, Городенки, Городниці, Ясенова-Пільного, Іспасу, Коломиї. На переконання О. Кольберга, весільні обряди в житті селянина виконують особливу роль.

Така пильна увага, як уже згадувалося, властива й іншим виданням дослідника. Докладні описи весільних обрядів супроводжують записи текстів та мелодій весільних пісень.

У кількох варіантах подано також похоронний обряд. Докладно зафіксовано один з них із Чортівця – останні хвилини вмираючого, вбирання покійника тощо.

Другий том «Покуття» вміщує 512 пісень різних жанрів, які дослідник класифікував за групами, хоча брак точності часом призвів до того, що однотипні пісні потрапили до різних груп.

У третьому томі збірника подано описи танців («Вертак», «Серпен», «Аркан» та ін.), музичних інструментів, велику групу коломийок з нотами (741 пісня зі 102 нотними записами). Значну увагу приділено народній демонології. Автор наводить тексти народних оповідань, що відображають світогляд народу, зокрема його віру в надприродні сили (мавки, відьми, упирі, чорти, вовкулаки, потерчата та ін.). Окремо подано відомості з народної медицини, народні погляди на причини хвороб, оповідання про народних лікарів, засоби лікування, замовляння тощо. Пареміологія регіону представлена збіркою із 661 прислів'я.

Четвертий том «Покуття» складають 77 українських народних казок, а також 205 загадок. За кількістю загадок це видання можна поставити в один ряд із найзначнішими українськими фольклористичними публікаціями.

У збірці О. Кольберга широко представлена різдвяна обрядовість українців Покуття. Вона містить чимало ритуальних форм загальноукраїнського святкового комплексу, що зберігає зв'язок з архаїчними землеробськими традиціями. Так, семантичним стрижнем різдвяних святкувань були хліб, зерно, збіжжя. М. Горбаль зауважує істотну особливість загальноукраїнського різдвяного святкування, адже виконує «ці обряди народ-хлібороб, благаючи собі “жита, пшениці і всякої пашниці” – усіляких життєвих достатків. Кутя вариться із зерна, на покуті ставлять сніп

збіжжя, дерева обв'язують соломою, до стелі підвішують солом'яного павука, під стіл кладуть знаряддя землеробства тощо. Щоб забезпечити собі урожай хліба від темних зимових сил, виконуються певні жертвенні обряди: просять на Святу вечерю Мороза, щоб не поморозив хліба; хижаків, щоб не крали чи калічили домашню живину; шкідників, щоб не шкодили городині чи збіжжю. Народ злучає Святу вечерю і жнива: забороняється пити воду за Вечерею, щоб не мучила спрага під час жнив» [45, с. 197].

На змістові сліди найдавніших обрядів, скажімо, у колядуванні, указує зауважена О. Кольбергом у коментарях до збірки особливість: колядкова традиція на Покутті не мала чітко окреслених часових меж, на відміну від церковних свят з їхньою суворою хронологією. Колядувати подекуди починали відразу після Святої вечері, іноді – у перший день Різдва, і тривати це могло до Стрітіння [257, с. 89]. Жанрова контамінація, відсутність точної «прив'язки» до певної дати властиві не тільки різдвяним звичаям, але й іншим календарним обрядам. Так, жанрову лабільність весняно-літнього циклу відзначав ще М. Костомаров: «Не дивлячись на їх численність та різноманіття, пісні (не можу сказати певно про обряди) відзначаються єдністю та послідовністю. Вони у сукупності створюють ряд поетичних творів, з'єднаних один з другим як кільця ланцюжка. Ці пісні – веснянки, петрівочні чи петрівки і купалові чи купалки» [107, с. 118].

У збірнику О. Кольберга колядковий репертуар Покуття репрезентований порівняно незначною кількістю текстів (47), проте саме вони характеризуються виразно збереженими в їхньому змісті й формі дохристиянськими ознаками, які пізніше були здебільшого втрачені через вплив церковних різдвяних пісень. Під впливом християнства місцевий репертуар господарських колядок майже повністю витіснений пісенними творами офіційного біблійного змісту.

Записи фольклорних текстів збірника «Покуття», як і інших видань О. Кольберга, важко переоцінити. У них зафіксований давній і на сьогодні

фактично втрачений масив автентичних обрядодійств і текстів. Чи не найвиразніші ознаки архаїки простежуються в лемківському фольклорі, багаті зразки якого вміщені в тритомній монографії «Сяноцьке – Кросненське».

2.2 Регіон Сянок – Кросне: історико-географічна специфіка

Лемки віддавна проживали на крайній західній межі розселення українського етносу. Специфічні природні умови Карпатського хребта спричинили певну замкненість життя й опір культурній експансії сусідніх народів. Через тривалу історичну відірваність від українських земель у своїх звичаях лемки зберігали тільки давні елементи загальноукраїнської народної культури, які набували своєрідного локального вияву. Драматична доля спіткала багато споконвічних лемківських територій, з яких були насильно виселені місцеві жителі: «Хоча лемки чинили стійкий опір асиміляційному тиску, особливо поляків, до середини ХХ ст. ця невелика етнічна група втратила значну частину своєї території. У 1946–1948 роках маріонетковий режим Польщі, підвладний російській комуністичній імперії, скоїв тяжкий злочин – примусово депортував лемків зі споконвічної території, розсіявши їх північними околицями Польщі та в УРСР. Найактивніша частина лемківського населення в той час загинула, збройно захищаючи свою рідну землю. Сьогодні на своїй материзні залишилися тільки лемки на теренах Словаччини, де вони часом зазнають словакізації та впливу так званого політичного русинства» [178, с. 3].

Після Другої світової війни тоталітарні режими вдалися до репресій місцевого населення – від знущання, порушення прав і свобод людини, створення додаткових концентраційних таборів, розстрілів за будь-який спротив до масового примусового виселення з рідних земель. Жертвами кривавих злочинів стали не тільки громадяни СРСР. Тоталітарний режим розширив сферу впливу на прилеглі країни.

На території колишнього СРСР було створено так званий Польський комітет національного визволення – громадська організація, керівники якої 9 вересня 1944 року в м. Любліні (Польща) уклали з Урядом Української РСР Угоду «Про евакуацію українського населення з території Польщі і польських громадян з території УРСР».

Ще на початку ХХ ст. у впливових польських колах утвердилася думка про те, що Польща повинна бути мононаціональною державою. Українофобські наміри яскраво виявилися в 30–40 роках ХХ ст. По всій території Польщі, зокрема на Лемківщині, відбувалися репресії, так звана пацифікація, закриття українських шкіл і знищення всього українського, це стало основою політики нового тоталітарного режиму [132, с. 252–254].

Депортація українського населення почалася в жовтні 1944 року. Першими стали переважно жителі Грубешівського повіту, в якому було спалено 52 села, та мешканці знищених сіл після Дукельської операції. Декілька тисяч жителів цих сіл не мали можливості повернутися до рідних домівок, бо вони були зруйновані або спалені.

У вересні 1945 року для прискорення депортації введено три піхотні дивізії Війська Польського, батальйони Комітету внутрішньої безпеки. У Варшаві розробили новий план повного виселення українців – акцію «Вісла» – другий, завершальний етап примусового виселення з рідних земель. Розроблена Генеральним штабом Війська Польського й затверджена на засіданні Політбюро ЦК Польської робітничої партії 29 березня 1947 року, вона мала ще жорстокіший характер. Проти мирного населення кинуто чотири дивізії Війська Польського.

Унаслідок цього 150 тисяч українців було розселено на колишніх німецьких землях, які відійшли до Польщі. Метою такого розселення була повна асиміляція українців. Після акції «Вісла» тоталітарний режим Польщі продовжував здійснювати свої задуми – знищувати сліди української присутності на їхніх етнічних територіях. Руйнували церкви, каплички,

хрести, цвинтарі, будинки «Просвіти», бібліотеки, музеї, архіви, змінювали назви сіл і вулиць. Уряд проводив повну асиміляцію українського населення.

Територія розселення етнічних лемків після Другої світової війни залишалася поділеною між трьома державами. Галицька частина Лемківщини відійшла до Польщі (гірська смуга Південно-Східної Польщі від рік Солинка й Сяну на сході до Попраду з Дунайцем на заході), південна частина Лемківщини – до Словаччини (гірська смуга від кордону з Україною до ріки Попраду), частина Південної Лемківщини ввійшла до складу Закарпатської області. Це «трикутник» від с. Ужок (на півночі) і м. Ужгорода (на півдні) до ріки Боржави на сході [112, с. 3].

Наслідки цих драматичних процесів залишили глибокий слід у культурі згаданих регіонів. Місцеві традиції, звичаї, обряди – весь комплекс традиційної народної творчості до кінця ХХ ст. був фактично втрачений. Тому велику цінність для реконструкції лемківської народної культури мають записи фольклору із цих регіонів, здійснені перед фатальними втручаннями влади в життя місцевого населення.

Розташування Пряшівщини й Галицької Лемківщини на суміжній території українського, польського та словацького етносів зумовило виникнення специфічних локальних особливостей традиційної етнокультури, які викликають неабиякий інтерес у фольклористів та етнологів. На сході Пряшівщина межує з Українським Закарпаттям, на заході – зі східнославацькими землями, на півдні – з угорськими, на півночі – з польськими. Відомий дослідник Лемківщини М. Мушинка умовно поділив фольклор цієї території на дві основні групи: 1) фольклор східних областей Пряшівщини (Снинщина, Лабірщина), який за своїм змістом наближається до фольклору Закарпатської України; 2) фольклор західних областей Пряшівщини, що наближається до фольклору лемків, які до 1946 року проживали на території сучасної Польщі й межували зі

східнославацькими українцями [73, с. 10]. Галицькі лемки з одного боку творили українсько-польський етнографічний кордон, а з другого, на південному заході краю, – примикали до лемків Пряшівщини і словацького етносу. Територіальні межі нашого дослідження продиктовані регіоном, описаним у тритомнику О. Кольберга «Сяноцьке – Кросненське», а тому охоплюють лемківський етнокультурний масив у багатонаціональному контактному стикуванні населення Карпат.

Упродовж довголітнього перебування Лемківщини під іноземним пануванням українці цього найдалшого західного регіону в іноетнічному середовищі, незважаючи на драматизм свого національно-культурного буття, зберігали самобутність і багатство власної етнокультури. Їхній характер і життя знайшли яскраве відображення в багатогранному народному мистецтві, зокрема в барвистій пісенній творчості та традиційних обрядодійствах. Хоча за змістом і формою лемківські пісні подібні до загальноукраїнського музичного фольклору, проте вони мають свій неповторний колорит.

Своєрідність і міжетнічний контекст розвитку лемківського фольклору здавна цікавили багатьох науковців. На стані цих досліджень позначилось історичне розмежування лемківського етнографічного регіону. Пряшівщина й Закарпаття, які належали колись Угорщині, займали на південних схилах Карпат велику територію, тому частіше привертали увагу дослідників. Публікації етнографічних матеріалів з «Угорської Русі» до Першої світової війни налічували багато томів, тоді як Галицька Лемківщина не стала предметом системного дослідження, потрапляючи в поле уваги науковців лише епізодично. Одним із таких дослідників був Філарет Колесса [104]. Зацікавлення дещо зросло в міжвоєнний період, але воно концентрувалося на вивченні мовних особливостей і специфіки матеріальної культури. Після Другої світової війни такі дослідження стали неможливими через виселення лемків.

Вивчення фольклору Лемківщини має тривалу історію. Уже 1835 року в Перемишлі вийшла книжка І. Лозинського «Руське весілля». Істотною вадою видання була відсутність паспортизації записів, тексти пісень публікувалися без нотного супроводу. Про те, що до книжки ввійшли лемківські матеріали, свідчить згадка про село Крампна Ясельського повіту.

Регіональна культура лемків – своєрідна, досить замкнена й самодостатня через природні особливості місцевості, які істотно відмежовували її від інших регіонів, – із середини ХІХ ст. почала привертати дедалі більшу увагу дослідників. Перші спеціальні записи фіксують народну творчість переважно окремих сіл, здебільшого мають неусталені методологічні засади й недосконалі з погляду паспортизації записаних матеріалів. Одними з перших серйозних фольклористичних збірок, присвячених народній творчості лемків, є праці А. Кралицького (Кралицкий А. Русини Лаборские в Угорщине // Науковий збірник Галицко-русской Матицы. – Львів, 1865. – С. 103–111), Я. Головацького (Народные песни Галицкой и Угорской Руси. – Москва, 1878. – Т. IV), Г. Бескид (Бескид Г. Свадьба в сторонах попрадских // Місяцослов на 1890 г. – Унгвар, 1889. – С. 76–81), В. Сарни (Опис повіту Кросненського. – Перемишль, 1898).

Лемки неодноразово були об'єктом зацікавлення з боку польських і словацьких науковців. Хоча дослідження поляків не завжди відзначалися об'єктивністю, усе-таки їхні видання дали широкий матеріал для творчих дискусій і подальшого вивчення історії та культури лемків. У ХІХ ст. одним з найпомітніших польських дослідників краю був Й. К. Туровський – автор кількох праць з етнографії та фольклору лемків.

У 1860 році у Львові вийшла друком досить ґрунтовна в науковому плані праця О. Торонського «Русини-лемки», де вміщено, зокрема, тринадцять весільних пісень, у коментарях до яких автор підкреслює самодостатність лемківського фольклору, відсутність запозичень із сусідніх

етнічних регіонів (від поляків, словаків, угорських русинів). На думку сучасної дослідниці Т. Цимбал, «лемківське весілля зберегло чи не найбільше елементів давньоукраїнської культури» [217, с. 63]. У першому томі «Сяноцького – Кросненського» вміщено передрук етнографічного нарису «Русини-лемки» [262, с. 29–67] (текст російською мовою в польській транслітерації) і деякі інші записи із цього видання О. Торонського.

Поодинокі записи різножанрового лемківського фольклору вміщені в збірнику «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» за редакцією Я. Головацького (Народные песни Галицкой и Угорской Руси. – Москва, 1863–1878). Описуючи весільні обряди лемків, Я. Головацький зазначив, що він не має на увазі всіх лемків, а тільки жителів між ріками Вислок і Вислокою над Яслом (притока Вислоки), тобто західну частину Північної Лемківщини, при цьому констатував чимало запозичень зі словацького фольклору. У четвертому томі видання вміщено передрук розділу «Весільні пісні, зібрані у лемків-гірняків» зі згаданого вище видання О. Торонського. Весільний обряд у лемків, що його зібрав О. Торонський, а опублікував Я. Головацький, складається з трьох розділів, а третій у свою чергу ділиться на п'ять підрозділів. Усі весільні обряди супроводжуються піснями, подано близько шістдесяти текстів. У додатку до збірника Головацького названі прізвища респондентів. Весільні пісні упорядник збірника назвав «ладкання» (ладкати, тобто співати весільні пісні). Ця назва вказує на древність весільної пісенності. Я. Головацький наголосив, що, незважаючи на нашарування різних епох, у ладканнях відчуваються звуки віддаленої старовини. У них є згадки про насильницькі захоплення нареченої, боротьбу двох сторін – «князя» і «княгині», стріляння з луків і «пушок», торги і купівлю нареченої, примирення сторін, словом, є народна весільна драма з визначеними ролями, хоровими піснями, яка потребує значної кількості учасників: старости, свати, свахи, свашки, дружби, дружки та ін. [179, с. 192]. Погляд на весілля як на своєрідну «народну драму» поділяє багато

дослідників, М. Мушинка запропонував навіть докладне «лібрето» лемківського весілля, виокремивши найхарактерніші епізоди весілля, кожен з яких має специфічну обрядову семантику, про що піде мова в третьому розділі.

Я. Головацький поділяв фольклор Північно-Західної Лемківщини на два масиви: «руський» (тобто питомо український) і чужорідний, здебільшого запозичений або перероблений з польських чи словацьких зразків. Найпевнішим індикатором тієї чи іншої групи творів є мова, яка в українській автентичі фіксує цілу низку колоритних лемківських особливостей, тоді як запозичені зразки рясніють полонізмами та словакізмами.

У збірнику Я. Головацького вміщено також багато фольклорного матеріалу з Південної Лемківщини (Пряшівщини), упорядник використав записи О. Духновича, О. Павловича, А. Кралицького, В. Сухого, М. Бескида та ін., тому видання вважається однією з найзначніших і найбагатших за презентацією різних жанрів публікацій лемківських народних пісень

За спостереженням Т. Саварин, у цьому збірнику найбільше опубліковано записів А. Кралицького – учителя з с. Чабики на Лабірщині. Це одна з найвидатніших постатей культурного життя закарпатських українців XIX ст. – літератор, історик, етнограф. За трактуванням М. Мушинки, уже в 60-х роках XIX ст. А. Кралицький надсилав фольклорні твори М. Драгоманову, публікував їх на сторінках «Сборника Галицко-русской Матицы», журналів «Слово», «Галичанин», часто використовував їх у своїй літературній творчості. Із записів А. Кралицького Я. Головацький помістив близько 30 пісень різних жанрів. Серед них балади, рекрутські й військові пісні, ліричні, жартівливі тощо. Тут опубліковано також його цікавий опис народного весілля Лабірщини (т. III. – кн. II. – с. 412–433). Опис викладено російською мовою, але репліки старостів і сватів подано лабірською говіркою. До опису додано шістнадцять весільних пісень [179,

с. 193]. Видання мало й певні недоліки. Серед них – незначні втручання в тексти пісень, свідоме мовне редагування матеріалів, брак точної паспортизації багатьох записів, що ускладнює точну їх ідентифікацію. Проте, незважаючи на такі вади, «збірник Я. Головацького “Народные песни Галицкой и Угорской Руси” був найвизначнішою в ХІХ столітті публікацією різножанрового пісенного матеріалу з Лемківщини» [179, с. 193].

Найвідоміші видання фольклору Південної Лемківщини (Прящівщини) належать В. Гнатюку. Шість експедицій у так звану Угорську Русь (1895–1903) забезпечили величезний матеріал, який був опублікований у шеститомнику «Етнографічних матеріалів з Угорської Русі» та ліг в основу понад сотні інших видань дослідника. Уже в цей період В. Гнатюк зафіксував втрату багатьох народних звичаїв. Це засвідчила одна з його знакових праць – дослідження весільного обряду в Керестурі. Вона є першим і єдиним записом весілля в регіоні Бачки, до того ж дослідник занотував його ретроспективно, тобто не сам обряд, а спогади про нього місцевих жителів.

Неабияку значущість у справі записування й публікації фольклору (зосібна музичного) мають праці Ф. Колесси. Найвизначніший із цього погляду є збірник «Народні пісні з Галицької Лемківщини: тексти й мелодії» [104]. Заслуговує на увагу вступна стаття до цього видання «Порядкування й характерні признаки лемківських пісенних мелодій», де автор проаналізував окремі мелодії лемківських пісень. «Народні пісні з Галицької Лемківщини» – це величезна збірка пісень, яка нараховує понад 800 мелодій із численними паралелями до інших слов'янських мелодій. Майже весь зібраний матеріал у цій праці дослідник записав під час трьох поїздок на Лемківщину. Під час цієї експедиції Ф. Колесса зібрав 269 пісень» [179, с. 194]. Видання вміщує багато лемківських весільних пісень, щодо яких укладач зазначав, що з усіх обрядових пісень весільні

найбільше збереглися на Лемківщині, але лише мала їх частина є подібною за формою вірша й мелодією до загальноукраїнських весільних пісень. Лемківські весільні пісні, на думку дослідника, творять окремий тип. Він також указав на те, що під час весілля лемки співають багато пісень (переважно жартівливих), які не мають тісного зв'язку з окремими актами весільного обряду й навіть своїми мелодіями відрізняються від весільних пісень. Окрім того, Ф. Колесса відзначив своєрідні запозичення, зокрема від поляків лемки перейняли до весільного репертуару пісню «Ой хмелю, хмелю», тоді як польська весільна пісня «Oj przyjechali żołnierze z obozu» на лемківському ґрунті втратила зв'язок з весільним обрядом. Дослідник вважав, що в лемківських обрядових піснях узагалі мало знаходимо паралелей з піснями західних сусідів. Цінною є думка про те, що «весільні пісні лемків є неподібними ні на польські, ні на словацькі, а є загальноукраїнськими з певними локальними особливостями» [179, с. 194].

Ф. Колесса в 1911 році здійснював польові дослідження і на Пряшівщині. Він був першим фольклористом, який зацікавився мелодіями народних пісень цього регіону. У двох селах – Цигелка і Творожець – учений записав 55 пісень з мелодіями. Вони ввійшли до його збірника «Народні пісні з Південного Підкарпаття». Доповнюють цю працю зібрані вченим матеріали на Закарпатській Лемківщині, опубліковані в його виданні «Народні пісні з Підкарпатської Русі» (Ужгород, 1938), та дослідницька розвідка «Старовинні мелодії українських обрядових пісень (весільних і колядок) на Закарпатті» [105].

Багато уваги фольклору Лемківщини приділяли І. Верхратський, Хв. Вовк, Д. Качор, І. Бугера, Ю. Тарнович та ін. Одним з найповніших зібрань по праву вважаються записи О. Кольберга, присвячені українським етнічним регіонам, серед яких почесне місце належить Лемківщині.

Тритомний компендіум «Сяноцьке – Кросненське» підготовлений до друку після смерті О. Кольберга. У монографії вміщені матеріали, які

Кольберг зібрав під час кількарізних експедицій у 70-80-х роках ХІХ ст. на Східну Лемківщину, але не встиг їх видати або хоч підготувати до друку.

Принципово важливою є концепція вченого, реалізована в численних дослідженнях, зокрема в «Сяноцькому – Кросненському»: специфіка народної творчості, на переконання О. Кольберга, її традиційний консерватизм зберігають етнічну ідентичність певного регіону. Так історично склалося з Волинню та іншими споконвічно українськими етнографічними регіонами, які на час діяльності О. Кольберга належали до Російської імперії. Його дослідження презентували ці регіони як питомо українські, усупереч панівному на той час імперському трактуванню їх як «южнорусских областей», тобто незначного місцевого «відхилення» від «великоросійського» масиву.

У своїй передмові до «Сяноцького – Кросненського» Т. Скуліна (Tadeusz Skulina) так визначив географічні рамки видання: «Як указує локалізація місцевих записів, а також маршрути здійснених дослідних подорожей, означення “Сяноцьке” (“Sanockie”) Кольберг вживає насамперед для регіону, що охоплює давні повіті: Леський (Leski) (сьогодні Ustrzycki і Leski), Сяноцький (Sanocki) і Бжозовський (Brzozowski), зрідка місцевості інших повітів. Ми не маємо, отже, впевненості, чи відповідно до редакторських замірів Кольберга монографія Сяноцького повинна була враховувати також матеріали з північно-західних повітів, охоплених монографією “Сяноцьке – Кросненське”, тобто кросненського (krośnieńskiego), Ясельського (Jasielskiego) і Горлицького (Gorlickiego). На користь такої можливості, мабуть, свідчить первинний заголовок монографії: “Сяноцьке – Лемки” (*Sanockie – Lemki*) <...>, оскільки, як відомо, лемківський клин сягав далеко на захід, аж по Новосудетський (Nowosądecki) повіт. Це не є, вочевидь, достатнім аргументом; заголовок “Сяноцьке – Лемки” мав найпевніше робочий характер, тимчасовий, уже хоч би тому, що обидві його частини власне взаємно виключалися: лемки

жили також поза межами Сяніччини, а земля сяноцька була населена різними етнічними групами. Звернімо ще увагу, що головний корпус публікованих у томах «Сяноцьке – Кросненське» власних матеріалів Кольберга походить дійсно із території сяноцької (Sanockiej) (у вищевизначеному розумінні), саме з Бібрки (Bóbrki) і Процісного (Procisnego) в Леському (Leskim) повіті, Лещуватого (Leszczowatego), Чашина (Czaszyna), Волтушової (Wołtuszonej) чи Голучкової (Hołuczkowa) в Сяноцькому (Sanockim) повіті, Вдова (Wzdowa) у Бжозовському (Brzozowskim) повіті, а також сіл, що сусідять зі згаданими» [262, s. XIV–XV].

«Сяноцьке – Кросненське», на думку Т. Скуліни, «належить до тих не так численних посмертно виданих монографій Кольберга, у яких власні матеріали, зібрані на території самим автором, мають рішучу перевагу над почерпнутими з опосередкованих джерел. Не потрібно обґрунтовувати, що ця обставина являє безперечну перевагу збірки. Очевидно, що й тут опиняться (біля чужих рукописів) досить численні копії з друкованих джерел, оскільки відомо, що по можливості широке користування з існуючого вже доробку інших авторів являло істотну ознаку методу роботи Кольберга. Виписки з літератури стосуються, головним чином, відділу пісні <...>, а походять здебільшого зі збірок, виданих Головацьким, меншою мірою – Торонським, Жеготою Паулі, Вацлавом з Олеська та ін. Високий відсоток копій містять також розділи «Край» і «Народ», проте в «Сяноцькому – Кросненському» це невеликі розділи...» [262, s. XVI–XVII].

Т. Скуліна стверджує, що видання «Сяноцьке – Кросненське» відповідає, принаймні в загальних обрисах, прижиттєвій волі О. Кольберга. Важлива також загальна оцінка цього видання, яке, на думку дослідника, «належить до найцінніших у рукописній спадщині Кольберга. Цю вартість добре усвідомлював сам Кольберг» [262, s. XV].

Багато порубіжних теренів від часу записів О. Кольберга зазнали значних змін свого етнічного складу, тому фольклорні матеріали, зафіксовані польським дослідником, є чи не єдиним джерелом реконструкції побуту і звичаїв автентичного населення цих регіонів. Така історична цінність праць О. Кольберга дала підстави А. Квілецькому (Andrzej Kwilecki) у передмові до першого тому тритомника «Sanockie – Krośnieńskie» поділити всю наукову спадщину вченого на дві засадничі частини: одна з них фіксує народну творчість тих регіонів, які зберегли історичну тяглість фольклорної традиції, а друга охоплює ті місцевості, які з тих чи інших причин настільки змінили свою етнічну структуру, що дослідження їх звичними фольклористичними методами сьогодні стало неможливим. Ці зміни спричинили значні міграції населення, примусові депортації тощо, унаслідок чого автентична спадщина місцевого населення виявилася незворотно втраченою [279, s. V]. До другої частини належать, зокрема, записи О. Кольберга, уміщені в тритомному виданні «Sanockie – Krośnieńskie». За часів Другої світової війни й у повоєнні роки населення поблизу міст Сянок, Кросне, Бжозув, Леско, Ясло, Горлице, звичаї якого описані в цій регіональній монографії, зазнало великих змін. Більшість українців-лемків, які населяли цей регіон, були переселені, місцевість фактично повністю втратила корінне населення. Разом з ним зникли своєрідні звичаї, давні обряди, пісні, танці лемків згаданого регіону. Така історична доля автентичного місцевого фольклору значно підвищує цінність записів О. Кольберга, які містять докладний науковий опис народної творчості цього регіону.

О. Кольберг не піддавався й поширеній у тогочасній польській фольклористиці спокусі великодержавницького трактування українських регіонів як переважно польських. У працях дослідника зафіксовані втрачені через пізніше примусове відселення місцевих жителів фольклорні матеріали Підляшшя й Холмщини – саме як зразки народної творчості питомо

українських етнічних груп. У цьому з особливою виразністю виявилися наукова об'єктивність і сильні сторони методики регіоналізму в концептуальному підході до запису й систематизації фольклору етнокультурного пограниччя. Дослідник з однаковою уважністю фіксує і розбіжності, і ті подібності, які стали природним наслідком тривалого історичного взаємовпливу сусідніх етносів. Так, у першому томі двотомної праці «Русь Карпатська» («Ruś Karpacka») докладно описані особливості гуцульського одягу в порівнянні з одягом румунського населення Буковини, дослідник докладно проаналізував відмінності одягу різних верств гуцульського населення тощо. У регіональній монографії «Русь Червона» («Ruś Czerwona») наведено порівняльний опис українського й польського населення місцевості, зіставлено традиційну обрядовість, зокрема весільну. При цьому дослідник підкреслив природну архаїчність українських обрядів, на відміну від аналогічних польських, що свідчить про пізнішу появу етнічних поляків на цій території. Ці наукові особливості фольклористичних праць спричинені загальною метою О. Кольберга, яку він формулював як вивчення всіх сторін побуту та звичаїв окремих етнічних регіонів, зазначав, що «корисно було б, якби всі частини Польщі, Литви та Русі, опрацьовані таким чином, вийшли друком, для чого мої збірки достачили б якнайповніші матеріали» [265, s. 8].

Монографія О. Кольберга «Сяноцьке – Кросненське» містить матеріали, зібрані під час кількарізних експедицій у 70–80-х роках ХІХ ст. у Східну Лемківщину. Опубліковані матеріали характеризують етнографію та фольклор українського й польського населення Сяноччини, повітів Кросно і Ясло по Горлиці на заході.

Дотримуючись регіонального принципу фіксації матеріалу, Кольберг неабияку увагу приділяв докладному описові побуту, звичаїв, вірувань, обрядів досліджуваних територій, зберігши в науковому опрацюванні величезну кількість цінних пам'яток народної творчості. «Сяноцьке –

Кросненське» – одне з таких видань, яке охоплює територію історичного проживання лемків. Основний матеріал праці зібраний самим дослідником, за окремими винятками, коли О. Кольберг користувався записами інших кореспондентів.

2.3 Архаїчні елементи лемківського фольклору

Слов'янська архаїка – одна з найхарактерніших ознак лемківського фольклору, представленого в компендіумі О. Кольберга «Сяноцьке – Кросненське». Про це свідчать не лише тексти весільних і календарно-обрядових пісень, але й численні перекази та легенди, зокрема великий розділ «Демонологічні вірування» й окремі народні оповідання про чортів, упирів, чарівниць та інших, що вміщені в третьому томі видання.

Виразну регіонально-етнічну специфіку лемківського фольклору обумовлює цілий ряд взаємопов'язаних чинників, серед яких важливу роль відіграє «тектонічний» масив найдавніших вірувань. «У розуміннях українського народу, як і в розуміннях інших народів, що не підлягли ще остаточно шкільному впливу, заховалось багато пережитків колишніх *вірувань*, цебто переконань, які склалися не емпіричним шляхом, а на підставі здогадів та припущень, що стосуються головно до тих ділянок, що їх пізнання досягають люде дуже поволі та з великими труднощами» [33, с. 170]. Саме цей глибинний масив народних уявлень живить фольклор певного етносу, стаючи гарантом консолідації, збереження ідентичності. Завдяки своїй питомій консервативності народні вірування зазнають дуже повільних змін у часі й доносять рудиментарні елементи найдавніших історичних епох. На важливості цієї проблеми і труднощах дослідження архаїчних уявлень українців акцентував Хв. Вовк: «Заступаючи знання, вірування тримаються дуже вперто, змінюючись, однак, протягом часу та легко вбираючи в себе нові елементи, що бувають занесені ззовні. В залежності від цього вірування заховують в собі цілі наверствування

ріжних культур та впливів, що серед них розібратись часом буває тяжко в найвищій мірі, а коли це й можливо, то тільки йдучи шляхом довгого та уважного порівнюючого вивчення. Українські вірування знаходяться саме в такому стані, а до того ще й саме вивчення їх провадили досі без жадної системи, їх постійно плутали або з фольклором, або з народним календарем, а то ще з народною медициною тощо, та переплутували одне з одним, наслідком неясности основних підстав історії релігій взагалі» [33, с. 170–171].

На наш погляд, саме народні вірування найбільшою мірою визначають специфіку фольклору того чи іншого регіону, слугують своєрідним фундаментом, на якому постає ритуальна практика, виникають оригінальні місцеві інтерпретації спільних уявлень, пов'язаних зі специфічними особливостями життя в певній місцевості. «Селянський спосіб життя та селянська культура є універсальним минулим сучасної людини. Тому універсальним можемо вважати і породжений селянською цивілізацією комплекс народної культури, в тому числі і систему народних вірувань та міфологічних уявлень» [100, с. 85]. Саме *вірування* покладено в основу тих базових уявлень, які детермінують ритуальну практику, міфологію, різноманітні жанрові різновиди фольклору, мова якого, словесна й музична, «на ранніх етапах еволюції фольклору в кожного народу виявляє доцентрову тенденцію розвитку, об'єднуючи всі види творчості в одне ціле, що узгоджується з епохою синкретизму» [88, с. 510]. Виразним маркером архаїчного змісту музично-словесного фольклору є мелодії, серед яких виокремлюється досить значний масив дуже давнього походження: «Мелодія як звукова субстанція і одна з найважливіших форм чуттєвого сприйняття світу відіграє на цьому етапі роль емоційно-сміслового коду, що максимально акумулює інформацію і є “знаком відміни” середовища» [88, с. 510]. Роль музичної субстанції як важливого «індикатора» еволюційної давнини певних словесно-фольклорних текстів підкреслює

С. Грица: «З регіональних видань О. Кольберга-музиканта увиразнюється функція музичного начала у фольклорі локальних територій або в конкретних обрядово-звичаєвих і позаобрядових ситуаціях. Тут, як ніде досі, добре видно дихотомію обрядової та позаобрядової музики – синтезуючу роль мелодичних типів, що об'єднують багато текстів певного функціонального призначення, у першому випадку, і дисперсну, – коли мелодія починає активно мігрувати із середовища в середовище, із жанру в жанр, – у другому» [88, с. 488–489]. Музична мова давніх ритуалів, які покладено в основу народних обрядів, виявила найбільшу еволюційну інертність, цілком суголосну консервативності та стійкості до змін вірувань, що детермінують архаїчний масив календарного й обрядового мелосу. При цьому С. Грица відзначає важливу особливість Кольбергових записів українського фольклору: «Музичні транскрипції Кольберга зазнали на собі впливу західноєвропейської професійної школи у трактуванні народної пісні, що, зокрема, позначилося на фіксації їхніх ритму, форми і ладу. Абсолютна більшість його записів передає українські мелодії у парному і тридольному ритмах, які часто заходять у суперечність із силабо-ритмічною системою та акцентуацією української пісні, нав'язують їй штучну акцентуацію польки, мазурки, невідповідну її природному тактуванню. Цей принциповий недолік спростовано поважними роботами про ритм і стиль української народної пісні П. Сокальського, М. Лисенка, Ф. Колесси, К. Квітки» [88, с. 489]. Підтвердженням слушності цього зауваження є, зокрема, уміщений у кінці другого тому «Сяноцького – Кросненського» розділ «Танці і мелодії без тексту». Великий масив музичних записів представлений винятково парними і тридольними ритмами: мелодії № 732–737 мають розмір 3/4 і 3/8, а № 666–730 – 2/4 (кілька записів цієї групи мають розмір 4/4).

Якщо специфіка фіксації музичного матеріалу О. Кольбергом потребує врахування зазначеної особливості публікації в тритомнику

«Сяноцьке – Кросненське», то словесні тексти пісень та інших фольклорних жанрів доносять в автентичному вигляді найтонші нюанси змісту записаного, зокрема й рудименти найдавнішої архаїки, значною мірою притаманні лемківському фольклору. «Хоча слово і наспів у пісні становлять нероздільну цілісність, у кожного з цих компонентів є своя траєкторія руху в просторі й часі. Максимальна смислова узгодженість поміж текстом та мелодією виявляється в родовому поділі фольклору (епос, лірика, драма, гумор, пов'язаний з рухом, танцем). На стадії синкретизму зазначені родові начала нерозривно переплітаються в обрядах» [88, с. 511].

У найдавнішому за походженням обрядовому лемківському фольклорі поєднано різноманітні парадигмальні чинники. Значна частина архаїчних вірувань є спільною для широкого індоєвропейського, слов'янського ареалу, частина властива загальноукраїнським народним віруванням, проте всі ці елементи набувають своєрідної місцевої «транскрипції», а деякі давні уявлення, утрачені в інших регіонах, збереглися тільки в лемків. Такій консервації старовини сприяла питома властивість ментальності населення цього регіону – глибока релігійність. «Вся народна культура, мистецтво Лемківщини пронизані релігійністю, яка несе не тільки християнські традиції, а й зберігає рудименти язичницького світосприйняття» [45, с. 191]. Ця ознака лемківського фольклору корелюється із загальноукраїнськими ментальними стереотипами, надаючи і християнству, і язичницьким віруванням істотних відмінностей від традицій інших націй. Як справіку хліборобський народ, добробут якого цілковито залежав від природно-кліматичних факторів, українці виробили світосприйняття, в основі якого було поєднання раціональних знань з магічним мисленням, пошанування природи і природних стихій та відчуття глибокого й нерозривного зв'язку людини з навколишнім світом. Дотримання узвичаєного способу дії, ритуалу, традиції слугувало запорукою стабільності, і навпаки – порушення неодмінно спричинить катастрофічні наслідки в природі, а отже – лихо та

пошесті в житті спільноти. Упродовж тисячоліть витворилися свої глибокозмістовні релігійні традиції, духовні ідеали, які найтісніше пов'язувалися з працею хлібороба, освячували й возвеличували ті природні та космічні явища, від яких залежала врожайність полів. Для праукраїнців релігійність полягала не так у вірі в єдиного божественного Творця світу, що з'явилася з поширенням християнства, як у чутті божественного: «Посутньою особливістю народного світогляду українців є помітна релігійність, що постала не стільки на засадах християнських канонів, скільки на основі давніх дохристиянських традицій, архаїчних магічних ритуалів і аграрних культів. Якщо взяти до уваги, що релігійність означає набожність, неухильне дотримання і сповідування певних ідей, приписів поведінки, дій і табу щодо реалій чи осіб, наділених сакральною, священною сутністю, то під це поняття потрапляють не лише вірування у персоніфікованих богів різних високоорганізованих релігійних систем, а й справляння численних архаїчних культів (землеробського культу родючості, культу предків, води, вогню, землі тощо)» [88, с. 262–63]. С. Кримський так охарактеризував цю особливість: українці уявляють Бога персоналізовано, «але якщо Бог особистість, а не субстанція і не енергія, то, в такому разі, як Його зв'язати зі світом? Тоді й згадали про античну концепцію софійності. Виходили з тієї ідеї, що речі і світ – це текст Бога. Це Божі слова, якими були створені усі ці речі. Вони зберегли інформацію про Боже слово. Тому вивчення речей зовнішнього світу прилучає нас до Божественної мудрості. Цей світ є книгою Бога, мовою Бога. І треба тільки зуміти дійти до цих божественних смислів. Звідси й така дуже рідкісна (відмінна від інших націй) наша особливість. Всі народи обожнюють зовнішній світ і природу. В Україні інакше. Зовнішній світ і природа акомпанують людині, відповідають на її запити, на її бажання, на її молитву» [115]. Така особливість християнської релігійності (С. Кримський має на увазі

передусім православ'я) вищою мірою властива віруванням лемків. Її джерелами, найвірогідніше, є залишки архаїчних дохристиянських уявлень.

Тритомник «Сяноцьке – Кросненське» фіксує в багатьох виявах співіснування й переплетення двох світоглядних парадигм – язичницької архаїки і християнства. Це позначається на жанровій структурі репрезентованого у збірці фольклору, на звичаях, обрядах, символіці текстів пісень календарного циклу, весільній обрядовості, легендах, переказах, забобонах тощо. Пізніші церковні нашарування цікавлять нас менше, оскільки вони здебільшого запозичені й спричиняли переважно культурну асиміляцію та втрату не лише регіональної, але й загальноетнічної ідентичності. Тому основну увагу ми зосередили на аналізі зафіксованих у тритомнику «Сяноцьке – Кросненське» архаїчних лемківських звичаїв і автентичних вірувань, що покладено в основу різножанрового словесно-музичного фольклору регіону.

Дохристиянські вірування лемків мають багато спільного із загальноукраїнськими уявленнями про природу й родинне життя. «Коли сліди грубого фетишизму в українських віруваннях встигли вже стертися майже цілком, то слідів анімізму та антропоморфізму в них є ще вдосталь. Дуже багато в них також і пережитків старовинних, переважно ще індоєвропейських вірувань та культів. Сюди належать, наприклад, майже всі вірування, що стосуються до сил та явищ природи, до деяких тварин та різних надприродних істот; сюди належать також і ті акти чину, що випливають із цих вірувань та які становлять, головню, старовинні частини обрядів» [33, с. 171].

Причини істотних відмінностей лемківського фольклору від сусіднього польського полягають у загальній властивості українських етнічних вірувань, які зазнали значно менших трансформацій під впливом християнства. Окрім розвинених релігійних мотивів, що вкоренилися в лемківському фольклорі, значну роль у ньому відіграє архаїчна стихія –

разом вони утворили те специфічне явище, яке отримало назву «двовір'я» («двоєвір'я»): «Протягом кількох століть у слов'ян існувало двоєвір'я, – зазначає М. Мушинка, – рудименти якого найліпше збереглися в Карпатах, зокрема на Лемківщині» [131, с. 292]. Залишки стародавніх вірувань південних лемків (Пряшівщина) М. Мушинка знаходить у легендах про Перуна, якого в народі шанували найбільше: «В багатьох селах Пряшівщини те й досі існують місцеві легенди про *Перунів дуб* (Лівівська Гута), *Перунову скалу* (Медведне), *Перунову кулю* (Боглярка) тощо. Це, мабуть, залишки колишніх жертвенників в честь цього бога. В лемківській говірці слово *перун* є синонімом слова *грим*, однак в народі ще й донині це слово вважається табу – висловити його невільно. Прокляття “Бодай тя перун забив”, “Ідь до перуновой матері” і тому подібні ще й нині вважають пайгрізнішим заклинанням і вживають їх лише в крайньому гніві» [131, с. 292].

Не менш поширеними були архаїчні дохристиянські рудименти і в Північній Лемківщині. У розділі «Демонологічні вірування» третього тому «Сяноцького – Кросненського» О. Кольберга вміщено опис вірування в пропасника, у якому згадується архаїчне божество – Чорний Бог (Чорнобог): «Віра в злу силу того Чорного Бога нашого люду панує над усім іншим: у кожній гадці, у кожному переказі, у забобоні кожному злий той дух грає важливу роль. У наших гуралів він з'являється під різними поставами й назвами, найчастіше однак виступає /в Сяноцькому і т. д./ під назвою пропасника, який у rozmaїті способи переслідує людей.

Пропасник, або злий дух, не є власне *дідьком* або дияволом; хоча має таку саму силу чинення зла, проте не може, як диявол, перекинутися на злого чоловіка, який, куцо вбраний, після смерті ходить, або тварину – вовка чи kota. Пропасник по світу ходити не може і ніхто його ніколи не бачив; він приходить хіба що зі злої хмари або з вітром летить. Особливо коли вітер крутить великі кола або випиває воду з рік, пропасник наставляє

пастки на людей. Біда тому, хто ступить на те місце нечисте, пропав навіки; врятуватися може, як першої ж хвили попросається або мовить слова, що відганяють усе зле: “Цур-пек, / щезай, / духу нечистий!” Пропасник із гір спускає бурі на поля засіяні, на села зелені; він то градом нищить збіжжя, а перунами забиває людей і худобу чи палить хати» [264, s. 29–30].

Значна частина архаїчних вірувань лемків була вже втрачена на час діяльності О. Кольберга, їх заступили християнські уявлення, часто апокрифічного походження. Так, зафіксована в третьому томі «Сяноцького – Кросненського» оповідь із Бібрки про відображення неба, землі й пекла передає апокрифічну легенду про сатану, який сидить на ланцюзі в пеклі. «Він би давно зірвався й весь світ звоював, якби не потойбічні ковалі, які весь час клепають то по залізу, то по бабці (ковадлу), поправляючи ланцюг, щоб він його не перегриз і не вирвався з того світу» [264, s. 1].

Значно більше залишків давніх вірувань збереглося в уявленнях про тварин. На Сяноччині вірили, що гадючий король має на голові діамант, і якби хтось той діамант скинув, то мав би стільки дукатів, як той діамант вартує, «і він світить так, як свічка в халупі» [264, s. 5]. Вірили, що вужі (гадюки) ссуть корів, причому «такої гадини, що корову ссе, не можна бити, бо інакше та корова більше молока не дасть». Цікаве останнє зауваження цього запису: «Од тої корови вже чарівниця молока не візьме» [264, s. 5], що прямо вказує на зв'язок змій (вужів) із чарівництвом. Доволі лихою істотою вважалася також жаба: у Чашині вірили, що як жаба потрапить із сіном чи зерном на віз, то він обов'язково перекинеться [264, s. 7].

Традиційні вірування й уявлення лемків XIX ст. втілилися в численних повір'ях, легендах, оповідях і обрядах елементи міфологічного мислення, що, як відомо, на ранніх стадіях суспільного розвитку формували й відображали народний світогляд. Вони зберігають нашарування різних культур, різночасових ідей, розмаїття давніх пережитків і навіть

загальноіндоевропейських вірувань та культів. Як і обрядово-звичаєва сфера, традиційні світоглядні уявлення й вірування українців позначені виразними ознаками магічного детермінізму, тотемізму (зокрема, в обрядах «водіння кози», «водіння куста та тополі»), анімізму та антропоморфізму, а отже засвідчують наявність язичницького субстрату й указують на їхнє дохристиянське походження. Рудименти магічно-натуралістичного мислення й землеробських культів у поєднанні з антропоморфізацією та пізнішим частковим одухотворенням реалій докільля складала основу старожитнього релігійного світогляду. «З поступовою християнізацією низів магія як тип мислення та архаїчні землеробські міфи і культу не зникають, а практично й далі пронизують всю аграрно-обрядову культуру; землеробський світогляд частково пристосовує до запроваджуваних християнських обрядів та свят архаїчні моделі й культу, трансформуючи їх або ж перетворюючи на фольклорні тексти» [88, с. 265].

Саме ці світоглядні особливості народного життєвладування визначали своєрідність лемківського фольклору, передусім його календарних та родинних обрядів, у яких архаїчні вірування перепліталися із християнськими нашаруваннями. Сліди цих давніх уявлень фіксують і записи, що входять до третього тому «Сяноцького – Кросненського» – розділи «Рослини», «Хвороби і ліки. Забобони і засоби лікування» й найбільший кількісно розділ «Оповідки», у якому подано народні оповідання, легенди, казки та перекази (вони вміщені в томі без дотримання жанрового чи тематичного критерію групування). Однак найвиразніше архаїчні елементи виявилися в розділах «Демонологічні вірування», «Чари і чарівниці», «Ворожіння. Ворожба і гадання» й чотирьох невеличких розділах «Забобони». Скажімо, за народними уявленнями, питомою сферою діяльності жінки-чарівниці був хатній побут, тоді як волхви-чоловіки – хмарники, планетники – займалися переважно справами політичними, громадськими. Мабуть, через такий гендерний розподіл ролей чарівники-

чоловіки зазнавали більших переслідувань, аніж жінки, бо становили загрозу для влади. На жіноче ж чарування звертали увагу лише тоді, коли воно було небезпечним (відьма, ворожка, чарівниця – здебільшого постать амбівалентна, могла приносити і користь знахарством та лікуванням, і шкоду).

Через такі особливості трактування жіночого чарівництва як переважно хатньої справи воно фактично безперешкодно існувало в щоденному побуті, не привертаючи до себе підвищеної уваги. При цьому багато щоденних домашніх справ, зазвичай виконуваних жінками, мали певний магічний підтекст, який виступав на авансцену в ритуальних діях. Так, підготовка лемківського весілля у Волтушові, описана Кольбергом, починалася з того, що мати молодої в неділю пекла коровай. Саме в недільний вечір мати сама пекла його з пшеничного борошна, пекла три чи дві з половиною години, при цьому не співала. «То великий буханець, який має згори 12 фіглярів (дрібних малюнків ручної роботи), що йдуть довкола, а на самій середині праву руку з тіста (п'ять пальців), а коло неї ніж, також із тіста» [262, s. 447]. Випікши коровай, мати молодої ховала його в коморі у скриню аж до вівторка. Саме у вівторок здебільшого сваталися. Уважний до точності деталей Кольберг у запису весілля в Чашині закреслив первісний запис «у середу чи четвер уранці» й виправив «у вівторок» [262, s. 358]. Із цих на перший погляд незначних деталей видно, що весільний ритуал у кожному дійстві, у кожному своєму атрибуті мав магічний сенс: у ньому відігравали роль не лише прямі дії, але й символічний підтекст, який відсилав до архаїчних пантеїстичних вірувань. У весільному обряді є й прямі звернення до Божого благословіння як данина християнській традиції, запрошення ксьондза тощо, а є й замасковані відсилання до пантеїстичної магії, ритуальних магічних знаків, частково призабутих, а частково живих у народній пам'яті: «Лемківське весілля, як і кожне весілля на Україні, мало прикмети оперного мистецтва, з тією лише

різницею що в його основі знаходиться не штучний сюжет, а фрагмент автентичного життя. Проте має воно і свою специфіку, бо відірваність від братніх племен сприяла збереженню в цьому обряді старослов'янських архаїзмів та появі деяких відмінностей, властивих тільки лемківському весіллю» [131, с. 137].

Архаїчна основа не лише дається взнаки в специфічних ознаках календарних і родинних обрядів на Лемківщині, що зберегли залишки стародавньої магії, але й виявляється значно ширше, детермінуючи, зокрема, істотні риси гендерної стратифікації лемківської громади. Становище жінки в традиційному життєвому укладі українців заслуговує на окрему згадку. Етнічні особливості яскраво виявляються у сфері гендерного спілкування, «оскільки в основі набору засобів, за допомогою яких здійснюється... спілкування, лежать не тільки соціальні, а й фізіологічні стереотипи – звички, що стали рисою національного характеру» [87, с. 1180]. А. Пономарьов наголошував, що згідно з правилами народного етикету, жінка в традиційній етнокультурі українців зараховувалася до почесних осіб, тому «зрозуміла практика, коли при зустрічі подружньої пари насамперед віталися з дружиною» [87, с. 1180].

Проте особливе становище жінки в традиційному укладі українців виявлялося не лише в шанобливому ставленні, але й в інших сферах, зокрема в майновій незалежності, закріпленій хоч і не писаними, проте обов'язковими законами народних звичаїв. Порівняно вільне становище жінки в українській народній традиції можна вважати наслідком цілого комплексу причин, серед яких не останнє місце належить залишкам прадавнього культу Матері. Сліди цього культу простежуються в сакралізації матері-землі, в особливому ставленні до жіночого начала в навколишньому світі.

Ці особливості давніх національних традицій позначилися на весільному обряді ще й тим, що головною майновою процедурою при

одруженні було виділення майна, а не його успадкування: «В українській родині майновий статус окремих її членів виявляє всі ознаки статево-вікової стратифікації, а також будується на системі спорідненості, яка в народному середовищі актуалізувала не лише біологічні та шлюбні зв'язки, а й трудові, засновані на принципі господарської доцільності, – відзначає М. Гримич. – Хоча здійснення основних майнових процедур (виділ майна, спадковий поділ) в українському селянському середовищі відбувалося за патріархальним правом (<...>), усе-таки українській звичасвій традиції притаманна своя специфіка: особливий статус жінки-вдови як правонаступниці...» [50, с. 16]. І. Каманін на основі дослідження давніх судових актів дійшов висновків, які увиразнюють майнове становище жінки в традиційному українському суспільстві. Воно регламентувалося не так юридичними нормами, як обов'язком дотримуватися стародавніх звичаїв. Щодо становища жіноцтва за цими неписаними правилами «можуть бути встановлені такі юридичні звичаї: 1) При успадкуванні двір і дім, у якому жив батько, віддаються ним молодшому синові й дружині. 2) Інше рухоме й нерухоме майно розподіляється порівну між синами і їхньою матір'ю. 3) Заповідач [в оригіналі – «завещатель». – *І. Ц.*] вимагає, щоб і дружина залишені їй гроші, помираючи, розділила всім синам. 4) Поховання й поминання по душі батько доручає старшому синові, а стягнення боргів – дружині. 5) Дружина за життя чоловіка користується рівним з ним правом придбання, відчуження й користування нерухомим майном. 6) Вдова користується самостійно правом розпорядження нерухомим майном, яке вона вважає вітчизним, указуючи тим на спадкування дочок. Дочки, за відсутності синів, успадковують батьківські землі» [92, с. 47].

За спостереженням П. Чубинського, «материзна», тобто майно, яке після шлюбу приносила жінка в хату чоловіка, перебувало в її повному розпорядженні й передавалося в спадок лише дочкам. Батько не мав права продати «материзну», хоча міг розпоряджатися нею, зокрема, закласти, але

тільки за згодою матері [224, с. 42]. Прибутками сім'ї розпоряджався, як правило, чоловік, хоча подружня пара часто робила це разом, що свідчить про демократичні традиції української сім'ї, паритетність гендерних стосунків. Характерною особливістю фінансових стосунків було те, що жінка мала окремий прибуток від продажу продуктів своєї господарської діяльності – курей, яєць, масла, полотна, а також зібраних у лісі ягід, горіхів тощо. Відзначаючи, що специфікою XIX ст. була активізація заробітчанського руху, завдяки чому жінки мали більше можливостей заробити гроші вдома чи на стороні, М. Гримич пише: «Ці заробітки, звичайно, використовувалися по-різному: дівчина складала собі на придане, мати могла додавати їх до приданого, визначеного батьком, мати могла тримати гроші “у загашнику” на непередбачені особисті витрати або ж “пустити на сім'ю”» [49, с. 448]. У будь-якому випадку, наголошує дослідниця, це посилювало економічну незалежність і, відповідно, соціальний статус жінки [49, с. 448]. Народна традиція враховувала також суб'єктивні чинники, а саме: працьовитість, господарність, моральні й фізичні якості особи: чим вищий був статус особи, зокрема жінки, в родині, тим стабільніші її майнові права [49, с. 448].

Шанобливе ставлення до жінок виявлялося навіть у промовистих дрібницях народного етикету, які походили з найдавніших часів. Так, просторова опозиція «праве – ліве» має в традиційних етнокультурах оцінковий сенс, тому розміщення жінки праворуч або ліворуч від чоловіка чітко вказувало на ставлення до неї, підкреслювало статус. «Коли взяти до уваги, що права сторона в українців вважалася почесною, можна уявити, наскільки почесною в українській родині була роль жінки-матері, – зазначав А. Пономарьов. – Вона підкреслювалася й тим місцем, яке займала жінка, коли йшла поруч з чоловіком» [87, с. 1180]. У далекому минулому місце жінки було ліворуч від чоловіка, що символізувало її певну підлеглисть. Однак цей давній розпорядок, характерний для всіх слов'ян, уже в XVII ст.

почав змінюватися на ґрунті традиційної української етнокультури. Розміщення жінки праворуч від чоловіка як зміна символіки гендерних взаємин була пов'язана з особливостями історичного розвитку України, що зумовило зростання соціальної ролі жінки, «утверджуючи (її) праве і, відповідно, правове становище» [87, с. 1180].

Дослідники наголошують, що звичаєво-правові відносини в традиційній українській сім'ї означеного періоду були ідентичними на всіх етнічних землях українців – на Волині, Поліссі, Подніпров'ї, Полтавщині, Чернігівщині, Слобожанщині, Півдні України й у Галичині [50, с. 17]. Доволі самостійне майнове становище й відносну незалежність мали також жінки Лемківщини. Ці звичаї, які відігравали не останню роль у перебігу весільного ритуалу й позначалися на всіх сторонах буття традиційного суспільства, були значною мірою наслідком збереження і трансформації стародавніх вірувань.

2.4 Танатологічні мотиви у віруваннях лемків, народна демонологія

Прадавні вірування сакралізували природні стихії, небесні світила, проте існували й інші об'єкти містичного змісту, сліди яких збереглися у формі більш або менш змістовних залишків у традиціях лемків. Ці рудименти старовинних язичницьких культів з поширенням християнства були витіснені на культурний маргінес, у сферу демонології, і трактувалися однозначно, як нечиста сила: «В народних віруваннях виразно простежуються рудименти інших міфічних культів та образів, які зазвичай відносяться до сфери демонології. Персонажі нижчої міфології – це фантастичні аморфні, зооморфні та антропоморфні істоти, наділені людськими властивостями і здатністю впливати на живу й неживу природу. Серед них найпоширеніші – духи-демони (чорт, перелесник), духи природи (лісовик, водяник, польовик), хатні духи (домовик, чи похатник, хохлики,

рарашки). Впливом злих духів-демонів населення України пояснювало і деякі захворювання (епідемічні, психічні); одухотворювалися також природно-атмосферні явища (вихор, блискавка тощо). Оскільки ці персонажі нібито знаходилися поблизу людей і могли впливати на щоденне людське життя, вони були ширше представлені у фольклорній традиції та побутових оповідях, аніж архаїчні божества – першотворці світу» [88, с. 282].

Християнство змінило сам погляд на поганських духів-божків, оголосивши всі сакралізовані архаїчним світоглядом природні явища та надприродні сили нечистими, злими бісами-демонами. Найголовнішим уособленням нечистих сил постає чорт (біс, люцифер, диявол, дідько, сатана, ірод – український фольклор має надзвичайно багатий ряд назв для цієї міфічної істоти, оскільки всі вони постають унаслідок своєрідного табу: називати чорта його власним іменем вважалося неприпустимим з огляду на нещастя, які можна було цим накликати). Проте народні уявлення про чорта здебільшого дуже далекі від канонічно-церковних: образ нечистої, злої сили зазнав відчутних трансформацій у народній свідомості: «Пізніший його фольклорний образ формувався на основі язичницьких уявлень та під впливом біблійно-містичного й середньовічно-фантастичного сатанізму і заступив, на думку дослідників, своїх язичницьких попередників, що втілювали зловорожу людині сутність» [88, с. 283]. Чорт у різних своїх іпостасях у народних віруваннях не лише виступає як грізна зла сила, але й дуже часто перетворюється на недолугого комічного персонажа, який викликає не страх, а швидше зневагу.

Власне, чорт не став центральною демонологічною постаттю в уявленнях українців. Містичне зло асоціювалося з іншими персонажами, які походили з «підземного царства», були породженням темряви, потойбіччя (до них належить уже згаданий вище Чорнобог): «Серед народних версій світотворення є багатоваріантні сюжети легенд, казок та колядок, у яких

представлена архітектонічна триярусна будова світу. Вертикальна триярусна структура Космосу моделює верхній небесний (помешкання творців світу, пізніше – Бога і святих), середній (земний) та нижній (хтонічний, демонічний) світи» [88, с. 269]. Саме з інфернального підземного світу виходять на «світ Божий» численні втілення різноманітних духовних сутностей – нечистої сили. Межею цих світів є земля, образ якої в уявленнях лемків зберігав залишки найдавніших аграрних культів, за якими земля була матір'ю всього живого, найважливішим теїстичним концептом. Одна з її іпостасей – межа між світом живих і світом мертвих, тобто смерть, перехід у потойбіччя: «Рудименти язичництва різних стадіальних рівнів найкраще збереглися в ритуалах, пов'язаних із культом предків. Цьому сприяло уявлення про взаємозв'язок земного й потойбічного світів..., залежності благополуччя потомків від покровительства предків із потойбічного світу» [232, с. 79].

Народні уявлення про смерть, посмертне буття душі – одні з фундаментальних концептів, дотичних до місії життя людини, сенсу буття, вони багато в чому визначають ключові поняття духовного всесвіту людини. Упродовж останніх десятиліть ця сфера становить предмет окремої науки – танатології, яка поєднує відомості з медицини, психології, філософії, культурології та багатьох інших дисциплін [56, с. 4]. Значним матеріалом подібного плану володіють етнологія та фольклористика, які фіксують давні уявлення й звичаї, відкриваючи можливість реконструкції становлення прадавньої міфології, еволюції етичних уявлень, народних звичаїв, ритуалів, вірувань і забобонів: «Сукупно все, що так чи інакше пов'язане з подією смерті чи поняттями про неї, становить велику й важливу для пізнання нашої старожитної й сучасної культури частину світоглядно-обрядової традиції й життєвої філософії народу – свого роду народну “філософію смерті”. По-іншому її ще можна умовно назвати «народною танатологією», позаяк складний комплекс відповідних

світоглядних уявлень і вірувань, різні звичаєві регламентації, ритуальні канони, етичні правила, які визначають, регулюють дії й поведінку спільноти в момент смерті, під час та після обрядів похорону, поминок, – це певним чином сформована система знань, “народна наука” про смерть і все дотичне до смерті» [56, с. 5].

Смерть лемки вважали межею між земним і загробним життям. «Персоніфікацією смерті, – зазначає М. Мушинка, – була Смертка, що її найчастіше уявляли собі у формі невидимої істоти. Час від часу Смертка набирала й людської форми – найчастіше була це висока жінка у білому – бачили її увечорі або вночі. Про зустріч людини зі Смерткою в кожному селі є десятки переказів» [131, с. 336]. Один з таких переказів наводить О. Кольберг у третьому томі «Сяноцького – Кросненського»: «Смерть ходить по світу; коли має бути великий мор, то наряджається як панна, іде від хати до хати і людей лічить; а де пройшла, там і десятого не лишиться. Хто її побачить, той пропав. Янко бачив Смерть. Ішов пізно уночі з корчми додому; враз заступає йому дорогу панна, в біле вбрана. Упізнав одразу, що то нечистий дух, і поцікавився: “Що ти за одна?” – “Я Смерть, – відповіла, – і я прийшла тебе забрати цієї ночі, готуйся”. Він почав відпрошуватися: “Я зроблю, що ти захочеш, тільки мене не бери ще; у мене дружина, малі діти”. Смерть зглянулася: “Заприсягнися, – заволала, – що ти не скажеш цього ніколи нікому, що тобі я скажу, то життя тобі я подарую”. Янко заприсягнувся, бо й що ж повинен був робити? Тоді Смерть йому щось сказала, але що? Того ніхто ніколи не дізнався, бо Янко не хотів сказати, боячись Смерті. Адже його і так не минула.

Тоді коли був великий мор, “холерою” званий, йшла Смерть також, але не була то вже панна біла й гарна. Була то чорна жінка, з обстриженим волоссям, вся в лахмітті, з ціпком у руці. “Малим я був хлопцем, – розповідав Данило, – коли зайшла до нас до хати; діти почали плакати, горнутися до матері; мати, однак, не злякалася, швидко побігла до комори,

винесла їй дари і відкупилася. Смерть та, –говорив далі, – хоч приймала дари, ніколи нічого не їла, і ніхто її голосу не чув, бо була німотна. Одержжане /дари/ розсипала поза себе, ідучи; а де пройшла, там і десятого не лишалося в хаті”» [264, s. 29].

У народних віруваннях смерть часто уособлюється не лише в образі людини, але й в інших подобах – тварин, матеріалізованих духів чи сил природи. Так, у поховальному обряді, записаному в Чашині, О. Кольберг навів характерне вірування: «Дехто каже, що коли баба помре (дух віддасть), то тоді вилітає зараз із хатини чорний кіт. Це стосується тієї, кого мають за *підозрювану* (тобто чаклунку). Дівчинка одна сільська, восьмилітня, коли її запитали, що таке смерть, відповіла, що то є чорний кіт» [262, s. 535]. Вочевидь, народна уява пов’язувала потойбічний світ, світ надприродного й небезпечного, з яким могла мати справу підозрювана в чаклунстві, зі смертю. Справедливу душу уявляли собі світлим полум’ям, що виходить з вуст конаючого, несправедливу – чорним. Вірили, що душа людини після смерті може переселитися в тварину (собаку, коня, вола), птаха (голуба), рослину (дерево) або блукати по світі. Про перевтілення душі в кожному селі на Лемківщині існують десятки переказів [131, с. 337].

У першому томі тритомника «Сяноцьке – Кросненське» вміщено десять записів поховальних обрядів – деякі з них подано детально, із численними подробицями (I–III, VI, VIII), інші ж представлені якимось одним епізодом або стислою інформацією (IV, V, VII, IX, X). Наприкінці тому опубліковано три поховальні пісні (голосіння). В описаних обрядах поєднано церковні елементи (сповідь, відспівування, поминання тощо) і залишки стародавніх дохристиянських ритуалів: скажімо, звичай вбирати покійника в суворо визначений одяг, прикрашання голови вінком для померлої дівчини, використання в цих прикрасах магічних трав (барвінку) тощо. У цих звичаях дається взнаки вірування, що смерть людини – лише перехід до іншого стану, до нового життя «на тому світі». Над небіжчиком

виконували цілий ряд магічних обрядів, щоб він мав усе необхідне в потойбіччі: наприклад, клали за пазуху калачик, гроші за перевіз тощо.

Перехід в інший світ, крім того, повинен був забезпечити душі покійного умиротворення й відгородити її від світу живих. Наведемо опис II поховання з Соліни:

«Як кого ховають. Як важка смерть, отже щоб легше сконав, то його кладуть на соломі за піччю. Як помре, так його зараз миють (хтось із сім'ї – зазвичай хлоп хлопа, а баба бабу, або як немає кого, то й чоловік дружину або доньку, або дружина чоловіка). Садять тіло на лаві, ноги його в цеберку з водою і так його в сидячій позі умиють (а діти допомагають), потім покладуть за столом на лаві на житній соломі, якої тільки раз, тобто один жмут, який обома руками зі снопа взяти можна. Як його умили і витерли, так одягають на нього нову сорочку або іншу, щоб тільки дірява не була. Виймають йому ноги з цеберка, потім дають йому гачі, також білі й без дір; потім його зашивають вовняною суворою ниткою під шиєю (і рукавами), а підперізають вовняною мотузкою. Потім кладуть його на лаві на цій соломі, застеленій полотном, складеним вдвоє, або мішком, під голову йому покладуть цурку, щоб голова була вище. На ноги шиють йому з полотна шкарпетки і на голову баранячу (*kuczme*) шапку, інколи капелюх. Пов'яжуть йому руки навхрест на грудях, коли лежить на лаві, але кладучи до труни, простягають йому руки вздовж обох боків. На лаві, коли лежить, прикривають тіло сувоєм полотна, час від часу навіть і частиною, всього напівсувоєм, лишаючи навіть півсувій той у ногах нерозгорнутим. Потім ідуть до церкви, принесуть лампу, засвічують і ставлять на столі обіч голови, і чорний хрест, дерев'яний, йому кладуть на грудях.

Жінку вдягають, як чоловіка, тільки їй кладуть білу спідницю (або синю, аби не була червона) і на голову білу хустину, хомельку, очіпок (як до шлюбу); як діва, то кладуть вінок з рути або барвінку з жалобною стрічкою: чорну, синю і т. д. (тільки не червону)» [262, s. 530]. Загальнопоширений

звичай одягати померлих неодружених у певні елементи весільного одягу має в лемків Надсяння й Кросненщини свою локальну специфіку. У наведеному опису жалобна стрічка на вінку може бути будь-якого кольору, аби лише не червона. Так само уникають червоних стрічок при похованні молодих померлих у Лещуватому: «Жалобного вбрання немає, тільки замість червоних стрічок до коси приколюють діви (доньки) небесні або зелені стрічки, а на шию – чорні пацьорки» [262, s. 539].

У деяких інших місцевостях такої заборони червоного кольору немає: так, у запису VI похорону з Лещуватого чи Бібрки (запис не має точної локалізації) читаємо: «Коли помирає парубок (*молодець*) чи дівчина або дитина, то дають свічку воскову до рук і дівчині вінок з барвінку зі вставками червоними – як до шлюбу» [262, s. 537].

Відгомони стародавніх вірувань, закріплених у поховальному обряді, спостерігаються впродовж усього похорону: «На третій день священик приходить, покропить його і забирає... хрест із грудей, відправить над ним молитву, обприскавши труну, і відходить. Тоді принесуть труну, роблять подушечку з глини під голову, і полотно, на якому лежав, стелять наспід, роздираючи його на половину (другу [половину покладуть] нагору), на то кладуть тіло. Як покладуть, стежать, щоб ані стебла соломи не забрати з ним з лави (бо був би неврожай, померлий узяв би врожай). Потім руки йому простягають біля боків і діти йдуть йому ноги цілувати. Прикривають полотном (яке відривають, але не відрізують від півсувою) завдовжки як труна чи більше.

Як його повинні ховати і віком прикриють, на віко кладуть полотно (яке священик забирає в церкві), на полотні – хліб (*opalanek*), а на хлібі – сіль. Виносять (двоє з сім'ї) труну і на кожному порозі по три рази вдаряють (що немов небіжчик прощається з порогами і дякує). Потім винесуть труну на вулицю і кладуть на сани або на віз без драбин (деколи одну драбину наспід кладуть). Тоді впрягають воли і повертають ярмо на них навпаки

(тобто частину повертають назовні). Потім хтось із сім'ї іде з коновкою по воду, і щойно рушать з місця, виливає раптово перед волами цю воду, так що час від часу ті воли харапудяться і лякаються (а часом і перекинуть). Після чого, рушивши декілька кроків з місця, зупиняються і перевернуте ярмо виправляють, як повинно бути, а тоді їдуть до церкви. Проводять тіло (зі світлом): священник, дяк, сім'я і сусіди, близькі і далекі. Священник, дяк і сім'я (має хуру і човна) ідуть із тілом аж до самої церкви, сусіди ж супроводжують аж до ріки, після чого плеснувши за тілом по пригоршні води, вмивають лице рукою і повертаються додому, а де немає води, то кидають по грудочці землі або глини» [262, s. 531].

У наведеному уривку старовинне містичне значення мають і біле полотно, у яке загортають покійника, і хліб із сіллю, і потрійні удари при виносі труни, що символізують прощання небіжчика з рідною хатою, зі світлом. Особливо ж цікавим є описаний тут звичай незалежно від пори року везти покійника саньми, запряженими волами. Саме так за традицією виряджали в останню путь померлих, на санях символічно перетинали ту межу, яка відокремлює світ живих від потойбіччя. Звичай давній, семантика його атрибутів, безсумнівно, належить дохристиянським віруванням. У Хв. Вовка є спеціальна розвідка «Сани в похоронному ритуалі на Україні», де вчений простежує виникнення цього звичаю. Навівши низку літописних свідчень про поховання князів у Київській Русі в найдавніші часи, дослідник зауважує: «Вся ця серія фактів вказує нам на те, що в Київській Русі існував звичай перевозити мерців на санях і що цей звичай був цілком *ритуальний*, бо ж цього способу вживали не тільки зимою, але й літом. Фраза із заповіту Володимира Мономаха, де цей князь каже, що він вирішив скласти свої останні поради дітям, «*сидячи вже на санях*», не залишає щодо цього жадного сумніву. Вживання саней для похорону було так поширене, що наведеним виразом можна було користатись для означення близької смерті» [33, с. 325]. З XIII ст. відбувається остаточний

поділ Русі на дві окремі держави – Князівство Литовське й Московщину. «З часів цього поділу ми стоїмо перед фактом незвичайно цікавим з погляду етнографії та фольклору. Всі старовинні звичаї, як, наприклад, шлюбний ритуал, похорон тощо, переховались у Москві серед вищої класи, при дворі царів, у той час як у старовинній Русі, що починає з цієї епохи носити назву України, навпаки, вищі класи були більш-менш європеїзовані, чи скорше колонізовані, а старовинні звичаї заховались тільки серед простого люду, серед класів нижчих. І вживання саней для похорону спіткала та сама доля» [33, с. 325–326]. Аналізуючи старовинні документи, учений звертає увагу на певну еволюцію цього обряду: у давніші часи сани з тілом небіжчика або несли на руках, або тягнули мотузками. Проте вже в XVII ст. документально засвідчено, «що за тих часів люде вже не транспортували саней, а в них запрягали *волів*, і це теж було ритуальним явищем та заховалося й до наших часів; щодо вживання коней у цих обставинах, то це вважалося, – вважається ще й тепер, – мало відповідним» [33, с. 326]. Тут Хв. Вовк висловив сумнів, що звичай запрягати волів з'явився порівняно недавно: «Гадана зміна дуже сумнівна, бо вживання волів, мабуть, дуже старовинне» [33, с. 326]. Далі автор стверджував однозначно: «Вживання *волів* як обов'язкової упряжної скотини для перевозу мерців на Україні треба вважати за пережиток дуже давньої практики. Вживання саней для похорону... заховалось тільки в деяких місцевостях і майже цілком зникло на цілому українському просторі; а щодо звичаю вживати на похороні волів, то він весь час затримується не тільки на Україні, але й серед інших слав'янських народів» [33, с. 332].

Хв. Вовк відзначав поширеність такого поховального обряду в сучасній йому Україні: «Ми знаходимо цей звичай на Київщині і у наші часи. Ящуржинський повідомив про це археологічний з'їзд в Ярославі у 1887 <...> році та дав йому опис пізніше в статті, надрукованій в історичному журналі України. <...> Можливо, що цей звичай переховався

ще в яких-небудь місцевостях, але взагалі сані в перевозі мерців літом уже заступає віз на цілому просторі тої частини України, що належить до Російської Імперії. Щодо других її частин, а саме Карпатської України, що належить до Угорщини, та східньої Галичини, що належить до Австрії, то там, як у країнах більше гірських, а тому й значно консервативніших, ми знаходимо цей звичай і за наших часів. Як показують нариси п. Фенціка, цитовані в Анучина, у русинів Угорщини мерців, коли це діти, несуть на цвинтар на руках, а коли це дорослі – їх усіх без винятку возять на санях, навіть літом, бо такий обряд в цілій країні карпатських русинів» [33, с. 328]. Власне, саме цей звичай, поширений у лемків і описаний у першому томі «Сяноцького – Кросненського», є традиційним також для інших етнічних груп українців гірського регіону: «У гуцулів на Буковині труну несуть... на двох дрючках, ...а то везуть на возі або *на санях, запряжених волами...* трапляється, що мерців перевозять *на санях навіть літом...*» [33, с. 328]. Істотною локальною відмінністю, описаною в О. Кольберга, є впрягання волів у перевернуте ярмо й раптове поливання на перших кроках водою, що також містить прозорий натяк на містичну символіку давніх ритуалів.

Віл в уявленнях лемків зберіг сліди найдавніших вірувань. М. Глушко в монографії «Генезис тваринного запрягу в Україні. Культурно-історична проблема» (Львів, 2003) зазначив: «В давній обрядовості українців, зокрема різдвяно-новорічній, головне місце із тварин посідав віл, і терміном “полазник” позначали у далекому минулому саме вола (як робочої худоби)» [цит. за: 45, с. 173]. Цій тварині доручалася одна з найважливіших місій – перший крок, вхідчини, перетин межі, що вказує на прямий зв’язок з архаїчною ініціальною магією. Саме в такій ролі виступав віл, причому не лише в новорічному обрядодійстві, але й у поховальній обрядовості. «У традиційній духовній культурі українців, як і в багатьох народів світу, стійко побутувало уявлення про те, що смерть людини є лише її переходом з одного світу в інший. Тому в поховальному обряді знаходимо чимало

елементів, які були спрямовані на забезпечення покійнику певних умов існування в потойбічному світі. Про це свідчить, зокрема, звичай покладання до труни необхідних для життя речей. На Поліссі, Холмщині неодруженим клали гарбузове насіння, що мало забезпечити їм плідність у потойбіччі» [232, с. 78].

Постать «полазника» – першого відвідувача – особливо акцентована в новорічному святкуванні. В основі лежить «магія першого дня» – віра людей у щасливу або нещасливу прикмету. І. Франко, який спостерігав цей звичай на Прикарпатті, зазначав: «Хто перший увійде в той день до хати, називає ся “перший полазник”. Коли увійде молодий, гарний, здоровий чоловік, а до того з грошима, то се добра ворожба: весь рік у хаті будуть усі здорові і будуть гроші вестися. Коли ж увійде старий, хорий, особливо стара баба або коли хтось прийде чогось зичити, то се злий знак» [цит. за: 121, с. 29]. Як засвідчують фольклорно-етнографічні записи ХІХ – початку ХХ ст., обряди й повір'я, пов'язані з першим відвідувачем на Введення, були поширені на Західній Україні (Галичина, Поділля, Закарпаття, Волинське Полісся). Іноді функції «полазника» виконували тварини, яких урочисто заводили в хату й годували. Так, І. Франко повідомив, що «на введеніє (д. 21 падолиста) вводять рано до хати ялівку або бичка, дають йому хліба і пити, щоби худоба добре вела ся» [цит. за: 121, с. 29]. Бичок, ялівка, віл тут виступають найбільш бажаними «першопрохідцями», що пов'язано з їхнім магічним значенням священної худоби. Про вшанування цієї тварини свідчить наведений у першому томі «Сяноцького – Кросненського» звичай на Введення частувати вола хлібом, записаний у Бібрці: «У перше свято Різдва перед сніданком хлоп кладе в коновку маленьку хлібинку (гуску, huskę), звичайний буханець хліба, бере під пахву і так іде по воду, виймаючи гуску в момент, коли повинен зачерпнути воду; [коли повернеться] до хати, всі цією водою вмиваються (у деяких селах, вмиваючись, тримають гроші в руках, щоб їх весь рік тримати). Після

умивання заводять вола до хати, дають йому хліба, соломи зі снопа, який в кутку в Благовіщення поставили, і що дають, закладають йому за роги, щоб він і іншим волам; стараються ту церемонію з волом провести якнайскоріше, доки хтось чужий не зайшов до хати. Вивівши вола з кімнати, сідають лишень до сніданку; хліб, який селянин мав під пахвою, ідучи по воду, ховають до Нового Року; гуску кладуть у коновку для того, щоб начиння не було порожнє» [262, s. 106–107].

Можна припустити, що в поховальному обряді віл, мабуть, так само виконував роль своєрідного «полазника» в останній дорозі на той світ – цю місію могли доручити лише найшанованішій і найнадійнішій істоті, яка завжди допомагала людині.

Не менш важливим символічним значенням у поховальному обряді наділявся хліб. У VI поховальному обряді (Лещувате чи Бібрка) О. Кольберг описав такий звичай: «Перед виносом труни кладуть на труну буханку хліба, оповиту в пряжу (щоб небіжчик не виніс із собою урожаю конопель), на який насипають дрібку солі, а по виносу труни, при покладенні її на віз, знімають цей хліб і несуть до хати, де його після повернення з похорону нарізують і їдять, вся сім'я (при поминанні, при якому й інші гості їдять хліб, так само з собою принесений)» [262, s. 538]. Ритуальну семантику хліба й солі в поховальному обряді розкриває Хв. Вовк: «До числа похоронних річей, що натякають на далеку подоріж мерця, слід також стосувати й хліб... Хоч його тепер і дають мерцеві в присутності священика <...>, але він колись був призначений для підживлення мерця під час його подорожі. Звичай давати мерцям хліб дуже давній, і хоч проф. Сумцов і вважає, що похоронний хліб не мав важливого значення в історії культури, але ми гадаємо, що він грав досить поважну роль в похоронному ритуалі» [33, с. 332–333].

За архаїчними уявленнями лемків, між істотами звичайного земного світу й потойбіччя існувала своєрідна «проміжна ланка» – химерні істоти з

«подвійною душею». Вони належать обом світам, мають здатність переходити із земної реальності в потойбіччя – і навпаки. Смерть для них не є незворотним переходом з одного світу в інший. «Сяноцьке – Кросненське» О. Кольберга фіксує в багатьох записах одне з поширених вірувань лемків: уявлення про істот з «подвійною душею» – упирів. У їхній основі лежать найдавніші дохристиянські вірування, за якими ці істоти мали два серця, і в момент смерті вмирало лише одне з них, а інше продовжувало жити, спричиняючи химерне «життя після смерті»: «Упир за життя має два серця і червоний карк, і коли вмирає, то одне тільки серце з ним гине, а друге живе і є приводом його посмертних мандрівок. Щоб їм запобігти, обгортають шию навколо молодою лозиною *свербигуза* (глід, дика троянда, звана також *hecze-pecze*), а в серце встромляють цвях з борони (інші твердять, що з залізні цвяхи з борони). А відсічену голову кладуть у ногах. Розповідають, що то зробили з чаклуном [у Чашині?] після його смерті» [264, s. 31].

Подібні вірування зафіксовано також серед жителів Бібрки (Bóbrka): «Вірять в упирів. Кожен, хто за життя має червоні губи, буде після смерті упирем. Перед похованням, отже, цієї особи кладуть їй ложку маку до рота з тією метою, щоб з могили не встала. Гадають бо, що підвівшись із труни, щоб дійти до дому, повинен він усі ці зернини маку в роті злічити, <...> півень прокукурікає тим часом, і упир до могили повертатися мусить. Трапилося, що родич дружини, що має на неї злість, а отже, прагне, щоб її відвідував упир, вийняв цей мак із рота небіжчика перед похованням, наслідком чого упир до неї приходив і з нею спав, так що народила навіть дитину.

Інша версія оповідає, що коли упир іде до дружини, тоді мак йому з рота сиплеться, а він мусить зернини збирати і вкладати знову до рота; це йому стільки часу забирає, що тим часом півень прокукурікає і він до могили повертатися мусить» [264, s. 32].

Уявлення про дві душі чи два серця в упирів набули значного поширення в різних регіонах України й на територіях з іншими етнічними традиціями. Ось як описує різні варіанти цього вірування Р. Гузій: «Крім вагітних і справжніх “дводушників” (упирів), всі інші люди, за нашими народними віруваннями, мають лише одну душу. Внутрішні протиріччя, які “розривають” її впродовж усього життя, є властивістю людського характеру: “Дві натури у людини, а душа єдна” (с. Тишів Воловецького р-ну). Не обходиться тут і без сторонньої “допомоги”. Хоч душа й одна, але за неї постійно борються добрі й злі сили (ангел і диявол), і так триває аж до самої смерті людини (с. Тухолька Сколівського р-ну)» [56, с. 260].

Цей мотив має своєрідний розвиток в уявленнях про самовбивць, які здебільшого, за народними віруваннями, продавали чортові свою душу. Ось як описав О. Кольберг народні уявлення про самовбивць у Сяноку: «Самогубця (в народі зазвичай повісельник) приносить нещастя у всю околицю. Для відвертання зла відтинають йому голову й укладають у могилі лицем наспід (зараз цього не роблять, бо не дозволено). Самовбивця – то людина, яка душу свою дияволу записала і тому хоч би на шовковій нитці повісилася, то не відірветься. Представник дияволів є в Красноброді... Хто хоче мати багато грошей і щоб йому у всьому щастило, а навіть щоб був досконалим музикантом чи письменником і т. ін., іде до Красноброду й дияволу душу записує, а за то йому диявол дає щастя на все і здібність. Дуже часто, однак, та людина завершує самогубством (бо її нетерплячий диявол спокушає) Такого небіжчика (якщо собі вдома відібрав життя) не виносять через двері, а ховають на межі села» [264, с. 37].

Цікаво, що ці вірування збереглися й нині в Сяноцькому – Кросненському регіоні незважаючи на те що корінне населення звідси було свого часу депортоване. Сучасні дослідники схильні зараховувати ці вірування до найстійкіших забобонів не лише жителів давньої Лемківщини, але й населення прилеглих регіонів з іншими етнічними традиціями

(згадаймо лише румунські легенди про князя-упиря Дракулу). Ось як описує залишки давніх звичаїв сучасна польська дослідниця Люцина Беата Псіюк (Lucyna Beata Pściuk) [293]:

«Збереглася легенда давнього Яворника, села, що славиться похоронами вампірів, що ввійшли до історії карпатської демонології. Легенди про похорони вампірів у цій частині Карпат не були рідкістю. Збереглося досить багато джерельних матеріалів, що описують такі похоронні практики на території землі Сяноцької. Ще більше інформації є про явище віри у вампірів, особливо поширеної серед русинського населення. Перша згадка про антивампіричну процедуру походить із 1529 р. і стосується жителів Лялина. Дуже цікаво про це пише Piotr Kotowicz у статті «“Вампір” із Замоквої вулиці в Сяноку» («Wampir» z ulicy Zamkowej w Sanoku. – «Rocznik Sanocki». – t. X, s. 52):

«Згідно із зафіксованими під Сяноком і в Низькому Бескиді віруваннями, ходячим після смерті упирем могла стати людина, в якої не настало посмертне окостеніння. Могло так трапитися, якщо під лавою, на якій лежав небіжчик, перейшов собака або заєць. Можна було його також пізнати по тому, що крім посмертного правця був червоний на лиці, звідси також вислів “червоний як упир”. Після відкопування, підозрюваного у “ходінні” перевіряють, чи має під пахвою “перо” (*pióro*). Його присутність рішуче підтверджувала припущення жителів даного села. Вважають також, що упирем стає дитина, зачата під час менструації. Існували також внутрішні “прояви” вампіризму. Відповідно до вірувань, занотованих у басейні річки Ослави і під Сяноком, упир за життя мав два серця або дві душі (одне праведне – людське, а друге неправедне – бісівське), з яких після смерті одне гине, а друге живе і є причиною його посмертної діяльності. Особливо схильними до ролі упирів були люди, що мали здібності чаклунів, знали таємні зілля, вміли чаклувати, а також брали участь в шабашах (*sabatach*) на Лисій Горі. Траплялося, що упирем ставала спокійна і

доброзичлива людина, яка, однак, залишила по собі на землі якісь невладжені справи, невідплачені кривди чи, врешті, не могла розлучитися з сім'єю і господарством. Такі упирі, як вірять у Середньому (Seredniem) біля Лютовисьька (Lutowisk) і в Соліні (Solinie), допомагали в господарстві, жали збіжжя, косили траву, поїли худобу, а узимку молотили.

Лемківські вампіри не творили жахить, не пили кров, а шкодили в інший спосіб: переважно лякали уві сні, спали зі своїми дружинами, з такого зв'язку могла народитися навіть дитина (що зафіксовано в оповіданні з Бібрки (Bóbrce) біля Кросна). Дуже часто упирі заподіювали хворобу або безумство. У деяких місцевостях їх звинувачували у насиланні пошесті, напр., холери, яка багато разів збирала страшні жнива серед місцевого населення. Про це свідчать холерні кладовища. Серед вампірів були також "осібники" (osobniki), вони становили особливу небезпеку, як дівчина-упириця з Бистрого (Bystrego), яка винищила всіх дітей у селі» [293].

Певна річ, такі вірування породжували відповідне практичне реагування. У Карпатах існували специфічні «штатні борці» з вампірами, яких називали «бачами» (*baczami*), збереглися описи таких практик. Г. Оссадник (Hubert Ossadnik) у дослідженні «Поховальні звичаї долини Ослави, Ославиці і Кальнички» («*Zwyczaje pogrzebowe doliny Oslawy, Oslawicy i Kalniczki*») пише: «Усі випадки раптової смерті мали зв'язок з дією упирів. Ніч у ніч викрадають безневинні душі. Незважаючи на страх перед упирем, люди шукали способу, щоб від нього убезпечитися. Першою діяльністю, здійснюваною вже у процесі поховання, було винесення "упиря" через перевернутий поріг або через перевернуті двері. По дорозі на кладовище і з поверненням сипали мак, який, як відомо, має снодійні особливості і, що найважливіше, є його багато, і перш ніж дух його позбирає, настає світанок, і злі сили втрачають свою міць.

Бувало, що дух приходив до свого дому, до дружини, викликаючи в неї великий страх (Мокре). Ворожка порадила жінці, яку спіткала така

пригода, щоб вирядилася в шлюбне вбрання і, коли з'явиться дух померлого чоловіка, сказала, що йде на весілля, де брат одружується з сестрою. Після такої відповіді небіжчик сказав, що “він іще не чув, щоб ся брат з сестрою женив”, на що вона: “не відчувала і не чула, щоб померлий до живого ходил”. По таких словах дух відійшов [293]. «Сильнодіючим, але найрозповсюдженішим способом, що береже від ходіння, було утинання тілу голови й укладання її між ніг, встромлювання цвяхів і інших речей (голка «grajśówka», зуб із залізної або дерев'яної борони, залізні цвяхи, дерев'яні кілочки) в голову або серце, вибивання зубів... Відтинання голови було таке поширене, що в Яворнику не було на кладовищі небіжчика, який не мав забитого в голову цвяха або відсіченої і покладеної до ніг голови» [293].

Подібні уявлення лемків виявилися настільки тривкими, що їхні пережитки збереглися до нашого часу, незважаючи на драматичні зміни етнічного середовища польських територій Лемківщини у ХХ ст.: «Дуже цікавими, – зазначає Л. Псіюк, – є результати статистичних досліджень, проведених Л. Пельке (L. Pelke) на території давніх воєводств: Люблінського і Підкарпатського. Досліджено 22 випадки вампіризму. Рейтинг дієвості антивампіричних процедур:

25,3 % – відкопування могили і перевертання тіла лицем до землі;

23,1 % – замовлення меси по померлому;

11,6 % – просвердлювання отвору в могилі і вливання до нього свяченої води;

11,6 % – освячення житла по похованню;

5,7 % – позбавлення упиря голови через відтинання її у трупа, процедуру вчиняють як перед, так і після поховання.

Такі процедури виконують часто у присутності священика напр., у Грабовниці (Grabownicy), Кулішному (Kulasznem), Петній (Petnej) біля

Гладишова (Gładyszowa). У цьому останньому випадку священник посилався на... Євангеліє» [293].

Віра у вампірів була характерна для всього регіону. Найбільше інформації про це міститься в складених у 186 теках «Анкети у справі досліджень середовища», проведених 1934 року на території Сяноцького (Sanockiego), Устшицького (Ustrzyckiego) і Леського (Leskiego) повітів [293]. Різні антивампіричні процедури були проведені в Березці (Berezce), Дудинцях (Dudyncach), Юровцях (Jurowcach), Кулішному (Kulasznem), Маньові (Maniowie), Прелюках (Prelukach), Верхньому Віслоку (Wisłoku Gornym), Бальниці (Balnicy), Буковці (Bukowcu), Люпкові (Lupkowie), Рабем (Rabem), Райському (Rajskiem), Смольнику (Smolniku), Середниці (Serednicy), Смереку (Smereku), Терці (Terce), Ванковій (Wankowej), Постоловій Волі, Завозі (Zawozie), Забенську (Zubensku). Інформація про Яворник не надавалася безпосередньо місцевими жителями. Вони заповнювали анкети, які надсилалися до інспекції в Сяноку (Sanoku) [293]. В оповіданні, записаному від невідомого респондента, О. Кольберг відзначив характерну особливість вірувань «руських горян» (góralerusczy): «В упирів гірський народ вірить міцно; так у селі Яворнику (Jaworniku) над р[ікою] Ославицею (Oslawica) в Сяноцькому, мабуть, немає жодної людини, похованої на кладовищі, яка б не мала вбитого в голову цвяха або відсіченої й покладеної до ніг голови» [264, s. 32].

Ці вірування, присутні в народних переказах, вміщених у третьому томі «Сяноцького – Кросненського», про упирів, самовбивць і чаклунів, поступово витіснялися християнськими звичаями, послідовне дотримання яких характерніше для сусідніх областей з польським населенням. Лемківські ж уявлення мали виразну архаїчну домінанту. Слов'янська архаїка, про що вже мовилося, – одна з найхарактерніших ознак лемківського фольклору, представленого в компендіумі О. Кольберга «Сяноцьке – Кросненське».

Причини такої виразної відмінності лемківського фольклору від сусіднього польського полягають передусім у загальній властивості українських вірувань, які зазнали значно менших трансформацій під впливом християнства. Саме язичницька стихія здійснює істотний вплив на народну танатологію українського етносу, що відзначали у своїх працях М. Сумцов, І. Трусевич, П. Іванов, П. Чубинський, П. Єфименко, В. Милорадович, В. Гнатюк та ін. Цього погляду дотримується більшість сучасних дослідників українського фольклору. Так, О. Курочкін, характеризуючи «загальну концепцію відьми» в українському фольклорі, зауважує, що вона значною мірою зберегла свій язичницький архетип, що суттєво відрізняється як від церковної православної догматики, так і від європейського вченого містицизму [124, с. 173–174].

Досліджуючи народні уявлення про чародійство у праці «Колдовство: Документы. Процессы» (Санкт-Петербург, 1877), В. Антонович відзначив характерну відмінність ставлення до цього явища в українців і поляків: «Можна було б вважати, що таке [непримиренне. – *І. Ц.*] ставлення до чародійства існувало в Південній Русі, яка перебувала впродовж майже трьох століть під безпосереднім впливом Польщі... Між тим виявляється, що фанатичний погляд на чарівництво й застосування до нього всіх наслідків відпрацьованого інквізиційними судами процесу не переходили етнографічної межі, до якої поширювалося католицьке населення Речі Посполитої» [1, с. 5–6]. В. Антонович наголошував на відсутності в тогочасній українській культурі тих демонологічних уявлень і понять, які викликали в Західній Європі жорстоке переслідування й масові спалення відьом. Учений дійшов важливого висновку про те, що народний погляд на чарівництво був «не демонологічним, а винятково пантеїстичним»: народ вірив, що окремі люди володіли таємним знанням законів природи, здобувши ці знання тим чи іншим способом. Однак саме по собі володіння таємними знаннями, таким чином, не уявлялося гріховним. П. Чубинський

також акцентував на етнічній специфіці магічної практики українців, у якій виявляється пантеїстична, а не демонологічна світоглядна основа: «Як у процесах минулого..., так і в сучасних віруваннях народу, чарівництво обходиться без чорта. Воно здійснюється з допомогою предметів природи чи дій, котрі мають таємничу силу. До всього цього чорт непричетний» [1, с. 1].

Результати дослідження В. Антоновича щодо специфіки демонологічних уявлень українців у XVIII ст. зберігали свою актуальність і в XIX ст. «Порівнюючи дані актів з сучасними етнографічними даними про марновірство, не можна не помітити, що ті ж самі вірування в таємничі сили природи існують і тепер, що народ і досі вірить у можливість принести користь чи завдати шкоди, використовуючи певні предмети, тим чи іншим способом, – відзначав 1876 року П. Чубинський у передмові до дослідження В. Антоновича. – Майже всі вірування, що виявляються у процесах XVIII ст., тотожні сучасним» [1, с. 1].

Матеріали етнографічних досліджень П. Чубинського, П. Іванова, П. Єфименка, В. Милорадовича, В. Гнатюка та інших свідчать про те, що чорт в українській демонології, на відміну від західноєвропейської та російської, де він є центральним персонажем, утілюючи абсолютне зло, виступає «скоріше як комічна, ніж грізна істота» [1, с. 1]. Центральною постаттю в українській демонології є не чорт, а відьма, яку народ наділив комплексом надзвичайних здатностей і чарівних дій, що зумовлювало серйозні звинувачення в спричиненні стихійних лих та суспільних катаклізмів, а також в окремих випадках – і жорстокі покарання.

Переважна більшість українських народних оповідань про людей, наділених надприродними здібностями, присвячена жінкам – відьмам та чарівницям. «Серед багатьох десятків оповідань про появу відьом у різних видах, – відзначає П. Іванов у праці «Народные рассказы о ведьмах и

упырях», – знаходимо всього одну оповідь про відвідання селянського бенкету відьмачем у вигляді метелика» [201, с. 432].

Матеріали для свого дослідження П. Іванов збирав упродовж 14 років від сільських учителів Куп'янського повіту. Приблизно така сама тенденція щодо кількості оповідань про чарівників жіночої та чоловічої статі характерна для всієї Наддніпряни. Вірування у відьом «настільки поширене в Малоросії, що в кожному селі вам укажуть на одну або декількох відьом, – пише П. Єфименко. – У цьому випадку не становлять винятку навіть великі університетські міста, як Київ та Харків» [70, с. 375].

Слово «відьма» походить від праслов'янського «вѣдь» – «знання», «вѣдати» – «знати», указує на те, що відьми володіли якимось особливим, таємним, священним знанням (санскритське «veda» означає «священне знання»). О. Курочкін припускає, що в язичницьку добу давні слов'яни відьмами вважали жінок, які виконували певні функції жерців і були хранительками темних магічних знань [124, с. 174]. Очевидно, слово «відьма» вживалося тоді в позитивному значенні, як синонім слова «жриця», набувши негативного значення під впливом християнства. Писемні джерела XI–XIV ст. згадують жінок-чарівниць під такими назвами, як «волхви», «чародійки», «чарівниці», «обавниці», «наузниці», «потвори», «потворниці», а також «зеленщиці» й «кореньщиці».

Саме ці пантеїстичні особливості народного світопояснення формували основу уявлень лемків про смерть, потойбічне життя, у яких архаїчні вірування перепліталися з християнськими нашаруваннями. Наведемо одне з оповідань, уміщене в третьому томі «Сяноцького – Кросненського», яке виразно ілюструє тривку архаїчну традицію, що живить народні вірування: *«Нагла смерть. Самогубство. В очищення душ через вогонь горяни вірять свято. Тому мандрівник, проїжджаючи цими краями, часто дивується, побачивши при дорогах, найчастіше по лісах, купи сушняку, каміння і дерева, нагромаджених на старих пожарищах; це так*

звані в народі *намети*. На місце, де хтось колись зазнав раптової смерті або вчинив самогубство, перехожі кидають або гілля, або каміння, або грудки землі. Коли з того після <років> купа назбирається, підпалює її чия-небудь жаліслива рука, в переконанні, що вогонь очищає душу проклятих і самогубців, а через багато років, коли декілька поколінь купи спалить, очищена душа вознесеться до неба.

Самогубство, хоч і трапляється тут досить часто, вважається страшним злочином, який накликає нещастя на все село, де це сталося. Молитися за душу самовбивці є гріхом. Ім'я самогубця вимовляється завжди з прокляттям, а тіло його, поховане в неосвяченій землі, накликає на все село хвороби, хмари тощо. Тому донедавна, таємно, щоправда, потай від влади, але з відома старших газд відкопували тіла самогубців і вивозили їх у полонину, де палили на вогнищі, а попіл розвіювали на чотири вітри, на ліси і провалля, з прокляттями і таємничими обрядами.

Останнє таке спалення тіла самовбивці мало місце років 20 із невеликим в Тарнаві (Tarnawie). Ксьондз і челядь почули щось про це, але все відбулося в такій таємниці, що будь-яке дізнання нічого б не дало; приглушено отже все, жодного поголосу. На дитячий розум мій (оповідала В...) тоді весь цей випадок справив сильне враження, а постать нещасної самовбивці і її романтична історія запала мені навік у пам'яті» [264, s. 38–39].

Не менш характерним з погляду тривкого архаїчного підтексту є також вірування лемків у чаклунів. У своєрідній гендерній стратифікації чаклунства відображається загальноукраїнське уявлення про питоме для жінки чарівництво – чаклунками, або відьмами, здебільшого бувають саме жінки: «Може бути і чоловік чаклуном, але баба є нею частіше (але більше є чоловіків упирів)» [264, s. 41].

Сфера впливу чарівниці значно ширша від упирів: «Чаклунка може обернутися на зайця, на собаку, на мишу, на жабу і т. ін. В чаклунки вже не

буде таке масло і молоко, як в інших простих жінок; усе краще: і худоба, і кури, гроші. Масло і молоко не буде таким густим, поживним, не матиме аромату, як у простої жінки, але його буде більше; і може так зробити, що в інших жінок не буде хорошого набілу, бо його зіпсує, а сама пожиток для себе тягне.

Чаклунка, так як і упир, червона, але має погляд дикий і очі їй бігають, бо очі в неї хворі, і сльози з них часто ідуть» [264, с. 41].

Згідно з народними міфологічними уявленнями, чаклунка, відьма наділена здатністю впливати на всі сфери господарської діяльності, а також на природні процеси, займаючи місце посередниці між звичайною людиною та стихіями. Сила відьми безмежна. Вона є володаркою стихій. Так, згідно з українськими легендами апокрифічного характеру, відьма сильніша не тільки за чорта, але й за Бога: коли останній намагався перетворити відьму в камінь, щоб покарати за гріхи, вона не дозволила це з собою зробити, а потім не дозволила Богові повернутися на небеса [124, с. 167].

Відьми не завжди завдають шкоди. Родимі відьми часто роблять і добро, а також виправляють те зло, яке причинили навчені відьми. Загалом родимі відьми добріші за навчених. Менший, згідно з народними уявленнями, і їхній гріх, адже вони не винні, що народилися відьмами, тоді як для навчених це пов'язано з реалізацією свідомого життєвого вибору.

Відьма володіє здатністю спричинювати посухи, бурі, красти з неба зірки, її сила поширюється на метеорологічну й космічну сфери, де вона успішно конкурує з демонологічними істотами чоловічої статі. Як жінка, відьма є цілковитою господаркою домашнього побуту, використовуючи його предметний світ у своїй магичній діяльності. Особливо важливу роль у відьомській магії відіграє піч і всі пов'язані з нею предмети господарства. «Зрівнятися з ними у цьому плані можуть лише атрибути ткацтва, – відзначає О. Курочкін, – яке також належить до числа традиційних жіночих занять» [124, с. 167].

З піччю пов'язані, зокрема, такі предмети, як кочерга, на якій відьма літає на шабаш, горщик, у якому відьма ховає вкрадені з неба зірки, казан, у якому вариться чарівне зілля тощо. Характерне для відьом володіння чарівними властивостями предметів, із якими нерозривно пов'язані такі важливі процеси, як обігрів, приготування їжі, виготовлення одягу, виявляє в цих жіночих персонажів української демонології ознаки язичницьких хранительок родинного вогнища, які оберігали від злих сил.

Магічний елемент, невіддільний від знахарства (зільництва), зумовив відсутність чіткої межі, яка б відділяла його від чарівництва. М. Сумцов зауважував, що в знахаря й чарівника, згідно з народними міфологічними поглядами, різні джерела отримання таємних знань: у знахаря вони від Бога, у чарівника – від нечистої сили, від чорта [187, с. 326]. Знахар лікує хвороби, які спричинює чарівник, що засвідчує українське прислів'я: «Що чарівник зіпсує, знахар направить» [71, с. 43]. Водночас функції знахаря (знахарки) й чарівника (чарівниці) в народних уявленнях часто не розрізнялися: і чарівниця, і знахарка однаковою мірою могли творити добро і зло. Такі погляди були поширені, зокрема, серед населення Полісся в середині XIX ст., що відзначав І. Трусевич у праці «Знахари, ведьмы и русалки» [192, с. 24], і ще зберігалися в перші десятиліття XX ст. Функції, що виявлялися в практичній діяльності народних цілительок, зільниць, – магичні прийоми замовлянь, використання цілющих трав тощо, – зближували їх із відьмами. Будь-яка жінка, яка спеціалізувалася на цілителстві, ворожбі, могла виявитися відьмою. Однак відьми не завжди займалися цілительською практикою, обмежуючись видоюванням і псуванням чужих корів, утручанням у явища природи та ін.

Відрізнити звичайну жінку від відьми досить складно. Із цією метою використовувався цілий комплекс магичних прийомів, що його О. Курочкін називає «фольклорним методом процесу пізнання відьм» [124, с. 165]. П. Іванов виділяє чотирнадцять найдієвіших прийомів, які

використовувалися для розпізнавання відьом, зокрема такі: якщо взяти на Івана Купала липову хворостину і гнати нею корів у череду, то яка жінка попросить цю хворостину – відьма; якщо під час святкування Івана Купала жінка підійде до багаття й попросить вогню, вона – відьма [201, с. 441]. Прив'язка цих та деяких інших методів розпізнавання відьми до Купальських свят не випадкова, адже відьми особливо активізувалися в цей період, а також під час інших великих свят річного циклу.

О. Кольберг звертав увагу на характерні особливості лемківських вірувань, за якими упирі й відьми цілком здатні до взаємодії: «Упир може одружуватися з чаклункою, але замолоду вони не знатимуть про те, хто вони є, бо одне другому не скаже, допіру як уже дійдуть до 40 років, то вже тоді знатимуть, що він упир, а вона чаклунка» [201, с. 441]. Народжена в такому шлюбі дитина не конче повинна ставати чаклункою, вона може вберегтися від такої долі й залишатися звичайною людиною. Часом мати сама застерігає доньку від чаклунства – це доволі поширений у лемківських оповідях мотив. Ось один з таких переказів, записаний О. Кольбергом у Лещоватому (Leszczowate): «Чаклунка прощеною бути не може. Одна чаклунка, стара дуже, добре малася, бо всю чужу користь уміла загірбати до себе. Мала вона, однак, доньку, яка не розбиралася на чарах.

Один юнак одружився з цією донькою в надії, що колись успадкує вона майно матері. Але тим часом не дуже обом молодим добре йшлося. Отже, чоловік виказував дружині, що не вміє так легко, як її мати, заробляти на хліб. Донька, отже, пішла до матері з проханням, щоб її навчила цих чарів. Але мати того не хотіла, і говорить до доньки: “Зараз тобі я скажу і покажу, чому цього я не хочу; зроби тільки сирок і повернися до мене завтра”. Донька зробила сирок і принесла його до матері завтра, а й мати також уже зробила свій сирок. Тоді мати, взявши обидва сирки, сказала доньці йти з собою понад ріку. Тут казала мати доньці, щоб свій сирок кинула на воду. Донька кинула свій сирок, і той почав спокійно за

водою плисти. Мати кинула свій на воду, але в цей момент різні плазуни, вужі, жаби кинулися на цей сирок і в дрібні шматки його пошарпали. Тоді мати говорить до доньки: “Ти бачиш, так як цей мій сирок плазуни, так у майбутньому житті будуть мою душу пересмикували погані духи, коли тим часом ти будеш спасенною, бо ти є чистою; не вимагай отже, аби тобі мою надала науку і силу зараз, бо потім то і з твоєю душею те саме, що і з моєю б стало» [264, s. 48–49].

У віруваннях лемків чарівники поділяються на різновиди не лише за своїми спеціальними вміннями, але й за мірою шкідливості. «Є ворожбити і ворожки, добрі і злі, лікарі. Чарівники і чарівниці завжди злі» [264, s. 48]. Існує ще один різновид чарівниць – «гусярки», які також не бувають добрими: «Чарівниця може бути доброю, і хоч зіпсує, але й направить молоко, але гусярка, якщо раз зіпсує, то вже не потрафить молока направити. Була така чарівниця чи гусярка, то як померла, і принесли її тіло до костьолу, то така буря вчинилася, що верхівки дерев аж діставали до вікон костьолу. А грабар, який їй могилу копав, то йому здалося, що вже йому життя скінчилося, така була хмара. А коли її поховали, все стихло» [264, s. 49].

Не менш колоритними постатями з виразними відбитками дохристиянських пантеїстичних вірувань є зафіксовані в «Сяноцькому – Кросненському» «планетники», «хмарники», здатні керувати погодою, а також ворожбити й ворожки, які можуть накликати пристрїт, зурочити тощо.

Найбільшу частину третього тому «Сяноцького – Кросненського» О. Кольберга складають народні оповідання й легенди (122 оповіді), уміщені в розділ, який об’єднує твори цього жанру з прислів’ями, загадками та ін. Здебільшого розлогі за обсягом оповідання також позначені виразним карбом двовір’я, проте питома вага архаїчних мотивів у них помітно зменшується. Натомість значно ширше представлені численні запозичення з

мандрівних казкових і легендарних сюжетів, апокрифів тощо. Архетипи танатологічного плану трапляються рідко, вони втрачають містичне значення й постають як художня метафора. У ролі художнього засобу постають і уявлення про долю, щастя й нещастя, добро і зло тощо, засновані на дохристиянських пантеїстичних концептах. Такими є оповідання про звірів з виразним відгомонам тотемізму («Вдячні звірята», «Вдячні змії», «Чудесний бик»), притчеподібні розповіді з використанням магічних чисел – про двох братів, трьох дідків, трьох силачів, трьох упирів, трьох змій та ін. Непоодинокими є також адаптовані християнські легенди – про Соломона, Бога й сатану, Божу справедливість та ін. Архетипальними танатологічними мотивами позначені оповідання про смерть, потойбічне життя, упирів. Особливо цікавим є непоодиноке поєднання християнських і пантеїстичних мотивів, як, наприклад, в оповіданні «Смерть матері»: помирає бідна вдова, залишаючи семеро своїх дітей. Богові доводиться двічі посилати ангелів забрати її душу на небо, але вони з жалю до сиріт не виконують своєї місії. Тоді Богові доводиться послати трьох глухих і сліпих ангелів, щоб вони не бачили й не чули страждання дітей і не могли їх пожаліти – лише ці ангели забирають душу бідної вдови.

У цьому оповіданні, крім традиційного троїстого сюжету, привертає на себе увагу число «сім», яке належить до магічних чисел у багатьох народів. Р. Гузій наводить такий сюжет, де фігурує це число в дещо іншій ситуації: «В одній з лемківських пісень, наприклад, натрапляємо на такий “спогад про смерть”»:

...Юж сім рочків сполна як-єм умирала,

Все мі гірко в горлі, што-м тяжко конала...» [56, с. 122].

Бідна вдова має семеро дітей, що відсилає до магічного значення цього числа в народних уявленнях. У цьому контексті воно вказує на важкість відокремлення душі від тіла, переходу в інший світ. Це може бути зумовлене і праведністю, як у бідної вдови, але частіше має протилежний

зміст, символізуючи спокуту за гріхи. Р. Гузій так інтерпретує інше оповідання з третього тому «Сяноцького – Кросненського» О. Кольберга: «За однією з лемківських легенд, важка і тривала хвороба, якою людина спокутує гріхи, – незрівнянно легша й коротша за покуту посмертну, потойбічну. Якогось чоловіка, що не молився Богу, було покарано дванадцять років лежати на одному боці. На одинадцятий рік нещасний попросив у Господа смерті, гадаючи, що дві години посмертних страждань, які відтерпить за позосталий рік земної покути, будуть для нього легшими. Розплата виявилась, однак, набагато суворішою, оскільки кожна година потойбічних мук тривала по сто земних років» [56, с. 120] [ідеться про оповідання «Довга покута» – «Сяноцьке – Кросненське». – Т. III. – С. 102–103. – *І. Ц.*]. «В українській традиції, – резюмує Р. Гузій, – уявлення про “важку” смерть і передсмертну покуту знайшли свій вияв як власне в світоглядних віруваннях, так і в усній народній творчості. Характерною ознакою цього пласта уявлень є наскрізне поєднання елементів народної і християнської морально-етичної та світоглядної традиції. Такий сплав виявляється в уявленнях про причини утрудненої смерті (людська гріховність і непростені провини, наслідок шкідливої магії, покарання за чарування); низці вірувань стосовно передсмертної покути як засобу духовного очищення від гріхів (власних і гріхів далеких предків) тощо» [56, с. 123].

Окремим розділом у томі представлена розвідка про лемківський діалект. Науковець чутливо зафіксував специфіку місцевої говірки, удаючись до точної фонетичної транскрипції, семантики окремих слів і виразів, фразеологізмів. Уміщена наприкінці тому широка бібліографія та довідковий розділ про джерельну базу видання завершує цю фундаментальну працю, підготовлену польськими фахівцями за рукописними архівами Оскара Кольберга.

Висновки до Розділу II

Проведений аналіз дає підстави вважати тритомний компендіум О. Кольберга «Сяноцьке – Кросненське» одним з докладних системних наукових досліджень фольклору Лемківщини. Заснована на домінантному для польського вченого регіональному принципі, вона комплексно фіксує звичаї, побут, календарну та обрядову поезію лемків, народні пісні, оповідання, загадки, прислів'я і приказки, особливості місцевої говірки. З огляду на драматичні історичні події, що розгорнулися в згаданому регіоні в другій половині ХХ ст., ці відомості документують фактично втрачений масив народної творчості цього регіону, корінне українське населення якого було майже повністю депортовано.

«Сяноцьке – Кросненське» – одне з перших фундаментальних досліджень фольклору Лемківщини, яке здійснило помітний вплив на формування українського фольклористичного дискурсу. Збережені в записах ученого пам'ятки народної творчості лемків, структуровані за регіональним принципом, становлять цінну джерельну базу для наукового аналізу лемківського фольклору й ширших узагальнень щодо специфічних особливостей народної творчості українського етносу.

Докладно зафіксовані народні пісні, значна частина яких супроводжується нотними записами, усебічний опис обрядів, зокрема весілля, народні оповідання, пареміологічні записи, точне документування діалектних особливостей говірки – усе це становить цінний матеріал для подальшого вивчення лемківського фольклору, запровадження новітніх наукових методик.

Використання антропологічного методу до вивчення вміщеного у виданні фольклорного матеріалу дає ключ до розуміння світоглядних особливостей народних уявлень корінних жителів цього регіону. Зокрема, характеристика архаїчних концептів весільного обряду проливає світло на особливу роль жінки в етнічній моделі світобудови українців; дослідження

танатологічних мотивів лемківського фольклору засвідчує наявність двовір'я, поєднання християнських вірувань з архаїчними концептами. Однією з питомих особливостей світопояснення українського етносу, специфічно виявленою у фольклорі лемків, є виразна пантеїстичність вірувань, яка спричиняє відсутність розвинутої демонології та послідовного поширення біполярної моделі світу, що властива християнському світобаченню.

В образі української відьми зберігся язичницький архетип жриці, наділеної магічними властивостями. Народний погляд на чарівниць і чарівництво був не демонологічним, а пантеїстичним. Отже, володіння таємними знаннями законів природи не вважалося гріхом.

Якщо в трактуванні західноєвропейських учених-містиків і православної церкви втіленням абсолютного зла й усемогутнім повелителем нечистої сили був чорт, то в українських міфологічних уявленнях, що зберігали свою чинність у другій половині XIX – на початку XX ст., чорт був постаттю другорядною, більше комічною, ніж страшною. Центральним персонажем української демонології є не чорт, а відьма, яка займає місце посередниці між звичайними людьми і стихіями, наділена здатністю впливати на всі природні процеси, а також на всі сфери господарської діяльності, громадське й родинне життя. Демонологічна ситуація, у якій виявляється статус пріоритетності жіночого начала (хоча чортові іноді приписується номінальна влада над відьмою), відбиває зіставлення чоловічого й жіночого начал у ментальності українців, обрядах родинного циклу тощо.

РОЗДІЛ ІІІ

КАЛЕНДАРНІ ТА РОДИННО-ПОБУТОВІ ОБРЯДИ І ЗВИЧАЇ, ПІСЕННІ ТРАДИЦІЇ ЛЕМКІВ

3.1 Обряди календарного циклу

Перший том монографії «Сяноцьке –Кросненське» містить докладний опис місцевості в розділі «Край» (повіти Горлицький, Кросненський, Леський, Сяноцький), розлогий нарис про походження місцевих жителів, їхню загальну характеристику в розділі «Людність» («Lud»), моральні й фізичні якості «русинів-лемків». Окрім загалом традиційних описів убрання, житла, харчу, землекористування, рибальства, промислів та ремесел, розділ містить спеціальний параграф, присвячений еміграції. Це характерне підкреслення важливого для регіону явища, яке в умовах життя на помежів'ї, у бідній імперській провінції, міцно ввійшло в традиційну обрядовість лемків.

У попередньому розділі ми докладніше зупинилися на архаїчних елементах лемківського фольклору, оскільки саме цей «магічний» масив характеризує визначальні властивості народних вірувань зазначеної місцевості. Перетворившись у багатьох своїх проявах у забобонність, стародавні уявлення все-таки не деградували до рівня марновірства, зберігаючи живий зв'язок з актуальним змістом народної свідомості. Покликання на містичний зміст архаїчних похоронних і шлюбних ритуалів, уявлення про добрих і злих духів, їхні атрибути супроводжують найрізноманітніші обрядодійства. Так, в опису вечора перед Різдвом О. Кольберг навів у дужках вельми характерну згадку про весілля: «Перед розрізанням весільного короваю... дружка, бавлячи гостей, часом каже: “А хто тут є такий майстер, що би той коровай покраяв на частки, однак той коровай залишився цілий?” Тоді викличеться якийсь хлопець, ухопить палицю до рук і хоче нею коровай кряти. Староста, щоб його збити, мусить

йому дати відступного, напр., пару голубів (husek) з натиканими в них крейцарами» [262, s. 106].

Не менш промовистою за своїм «магічним» значенням є інша ситуація, коли господиня, випікаючи паску, «весело кличе свою доньку й приказує їй: “От, бачиш, моя дівонько, а життя моїх родичів, то ми такі паски пекли; потім як Бог допомог мене на таку паску, яка була в моєї матері. Так, дівонько моя, і тебе той Господь допоможе, тільки будь добра!” – і просльозиться з радості при тих словах» [262, s. 259].

Питомим середовищем життя лемків була реальність селянського побуту, зануреність у землеробську діяльність, нерозривно пов'язану з природними процесами. Рустикальну народну культуру детермінують циклічні зміни пір року, повторюваність природних процесів, тісна взаємодія з екологією довкілля – ці типові ознаки «селянської цивілізації» визначають модус мислення населення регіону, яке усвідомлює себе в системі давніх за походженням міфологічних уявлень. Зміна пір року визначала весь ритм життя, забезпечуючи тривкість давніх вірувань. Календарна обрядовість є найстійкішою в жанровій системі лемківського фольклору, її наскрізний «сюжет» визначає загальні рамки всієї життєдіяльності й накладає відбиток на всі грані духовного буття народу.

Архаїчні землеробські уявлення про зміну пір року, які покладено в основу автентичного фольклору, не мали стійкої прив'язки до певних дат, окрім хіба що до точок сонцестояння й рівнодення. «Давній лемківський календар можна умовно розділити на три основні частини; 1. період відносного спокою (зима), 2. період підготовки врожаю (весна), 3. період збирання врожаю (літо та осінь)» [131, с. 292]. Більш деталізовану, проте так само узалежнену від хліборобського річного циклу послідовність сезонних змін наводить О. Курочкін: «В аграрному календарі українців існували поняття зими, весни, літа і осені, але вони не мали чіткого розмежування (не розбивалися по 3 місяці, як прийнято тепер) і визначалися в першу чергу

характером виробничої діяльності даної пори року. Поклавши в основу народного календаря трудову обумовленість, можна виділити такі основні сезони: оранка, посів яровини, сходи, дозрівання хліба, жнива, возовиця, молотьба (яка може продовжуватись і в зимовий час), оранка під озимину, посів озимини, оранка на зяб. Після того, як був зібраний урожай і завершувались усі польові роботи, в житті селянина наступало відносно затишшя, обумовлене характером трудової діяльності в осінньо-зимовий період» [121, с. 27]. Часове розмежування сезонів було доволі відносним, з певних історичних причин відбулася взаємна контамінація елементів окремих жанрів, коли обряди й пісні з одного сезону мігрували в інший. Так сталося з деякими веснянками, які потрапили в новорічне обрядодійство через те, що Новий рік у слов'янських і багатьох інших народів у давнину відзначали навесні, а не взимку. Яскравим прикладом весняних мотивів у різдвяному обряді є наведена О. Кольбергом щедрівка:

«Щедрий вечур, добрий вечур,
добрим людем, добрим людем.
Ластівойки защебетали
рано, ранейко, пред зорями,
в окенейко набивали,
господарейка обуджали:
Устань, устань, господарейку,
бо на твоім дворі божа мілішть,
рано, ранейко, пред зорями,
божа мілість, твоя радішть» [262, s. 141].

Проте ці міжсезонні перестановки й розмитість жанрових меж весняно-літніх і осінньо-зимових пісень та обрядів не порушують загальної цілісності річного календарного циклу.

У розділі «Звичаї річного циклу» («Zwyczaje dogoczne») першого тому монографії «Сяноцьке – Кросненське» календарні пісні й обряди

композиційно оформлені суцільним масивом. Упорядник не вдається тут до внутрішньої рубрикації, на відміну від аналогічного розділу першого тому «Покуття», де в підрозділі «Чистий четвер» («Adwent») уміщено рубрики «Пилипівка», «Вечорниці», «Собітка», «Андрій». Опис усієї різдвяної обрядовості в «Покутті» О. Кольберг умовно поділив на дві частини – «Дідух» і «Коляда». В обрядовій ритуальності виділено два змістові масиви: Дідух пов'язаний зі Святвечором, Коляда – з колядуванням. Тексти інформаторів подано в лапках з виділенням автентичних назв і висловів, а також із поясненням у дужках польською мовою. У першому томі монографії «Сяноцьке – Кросненське» опис календарних обрядів наведено польською мовою, навіть пряму мову персонажів обрядових дійств подано здебільшого в польському перекладі. Звертає на себе увагу значно менша деталізація матеріалу, ніж в інших виданнях О. Кольберга. Зокрема, у згаданому першому томі «Покуття» описи різдвяних свят подано великими масивами, записаними в одному селі, тоді як у збірнику «Сяноцьке – Кросненське» сюжет святкування фактично ніде не дублюється через порівняння паралельних записів з різних місць. Ось як описано підготовку до новорічного святкування в Бібрці:

«Після Пилипівки, в адвент, розпочинаються прядки. Зійдуться до однієї хати з декількох (6–10) хат жінки і приходять по заходу прядти разом в одній великій кімнаті, світивши в бідних скіпками; в багатих є і лампи. Прийдуть там і парубки, а деколи і скрипаль, якому за грання спрядуть також куделю. І тоді розказують різні оповідки і співають, а інколи і танцюють, аж до години 11–12 ночі. При цьому [мають місце] різні веселощі. Наберуть деколи жмутів (kłaków) і покладуть їх купками по два (такі купки, немов хлопця і дівку), одні біля других на лежанці, і запалюють їх, а з того, що на себе попів потрапить, ворожили про поєднання двох закоханих. Парубки роблять різні дурниці, переплутуючи дівчатам нитки, ховаючи веретена, запалюючи пасма пряжі...» [262, s. 105].

Після такого стислого викладу «сюжету» іноді наводяться святкові приповідки, частіше – тексти й ноти календарно-обрядових пісень (загалом їх у збірнику 258). Саме цей масив являє собою найбільшу цінність видання, оскільки значна увага приділена паспортизації записів, точності передачі лінгвістичних особливостей лемківської говірки, коментарям до текстів.

Різдво на Лемківщині святкували три дні: 25, 26, 27 грудня за старим (юліанським) календарем. Переддень Різдва, 24 грудня, звався Велія – «з польс. *Wigilia* “Святвечір”, з вимовою *Wielija*, типовою для XVII ст.» [131, с. 102], вважався буднем, причому на нього припадало найбільше роботи.

«Після освячення води в потоці на Йордана, тобто на Трьох Царів (Королів), протягом тижня не перуть білизни в потоці, бо свячена вода. Від вилії Різдва до Нового Року не вільно вечорами нічого робити (ані прясти), бо Пан Ісус по коляді йде.

У вилії Різдва господар наповнює соломою вози, сани, на піч кидає жменьку збіжжя, так само в жорна; словом, стежить, щоб ніде нічого порожнього не було [262, с. 107].

О. Кольберг уважно фіксував найменші подробиці перебігу новорічних свят. Наведено розлогий перелік страв, які споживають у той чи інший день, їхні назви, пов'язані з ними вірування тощо. Так, «у вилію Різдва» в Бібрці «їдять з маслом і маком, і рибою. Найперше [йде] переламування облаток, хліб, часник і вода. Потім теплі [страви] на столі, накритому скатертиною (обрусок), під якою [є] сіно; на скатерті хліб, часник, сіль і горілка, і облатки, [а також] капуста, горох, гриби, картопля (у горах: *górzoty*), каша, борщ, бубальки (грубі і довгі галушки), пироги (з капустою або картоплею), сушені й варені груші, наостанку час від часу дають оселедця і сушену рибу, окрім того, відома кутя з пшениці з маком і медом. Коли починають їсти, газда або газдиня підкидає першу страву, отже капусту, вгору, до зробленої з колод стелі, де приліплюється (і часом упродовж усіх свят там приліплена), на те,

щоб виросла високо. Після капусти їдять кутю (а деколи після пирогів), але її вже не підкидають.

Ложки після вечері у Вілію зв'язують разом і кладуть під сіно під скатертю, щоб худоба трималася купи. У Бібрці газдиня бере після вечері ложку від кожної страви (хоч би їх було і 20), кожна з часткою цієї страви, і через пахву і рукав від сорочки (яку має на собі) подає цю крихту курям, щоб неслися [262, s. 107].

Повз увагу дослідника не проходять навіть по-своєму характерні дрібниці: «На Боже Народження (Різдво), подібно як на Паску з яйцями, веселяться (*іграють*) із горіхами (з *горішами*); жбурляють ними по хаті (*сіють*) хлопці, дівчата і діти» (Бібрка) [262, s. 108].

Так відбувається підготовка до найважливішої події – Різдва. Один із головних святкових атрибутів – обов'язкові страви, які в лемків мали свої особливості: «На Різдво (на Святвечір) варять 12 страв, тобто капусту, пшеницю (але не кутю) з медом, підпінки (гриби), гóлубці (загорнута в капустяному листі каша, картопля, крупи, бубельки або киселиця), пироги (з капустою, з булами), киселицю (суп із борошна), горох, силіці (риба, тобто оселедець), грушки і яблука сушені (варять вранці, а потім цю воду з цього п'ють), горілку з медом» [262, s. 108].

За давньою традицією господар обов'язково частує худобу: «Газда подає худобі їсти солону і трохи сіна й солі, а потім бере солону і несе до хати, розстеляє сніп вівса, розв'язаний на столі, господарка кладе на то обрус, на нього паляницю (солодкі пироги), часник» (Процісне) [262, s. 108]. А з Лещуватого О. Кольберг подав запис особливо гостинного звичаю частування худоби: «У вілію Різдва господарка збере перед їжею в хаті по кавалку то куті, то хліба, то інших страв, змішає то разом і, пішовши до обори, пригощає тим по шматочку всю худобу і коней, благословляючи їх і бажаючи щастя і здоров'я» [262, s. 108].

Таке пошанування худоби має дуже давнє походження. У ньому поєдналися залишки язичницьких тваринних культів і апокрифічні християнські вірування. За уявленнями лемків, «саме в цей святковий час худоба розмовляє з Богом, а також між собою, про що йдеться і в Четві Мінеях Димитрія Туптала. <...> Так, легенду про розмову худоби у Різдвяну ніч зафіксовано абсолютно на усій території Лемківщини» [45, с. 49].

У «Сяноцькому – Кроснянському» наведено й інший поширений серед лемків звичай – закликати на Святвечір хижих звірів: «У вілію Різдва, під час самої вечері (називають [її] обід), як їдять горох, іде один хлопець до вікна і гукає немов на вулицю: “Вовче, йди до гороху, щоб ми тебе не бачили від року до року!” Так гукає тричі, а другий хлопець іде за ним і тоді раз його ложкою по голові трісне або по лобі, що немов вовка відігнав...» (Вздув) [262, s. 108].

Коли закінчувалися приготування, наставав час колядування: «На святого Стефана починають колядувати малі і великі хлопці, деколи [є] їх 10, і дівчата (а частіше з Нового Року, з кобилкою)...» [262, s. 108].

Польськомовні колядки сусідять з українськими, серед яких трапляються локальні варіанти найдавніших загальноукраїнських колядок (№ 18):

«В чистейкім полі, в булонічейку (bóloniczejku), дай Боже,
там же ми оре золотий плужек, дай Боже!

За плужком ходит сам милий Господь, дай Боже,
там же ми сіют яру пшенойку, [дай Боже]!

Яра пшенойка на проскуройка, дай Боже,
на проскуройка, ой, до службойка, [дай Боже]!...» [262, s. 108].

Таке поєднання українських колядок з польськими є закономірним для етнічного пограниччя. Проте іноді із записів можна дійти висновку, що

ключовими в обряді є українські пісні. Так, у запису із Соліна колядники під вікнами господи спершу співають саме українську колядку, а коли господар дає згоду колядувати, співають і польські:

«Кади ходимо Бога шлідемо, Боже наш,
гей, Боже наш, будь милостивий все для нас.

Прислідили, гей, к'тому г'дому, Боже наш,
гей, Боже наш, будь милостивий все для нас.

Веселейкому, щасливейкому, Боже наш,
[гей, Боже наш, будь милостивый все для нас].

Вкажи личейко на окенейко, Боже наш,
[гей, Боже наш, будь милостивий все для нас].

Гвори з нами, з колядниками, [Боже наш,
гей, Боже наш, будь милостивый все для нас].

Не дайте ж нам ту(т) довго стояти, [Боже наш,
гей, Боже наш, будь милостивий все для нас].

Ту(т) постоеми, даліж підеми, [Боже наш,
гей, Боже наш, будь милостивий все для нас].

Даліж підеми, своє знайдеми, [Боже наш,
гей, Боже наш, будь милостивый все для нас].

Бивай здоровий, господарейку, бивайже,
не сам з собою, з паненков своєю бивайже.

І з діточками, як з ангелами, бивайже,
бивай весолий, господареньку, бивайже.

Питаються: “Чи кажете, пане господарю, повеселитися?” А він їм відповідає: “Веселіться здорові”. А як не хоче, то говорить: “Ідіть здорові, Біг з вами”. Коли підійдуть до хати, в якій хтось помер або небезпечно хворий, і так запитають, відповідають їм, щоб ішли далі, але виносять коляду. Коли господар дозволить їм колядувати, *тоді співають ще польську колядку, а йдучи знов: “Бувайте здорові і т. д.”* [курсив наш. – І. Ц.]. Дають їм після співання (господар вишле когось або сам винесе) решето вівса, а деколи тільки миску вівса і говорять: “Прошу на коляду”. Ті подякують і йдуть, а часом просять [їх господар] до хати і пригощає горілкою, хлібом, бринзою. Ту коляду всипає він до мішка того, хто його носить. З того збереться їм кілька корців вівса, який пізніше продають у корчмі; половину цих грошей пропивають, а другу половину дають на свічки до церкви. Малі хлопці не колядують, або давніше колядували» [262, с. 111–112].

У цьому тексті зафіксовано важливу роль, що відіграє в обряді саме українська колядка. Хоча вже на зламі ХІХ–ХХ ст. спостерігалось витіснення традиційних обрядів церковними. М. Сивицький навів про це такі відомості: «“Неканонічні” колядки, не підтримувані церквою, занепадали. Цей занепад видно з порівняння записів. У збірниках Головацького, куди увійшло найбільше записів з кінця першої половини ХІХ ст., на 350 пісень з Лемківщини (цифри подаємо приблизні) найшлося 100 коляд. Кольберг, записуючи у вісімдесяті роки на тій же території біля 1000 пісень, додав до тієї колекції всі записи Головацького і сам ще записав біля 20 коляд. Натомість в записах Колесси 30 років пізніше (1911–1913), де призбирано 820 пісень, знайшлося тільки 3 колядки і 1 щедрівка, що викликало здивування самого записувача. У побуті осталися тільки ті колядки, що співають у церкві, знані по всій Україні й на еміграції» [131, с. 111].

О. Кольберг зафіксував своєрідні атрибути колядників, напр., «кобилку»: «Кобилка. Один з хлопців візьме і влізе в козуб (старий, дірявий) із прив'язаним до нього хвостом, і прикриє його плащем, а перед собою тримає з дерева зроблену кінську (чорно пофарбовану) голову з дзвіночком і удає, наче їде на коні, і *кувікає* (тобто свистить), немовби ірже кінь. А біля нього іде музикант і 5 або 4 колядників, одягнених по-солдатському, і колядують. Кобилка, як увійде до дому, то плигає по ослонах, лавках і (всяке) витворює, а потім солдати танцюють і співають, а переодягнений за *діда* іде за кобилкою з мішком і гарапником, хльоскає її й каже: “Далі, Шимку, з кобилкою”. А ті кричать: “Хльоскай, підхльоскуй, Шимку, кобилку”. Одержать коляду, міру збіжжя, яку бере дід до мішка. Як виходять, говорять колядники: “Наша кобилина дише, бо її ухоркали (*uchycili*) в цій халупі миші”» [262, s. 147–148].

Після розділу, присвяченому новорічному обрядодійству, де принагідно наведено тексти й ноти колядок, що їх виконували в певний час, у томі окремими великими розділами вміщено колядки, які не мають специфічної «прив'язки» до дати – їх виконували довільно впродовж усього періоду новорічного святкування. Розділ «Колядки» вміщує 40 творів, переважно з нотами, іноді з характерними ремарками, як, скажімо, «Колядка старчих по домах». Окремим розділом подано колядки із Сяніччини («*Kołądy z Sanockiego*»). Тексти колядок надруковано без нот, вони, разом з кількома щедрівками, виділеними в окремий розділ, узяті зі збірника Я. Головацького «Народные песни...» (загалом 84 тексти). Колядки подано із вказівкою про адресата: господар, господиня, хлопці, дівчата, діти, теща, зять та ін.

Саме величезний пісенний матеріал, на нашу думку, становить найбільшу цінність видання. Звісно, це зауваження жодною мірою не применшує важливості описів календарних обрядів і звичаїв, часто зібраних самим О. Кольбергом. Вони дещо поступаються іншим виданням дослідника, що помітно, скажімо, порівняно з першим томом «Покуття», де подано

значно повніший опис локальних особливостей календарних обрядів у селах Чортовець під Обертином, Городниця біля Городенки, в околицях Коломиї (Пядики, Назурна, Шепарівці, Люча, Іспас тощо). Коментар О. Кольберга при цьому відзначається максимальною конкретизацією, яка майже не трапляється в монографії «Сяноцьке – Кросненське» (найчастіше в дужках подано лише місце запису). Доволі рідко наведено тут паспортні дані записів, на відміну від «Покуття», де окремі епізоди календарних обрядів супроводжуються докладними покликаннями на джерела репрезентованого матеріалу. Утім, навіть часом фрагментарні описи окремих епізодів народних святкувань складаються в панорамну картину річного циклу лемківських календарних обрядів.

О. Кольберг зафіксував локальні відмінності обрядодійств, неоднакове ставлення до тих чи інших святкових атрибутів у різних місцевостях. Скажімо, у Поцісному перед Великоднем дівчата розмальовують «писанки (*pysanki*) на строкато (біло, червоно і чорно). Після полудня в день Пасхи несуть дівчата й жінки за пазухою писанки, ідучи до церкви на вечірню; тоді парубки їх затримують і ті писанки відбирають; часом удається дівчині, що, тільки показавши парубкові здалеку писанки, зможе ще з ними втекти до церкви. Парубки вихоплені писанки з'їдають» (Процісне) [262, s. 257–258]. Натомість у Бібрці традиція писанкарства втрачається: «Писанок на паску не малюють, або дуже мало і рідко де. Роблять це, головним чином, після свят, часом уже в провідну неділю, а то й пізніше (часом до Зелених Свят), і роблять це найчастіше діти. Діти також бавляться ними, одні одним роздають, приносять з них гостинець навіть дітям до двору» (Бібрка) [262, s. 258].

Найкраще представлено в «Сяноцькому – Кросненському» новорічний цикл народного календаря (через що ми й зупинилися на ньому докладніше), а також Великдень, собіткові пісні й дожинки (*dożynki*).

Рубрикація календарно-обрядових свят у збірнику «Сяноцьке – Кросненське» засновується на церковному річному циклі. Окремо не виділено жанрові масиви багатьох весняних і літніх народних свят, лише кількома записами репрезентовано веснянки, русальні, петрівчані пісні. Це може свідчити про неабиякий асиміляційний вплив церковних обрядів на народні святкування. Багата й різноманітна добірка текстів лемківських календарно-обрядових пісень, уміщених у збірнику «Сяноцьке – Кросненське» (загалом їх 241), засвідчує значну поширеність християнських мотивів – у церковній хронології календарних свят, у численних польськомовних календарно-обрядових піснях. Водночас вони демонструють стійкість традиційних загальноукраїнських і специфічно лемківських обрядів та символів, зокрема дохристиянських, хоча переважна більшість із них утратила свій магічний зміст для жителів краю й перейшла в статус поетичної метафори.

3.2. Весільна обрядовість лемків

Широко представлена в першому томі «Сяноцького – Кросненського» сфера родинних звичаїв. Цьому присвячений один з найцікавіших розділів видання – «Родинні обряди» («Obrzędy rodzinne»). Структурно він складається з трьох підрозділів, у яких мовиться про уродинно-хрестинні звичаї, описів 16 лемківських весіль з кількома окремо поданими підрозділами, присвяченими весільним пісням і запросинам на весілля; сюди ж входять розглянуті в попередньому параграфі 10 поховальних обрядів, а також опис освячення води. Завершує том підрозділ «Поховальні пісні» («Pieśni pogrzebowe»), у якому вміщено лише три пісні – дві з них польські, одна українська, які, вочевидь, зацікавили О. Кольберга своєю мелодикою.

В обрядах, пов'язаних із народженням і хрещенням, загалом переважають церковні правила, як засвідчує докладний опис із Процісного й Бібрки: «Як дитя народиться, [коли мати] *злегла*, то бабуся зав'яже йому

пупок матьорною плядьою [pupokmatiorna pladiou] (справжньою матіркою, коноплями), скупає його і доглядає хвору. Та батько піде до священика, понесе йому курку і хліб у *кобилі* (kobieli), і півкварти горілки; дає йому і повідомляє його, і просить про хрещення – відразу, якщо дитина слабка, або за кілька днів, якщо здорова. А потім батько (а як соромиться, то баба) іде й запрошує кумів: чи четверо, чи шестеро і т. д.» [262, s. 303]. У цьому запису (як і в попередньому запису з Процісного) наведено звичай хрестити слабку дитину відразу, а здорову – через кілька днів. Це локальна особливість, яка відрізняється від загальноприйнятого на півночі Лемківщини порядку хрещення. М. Сивицький зауважив: «Хрестили немовля на другий день по народженні (Команча) або в неділю за тиждень чи два, як трохи зміцніло» [131, с. 135].

Далі обряд, описаний О. Кольбергом, відбувається цілком традиційно: «Коли хрещення має бути в церкві, баба несе дитину, а батько й куми супроводжують. Дяк запалює дві свічки і дає їх до рук двом першим: кумові й кумі (хресному батьку і матері); священик накриє дитя крижмом, потім обмиє водою голівку, яку куми відкриють, і намастить його на чолі, під пахвою і під колінами (*миром се намастит*). Крижмо дає хресна мати, а потім бере його і дає рідній матері, щоб дитина з нього мала сорочку, як виросте.

Повертаються додому і вітають матір, кажучи: “Як се маєте, кумо!” І кладуть їй: кожен кум по шестірці (або дві) в *жменю* <...>, а віддаючи дитину, бабуся каже: “На вам нашу хресну, а вашу власну, нехай, нехай велике росте!” Потім сідають до обіду, який складений з дарів кумів, так що з боку газди, який тримав дитину при хрещенні, приносить хліб в *хушці* (у хустині) його дружина, а з боку газдині, яка тримала, приносить їжу її чоловік; і їдять приготований обід: капусту, борщ, кашу і *локшу* (тонко нарізані кльоцки), бульйон, солонину (свинину), м’ясо і т. д. Хто *богатий*, то ще *закличе* (запросить) кумів і *на другий день*» (Бібрка) [262, s. 303].

В інших містечках і селах в описах зафіксовано характерні локальні звичаї, назви, деталі, деякі з них походять від старовинних язичницьких забобонів: «Як діти не виховуються, то тоді новонароджене потрібно до хрещення подавати через вікно, щоб краще ховалося [виховувалося. – *І. Ц.*], або через малолітніх дітей бувають утримуваними до хрещення» (Бібрка) [262, s. 306]. Трапляється колоритний звичай класти новонародженому на груди часничину чи шматочок хліба, коли з певних причин доводиться хрестити дитину вдома: «Священик хрестить дитину водою вдома, де міцно дитину сповивають, і коли розгорнуть до хрещення, завжди під цим сповитком є зубок часнику на грудях (під Ярославом кладуть під сповиток на груди шматок хліба). Те хрещення зветься *молитвини*, бо молитви відправляють [ся] над дитиною, матір'ю і повитухою» (Лещовате) [262, s. 306]. Обидва атрибути мають архаїчне значення оберега від усього недоброго.

Інші архаїчні символи (риба, квіти лілеї, зілля тощо) зафіксовано в піснях на хрестини із Сяноцького, як, наприклад, № 261:

«А наша кумойка,
наша молодейка,
у полозі лежить,
дрібних рибок бажит.

Піду-же я, піду
на ярочек, на став,
а чей бим кумойці
дрібних рибок дістав» [262, s. 307].

Або № 262:

«Лежит кумойка в лелії,
ей крижейки зболіли,
а ей кумойко не вірив,

аж му синойка повили» [262, s. 307].

Цікавий символічний образ серпа без ручки з пісні № 263:

«Наша кумойка красні жне,

хоть і без ручки серпок м'є.

В неї снопики густії,

за ньов книшики пухкїї» [262, s. 307].

Тексти пісень фактично не пов'язані змістовно із церковним обрядом хрещення, вони зберегли сліди давньої дохристиянської символіки. Ця ознака властива загалом родинним звичаям, які належать, як і вищерозглянуті календарні обряди, до найдавнішого масиву народної творчості.

Найдокладніше описані в першому томі «Сяноцького – Кросненського» весільні обряди. Вони мають багато спільних ознак із загальноукраїнською традицією: «Весільні обрядові пісні галицьких і закарпатських лемків, – зазначає Р. Кирчів, – творять разом своєрідний лемківський варіант у багатобарвному суцвітті традиційної весільної поезії різних регіонів України. Водночас вони виявляють гармонійну єдність і однотипність з загальною цілісністю цієї поезії, особливо на рівнях обрядової функціональності, системи образів і взагалі поетики» [95, с. 205]. Проте тривала відокремленість від материкової України і специфічні умови життя в іноетнічному середовищі спричинила, з одного боку, збереження найдавніших вірувань і звичаїв, які на інших українських територіях були втрачені, а з другого боку – виникнення місцевих, суто лемківських особливостей. Не менш істотними є непоодинокі запозичення, цілком закономірні для етнічного пограниччя.

Весілля належить до найяскравіших народних обрядів, які віддавна привертали увагу дослідників різних країн. На відміну від першого видання (І. Лозинський «Руське весілля», 1835 р.), у якому відсутня паспортизація фактичного матеріалу, подальші збірники записів лемківського фольклору,

де наведено відомості про весілля, відрізняються більшою докладністю й науковою ґрунтовністю. Це праці О. Торонського («Русини-лемки», 1860 р.) [191], В. Хиляка («Свадебні звичаї у лемків», 1871 р.), Я. Головацького («Народные песни Галицкой и Угорской Руси», 1878 р.), Г. Бескид, Г. Де-Воллана, І. Верхратського. Особливо значний внесок у справу збирання західноукраїнського фольклору, зокрема весільної обрядовості лемків, зробив В. Гнатюк, якому належить шість томів «Етнографічних матеріалів з Угорської Русі» та понад 100 різнопланових видань фольклорних записів. Цінний матеріал містить видання О. Роздольського і С. Людкевича «Галицько-руські народні мелодії» (1906–1908), де значна увага приділена записам народного музикування. Найбільше значення для вивчення музичного фольклору Лемківщини, зокрема весільної обрядовості, має праця Ф. Колесси «Народні пісні з Галицької Лемківщини: тексти й мелодії». Дослідник заклав підвалини наукового вивчення музичного діалекту лемків, здійснив багато компаративних студій над лемківськими мелодіями, порівнявши з музикою сусідніх слов'янських народів, зокрема чехів, словаків, поляків. Лемківські весільні пісні вчений виділяв в окремий тип, відзначаючи деякі характерні особливості весільного обряду. Скажімо, на Лемківщині під час весілля була поширена практика виконання пісень «сторонніх» жанрів (переважно жартівливих), не пов'язаних зі змістом самого обряду.

Детальний огляд історії вивчення лемківського весілля вміщено в статті Т. Цимбал «Історія запису лемківського весілля» [217] та дисертації Т. Саварин «Лемківські весільні обрядові пісні в міжетнічному контексті» [178]. В останній, зокрема, авторка аналізує значну кількість українських та зарубіжних джерел, зупиняється на дослідженнях міжвоєнної (Д. Качор, І. Бугера, Ю. Тарнович), другої половини ХХ ст. (Ю. Булко, В. Гривна, М. Гиряк, М. Мушинка, О. Зілинський та ін.). Дослідниця відзначає ґрунтовні праці М. Сивицького, М. Мушинки (у двотомнику

«Лемківщина: земля – люди – історія – культура» [131]). Певним підсумком емпіричного етапу вивчення лемківського весілля Т. Саварин вважає дослідження Р. Кирчіва «Із фольклорних регіонів України» [95]. У цій праці сформульовано нові теоретичні завдання, які стоять перед дослідниками фольклору різних українських регіонів, зокрема Лемківщини: «Виходи лемків поза їх етнотериторіальне середовище, етногенетична, мовна і культурна спорідненість з іншими регіонами України, близьке сусідство і господарсько-культурні стики з іншими народами, зокрема польським і словацьким, внесли чимало своєрідного і в їх фольклорну традицію. Вона, ця традиція, аж ніяк не була якимось замкнутим регіональним феноменом, а включала і живилася також зовнішніми впливами, виявляла зв'язки з зовнішнім світом, передусім світом української усної народної словесності, органічною складовою якої була і є» [95, с. 177].

На жаль, у праці Т. Саварин записи лемківської весільної обрядовості з компендіуму «Сяноцьке – Косненське» лише згадано, тоді як основним матеріалом дослідження є інші джерела. Тим часом у тритомнику О. Кольберга одним з найцікавіших і найдокладніше репрезентованих обрядів є саме вміщений у першому томі опис весілля. У ньому повністю розкриваються особливості лемківського весільного обрядодійства, його тісні зв'язки із загальноукраїнським фольклором.

Автентичні весільні звичаї лемків зберігали зв'язок із семантикою архаїчних сакральних ритуалів і міфів, незважаючи на пізніші християнські нашарування. У лемківському весіллі, на відміну від польського, яке зазнало значно потужнішого церковного впливу, ці сліди виявляються з особливою виразністю.

Описані в «Сяноцькому – Косненському» весільні обряди являють собою урочисту драму, по суті – драматизацію архаїчного міфу, відбиток якого можна знайти в підготовці до обряду, регламентації поведінки учасників, убранні, прикрасах, діях, піснях тощо.

Аналізуючи семантику архаїчних символів весільного обряду, З. Босик у монографії «Родинна обрядовість: трансформація та архетипові мотиви весільної обрядовості Середньої Наддніпрянщини» [17] розглядає гендерну стратифікацію шлюбного обряду як розгортання двох «текстів» – чоловічого й жіночого: «У весільному дійстві, як вважається, розігрується драма поєднання двох родів в особі її різностатевих представників. З огляду на асиметричність поведінки та дій кожного з членів майбутнього подружжя, обряд розмежовується на два окремих «тексти» – чоловічий та жіночий: на першому етапі провідну роль відіграє наречена, на другому – її майбутній шлюбний партнер. Архаїчність лемківського весілля дається взнаки в нерівномірному розподілі цих ролей: значно більше значення має жінка. У цьому домінуванні жіночого начала виявляється істотна відмінність лемківського обряду від загальноукраїнського, схематичний зміст якого полягав у “завоюванні” нареченої. “Бій” за молоду міг бути замінений викупом» [17, с. 51]. У цьому сенсі структура лемківського народного весілля фактично не відрізняється від загальноукраїнського.

«Ролі» учасників весілля суворо регламентовані, причому дійові особи мають характерні особливості. Одна з них – делегування основної місії обряду – поєднання родів через «довіреніх осіб», які діють від імені молодих. За логікою, центральною парою весілля є наречений і наречена, проте в самому дійстві ці «персонажі» здебільшого безініціативні. Основна їхня місія у весільному обряді – урочиста присутність. Їм не вільно виявляти жвавність, емоційність, недарма в народі для такої поведінки виникло навіть стійке порівняння – «як засватані», тобто стримані буквально в усьому. Це було своєрідною ініціацією, урочистим усвідомленням переходу від безтурботної юності до статечного подружнього життя. У записах лемківського весілля, уміщених у першому томі «Сяноцького – Кросненського» О. Кольберга, молодому припадає активна роль хіба що на початку, оскільки саме йому належить ініціатива сватання. Проте в самому

обряді постать нареченого доволі статична, тоді як жіноча частина весільного «тексту» у виконанні нареченої відзначається значно більшою ініціативністю: «Молодій припадала дещо активніша роля, аж до приходу в хату молодого вона повинна була сумувати (навіть плакати), що надходить момент прощання з родиною, з рідною хатою, з батьками, яким завдячує все. В домі молодого повинна знову радіти, виявляти задоволення» [131, с. 137]. Якщо ж поглянути на весільний обряд з боку ритуального сенсу дійства, то роль нареченої і загалом жінки в ньому значно перевершує чоловіче начало. Молодий потрапляв у питому «сферу володіння» жінки, оскільки домашнє вогнище в українському фольклорі віддавна безроздільно належало жіноцтву. Проте володаркою цього світу була не лише молода. Їй належало здобути своє місце господині, потіснивши свекруху.

Цей потенційний конфлікт належить до найпоширеніших, причому і невістка, і свекруха в ньому трактуються неоднозначно. Скажімо, негативна іпостась невістки закріплена у фразеологізмі «невістка – чужа кістка», дешифруванню семантики якого С. Подолук присвятила цікаву розвідку [161]. «Дослідження весільних звичаїв, обрядів, вірувань, – зазначає авторка, – виявляють цікаві пережитки далекої старовини, провокують виникнення ряду суперечливих поглядів щодо їх первісної сутності... До них звертались Микола Костомаров, Олександр Потебня, Микола Сумцов, Василь Охримович, Христофор Ящуржинський, Хведір Вовк, Михайло Грушевський, у другій пол. ХХ ст. – Галина Сухобрус, Микола Кравець, Марія Шубравська, Назар Здоровега, Олександр Правдюк, Валентина Борисенко. Нечисленні дослідження новочасних науковців присвячені регіональним варіантам, за винятком праці Зоряни Марчук, що зберігає характер узагальнюючого дослідження українського весільного фольклору (“Генеалогія українського весілля”))» [161]. Користуючись наявними у весільному обряді матеріальними атрибутами та специфікою самого обрядодійства, авторка пропонує низку цікавих гіпотез щодо світоглядного

значення певних фаз весілля, їхнього архаїчного походження. С. Подолук слушно зауважує, що семантика образу невістки є найменш дослідженим елементом весільного обряду та його генези. Проте в деяких випадках її трактування проблеми видається непереконливим. Загалом правильно трактуючи роль невістки як «чужої» в новому для неї середовищі родини нареченого, С. Подолук удається до такої інтерпретації етимології слова «невістка»: «Уже сама назва родинного стану – “невістка” – доводить чужорідність цієї особи для середовища, в якому наречена здобуває свій маєстат: “не вість-хто”. Номінація, яка не змінюється упродовж усього життя, вказує на незмінний статус алохтонки. Весільний фольклор українців підтверджує архетип чужорідного середовища жінки поза рідним домом» [161]. Слово «невістка», на нашу думку, неправомірно виводити від «невість хто», його корінь походить радше від стародавнього «невіста», тобто «жінка». Тому накладання обрядової семантики слова у весіллі на його питомих значення нам видається непереконливим. Проте загалом у статті запропоновані продуктивні висновки, здебільшого підкріплені доказовими аргументами.

М. Сивицький, дотримуючись поширеного уявлення про весілля як музичну драму, поділяє обряд на такі частини:

«Пролог:

1. Вивідини.
2. Зальоти (заручини, спросини, сватальщина).
3. Обзорини (оглядини).

1 дія – Перед шлюбом

1. Дружбівський вечір.
2. В молодого перед виїздом до молодої.
3. В молодої перед приїздом молодого.
4. Здобуття дому молодої дружиною молодого.
5. Вінчання.

2 дія – Після шлюбу

1. Гостина в молодій.
2. Танці.
3. Прощання молодій з родиною.
4. Весілля в молодого.
5. Приїзд приданів.

Епілог

Поправини» [131, с. 140–141].

Не згадуючи детально вивчені значення окремих фаз весільного обряду, звернімо увагу на кілька промовистих атрибутів, які виразно ілюструють свій магічний зміст і в багатьох випадках збереглися тільки на Лемківщині.

З найдавніших часів дійшов звичай, коли в багатьох українських регіонах невістку вибирав не парубок, а його батьки, – *вивідини*. Підшукавши бажану дівчину, засилали *звідунів (просителів)*, які мали довідатися, чи батьки погодяться віддати дівчину, скільки та якого можуть дати посагу, а також перевірити лад у господарстві, тобто оцінити хазяйновитість дівчини. Ця фаза весільного обряду фактично не збереглася на Лемківщині, про що свідчить переважна більшість уміщених у «Сяноцькому– Кросненському» записів. Так, у «Весіллі I» з Процісного (Procisne) батько у вівторок, четвер або неділю закликає до себе вїта чи одруженого сусіда, частує горілкою й запитує в сина, з якою дівчиною той хоче одружитися [262, с. 311]. У «Весіллі II» з Хревту (Chrewt) запис починається вже із запросин, коли дружба з дружкою обходять село, закликаючи на майбутнє свято [262, с. 336]. Лише в окремих селах зафіксовано залишки цього прадавнього звичаю, які вже втратили своє важливе значення як обов'язкового елемента весільного дійства. Записи обряду в О. Кольберга починаються вже після того, як парубок обрав собі наречену.

Неабияке значення надавалося різноманітним символічним атрибутам – елементам одягу, матеріальним предметам, знакам тощо. Уранці в переддень весілля (Ліщовате) молоді йшли до сповіді, а перед тим кожен у своєму домі вклонявся батькам. Молодий кланявся спочатку батькові в ноги, потім цілував в коліна, в руки, в обличчя. Далі так само кланявся матері. Після поклонів свашка пришивала йому до капелюха щіпку *барвінку*. Схожий обряд поклоніння батькам відбувався і в молодії. Закінчивши всі церемонії, молодий виходив із хати, пропускаючи перед собою старосту з *хлібом* у руках та дружбу з *топірцем*, який робив *знак хреста* на порозі. У такому порядку йшли до церкви, куди приходила зі свого дому й молода з дружкою [262, s. 387].

У «Весіллі ІХ» у Волтушовій дружка запрошує молодниць плести вінки для молодії. У цей час і молода, і дружка мають на голові віночки з самого лише *барвінку*, а наступного дня їм плетуть нові віночки з *барвінку*, у які втикають *овес* і *три голівки часнику*. Такі самі атрибути додаються і у вінок для молодого. Овес – символ родючості, часник має відганяти всіляку нечисть [262, s. 449]. У цьому запису помітна особлива зосередженість на обрядовій атрибутиці: «Свашка... робить прут (*rózdżkę*) з сосни, має 5 ріжків, тобто гілочок <...>, прикрашений *барвінком*, *гусячим пір'ям*, 10 бубликами і 5 яблуками (на кожній гілочці є 1 яблуко і 2 бублики, один згори, другий знизу прив'язаний). Цей прут віддає свашка ще в себе сватові (кавалер) в руки. Проводить їх до молодого боярин з *топірцем*, прикрашеним червоною стрічкою (2 лікті) від вістря додолу. <...> Молодий дасть вівса сватам, які собі пороблять вінки до капелюхів або шапок. Староста має в руці досить грубу тростину, яка зветься *маршаука* (*marszauka*) (з ліщини, нагорі якої купка *барвінку*)...» [262, s. 447].

Подібних оберегів молоді отримують чимало – вони є у вбранні, вінках, весільному короваї. Особливо різноманітні жіночі обереги, оскільки жінка, за народними віруваннями, – хранителька домашнього вогнища. На

цю особливість жіночої ролі звертав увагу Б. Рибаків, аналізуючи давньоруські обереги: «Одяг, особливо жіночий, був насичений символікою, ...що відтворювала макрокосм» [176, с. 47].

Така перевага жіночих оберегів у весільному обряді пов'язана, вочевидь, із тим, що питомою сферою діяльності жінки була хатня робота, яка в народних уявленнях наділялася магічною силою. Жінка – цілковита господарка домашнього побуту, використовує його предметний світ у своїй діяльності. Особливо важливу роль відіграє піч і всі пов'язані з нею предмети жіночого господарства. «Зрівнятися з ними у цьому плані можуть лише атрибути ткацтва, – зауважує О. Курочкін, – яке також належить до числа традиційних жіночих занять» [124, с. 167].

Детально описані в «Сяноцькому – Кросненському» весільні обряди не однотипні за структурою – кожен запис має специфічний сюжет. Усі вони об'єднані обрядовою спільністю, проте мають істотні відмінності в перебігу весільного дійства. Так, у деяких випадках зафіксовано певні фази процесу, тоді як в інших про них не згадується. Випікання короваю матір'ю молодого фігурує лише у «Весіллі IV» (Чашин), в інших селах його випікають дружки зі свашками, а прикрашання весільного деревця є тільки у «Весіллі IX» (Волтушова). Це можна вважати і пропуском, і відображенням місцевої специфіки, що представлена у виданні детально, зі старанно зафіксованими подробицями.

Широко описано сватання, запросини на весілля, плетення вінків, обмін подарунками між молодою і молодим, викуп молодої тощо. Кожен з актів весільної драми в різних селах і містечках має локальну специфіку. Так, у деяких селах (Вздуб) свататися йде сам молодий із дружною, попередньо одержавши згоду дівчини, в інших – батько засилає сватів до родичів дівчини (Процісне), а часом їх засилає парубок (Чашин). Детально описано запросини на весілля в окремому розділі (у Горлицях). Численні місцеві відмінності докладно зафіксовано в усіх фазах обряду, який здебільшого

супроводжується відповідними піснями. Значна частина пісень подана з нотними записами мелодій та ремарками щодо особливостей виконання. Окремими розділами подано весільні пісні з багатьох сіл (Процісне, Чашин, Лещувате, Сяноцьке та ін.).

Особливе місце в збірнику «Сяноцьке – Кросненське» посідають ладкання, часом виділені в окремі розділи («Ладканки», «Весільні ладкання з Сяноцького» тощо). До них наведено також мелодії. Загалом текстам властива своєрідна пісенна форма, притаманна українському весільному обряду.

Записи лемківського весілля, уміщені в першому томі монографії О. Кольберга «Сяноцьке – Кросненське», свідчать про яскраву своєрідність проведення обряду на Лемківщині. Незважаючи на прямі контакти із сусіднім польським культурним середовищем, місцеве населення зберігало виразну етнічну самобутність. Водночас записи весільних обрядів лемків, що є одним з найцінніших розділів цього видання О. Кольберга, демонструють їхню органічну належність до єдиного жанрового типу, спільного для всіх територій розселення українського етносу.

У цьому можна переконатися, порівнюючи семантику основних ролей шлюбного обряду сусідніх народів. На відміну від української традиції, у польській або російській патріархальній сім'ї при укладанні шлюбів вирішальне слово належало батькам. Дошлюбне спілкування обмежувалося, молоді могли вперше зустрітися вже в церкві під час обряду вінчання. Усе це зумовило важливість ролі *свахи*. «Колоритна постать свахи, яка подібно до лікаря чи адвоката мала свою клієнтуру і за винагороду укладала “вигідні партії”, характерна для побуту міст і містечок Росії XIX – початку XX ст., – зазначає О. Курочкін, аналізуючи російські шлюбні звичаї. – Особливо широко її послугами користувалися представники купецького стану, дрібного чиновництва й міщанства» [124, с. 7]. Однак діяльність свих поширювалася й на села. Зі свахою в російській традиції пов'язані певні

елементи весільної обрядовості, зокрема такі, що мають магічний характер і покликані забезпечити успіх шлюбу. Так, у Казанській губернії сваха, вирушаючи до батьків нареченої, клала в пазуху сіть і мішечок. «Це робиться для того, щоб наречена була впіймана, як рибка, яку ловлять сіткою і кладуть у мішечок» [цит. за: 124, с. 7–8].

Символічне значення цих дій досить прозоре й полягає в тому, щоб приневолити молоду до шлюбу. Її незгода вийти заміж, як правило, до уваги не бралася: окрім волі батьків, ураховувалися лише почуття нареченого.

Інший сенс надавався сватанню в українській обрядовості: «В українців, на відміну від росіян та багатьох народів Сходу, Кавказу, Південної Європи <...>, активна роль у виявленні природних почуттів і симпатій не вважалась виключним правом осіб сильної статі» [124, с. 9]. Це засвідчує як старовинний звичай сватання дівчини, так і право дівчини на відмову сватам. Символічна незгода дівчини виявлялася у звичаї підносити гарбуза, давати макогона, іноді в тому, що дівчина не приймала з рук сватів чарку горілки під час обряду сватання. Отже, українська дівчина була не пасивним об'єктом шлюбних домагань парубка, – її рішення визначало успіх сватів, хоча, звичайно, це рішення могло й не завжди братися до уваги, якщо воно суперечило волі батьків.

Характерна особливість українського традиційного обряду сватання – відсутність постаті свахи. Роль чужої жінки-звідниці була просто зайвою в ситуації, коли молодь мала санкціоновану традицією можливість домовитися про спільне життя під час безпосереднього спілкування. Взаємна згода виявлялася часто в символічній формі, у сакральний час і в сакральному місці, – як-от в обряді взаємного умивання хлопця й дівчини біля йорданського хреста на Богоявлення, що зафіксовано на Лубенщині наприкінці XIX ст. [124, с. 8–9].

Наскрізною ідеєю української весільної ритуалістики було утвердження гармонійних стосунків між чоловіком і жінкою. Ряд

старовинних звичаїв, що збереглися в другій половині XIX – на початку XX ст. у формі веселої гри, був присвячений неоднозначно вирішуваній в українському етнічному середовищі проблемі – «хто буде в сім'ї верховодити?». Учасники весільного обряду пильно придивлялися до того, хто з молодих першим вийде з церкви, хто кому наступить на ногу тощо [29, с. 23]. Зустрічаючи весільний поїзд молодого, мати не тільки обсипала зятя вівсом, але й (в окремих районах Західного Поділля) намагалася вдарити дерев'яною ложкою по лобі, щоб у майбутньому слухався дружини. При цьому молодий намагався ухилитися й «таким способом запобігти магічному забезпеченню жіночого главенства» [88, с. 398]. Звичайно, із часом звичай утратив своє магічне значення й набув жартівливого характеру, однак сам факт його існування свідчить про відмінність української весільної обрядовості від російської, у контексті якої такі жартівливі ігри були неможливі.

У величальних весільних піснях українців оспівувалася й заповідалася подружня злагода. Так, у пісні «Шлеться зоря до місяця», яку співали, коли молоді їхали з вінчання, молода-«зоря» просить молодого-«місяця» не сходити раніше за неї, щоб світити разом:

«Шлеться зоря до місяця та рано, рано,

Шлеться зоря до місяця та ранесенько!

Ой місяцю-товаришу, та рано, рано,

Ой місяцю-товаришу, та ранесенько!

Не зіходь же ти наперед мене та рано, рано,

Не зіходь же ти наперед мене та ранесенько!

Та зійдемо обоє разом та рано, рано,

Та зійдемо обоє разом та ранесенько!

Освітимо небо й землю та рано, рано,

Освітимо небо й землю та ранесенько!

Звеселиться риба в морі, звір у полі та рано, рано,

Звеселиться риба в морі, звір у полі та ранесенько!» [202, с. 149].

Із проханням «не сідати» наперед нього «шлеться» і місяць Петрусь до зорі Настусі:

«Шлеться Петрусь до Настусі та рано, рано,

Шлеться Петрусь до Настусі та ранесенько!

Ой Настусю, вірна дружино, та рано, рано,

Ой Настусю, вірна дружина, та ранесенько!

Не сідай же наперед мене та рано, рано,

Не сідай же наперед мене та ранесенько!

Та сядемо обоє разом та рано, рано,

Та сядемо обоє разом та ранесенько!

Звеселиться отець й ненька та рано, рано,

Звеселиться отець й ненька та ранесенько!» [202, с. 149].

Наскрізною ідеєю цієї весільної пісні є паритетність подружніх стосунків. «Зоря»-молода називає «місяця»-молодого «товаришем», Петро Настусю – «вірною дружиною». У традиційному фольклорному паралелізмі макрокосм порівнюється з родинним мікркосмом. Там і там пануватиме лад, якщо місяць і зоря світитимуть разом, якщо чоловік і дружина все робитимуть разом, не прагнучи першості чи вищості. Лише за такої умови успішно звершується річний цикл і коло родинного життя.

Якщо пріоритет в управлінні сімейним господарством традиційно належав чоловікові, батькові, то «номінальною главою в українській родині все ж була жінка» [200, с. 458]. Роль жінки в українській сім'ї наголошується в цілому ряді народних прислів'їв та приказок: «Найкраща спілка – чоловік і жінка», «Нема цвіту білішого за ожиньку, нема роду милішого за дружиньку», «Без жінки так, як без ума», «Все тільки до часу, а жінка – до смерті», «Чоловік за один кут тримає дім, а жінка – за три» [200, с. 458].

Через цілу низку подібних характерних особливостей українського весілля деякі сучасні дослідники схильні вбачати в цьому навіть докази

існування в українській традиції елементів матріархату, сліди якого збереглися у весільному обрядодійстві: «Домінуюча роль матері та її родини в структурі весільного обряду, маса фольклорних текстів, у яких мати та її рід знаходяться в панівному становищі в процесі створення нової сім'ї, раз по раз провокує в наукових колах думку, що український етнос в його історичному минулому входив до ареалу, де існував якщо не матріархат, то матрилокальний шлюб очевидно. Побіжно проявів його давніх пережитків торкалося чимало провідних українських учених. Його розглядали в своїх студіях Михайло Грушевський, Катерина Грушевська, Микола Сумцов, Хведір Вовк, також сучасні науковці Валентина Борисенко, Віктор Давидюк, Зоряна Марчук» [162, с. 16]. У будь-якому разі величезна роль жіноцтва в українському фольклорі й, зокрема, у весільних звичаях і обрядах незаперечна. Умовні «три кути», за які жінка тримає дім, можна представити і як три фундаментальні функції жінки в родинному житті: функція ведення домашнього господарства – приготування їжі, прядіння, пошиття одягу, прання, прибирання, художнє оформлення інтер'єру тощо; функція народження дітей – продовження роду; а також функція збереження традицій родинної обрядовості.

Другий том «Сяноцького – Кросненського» повністю присвячений пісенній творчості лемків. М. Сивицький слушно зазначав: «Обрядові пісні – це тільки дрібний процент пісенного репертуару Лемківщини. Пісня була тут не гостем, а частиною щоденного життя» [131, с. 163]. У цьому томі вміщено 635 народних пісень, багато текстів супроводжено нотними записами. Проте не всі українські дослідники однаково високо оцінюють це видання О. Кольберга, зокрема вміщені в ньому записи народних пісень. Доволі гострі критичні зауваження висловив, скажімо, М. Сивицький: «Цей матеріал Кольберг вважав найціннішим з усіх своїх праць – і його погляд потверджують сучасні видавці. На жаль, з української точки зору вартість усіх тих збірок дуже невелика. Передруковано тут усі пісні з чотиритомника

Головацького, працю О. Торонського “Русини-лемки” з 1860 р., поміщено 970 пісень, зібраних Кольбергом і його кореспондентами на Лемківщині, а також частині Бойківщини (давня “Сяніцька земля”). Фольклор записувано від українців і поляків, так що, напр., з околиць Риманова є тільки самі польські пісні. Половину пісень записано без мелодій. Але найгірше те, що Кольберг не знав української мови ані лемківського діалекту, вчився щойно в процесі записів, отже записи вийшли настільки спотворені, що дуже часто й сенсу вхопити неможливо. Тому на ті записи спиратися трудно» [131, с. 164]. Висновок М. Сивицького видається занадто категоричним в оцінці другого тому «Сяноцького – Кросненського». Мотивація критики дослідника стає зрозумілою з подальшого викладу, у якому розглянуто записи лемківських пісень, здійснені Ф. Колесою. Звісно, український учений досліджував музичний діалект краю значно пізніше, послуговувався при цьому глибше розвинутою методологічною базою музичної фольклористики, наукові засади якої, зокрема компаративні, учений поглиблював саме на матеріалі своїх записів і теоретичного опрацювання лемківських пісень. Кількісно їх репертуар, за приблизним підрахунком М. Сивицького, налічує близько 6 тисяч [131, с. 164], тобто в загальноукраїнському контексті цей фольклорний масив мав би посідати почесне місце, «хоча, на жаль, досі непомітний». Подальші міркування дослідника з приводу доробку Ф. Колесси в цій царині видаються настільки важливими, що ми дозволимо собі навести кілька досить розлогіх уривків: «Шляхом складної аналізи варіантів і паралелей пісні Колесса доводив, що окремі групи населення України мають свої діалекти в музиці, подібно як і в мові. Всі українські музичні діалекти, як це видно з порівняння найстарших пісень, вийшли зі спільної основи і потім стали щораз більше відокремлюватись один від другого, а навіть “перекидати містки” до сусідніх народів. Так сталося й з лемківськими піснями, які внесли найбільше діалектних окремішностей в українську народну музику. Добираючи мелодії з однаковими прикметами,

Колесса творив з них групу, яка потім ще ділилася на підгрупи. Це вже була основа класифікації. В цей спосіб Колесса поділив зібрані пісні на 10 мелодичних груп (в такому порядку вони й видруковані в збірнику “Народні пісні з Галицької Лемківщини”), а потім почав шукати відповідників у найбільших збірниках мелодій українських, польських, словацьких, чесько-моравських, угорських і румунських народних пісень. Таким чином встановив, що лемківські мелодії споріднені зі словацькими, чесько-моравськими та – в найменшій мірі з польськими» [131, с. 165]. Власне, цей малий ступінь спорідненості, можливо, і став причиною передачі О. Кольбергом лемківських мелодій у не завжди адекватній польській ритміці, яка не враховувала особливостей українського, зокрема лемківського, музичного діалекту.

«Найважливішим висновком з проведеної аналізи, – продовжує М. Сивицький, – Колесса вважав доказ приналежності лемківських мелодій до українського осередка, їх тісний зв'язок з західньою групою українських музичних діалектів. Доказом тієї приналежності стався запис на Лемківщині старовинних мелодій українських обрядових пісень – коляд, щедрівок, гаївок, весільних та обжинкових мелодій. Навіть у святоіванських піснях, званих на Україні купальськими, а на Лемківщині – собітками (як у Польщі та Словаччині), крім назви нема жодної різниці» [131, с. 65]. Цей висновок М. Сивицького підтверджує, що саме обрядові пісні як найдавніші є найважливішими для історичної стабільності існування регіонального фольклору, забезпечують стійкість світоглядної і мистецької парадигми народної творчості (саме тому в нашій роботі ми зосередили увагу здебільшого на аналізі обрядовості й вірувань лемківського фольклору, представленого в «Сяноцькому – Кросненському»).

Обґрунтувавши тематичну класифікацію лемківських пісень, Ф. Колесса довів, що Лемківщина є питомо українським краєм. «Вчений вирізняв у пісенному репертуарі аж 14 груп, а саме: I обрядові пісні, II –

духовні (релігійні), III – баляди і романси, IV – колискові, V – парубочі, VI – дівочі, VII – любовні, VIII – про втрату вінка, IX – жіночі й про подружнє життя, X – сирітські, XI – вояцькі, XII – еміграційні, XIII – жартівливі, насмішницькі, фривольні, п'яницькі, XIV – різні. Групу обрядових пісень Колесса поділив на підгрупи: 1 – колядки і щедрівки, 2 – гаївки, 3 – собіткові, 4 – обжинкові, 5 – весільні, 6 – принагідні пісні, співані на весіллі, 7 – христильні. В XIV групі найшлися підгрупи: а) протиставлення бідности й багатства, б) історичні спомини, в) дитячі, г) поза групуванням (несклясифіковані), д) неоднотипні пісні (мішаного змісту)» [131, с. 165–166].

Багато сучасних науковців об'єднують ці групи, вважаючи таку класифікацію занадто ускладненою. Проте в другому томі «Сяноцького – Кросненського» лемківські пісні погруповані в ще більш деталізовані групи, хоча переважно вони кореспондують із класифікацією Ф. Колесси. Напевно, для видання польського дослідника це мало сенс, оскільки йшлося не лише про критерії жанрової диференціації лемківських пісень, але й про логіку їх презентації та зручність користування. Особливо широко представлені в томі залицяльні, подружні пісні, балади, історичні й патріотичні тощо.

Наша увага переважно була зосереджена на віруваннях та архаїчних елементах календарних і родинних обрядів, оскільки саме вони значною мірою стали тією духовною основою, завдяки якій лемкам удалося тривалий час в умовах культурного пограниччя зберігати етнічну ідентичність і не асимілюватися з культурою інших народів.

Висновки до Розділу III

Таким чином, широка за жанровим розмаїттям збірка «Сяноцьке – Кросненське» О. Кольберга є одним з найповніших видань лемківського фольклору. У трьох томах уміщено записи, здійснені самим О. Кольбергом, а також ретельно відібрано й упорядковано публікації сучасних ученому

дослідників та матеріали багатьох інших джерел. Укладачі видання подбали про максимальне збереження авторської концепції видатного польського вченого, прагнучи досягти панорамності й повноти охоплення побуту, звичаїв, обрядів, вірувань, оповідних жанрів, пісенної та музичної творчості лемків. Для українських дослідників «Сяноцьке – Кросненське» має неабияку цінність, оскільки, незважаючи на певні історично зумовлені недоліки фіксації та систематизації фольклорного матеріалу, репрезентує втрачений материк народної творчості одного з українських регіонів, який через драматичні геополітичні обставини ХХ ст. кардинально змінив етнічний склад населення.

Лемки описаного в «Сяноцькому – Кросненському» краю тривалий час були відірвані від материзни, жили в специфічному гірському природному середовищі, що сприяло збереженню прадавніх звичаїв і вірувань, які, не втрачаючи єдність із загальноукраїнським фольклорним масивом, набули тут характерних регіональних змін. Лемківський фольклор зазнав істотного впливу сусідніх польського та словацького етносів, церковних традицій, проте зберігав у період діяльності О. Кольберга виразну автентичність. Найстійкішими до історичних змін виявлялися жанри, у яких були зафіксовані вірування та звичаї лемків, які разом із засвоєними церковними традиціями контамінували у «двовір'я». Передусім це календарні й родинні обряди, що зберегли архаїчні дохристиянські уявлення лемків.

Було здійснено аналіз уміщених у збірнику О. Кольберга записів календарних та весільних обрядів, розглянуто зафіксовані в них архаїчні символи, семантично пов'язані зі стародавніми ритуалами землеробського річного циклу, а також із шлюбною магією. Проведений аналіз дає підстави для висновку, що саме цей архаїчний масив вірувань становить основу автентичного лемківського фольклору. Хоча значення більшості таких символів уже забулося, проте вони закріпилися в консервативній, інертній до змін звичаєвій практиці, зберігаючи в трансформованому вигляді свій зміст.

Саме цей масив вірувань, закріплених у звичаях та обрядах, був базовим джерелом стихійної етнічної самоідентифікації лемків. Цінність тритомника «Сяноцьке – Кросненське» О. Кольберга полягає і в науково точній фіксації цього найдавнішого масиву лемківського фольклору, і в публікації широкого систематизованого історично пізнішого – обрядового, пісенного, музичного та оповідного матеріалу.

ВИСНОВКИ

Наукова діяльність Оскара Кольберга відіграла важливу роль у розвитку європейського народознавства. Дослідник зробив великий внесок у формування польської фольклорно-етнографічної школи: його праці значно вплинули на розвиток української фольклористики. Дотепер спадщина О. Кольберга не втрачає своєї актуальності як щодо цінності здійснених ним та його послідовниками народознавчих видань, так і щодо розроблених ним методологічних принципів, які сприяли становленню наукового інструментарію фольклористики.

Проведене нами дослідження дає підстави зробити такі висновки.

1. У своїй фольклористичній діяльності О. Кольберг виробив наукову методику, в основі якої лежали принципи регіоналізму. У 50–60-х роках XIX ст., коли він починав свою фольклористичну діяльність, наукові методи записування, опрацювання й публікації народної творчості ще не утвердилися, фольклористичні видання мали переважно аматорський характер. Народні пісні, музика тощо зазнавали довільного редагування, «дотягування» до певного рівня професіоналізму, втрачаючи при цьому питому автентичність. У середині XIX ст. в польській фольклористиці утверджувалися три найбільш представницькі школи: міфологічна, антропологічна й регіональна. Одним із найповажніших засновників останньої був О. Кольберг, наукові принципи якого багато в чому поділяли українські вчені, зокрема І. Франко.

Регіональний принцип, як один із визначальних для збирання фольклорного матеріалу, поєднувався у виданнях О. Кольберга з елементами порівняльно-історичного, типологічного та зіставного методів. У працях дослідника домінує наскрізна схема, яка містить обов'язкові розділи: «Край» (характеристика місцевості, її меж), «Населення», «Мова»,

«Одяг», «Страви», «Житло», «Рілля і праця» (прийоми господарювання, землеробство), «Звичаї».

Важливим принципом регіоналізму в працях О. Кольберга була об'єктивність у висвітленні локальної специфіки етнічних українських земель і відсутність «полонізації» словесного фольклору. Польський учений задокументував багатий масив народної творчості пограниччя, окресливши специфіку її побутування.

2. Публікації О. Кольберга, зокрема присвячені фольклорові українських територій та пограниччя з Польщею, отримали різні відгуки українських учених XIX – початку XX ст.: І. Франка, В. Гнатюка, Ц. Неймана, Ф. Колесси, К. Квітки та ін. Певні особливості видань польського народознавця викликали й критичні зауваження. Дотримання регіонального принципу в його інтерпретації означало збирання й опублікування якомога більшої кількості матеріалу, властивого певній місцевості, що дуже часто призводило до переобтяження видань, презентації малозначущих варіантів, повторів тощо. Це спричиняло численні критичні закиди, зокрема в рецензіях І. Франка, однак у жодному разі не нівелювало загальної наукової цінності згаданих фольклористичних публікацій. В українській науці зауваження І. Франка на адресу Кольбергових праць за традицією трактують як один із виявів критики географічного методу. Ми дотримуємося іншої думки: у своїх фольклористичних працях І. Франко поділяв основні засади регіоналізму, визнавав конструктивність його наукових принципів, проте вказував на окремі недоліки видань О. Кольберга: надмірну обтяженість не обов'язковими матеріалами, недостатньо чітку систематизацію, публікацію неперевіраних джерел, подеколи неточну паспортизацію записів тощо. Ставлення І. Франка до праць польського вченого не залишалося незмінним, як заведено вважати в українській науці (у працях В. Юзвенко, Р. Кирчіва, З. Болтарович, Т. Рудої, Г. Сокіл та ін.). Воно знало істотної

еволюції від гострих критичних реплік до визнання монументальності Кольбергового доробку. Праці видатного польського вченого є предметом наукового осмислення у статтях, монографіях та дисертаціях сучасних українських науковців (І. Збир, Г. Сокіл, О. Гінди, І. Вторак та ін.). Видання О. Кольберга розглядаються і як цінний матеріал документально зафіксованих і систематизованих пам'яток народної творчості численних регіонів України, і як система наукових поглядів, що активно впливала на становлення й розвиток польської та української фольклористики.

3. З особливою виразністю наукова об'єктивність і сильні сторони методики регіоналізму виявились у працях О. Кольберга, присвячених етнічно українським землям («Покуття», «Поділля», «Волинь» та ін.), а також у виданнях фольклору прикордонних польсько-українських земель («Сяноцьке – Кросненське», «Русь Карпатська», «Русь Червона»). У цих працях наведено непоодинокі порівняльні описи українського й польського населення місцевості, зіставлення традиційної обрядовості. Дослідник підкреслює природну архаїчність українських обрядів, на відміну від аналогічних польських, що свідчить про пізнішу появу етнічних поляків на цій території.

4. У дисертації здійснено аналіз тритомника «Сяноцьке – Кросненське», яке в українській науці комплексно не розглядалося. У виданні вміщено зразки фольклору Лемківщини, яка через драматичні історичні обставини ХХ ст. змінила свій етнічний склад і втратила корінне населення. Дослідник детально фіксує автентичну традицію в численних описах побуту і звичаїв, обрядів і вірувань, пісень і мелодій, оповідей, паремій місцевого населення, що за повнотою охоплення матеріалу не має аналогів. У тритомнику вміщено матеріали, які О. Кольберг зібрав під час кількарізних експедицій у 70–80-х роках ХІХ ст. на Східну Лемківщину, але не встиг їх опублікувати чи підготувати до друку. Вони характеризують етнографію і фольклор українського та польського населення Сяноччини,

повітів Кросно і Ясло по Горлиці на заході. Видавці прагнули не порушувати принципів видання автора. У першій частині монографії «Сяноцьке – Кросненське» вміщено нарис про лемків О. Торонського («Русини-лемки», 1860), опис окремих місцевостей і околиць (Біч, Кросно, Іванич, Буківсько, Риманів) та записи календарних (Різдво, Зелені свята, жнива та ін.) і родинних (народини, весілля, похорон та ін.) обрядів. У другому томі наведено тексти пісень різних жанрів, в основному запозичених О. Кольбергом зі збірника Я. Головацького. Третій том охоплює прозові твори: байки, казки, оповідання, паремії, відомості з народної медицини тощо, а також окремий розділ, присвячений описові особливостей лемківської говірки.

5. Однією з найхарактерніших рис лемківського фольклору, представленого у тритомнику «Сяноцьке – Кросненське», є українська архаїка. Про це свідчать не лише календарні та родинні обряди, а й численні народні перекази та легенди, зокрема великий розділ «Демонологічні вірування» й окремі народні оповідання про чортів, упирів, чарівниць, хмарників, планетників та ін., уміщені у третьому томі видання.

У дисертації ми розглянули причини виразної відмінності лемківського фольклору від сусіднього польського: вони полягають передусім у загальній властивості українських етнічних вірувань, які зазнали значно менших трансформацій під впливом християнства. Поряд із розвиненими релігійними мотивами, які вкоренилися в лемківському фольклорі, значну роль у ньому відіграє архаїчна стихія – разом вони утворили специфічне явище, яке дістало назву «двовір'я». Народні уявлення про добро і зло не пройшли до кінця християнської поляризації у двох полюсах божественного й демонічного, а тому лемківські погляди на містику мають здебільшого пантеїстичний, а не демонологічний зміст. Саме цим архаїчним змістовим масивом лемківський фольклор найбільше

демонструє свою належність до загальноукраїнського і відмінність від послідовно християнізованих польських вірувань.

6. Найважливішими наслідками збереження архаїчних пантеїстичних вірувань у лемківському фольклорі, розглянутими в дисертації, є амбівалентність демонологічних персонажів, відсутність однозначності в диференціації «добрих» і «злих» духів, а також віра в потойбічний світ і магічну силу жіночого начала, що позначилися на календарних, весільних та похоронних обрядах лемків. Питомою сферою діяльності жінки був хатній побут, через що одруження набувало магічного підтексту з акцентуванням саме жіночого начала. Це простежується і в народних уявленнях про чарівництво, де жінка-відьма, чарівниця переймається винятково хатніми справами. Архаїчні уявлення про чоловіка-чарівника, зафіксовані в лемківських віруваннях, переносять чарівників, перевертнів, упирів тощо у царину переважно громадських відносин.

Лемківські уявлення про упирів зафіксовано в оповіданнях третього тому, у яких мовиться про істот із «подвійною душею». У їхній основі лежать найдавніші архаїчні вірування, за якими ці істоти мали «два серця». У момент смерті помирало лише одне з них, а друге ставало джерелом «життя після смерті». Віра в упирів – один із найпоширеніших і найтривкіших елементів «народної танатології», тих дохристиянських уявлень, які характерні для населення гірських регіонів. У лемків вони, на відміну від сусідніх народів, зберегли свою автентичність. Ці уявлення виявилися настільки стійкими, що зберігаються, за свідченнями сучасних польських дослідників, і до сьогодні як численні забобони, незважаючи на те, що місцеве населення зазнало радикальних етнічних змін.

Праці О. Кольберга здобули високу оцінку в українській фольклористиці. Цінність наукової спадщини польського вченого для українського народознавства полягає однаковою мірою й у фундаментальних виданнях записів фольклору Волині, Покуття, Холмщини,

Перемищини та інших українських регіонів, і в методології наукової фіксації матеріалів, в утвердженні географічного принципу в народознавстві. Записи українського фольклорного матеріалу в опрацюванні О. Кольберга, зокрема його тритомник «Сяноцьке – Кросненське», можуть і повинні стати джерелом для глибшої концептуалізації етнічної самобутності українського народу, узагальнення різноманітності виявів його презентації у фольклорі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Антонович В. Колдовство: Документы. Процессы. Исследование / Владимир Антонович. – Санкт-Петербург, 1877. – 139 с.
2. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов : [монография] / А. К. Байбурин. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – 240 с.
3. Балушок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян : [монографія] / В. Балушок. – Львів : Вид-во П. Коць ; Нью-Йорк : [б. в.], 1998. – 216 с.
4. Белик А. А. Культурология: Антропологические теории культур: [монография] / Белик А. А. – Москва : РГГУ, 1999. – 241 с.
5. Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі : [монографія] / Пітер Берк / пер. з англ. – Київ : УЦКД, 2001. – 376 с.
6. Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / Пётр Богатырев // Вопросы теории народного искусства. – Москва : Искусство, 1971. – Гл. 3. – С. 167–297.
7. Бодак Я. Весілля на Лемківщині / Я. Бодак // Наша культура. – Варшава, 1973. – № 7–10. – С. 18–22.
8. Бодак Я. Типи весільних ладкань Горличчини (Лемківщина) / Я. Бодак // Третя конференція дослідників народної музики червононоруських (галицько-володимирських) та суміжних земель (Львів, 1–5 квіт., 1992 р.) : матеріали. – Львів, 1992. – С. 46–53.
9. Болтарович З. Оскар Кольберг і Україна / Зоряна Болтарович // Записки Наукового товариства імені Шевченка у Львові. – Львів, 1992. – С. 219–230.
10. Болтарович З. Україна в дослідженнях польських етнографів ХІХ століття : [монографія] / Зоряна Болтарович. – Київ : Наукова думка, 1976. – 138 с.

11. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні: історико-етнографічне дослідження / В. Борисенко. – Київ : Наукова думка, 1988. – 192 с.
12. Борисенко В. К. Культ предків в обрядах українців / В. К. Борисенко // Родовід. – 1991. – № 3. – С. 7–11.
13. Борисенко В. К. Нариси з історії української етнології 1920–1930-х років / В. К. Борисенко. – Київ : Універс, 2002. – 92 с.
14. Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців : [монографія] / В. К. Борисенко. – Київ : Універс, 2000. – 192 с.
15. Босий О. Г. Священне ремесло Мокші: Традиційна жіноча ритуальна символіка в українців / О. Г. Босий. – Кіровоград, 2004. – 192 с.
16. Босий О. Г. Традиційні символи у магічних ритуалах українців / О. Г. Босий. – Кіровоград, 1999. – 192 с.
17. Босик З. О. Родинна обрядовість: трансформація та архетипові мотиви весільної обрядовості Середньої Наддніпрянщини : [монографія] / Зоя Босик ; Нац. ун-т культури і мистецтв України, Укр. центр культ. досліджень. – Київ : [НАКККіМ], 2010. – 343 с.
18. Валодзіна Т., Малоха М. Архаїчныя ўяўленні і магічныя практыкі палешукоў у запісах Оскара Кольберга / Таццяна Валодзіна, Міраслава Малоха // Асоба збіральніка ў захаванні нематэрыяльнай культурнай спадчыны [Да 200-годдзя з дня нараджэння Оскара Кольберга] : Матэрыялы Міжнароднага навуковага круглага стала (25–26 чэрвеня 2014 года. Мінск – Пінск). – Мінск : Выдавец Віктар Хурсік, 2015. – С. 13–20.
19. Вахніна Л. К. Фольклор украінско-польскаго погранич'я / Ларіса Вахніна // Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского погранич'я. – Москва, 2012. – С. 254–261.
20. Вахніна Л. К. Від фольклористики до культурної антропології: нові виміри сучасної народознавчої науки в країнах Центральної та Східної

Європи / Лариса Вахніна // Тези міжнародної наукової конференції «Міжкультурний діалог слов'янських спільнот Центральної і Східної Європи» (Київ, 24–25 травня 2012 р.). – С. 186–187.

21. Вахніна Л. К. Від фольклористики до культурної антропології: нові напрями в сучасному польському народознавстві / Лариса Вахніна // Сучасна фольклористика європейських країн (До XV Міжнародного з'їзду славистів, Мінськ, 2013). – Київ, 2012. – С. 4–17.

22. Вахніна Л. К. Європейський вимір українського порубіжжя / Лариса Вахніна // Українське порубіжжя: історія, етнокультурний розвиток, проблеми ідентифікації. – Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАНУ, 2011. – С. 55–61.

23. Вахніна Л. К. Локальне та регіональне у фольклорі пограниччя: теоретичні аспекти польових досліджень / Лариса Вахніна // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури. – Одеса, 2013. – С. 102–110.

24. Вахніна Л. К. Пограниччя в контексті сучасних глобалізаційних процесів: проблеми ідентичності / Лариса Вахніна // Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні особливості. – Одеса, 2014. – С. 34–44.

25. Вахніна Л. К. Сучасна модель ідентичності народної культури слов'ян в європейському контексті / Лариса Вахніна // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. – Київ, 2010. – Вип. 11. – С. 276–290.

26. Вахніна Л. К. Сучасне бачення польсько-білорусько-українського пограниччя / Лариса Вахніна // Слов'янський світ. – 2010. – Вип. 8. – С. 179–193.

27. Вахніна Л. К. Фольклор українців Польщі (феномен Північного Підляшшя) / Лариса Вахніна // Київські полоністичні студії. – Київ, 2011. – Т. XVIII. – С. 508–512.

28. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов : [монография] / Н. Велецкая. – Москва : София, 2003. – 240 с.

29. Весілля : у 2 кн. / упоряд. текстів, прим. М. М. Шубравської ; нотний матеріал упоряд. О. А. Правдюк. – Київ : Наукова думка, 1970. – Кн. 1. – 456 с.
30. Весілля : у 2 кн. / упоряд. текстів, прим. М. М. Шубравської ; нотний матеріал упоряд. О. А. Правдюк. – Київ : Наукова думка, 1970. – Кн. 2. – 478 с.
31. Веснянки / упоряд. Н. Шумада. – Київ : Дніпро, 1984. – 110 с.
32. Відгомін матріархату в українських шлюбних звичаях / підгот. до друку В. Борисенко // Чумацький шлях. – 2004. – № 5. – С. 17–18.
33. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / Вовк Хведір / упоряд., передм. Ю. Іванченка. – Київ : Мистецтво, 1995. – 336 с.
34. Галько О. Ю. Числова семантика українських весільних обрядів / О. Ю. Галько // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – 2006. – Т. 11. – С. 259–271.
35. Гарасим Я. Культурно-історична школа в українській фольклористиці : монографія / Я. Гарасим. – Львів, 1999. – 143 с.
36. Гінда О., Вторак І. Славістична спадщина Оскара Кольберга: Проблема варіативності фольклорних текстів / О. Гінда, І. Вторак // Проблеми слов'язнавства. – Львів : вид-во ЛНУ, 2003. – Вип. 53. – С. 259–265.
37. Гінда О., Єременко І. Оскар Кольберг як організатор етнографічної виставки у 1880 р. / О. Гінда, І. Єременко. – Тернопіль, 2005. – № 3. – С. 47–50.
38. Гнатюк В. Рецензія на «Wołyń» О. Кольберга / Володимир Гнатюк // ЗНТШ. – 1908. – Т. 82. – С. 228–235.
39. Гнатюк В. Українські весільні обряди і звичаї / В. Гнатюк // Матеріали до української етнології. – Львів, 1918. – Т. 19–20. – С. 1–197.
40. Головатюк В. Д. До 100-річчя від дня народження Юзефа Буршти / В. Д. Головатюк // Слов'янський світ. – 2014. – Вип. 12. – С. 183–192.

41. Головатюк В. Д. Народна словесність українців у зацікавленнях польських дослідників кінця ХІХ – І половини ХХ ст. / В. Д. Головатюк // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. – Київ, 2010. – Вип. 11. – С. 290–298.
42. Головатюк В. Д. Український пісенний фольклор Підляшшя / В. Д. Головатюк // Народна творчість та етнографія. – 1998. – № 4. – С. 91–94.
43. Головатюк В. Д. Фольклористична діяльність Народознавчого товариства у Львові / В. Д. Головатюк // Слов'янські обрії. – Київ, 2009.
44. Голосіння / упоряд., підгот. тексту, передм., комент., покажч. Ірини Коваль-Фучило. – Київ, 2012. – 792 с.
45. Горбаль М. Різдвяна обрядовість Лемківщини: семантика, типологія, етнічний контекст / Марія Горбаль. – Інститут народознавства НАН України. – Львів : ТзОВ Дизайн-студія «Папуга», 2011. – 206 с.
46. Горбаль М. Сюжети лемківських різдвяних легенд та переказів. Їх міжетнічне взаємопроникнення / Марія Горбаль // Народознавчі зошити. – 2011. – № 6 (102). – С. 941–946.
47. Гошко Ю. Історіографія етнографічного дослідження Лемківщини / Юрій Гошко // Лемківщина : у 2 т. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. – Т. 1 : Матеріальна культура. – С. 3–18.
48. Гошовский В. Украинские песни Закарпатья : монография / В. Гошовский. – Москва : Советский композитор, 1968. – 478 с.
49. Гримич М. В. Звичаєве цивільне право українців ХІХ – початку ХХ ст. : [монографія] / М. В. Гримич. – Київ : Арістей, 2006. – 560 с.
50. Гримич М. В. Звичаєво-правова традиційна культура українців ХІХ – поч. ХХ ст. : автореф. дис. доктора істор. наук / М. В. Гримич. – Київ : Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка, 2005. – 33 с.
51. Грица С. Й. Українська фольклористика ХІХ – початку ХХ століття і музичний фольклор : нарис / Софія Грица. – Тернопіль : Астон, 2000. – 152 с.

52. Грица С. Й. Фольклор у просторі та часі : вибрані статті / Софія Грица. – Тернопіль : Астон, 2000. – 277 с.
53. Грицай М. С., Бойко В. Г., Дунаєвська Л. Ф. Українська народнопоетична творчість / М. С. Грицай, В. Г. Бойко, Л. Ф. Дунаєвська / [за ред. проф. М. С. Грицай]. – Київ : Вища школа, 1983. – 357, [2] с.
54. Гриценко О. А. «Своя Мудрість»: Національні міфології та «громадянська релігія» в Україні / О. А. Гриценко. – Київ : УЦКД, 1998. – 184 с.
55. Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу / М. Грушевський / [упоряд. Я. Левчук]. – Київ : Либідь, 2006. – 253 с.
56. Гузій Р. З народної танатології: карпатознавчі розсліди : [монографія] / Роман Гузій. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. – 352 с.
57. Гуць М. Вук Караджич і українська фольклористика. – Вуков зборник : Белград, 1964. – С. 261–274.
58. Давидюк В. Крокове колесо : [монографія] / Віктор Давидюк. – Київ : Наукова думка, 2002. – 188 с.
59. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору : [монографія] / Віктор Давидюк. – Луцьк : Вежа, 1997. – 296 с.
60. Двораковський С. Поминальні дні на північному Підляшші / С. Двораковський / передне слово і переклад Б. Завітія // Берегиня. – 2000. – Ч. 1. – С. 42–52.
61. Дей О. І. Звичаєво-обрядова поезія трудового року : [монографія] / Олександр Дей // Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року. – Київ : Вид-во АН УРСР, 1963. – С. 7–50.
62. Дей О. І. Сторінки з історії української фольклористики / Олександр Дей. – Київ : Наукова думка, 1975. – 272 с.
63. Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції) / Іван Денисюк // Вісник Львівського університету. – Львів :

Львівський національний університет імені Івана Франка, 2003. – Вип. 31. – С. 3–22.

64. Денисюк І. Українське весілля на Берестейщині / Іван Денисюк // Вісник Львівського університету. – 1999. – Вип. 27. – С. 182–185.

65. Дмитренко М. К. Українська фольклористика: історія, теорія, практика / М. К. Дмитренко. – Київ : Ред. часопису «Народознавство», 2001. – 576 с.

66. Довгалюк І. Осип Роздольський: Музично-етнографічний доробок : [монографія] / І. Довгалюк. – Львів : ТеРус, 2000. – 154 с.

67. Дослідження похоронного обряду (Похорон як весілля). Українське свято. Народні традиції та обряди. Українська кухня / [упоряд. К. Черв'як]. – Харків : Глобус, 2006. – 318 с.

68. Драгоманов М. Малороссийские народные предания и рассказы / М. Драгоманов. – Киев : Тип. М. П. Фриза, 1876. – 434 с.

69. Етнографія України : навч. посіб. / [за ред. С. А. Макарчука]. – Львів : Світ, 1994. – 518, [2] с.

70. Ефименко П. Суд над ведьмами / П. Ефименко // Киевская старина. – 1883. – № 11. – С. 375.

71. Жайворонок В. Знаки української етнокультури : словник-довідник / В. Жайворонок. – Київ : Довіра, 2006. – 703 с.

72. Жмундуляк Д. Д. Народна пісенність Покуття: особливості сучасного функціонування : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : 10.01.07 / Дмитро Дмитрович Жмундуляк. – Київ, 2002. – 20 с.

73. З глибини віків: Антологія усної народної творчості українців Східної Словаччини / склав М. Мушинка. – Братислава ; Пряшів : Словацьке пед. вид-во, Відділ укр. літ-ри, 1967. – 397 с.

74. Закарпатські пісні та коломийки / упоряд.: М. Кречко, П. Лінтур. – Ужгород : Карпати, 1965. – 371 с.

75. Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. – Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1987. – 512 с.

76. Збір І. «Покуття» Оскара Кольберга в рецепціях Івана Франка: полеміка чи діалог? // Мандрівець. – 2006. – № 4. – С. 23–28.
77. Збір І. Історія написання Чотиритомного збірника «Рокусіє» Оскара Кольберга / Ірина Збір // Вісник Львівського університету. – Львів : вид-во ЛНУ, 2010. – Вип. 43. – С. 339–347.
78. Збір І. Оскар Кольберг і його збірник «Покуття» : [монографія] / Ірина Збір. – Львів : Вид-во Львівського нац. ун-ту ім. І. Франка, 2014. – 270 с.
79. Збір І. Постать Оскара Кольберга на тлі народознавчої науки другої половини ХІХ століття / Ірина Збір // Вісник Львівського університету. – Львів : вид-во ЛНУ, 2003. – Вип. 41. – С. 102–108.
80. Здоровега Н. І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні : [монографія] / Н. І. Здоровега. – Київ : Наукова думка, 1974. – 160 с.
81. Иванов П. В. Народные рассказы о Доле / П. В. Иванов // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / [упоряд. А. П. Пономарьова та ін.]. – Київ, 1991. – С. 342–374.
82. Іваницький А. Польові зошити. Фольклористичні розвідки. Рецензії / А. Іваницький. – Вінниця : Нова книга, 2014. – 326 с.
83. Івановська О. Український фольклор як функціонально-образна система суб'єктності : [монографія] / О. Івановська. – Київ, 2005. – 226 с.
84. Ігнатюк І. Весняні звичаї і обряди на Підляшші / І. Ігнатюк // Фольклористичні зошити. – Вип. 4. – 2001. – С. 85–91.
85. Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року / упоряд., передмова і прим. О. І. Дея ; нотний матеріал упоряд. А. І. Гуменюк ; відп. ред. М. Т. Рильський. – Київ : Видавництво АН УРСР, 1963. – 671 с.
86. Іларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу / Іларіон (Іван Огієнко). – Вінніпег : Інститут дослідів Волині, 1981. – 424 с.
87. Історія української культури : у 5 т. – Київ : Наукова думка, 2003. – Т. 3. – 1247 с.

88. Історія української культури : у 5 т. – Київ : Наукова думка, 2008. – Т. 4. – Кн. 1 : Українська культура першої половини ХІХ століття. – 1008 с.
89. Казки Покуття / зібрав О. Кольберг ; [упоряд., підгот. текстів, вступна ст., прим. та словник І. В. Хланти]. – Ужгород : Карпати, 2001. – 330 с.
90. Календарно-обрядові пісні / упоряд, передмова, прим. О. Ю. Чебанюк. – Київ : Дніпро, 1987. – 396 с.
91. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец ХІХ – начало ХХ в.: Весенние праздники. – Москва : Наука, 1987. – 357 с.
92. Каманин И. К вопросу о казачестве до Богдана Хмельницкого / Иван Каманин. – Киев, 1884. – 122 с.
93. Кирчів Р. Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці» : [монографія] / Роман Кирчів. – Київ : Наукова думка, 1990. – 344 с.
94. Кирчів Р. Релікти юрійівської обрядовості в українських Карпатах / Роман Кирчів // Народна творчість та етнографія. – 1985. – № 2. – С. 38–43.
95. Кирчів Р. Ф. Із фольклорних регіонів України. Нариси і статті / Роман Кирчів [відп. ред. Степан Павлюк]. – Львів : Ін-т народознавства НАН України, 2002. – 349 с.
96. Кирчів Р. Ф. Сімейні звичаї та обряди / Р. Ф. Кирчів // Етнографія України / за заг. ред. С. А. Макарчука. – Львів, 1994. – С. 141–356.
97. Кирчів Р. Ф. Усна поетична творчість гуцулів / Роман Кирчів // Гуцульщина: історико-етнографічне дослідження. – Київ : Наукова думка, 1987. – С. 319–342.
98. Кісь О. Ерос і водна стихія (Первісна семіотичність шлюбної магії) / Оксана Кісь // Сучасність. – 1994. – № 1. – С. 83–98.
99. Климчук Ф. Традиційне весілля села Симоновичі / Ф. Климчук // Вісник Львівського університету. – Львів : вид-во ЛНУ, 1999. – Вип. 27. – С. 185–274.

100. Ковальков О. Світоглядні основи традиційної слов'янської темпоральності / Олександр Ковальков // Народна творчість та етнографія. – 2005. – № 3. – С. 85–91.
101. Коваль-Фучило І. Українські голосіння: антропологія традиції, поетики тексту / І. Коваль-Фучило. – Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2014. – 360 с.
102. Колесса М. Лемківське весілля / М. Колесса. – Київ : Муз. Україна, 1968. – 34 с.
103. Колесса Ф. Музикознавчі праці / Філарет Колесса [АН УРСР ; Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського]. – Київ : Наукова думка, 1970. – 414 с.
104. Колесса Ф. Народні пісні з Галицької Лемківщини: тексти й мелодії / [зібрав, упорядкував й пояснив д-р Філарет Колесса]. – Львів : з друкарні Наук. товариства імені Шевченка, 1929. – Т. LXXXII. – 469 с.
105. Колесса Ф. Старовинні мелодії українських обрядових пісень (весільних і колядок) на Закарпатті / Філарет Колесса // Музикознавчі праці / АН УРСР ; Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського. – Київ : Наукова думка, 1970. – С. 368–397.
106. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія / М. І. Костомаров – Київ : Либідь, 1994. – 384 с. – (Літературні пам'ятки України).
107. Костомаров Н. О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии / Н. О. Костомаров // Етнографічні писання Костомарова. – Киев : ДВУ, 1930. – С. 118–125.
108. Копаниця Л. Позабрядова лірична пісня: типологія жанру і принципи аналізу пісенного твору / Любов Копаниця // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Вип. 41. – Київ, 2015.
109. Красовський І. Діячі науки і культури Лемківщини : довідник / Іван Красовський. – Торонто ; Львів, 2000. – 123 с.

110. Красовський І. Лемківські народні колядки (з рукописного фонду І. Вагилевича) / Іван Красовський // Наше слово (Варшава). – 1966. – № 49; 1967. – № 4.

111. Красовський І., Вархол Й. Календарна обрядовість / І. Красовський, Й. Вархол // Лемківщина: історико-етнографічне дослідження : у 2 т. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2002. – Т. 2 : Духовна культура. – С. 113–123.

112. Красовський І., Солинко Д. Хто ми, лемки...: Популярний нарис. – Львів : Редакційно-видавничий відділ обласного управління по пресі, 1991. – 48 с.

113. Кречковський Л. Етнографічна виставка / Л. Кречковський // Енциклопедія Коломийщини. Зшиток 3, Літера В. – Коломия, 2000. – С. 128–129.

114. Кримський С. Б. Архетипи української культури / Сергій Кримський // Вісник НАН України. – 1998. – № 7–8. – С. 74–87.

115. Кримський С. Б. Нації виходять з кризи завдяки культурі, релігії, ідеї державності та національних інтересів / Сергій Кримський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ar25.org/article/naciyi-vyhodyat-z-kryzy-zavdyaku-kulturi-religiyi-ideyi-derzhavnosti-ta-nacionalnyh>.

116. Крип'якевич І. П. Історія української культури / І. П. Крип'якевич / за заг. ред. І. Крип'якевича. – 4-те вид., стереотип. – Київ : Либідь, 2002. – 656 с.

117. Культура і побут населення України : навч. посіб. / [В. І. Наулко, Л. Ф. Артюх, В. Ф. Горленко та ін.]. – 2-ге вид., доп. та перероб. – Київ : Либідь, 1993. – 284, [4] с. : іл.

118. Курочкін О. В. «Метод синкретичних вузлів» і давні весільні ігри українців / О. В. Курочкін // Матеріали до української етнології : зб. наук. праць. – 2003. – Вип. 3 (6). – С. 53–60.

119. Курочкін О. В. Еротичні весільні ігри українців / О. В. Курочкін // Берегиня. – Київ, 2004. – № 1. – С. 27–38.

120. Курочкін О. В. Маски тварин у поховальних іграх українців / О. В. Курочкін // Родовід. – 1992. – № 4. – С. 32–39.
121. Курочкін О. В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність : [монографія] / О. В. Курочкін. – Київ : Наукова думка, 1978. – 192 с.
122. Курочкін О. В. Обрядовість (календарні свята й обряди) / О. В. Курочкін // Поділля: історико-етнографічне дослідження / [під ред. А. Пономарьова]. – Київ, 1994. – С. 358–385.
123. Курочкін О. В. Поховальні забави – релікти дохристиянського світогляду / О. В. Курочкін // Берегиня. – 1998. – № 3–4. – С. 106–123.
124. Курочкін О. В. Українці в сім'ї європейській : звичаї, обряди, свята : [монографія] / Олександр Володимирович Курочкін. – Київ : Бібліотека українця, 2004. – 248 с.
125. Кутельмах К. Прадавня основа в календарній обрядовості українців Карпат / К. Кутельмах // Народознавчі зошити. – 1995. – № 4. – С. 204–208.
126. Лабащук О. Натальний наратив і усна традиція: синтактика, семантика, прагматика : [монографія] / Оксана Лабащук // Підручники і посібники. – Тернопіль, 2013. – 318 с.
127. Лаврук М. М. Гуцули Українських Карпат (етнографічне дослідження) : монографія / Марія Лаврук. – Львів, 2005. – 288 с.
128. Лановик М. Б., Лановик З. Б. Українська усна народна творчість : підручник / Мар'яна Лановик, Зоряна Лановик. – Київ : Знання-Прес, 2001. – 591 с.
129. Левицкий О. Н. Старинные воззрения на самоубийство и отголосок их в народных обычаях Южной Руси / О. Левицкий // Киевская старина. – 1891. – № 12. – С. 345–360.
130. Лемківський календар на 2006 / упоряд. І. Красовський. – Львів, 2005. – 110 с.
131. Лемківщина: земля – люди – історія – культура. / Ред. Б. О. Струмінський. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1988. – Т. 2. – 498 с.

132. Лемківщина: земля – люди – історія – культура / ред. Б. О. Струмінський ; передм. Я. Падоха // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Т. 206. – Історико-філософська секція. – Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто, 1988. – Т. 1. – 570 с.

133. Лемківщина : у 2 т. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. – Т. 1 : Матеріальна культура. – 360 с.; Т. 2 : Духовна культура, 2002. – 404 с.

134. Ленко Н. На межовій землі. [Текст] : (Спогади з Закерзоння) / Ната Ленко. – Київ, 1999. – 127 с.; [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://www.library.kr.ua:8088/cgi-](http://www.library.kr.ua:8088/cgi-bin/irbis64r_72/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=KNIGI&P21DBN=KNIGI&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullw&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=M=&S21COLORTERMS=0&S21STR=)

[bin/irbis64r_72/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=KNIGI&P21DBN=KNIGI&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullw&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=M=&S21COLORTERMS=0&S21STR=.](http://www.library.kr.ua:8088/cgi-bin/irbis64r_72/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=KNIGI&P21DBN=KNIGI&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullw&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=M=&S21COLORTERMS=0&S21STR=)

135. Лещинська С. С. Українські та польські ліричні монострофи: етнопонаціональна своєрідність поезики та мелосу : автореф. дис. канд. філол. наук – Київ, 2014 . – 19 с.

136. Лисюк Н. Весілля як містерія безсмертя / Н. А. Лисюк // Collegium. – 1993. – № 2. – С. 60–69.

137. Лисюк Н. Поняття архетипу в народній культурі / Н. А. Лисюк // Дух і літера. – 2001. – № 7–8. – С. 262–276.

138. Литвиненко Г. С. Календарно-обрядові пісні: архетипно-образна система фольклорної свідомості автореф. дис. канд. філол. наук: 10.01.07 / Галина Сергіївна Литвиненко. – Київ, 2009. – 20 с.

139. Луньо Є. Обрядово-звичаєвий фольклор Яворівщини / Євген Андрійович Луньо : автореф. дис. канд. філол. наук. – Київ, 1993. – 19 с.

140. Магас Г. Спільні мотиви та образи у голосіннях та похоронних піснях Стрийщини / Галина Магас // Науковий вісник Ужгородського університету. – Вип. 26. – С. 94–99. – (Серія «Філологія. Соціальні комунікації»).

141. Марчук З. Генеалогія українського весілля : [монографія] / Зоряна Марчук. – Київ : Інститут культурної антропології, 2005. – 280 с.
142. Марчук З. Шлюбні мотиви в українських веснянках / Зоряна Марчук // Фольклористичні зошити. – 2002. – Вип. 5. – С. 31–50.
143. Мицик В. За законом світогляду. Трипільська цивілізація і джерела світогляду українського народу / В. Мицик. – Київ : МАУП, 2007. – 327 с.
144. Міндер Т. Гаївки і маївки у фольклорному процесі Західного Полісся: автентика чи запозичення? / Т. Міндер // Фольклористичні зошити. – 2001. – Вип. 4. – С. 77–83.
145. Міндер Т. Ініціальні мотиви у веснянках / Т. Міндер // Фольклористичні зошити. – 2002. – Вип. 5. – С. 15–30.
146. Міндер Т. Номінація веснянок на Західному Поліссі / Т. Міндер // Фольклористичні зошити. – 2000. – Вип. 3. – С. 71–86.
147. Мушинка М. Духовна культура Південної Лемківщини / М. Мушинка // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Т. 206 (історично-філософська секція). – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1988. – Т. 2. – С. 314–336.
148. Мушинка М. Фольклор Пряшівщини в працях українських та російських вчених і сучасний стан його дослідження / М. Мушинка // Слов'янське літературознавство і фольклористика. – 1968. – Вип. 4. – С. 72–89.
149. Мушкетик Л. Відьма в українських чарівних казках Закарпаття / Л. Мушкетик // V službach etnografie. Zbornik na počest sedemdesiatin Ondreja Krupu. – Békéscsaba, 2004. – С. 226–239.
150. Мушкетик Л. Г. Демонічні персонажі чарівної казки Закарпаття (Відьма) / Л. Г. Мушкетик // Слов'янське літературознавство і фольклористика: Республіканський міжвідомчий збірник наукових праць / редкол.: Г. Д. Вервес та ін. – Київ : Наукова думка, 1990. – Вип. 18. – С. 87–95.

151. Мушкетик Л. Г. Персонажі української народної казки : [монографія] / Л. Г. Мушкетик. – Київ : Український письменник, 2014. – 360 с.
152. Мушкетик Л. Людина в народній казці Українських Карпат : на матеріалі української та угорської оповідальної традиції / Л. Г. Мушкетик. – Київ : ДСГ, 2010. – 320 с.
153. Найдыш В. М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. / В. М. Найдыш. – Москва : Альфа-М, 2004. – 544 с.
154. Народний календар із Овруччини 50-х років XIX століття у записі Михайла Пйотровського // Берегиня. – 1995. – Ч. 3–4. – С. 139–160.
155. Наумовська О. В. Історичні легенди та перекази в «Малорусских народных преданиях и рассказах» М. Драгоманова / О. В. Наумовська // Література. Фольклор. Проблеми поетики : зб. наук. праць. – Вип. 4. – Київ, 1996. – С. 107–111.
156. Нейман Ц. Рец. на кн.: Kolberg O. Pokucie: Obraz etnograficzny. – Kraków, 1882–1889. – Т. 1–4 / Ц. Нейман // Киевская старина. – 1884. – Т. 3. – С. 482–487.
157. Несен І. Деревце у весільному ритуалі Київського Полісся / І. Несен // Київська старовина. – 2003. – № 6. – С. 107–124.
158. Обрядовая теория мифа : сб. науч. трудов / [сост., пер., предисл. и примеч. А. Ю. Рахманина]. – Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2003. – 216 с.
159. Павленко Ю. Дохристиянські вірування давнього населення України : [монографія] / Ю. Павленко. – Київ : Либідь, 2000. – 328 с.
160. Пашкова Г. Т. Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся: на матеріалах весільної обрядовості : [монографія] / Г. Т. Пашкова. – Київ : Наукова думка, 1978. – 218 с.
161. Подолук С. «Невістка – чужа кістка» / С. Подолук // Фольклористичні зошити: Зб. наук. пр. – Луцьк, 2009. – Вип. 12. – С. 35–64.

162. Подолук С. Пережитки матрилокального шлюбу в українському весільному фольклорі / С. Подолук // Фольклористичні зошити : зб. наук. праць. – Луцьк, 2010. – Вип. 13. – С. 16–29.
163. Поліська дома. – Випуск II : Весна / [зібрав, упорядкував та прокоментував Віктор Давидюк] – Рівне : Волинські обереги, 2003. – 176 с.
164. Поліська дома. Фольклорно-діалектологічний збірник / [упоряд. В. Давидюк та Г. Аркушин]. – Луцьк : Редакційно-видавничий відділ Волинського обласного управління по пресі, 1991. – Вип. 1. – 188 с.
165. Пономарьов А. П. Етнічність та етнічна історія України : курс лекцій / Анатолій Пономарьов. – Київ : Либідь, 1996. – 272, [2] с.
166. Попович М. В. Мироззрение древних славян / М. В. Попович. – Киев : Наукова думка, 1985. – 173 с.
167. Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – 2-ге вид., виправл. – Київ : АртЕк, 2001. – 728 с.
168. Правдюк О. Загальнослов'янська основа українського весілля // Слов'янське літературознавство і фольклористика. – Київ : Наукова думка, 1968. – Вип. 4. – С. 97–110.
169. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1986. – 365 с.
170. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования) / В. Я. Пропп. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1963. – 144 с.
171. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура / Б. Н. Путилов. – Санкт-Петербург : Наука, 1994. – 235 с.
172. Пыпин А. История русской этнографии / А. Н. Пыпин. – Санкт-Петербург, 1891. – Т. 3 : Этнография малорусская. – 524 с.
173. Рижик Є. Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя / Є. Рижик // Холмщина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження. – Київ : Родовід, 1997. – С. 251–256.

174. Росовецький С. «Tragedya huska» як сміхова пам'ятка польсько-українського культурного пограниччя / Станіслав Росовецький // Київські полоністичні студії. – Київ, 2011. – Т. XVIII. – С. 474–481.

175. Руда Т. П. Іван Франко – дослідник слов'янського народу : [монографія] / Т. П. Руда. – Київ : Наукова думка, 1974. – 155 с.

176. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси : [монография] / Б. А. Рыбаков. – Москва : Наука, 1987. – 783 с.

177. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян : [монография] / Б. А. Рыбаков. – Москва : Наука, 1981. – 608 с.

178. Саварин Т. В. Лемківські весільні обрядові пісні в міжетнічному контексті / Тетяна Володимирівна Саварин : автореф. дис. канд. філол. наук. – Львів, 2003. – 21 с.

179. Саварин Т. В. Найвизначніші дослідники лемківського весільного фольклору кінця XIX – початку XX століття / Тетяна Володимирівна Саварин // Вісник Житомирського державного університету. – Житомир, 2011. – Вип. 60 : Філологічні науки. – С. 192–196.

180. Скрипник Г.А. Польська етнологія на межі тисячоліть / Г. А. Скрипник // Народна творчість та етнографія. – № 1. – Київ, 2007.

181. Скуратівський В. Русалії / В. Скуратівський. – Київ : Довіра, 1996. – 736 с.

182. Смольницька О. Аніма та Анімус у тваринному світі західноукраїнських казок / Ольга Смольницька // Українознавство. – 2009. – № 1. – С. 218–220.

183. Сокіл Г. Іван Франко про фольклористичні зацікавлення Оскара Кольберга / Ганна Сокіл // Українське літературознавство : зб. наук. праць. – Львів, 2006. – Вип. 68. – С. 177–183.

184. Сокіл Г. Осип Роздольський. Життя і діяльність / Ганна Сокіл. – Львів : Вид-во ЛНУ імені І. Франка, 2000. – 115 с.

185. Соколова В. К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах / В. К. Соколова // Обряды и обрядовый фольклор : сб. статей / АН СССР ; Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая / [отв. ред. В. К. Соколова]. – Москва : Наука, 1982. – 279 с.
186. Старков В. Традиційна ігрова культура населення України / Валерій Старков. – Київ : Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2009. – 402 с.
187. Сумцов Н. Колдуны, ведьмы и упыри / Николай Сумцов. – Харьков : Тип. К. П. Счасны, 1891. – 350 с.
188. Сумцов Н. Ф. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы / Николай Сумцов. – Киев, 1885. – 436 с.
189. Сухомлинов О. Етнокультурний дискурс у літературі польсько-українського пограниччя ХХ століття : [монографія] / Олексій Сухомлинов. – Донецьк : Ландон-XXI, 2012. – 76 с.
190. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / [отв. ред. Е. С. Новик]. – Москва, 1988. – С. 7–60.
191. Торонський О. Русини-лемки / О. Торонський // Зоря Галицкая яко альбум на год 1860. – Львів, 1860. – С. 389–428.
192. Трусевич И. Знахари, ведьмы и русалки / И. Трусевич. – Киев, 1865. – 84 с.
193. Туркавський М. Етнографічна виставка Покуття в Коломиї / пер. з польс. А. Ємчук, вступна ст. М. Васильчука / М. Туркавський. – Коломия, 2004.
194. Украинцы / [отв. ред. серии: В. А. Тишков, С. В. Чешко ; отв. ред.: Н. С. Полищук, А. П. Пономарев]. – Москва : Наука, 2000. – 535, [1] с. – (Серия «Народы и культуры»).
195. Українська художня культура / [за ред. І. Ф. Ляшенка]. – Київ : Либідь, 1996. – 416 с.

196. Українське народознавство : навч. посіб. / [за ред. С. П. Павлюка, Г. Й. Горинь, Р. Ф. Кирчіва]. – Львів : Фенікс, 1994. – 607, [1] с.
197. Український фольклор: методологія дослідження, динаміка функціонування : [колективна монографія] / за ред. М. К. Дмитренка. – Київ : Паливода А. В., 2014. – 252 с.
198. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / [упоряд. О. І. Дея]. – Київ : Наукова думка, 1974. – 173 с.
199. Українсько-польські культурні взаємини / голов. ред. Г. А. Скрипник ; відп. ред. Л. К. Вахніна. – Київ, 2015. – Вип. 3. – 358 с. – (Серія «Наукові студії ІМФЕ». – Вип. 8).
200. Українці : історико-етнографічна монографія : у 2 кн. – Опішне, 1999. – Кн. 1. – 527 с.
201. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / [упоряд., прим. та бібліографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк ; вступна ст. А. П. Пономарьова]. – 2-ге вид. – Київ : Либідь, 1991. – 640 с.
202. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / [атрибутація автографів, упоряд., передм. О. І. Дея]. – Київ : Наукова думка, 1993. – 526 с.
203. Франко І. Pokucie. Obraz etnograficzny. Skreślił O. Kolberg. Tom III. Kraków, 1888 / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ, 1980. – Т. 27. – С. 348–349.
204. Франко І. Вибрані статті про народну творчість / Іван Франко. – Київ : Дніпро, 1982. – 328 с.
205. Франко І. Відозва. Селянська хата (Неопубліковані матеріали) / Іван Франко / [підготовка до друку і вступне пояснення О. І. Дея] // Народна творчість та етнографія. – 1961. – № 2. – С. 120.
206. Франко І. Галицьке краєзнавство / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ, 1986. – Т. 46. – Кн. 2. – С. 118–129.

207. Франко І. Лист до Б. Грінченка від 8 серпня 1898 р. / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ, 1986. – Т. 50. – С. 107–108.
208. Франко І. Лист до І. Колесси від 11 листопада 1885 р. / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ, 1986. – Т. 49. – С. 567.
209. Франко І. Лист до І. Колесси від 18 листопада 1885 р. / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ, 1986. – Т. 48. – С. 578.
210. Франко І. Лист до М. Драгоманова від 19 листопада 1888 р. / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ, 1986. – Т. 49. – С. 329.
211. Франко І. Лист до М. Драгоманова від 5 квітня 1892 р. / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ, 1986. – Т. 49. – С. 329.
212. Франко І. Огляд праць над етнографією Галичини в ХІХ в. / Іван Франко // Франко І. Вибрані статті про народну творчість. – Київ, 1955. – 264 с.
213. Франко І. План викладів історії літератури руської. Спеціальні курси. Мотиви / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ, 1984. – Т. 41. – С. 33.
214. Франко І. Студії над українськими народними піснями / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ : Наукова думка, 1981. – Т. 42. – С. 294–316.
215. Халюк Л. М. Усні народні оповідання українців-переселенців Лемківщини, Холмщини, Підляшшя та Надсяння: жанрово-тематична специфіка, художні особливості : [монографія] / Л. М. Халюк. – Київ, 2013. – 208 с.
216. Хомик В. Лемківське народне весілля / В. Хомик // Наше слово. – Варшава, 1960. – № 17–27. – С. 10–12.
217. Цимбал Т. Історія запису лемківського весілля / Тетяна Цимбал // Вісник Львівського університету. – 2002. – Вип. 31. – С. 57 – 63.

218. Цимбал Т. Коровайні та барвінкові лемківські весільні пісні у межових контактах з польськими і словацькими / Тетяна Цимбал // Мандрівець. – 2002. – № 6 (41). – С. 18–24.

219. Цимбал Т. Локальні особливості лемківського весільного обряду / Тетяна Цимбал // *Studia metodologica*. – 2002. – № 12. – С. 113–118.

220. Цимбал Т. Українська основа лемківського весільного обряду в його локально-регіональних варіантах (довесільні обряди) / Тетяна Цимбал // Мандрівець. – 2002. – № 2 (37). – С. 68–71.

221. Чаплик К. М. Екзистенція лемківських переселенців в умовах сучасної України : [монографія] / К. М. Чаплик / наук. ред. С. Грица. – Київ : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2013. – 240 с.

222. Чаплик К. М. Нові записи лемківських пісень / К. Чаплик. – Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2014. – 72 с.

223. Чистов К. В. Вариативность и поэтика фольклорного текста / Кирилл Чистов // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Международный съезд славистов*. – Киев, 1983. – С. 145.

224. Чубинский П. Краткий очерк юридических обычаев, составленный на основании прилагаемых гражданских решений / П. Чубинский // *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край*. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. IV. – С. 29–80.

225. Шалак О. Український фольклор Поділля в записах і дослідженнях XIX –початку XX століття / О. Шалак. – Київ : Освіта України, 2014. – 464 с.

226. Шухевич В. Гуцульщина : у 5 ч. / Володимир Шухевич. – Львів : Накладом Наукового товариства ім. Шевченка, 1899. – Ч. 1. – 144 с. ; 1899. – Ч. 2. – 445 с. ; 1902. – Ч. 3. – 256 с. ; 1904. – Ч. 4. – 271 с. ; 1908. – Ч. 5. – 300 с.

227. Щербина І. В. Сутність традиційного весільного обряду на Україні / І. В. Щербина; під ред. проф. М. В. Дяченка, проф. В. М. Шейка // *Культура України : зб. статей*. – Вип. 4. – Харків : ХДАК, 1997. – С. 101–110.

228. Юзвенко В. А. 66 томів фольклорного зібрання Оскара Кольберга / Вікторія Юзвенко // Народна творчість і етнографія. – 1969. – № 6. – С. 25–29.
229. Юзвенко В. А. Польський фольклорист Оскар Кольберг – збирач і дослідник української народної поетичної творчості / Вікторія Юзвенко // Народна творчість та етнографія. – 1961. – № 2. – С. 65–71.
230. Юзвенко В. А. Українська казка в публікаціях польських фольклористів XIX ст. / Вікторія Юзвенко // Міжслов'янські фольклористичні взаємини. – Київ : Видавництво АН УРСР, 1963. – С. 132–138.
231. Юзвенко В. А. Українська народна поетична творчість у польській фольклористиці XIX ст. / Вікторія Юзвенко. – Київ : Видавництво АН УРСР, 1961. – 132 с.
232. Яковлева О. «Потойбіччя» в уявленнях прадавніх українців / Ольга Яковлева // Народна творчість та етнографія. – 2005. – № 3. – С. 78–85.
233. Ятченко В. Ф. Метафізичні виміри української дохристиянської міфології : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук : 09.00.04 / Володимир Феодосійович Ятченко. – Київ, 2002. – 39 с.
234. Baśnie, opowieści, gadki przez Oskara Kolberga zebrane / Katarzyna Leżeńska oprac. – Warszawa, 1998.
235. Bieńkowski W. Oskar Kolberg w Królewcu w 1875 roku / W. Bieńkowski. // Komunikaty Warmińsko-Mazurskie. – 1992. – № 3–4. – S. 341–349.
236. Blin-Olbert D. Rok obrzędowy u Łemków / Danuta Blin-Olbert // Łemkowie w historii i kulturze Karpat / [pod red. Jerzego Czajkowskiego]. – Wyd. II. – Sanok : Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, 1994. – Cz. 2. – S. 313–345.
237. Burszta J. Oskar Kolberg – twórca podstaw ludoznawstwa polskiego ; Oskar Kolberg a Słowiańszczyzna / Józef Burszta // Kultura ludowa – kultura

narodowa: szkice i rozprawy. – Warszawa : Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1974. – 372 s.

238. Burszta J. Trzy życia Oskara Kolberga: ojciec założyciel / Wojciech Józef Burszta // Tygodnik Powszechny. – 2014. – № 8, dod. Wariacje kolbergowskie. – S. 3–5.

239. Bystron J. Wstęp do ludoznawstwa polskiego / J. Bystron. – Lwów : Jakubowski, 1926. – 68 s.

240. Czajkowski J. Historyczne podstawy kształtowania się grup etnograficznych / J. Czajkowski // Rocznik Muzeów Województwa Rzeszowskiego. – Rzeszów, 1969. – T. II. – S. 29–50.

241. Dadak-Kozicka K. 2014 – Rok Oskara Kolberga / Katarzyna Dadak-Kozicka // Niedziela (A). – 2014. – № 7. – S. 51.

242. Delimat T. Stosunek Oskara Kolberga do kultury wsi i jej przemian / T. Delimat // Lud. – 1956. – T. 42. – S. 67.

243. Dobrowolska M. Z badań nad osadnictwem Łemkowszczyzny / M. Dobrowolska // Drugi Zjazd Sprawozdawczo Naukowy poświęcony środkowym i wschodnim Karpatom polskim w Krakowie dnia 30 i 31 października 1938 roku. – Warszawa, 1938.

244. Dwa obrazy miłości mężczyzny na podstawie pieśni zebranych przez Oskara Kolberga // Miłość mężczyzny: społeczno-kulturowe mechanizmy kreowania emocji / [pod red. Bożeny Płonki-Syroki, Justyny Stacherzak]. – Wrocław : Oficyna Wydawnicza «Arboretum», 2008. – 521 s.

245. Dziejic S. Oskar Henryk Kolberg / Stanisław Dziejic // Romantyzm / [aut. tekstów Józef Bachórz i in. ; red. Anna Skoczek]. – Bochnia : Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza ; Kraków : Wydawnictwo SMS, [2003]. – 378 s. – (Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach. – T. 5. – Cz. 2).

246. Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918 / pod redakcją H. Kapeluś, J. Krzyżanowskiego. – Warszawa : Państwowe wydawnictwo naukowe, 1984.

247. Dzieła wszystkie Oskara Kolberga: informator wydawniczy [oprac. tekstu Bogusław Linette, przekład Jan Krauze]. – Poznań : Polskie Tow. Ludoznawcze. Redakcja Dzieł Wszystkich Kolberga, 1991.

248. Falkowski I. Jeszcze o granicy łemkowsko-bojkowskiej / I. Falkowski // Kurier Literacko-Naukowy 1936, № 10, s. X–XI, dodatek do «Ilustrowanego Kuriera Codziennego», 13.1936. – № 48.

249. Franko I. Jan Świątek. Lud nadłabski od Gdowa aż po Bochnię, obraz etnograficzny / I. Franko // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ, 1980. – Т. 29. – С. 205–208.

250. Franko I. Pokucie. Obraz etnograficzny. Skreślił Oskar Kolberg. T. III. Kraków, 1888 / I. Franko // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ, 1980. – Т. 27. – С. 348–350.

251. Franko I. Recenzja na «Pokucie» Oskara Kolberga / I. Franko // Kwartalnik historyczny. – Lwów, 1889. – R. 3. – S. 740–741.

252. Górski R. Oskar Kolberg: zarys życia i działalności / Ryszard Górski. – Wyd. 2. – Warszawa : LSW, 1974. – 286 s. ; 20 s. tabl.

253. Historia etnografii polskiej / pod redakcją M. Terleckiej. – Wrocław, 1973.

254. I ty zostaniesz metachłopem / Wojciech Jerzy Burszta ; rozm. przepr. Jędrzej Słodkowski // Gazeta Wyborcza. – 2014. – № 44. – S. 19.

255. Karłowicz J., Bystroń J. Wstęp do ludoznawstwa polskiego. – Lwów : Jakubowski, 1926.

256. Kolberg O. Baśni z Polesia // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – 1889. – T. 13. – S. 200–207.

257. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 29. Pokucie. Cz. I / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd- cza, 1962. – 360 s.

258. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 30. Pokucie. Cz. II / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd- cza, 1963. – 300 s.

259. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Cz. III / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1963. – 344 s.

260. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 32. Pokucie. Cz. IV / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1962. – 328 s.

261. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 35. Przemyskie / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1964. – 244 s.

262. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 49. Sanockie – Krośnieńskie. Cz. I / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1974. – 552 s.

263. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 50. Sanockie – Krośnieńskie. Cz. II / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1972. – 447 s.

264. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 51. Sanockie – Krośnieńskie. Cz. III / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1973. – 488 s.

265. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 54. Ruś Karpacka. Cz. I / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1970. – 340 s.

266. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 55. Ruś Karpacka. Cz. II / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1971. – 568 s.

267. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 56. Ruś Czerwona. Cz. I / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1976. – 445 s.

268. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 57. Ruś Czerwona. Cz. II. / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wyd-wo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1978. – 1436 s.

269. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 63. Rzeczy ob obchodach weselnych. Studia, rozprawy i artykuły / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1971. – 672 s.

270. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 64. Korespondencja Oskara Kolberga. Cz. I. (1837–1876) / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1965.

271. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 65. Korespondencja Oskara Kolberga. Cz. II. (1877–1888) / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1966.

272. Kolberg O. Dzieła Wszystkie. T. 66. Korespondencja Oskara Kolberga. Cz. III (1837–1890) / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1969.

273. Kolberg O. List do redakcji «Biblioteki Warszawskiej» / Oskar Kolberg // Biblioteka Warszawska. – 1865. – T. 2. – S. 306–308. – [Zarys etnograficzny [...] z pośmiertnych materiałów wydał dr Izydor Kopernicki].

274. Kolberg Oskar Henryk (1814–1890) // Biografie sławnych ludzi. T. 1 / [red. Anna S. Artin]. – Bochnia ; Kraków : Wydawnictwo SMS, 2005. – 350 s.

275. Kolberg O. Krótka replika, jako odpowiedź na recenzję III tomu «Pokucia», napisaną i podaną do Kwartalnika (III, I) przez I. Fr[anka] / Oskar Kolberg // Kwartalnik historyczny. – 1890. – Rocz. IV. – S. 221–223.

276. Kolberg, Oskar (1814–1890) // Tradycja i przemiana: studia nad dziejami i współczesną kulturą ludową / [red. nauk. Zbigniew Jasiewicz, Bogusław Linette, Zofia Staszczak] ; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. – Poznań : Wydawnictwo Naukowe UAM, 1978. – 284 s.

277. Kopernicki I. Oskar Kolberg / Izydor Kopernicki // Jagiellońska biblioteka. – Kraków, 1889.

278. Kwaśniewicz K. Zwyczaje weselne / K. Kwaśniewicz // Etnografia Polska. Przemiany kultury ludowej. – Wrocław : PAN, 1981. – T. 2. – S. 90–103.
279. Kwilecki A. «Sanockie–Krośnieńskie» Oskara Kolberga / A. Kwilecki // Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 49. Sanockie – Krośnieńskie. Cz. I. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1974. – S. V–XIII.
280. Kwilecki A. Lemkowie. Zagadnienie migracji i asymilacji / A. Kwilecki. – Warszawa, 1974.
281. Łemkowie w historii i kulturze Karpat. Cz. I / [red. Jerzy Czajkowski]. – Wyd. II, uzupełnione i poprawione. – Sanok : Wyd. Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, 1995. – 408 s.
282. Łemkowie w historii i kulturze Karpat. Cz. II / [red. Jerzy Czajkowski]. – Wyd. I. – Sanok : Wyd. Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, 1994. – 368 s.
283. Leszczycki S. Zarys antropogeograficzny Łemkowszczyzny / Stanisław Leszczycki // Wierchy. – Kraków, 1935. – Roczn. 13. – S. 62–88.
284. Maślanka J. Folklor w poglądach pokolenia romantyków / J. Maślanka // Oskar Kolberg: Materiały sesji naukowej. Kraków, 1994 / Polska Akademia Umiejętności. W służbie nauki. – 1998. – № 1. – S. 13–26.
285. Millerowa E. Kolbergowskie metody zbierania i wydawania tekstów ludowych w świetle rękopisów / E. Millerowa / [L. Bielawski, K. Dadak-Kozicka, K. Lesień-Płachecka (red.)] // Oskar Kolberg. Prekursor antropologii kultury. – Warszawa, 1995. – S. 15–36.
286. Millerowa E., Skrukwa A. Oskar Kolberg / E. Millerowa, A. Skrukwa // [H. Kapełuś, J. Krzyżanowski (red.)] // Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918. – Warszawa, 1982. – S. 40–43.
287. Oskar Kolberg and Slav Folklore // Poland at the 9th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk, 2013. – S. 99–108.

288. Oskar Kolberg jako kompozytor i folklorysta muzyczny; Wartość zbiorów Oskara Kolberga dla polskiej kultury muzycznej / M. Sobieski // Polska muzyka ludowa i jej problemy / Jadwiga i Marian Sobiescy ; wybór prac pod red. Ludwika Bielawskiego. – Kraków : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1973. – 635 s. : [44] s. tabl. : il., mapka, nuty, portr., rys., tab.

289. Pawlak D. Odbiorcy dzieł Oskara Kolberga / Danuta Pawlak // Z zagadnień twórczości ludowej / [red. Ryszard Górski, Julian Krzyżanowski]. – Wrocław : Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydaw. PAN, 1972. – 394 s.

290. Pieradzka K. Na szlakach Lemkowszczyzny / K. Pieradzka. – Kraków, 1939.

291. Plicka K. Slovenský spevník / K. Plicka. – Bratislava : Státne hudobné vyd., 1961. – Zv. I. – 383 s.

292. Prace i materiały Oskara Kolberga dotyczące kultury ludowej Słowian wschodnich i zachodnich oraz Litwy; Południowosłowiańskie prace i materiały Oskara Kolberga // Ludowość dawniej i dziś / [red. Ryszard Górski, Julian Krzyżanowski] ; Polska Akademia Nauk ; Instytut Badań Literackich. – Wrocław : Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydaw. PAN, 1973. – 291 s.

293. Pściuk L. B. Jawornik i pochówki wampiryczne / Lucyna Beata Pściuk. [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.grupabieszczady.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=42&Itemid=47.

294. Reinfuss R. Etnograficzne granice Lemkowszczyzny / R. Reinfuss // Ziemia, 1936. – № 10–11. – S. 240–253.

295. Reinfuss R. Śladami Łemków / R. Reinfuss. – Warszawa, 1990. – 148 s.

296. Skrukwa A. Dzieje spuścizny rękopiśmiennej Oskara Kolberga i jej obecny stan / Agata Skrukwa // Oskar Kolberg. Prekursor antropologii kultury. – Warszawa, 1995. – S. 37–53.

297. Skrukwa A. Ikonografia w «Ludzie» Oskara Kolberga / Agata Skrukwa // Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego. – Radom, 1992. – T. XXIX. – Z. 1–4. – S. 41–47.

298. Skrukwa A. Oskar Kolberg 1814–1890 / Agata Skrukwa. – Instytut im. Oskara Kolberga oraz Instytut Muzyki i Tańca, 2014. – 184 s.