

³¹ Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняхів І. Т. Археологія та стародавня історія України. – С. 314.

³² Седов В. В. Восточные славяне в VI – VIII вв. – М., 1982. – С. 10.

³³ Седов В. В. Славяне. Историко-археологическое исследование. – М., 2002.

³⁴ Седов В. В. Этногенез ранних славян // Вестник Российской Академии наук. – 2003. – Т. 73. – № 7.

³⁵ Седов В. В. Анты // Проблемы советской археологии. – М., 1979. – С. 164–173; Приходнюк О. М. К вопросу о присутствии антов в Карпато-Дунайских землях // Славяне на Днестре и Дунае. – К., 1983. – С. 180–191.

³⁶ Етнічна історія давньої України... – С. 178.

³⁷ Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняхів І. Т. Археологія та стародавня історія України. – С. 322.

³⁸ История Византии (В 3 т.). – М., 1967. – Т. 1. – С. 216.

³⁹ Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества. – М., 1982. – С. 54.

⁴⁰ Серета С. Деякі питання походження та етнічної історії населення Русі-України за даними антропології // Rutenika. – К., 2002. – Т. 1 – С. 94.

ОБРАЗ ЄВРЕЯ В ДРАМАТИЧНО-ІГРОВОМУ ФОЛЬКЛОРІ УКРАЇНЦІВ (ДО ПРОБЛЕМИ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ)

Олександр Курочкін

Історичний досвід міжетнічної комунікації українців та євреїв можна визначити як напружений і проблемний. У багатовіковому літописі стосунків двох народів є білі й чорні сторінки, періоди агресії й мирного співробітництва, прояви фанатизму й високого гуманізму.

Співіснування українців з євреями відбувалося переважно у формі контактів сусідського типу, що передбачало значну культурну ізоляцію та автономію кожної етнічної спільноти. Бездержавний статус України призводив до того, що євреї слабо інтегрувалися в українське суспільство, зате завжди намагалися співпрацювати з тими, хто мав силу і владу, тобто з представниками правлячих чужинецьких режимів – Польщі, Росії, Австро-Угорщини. Унаслідок цього між українцями та євреями постійно існувала невидима стіна недовіри й конфронтації, яка заважала справді гармонійним і толерантним відносинам. Здавлений антагонізм заторкував свідомість не лише народних мас, а й представників культурної еліти. Показові в цьому відношенні погляди Олени Пчілки, яка вважала євреїв «інородним тілом» серед українців. В одній із своїх публіцистичних праць вона писала: «Окрім ролі економічних визискувачів, жида є

нашими ворогами ще й на нашому культурно-національному полі. Боротьба неминуча й тут! Звичайно, боротьба не погромами, але все ж таки боротьба» [1, 49].

Відомо, що в Західній Європі, яка часто-густо випереджає нас не лише у хорошому, а й у поганому, масові переслідування євреїв розпочалися ще десь на рубежі XIII–XIV ст., коли закінченої форми набрав агресивний антисемітизм. Рятуючись від репресій і судів інквізиції, іудеї масово мігрували з Іспанії, Португалії, Німеччини, переселяючись спочатку до Польщі, а потім і далі – в Україну та Білорусію. Разом із вигнанцями з країн католицької та протестантської Європи на схід просувалася й «дурна слава» про них у вигляді різноманітних чуток, забобонів, міфів, пород-жених середньовічною містиккою та релігійною нетерпимістю. Поширенню цих вигадок серед народних мас сприяла сама християнська церква, причому однаково ворожість до іудеїв виявляли як римо-католицькі, так і православні й греко-католицькі пастирі.

Одне з головних звинувачень, що висувалося проти євреїв по всій Європі, полягало в тому, що вони нібито крадуть і вбивають маленьких дітей – християн, аби отримати кров «невинних

жертв» для здійснення своїх магічних обрядів. Міф про ритуальне дітовбивство, як простежили історики-медієвісти, відомий у західноєвропейських джерелах із середини XII ст. [2, 305]. Не підтверджений жодними реальними фактами, цей міф у свідомості релігійних фанатиків дожив до XX ст. Його живучість на теренах України документально засвідчила відома судова справа Бейліса, що слухалася в київському суді 1912 року. Тоді лише втручання багатьох прогресивних діячів, зокрема В. Г. Короленка, врятувало від неминучого смертельного покарання обмовленого за фальшивими свідченнями єврейського ремісника Бейліса, котрий начебто зарізав українського хлопця Андрія Ющинського, аби добути християнської крові на мацу.

Головними винуватцями розпалювання міжнаціональної та міжконфесійної ворожнечі були державна та церковна влада, які діяли за відомим принципом: «поділяй і владарюй». У багатьох ситуаціях живого спілкування на побутовому рівні звичайні люди — представники різних етносів і конфесій — виявляли більше толерантності й здорового глузду, ніж їхні офіційні керманічі й душпастирі.

У фольклорі та народній свідомості українців євреїв нерідко зближують із циганами. Це пов'язано насамперед із тим, що обидві етнічні групи належать до «інших» — чужинців за мовою, релігією, способом життя та господарювання. Крім того, ті й інші є порушниками стабільного простору. З погляду традиційної етики селянина-хлібороба, міцно прив'язаного до свого шматка землі, євреї та цигани — люди без коріння, волоцюги, зайди, позбавлені власної батьківщини й домівки. Побутуюче в народі негативне ставлення до непроханих мігрантів виразно передає вірш поета-ченця XVII ст. Климентія Зіновієва «О циганах и о жидях»:

Цигани і жиди одні одним рівні:
Оскільки дуже ці люди злонравні,
Бо в них стільки є правди,
як у шелягу срібла,
Бодай їм безпрестанно кати крушили ребра
Вони збиточні люди і чинять ошуканство...

Землі своєї не мають,
туляться по всьому світу,
Як не мають домів, то щоб і щастя
не мали.

А на останок, щоб їх чорти /дябли/
забрали... [3, 67].

Нетерпимість і неприхована ворожість до представників «іншої віри», якими просякнутий цитований вірш, відображають не індивідуальну позицію ченця К. Зіновієва, а колективні настрої та фобії тієї доби. Ще один яскравий приклад — народна картина «Козак Мамай», де зображено єврея, повішеного на дереві. Характерний текст до одного з варіантів цієї картини, поданий у журналі «Киевская старина»: «...Один з вечеряючих козаков, подавая чарку другому, говорит: “Пий, брате, за Йося та тягни за лоб и Мося”. Третий, держа галушку на спичке, обращается к жиду: “Нам грошей твоїх не треба, за таких платят спасением з неба”... Козак, вздергивающий жида за ноги на дерево, приговаривает: “Годи, тоби, вражий сину, четвертки пысати, ось будеш на дубови маюхвес спиваты”. Под повешенным жидом подписано: “Йось”» [4, 54].

Згаданий малюнок і наведений до нього текст можна трактувати як грубий народний жарт, який буквально підпадає під рубрику «гумор вішалників». Проте сміхова подача конкретного сюжету аж ніяк не заперечує його історичної правдивості. У примітивному українському малярстві багато символів і алегорій, але мотив страти іновірця має цілком реалістичне підґрунтя. За ним стоять трагічні події визвольної війни 1648–1654 років і Гайдамачини 1734–1768 років, коли Україною прокотилася хвиля єврейських погромів. Точної статистики цих жертв не існує, але, безперечно, йдеться про масову трагедію. Народна пісня так змалювала ці жахливі події:

Ой хвалився та батько Швачка,
Та до Хвастова йдучи:
«Ой будемо драти, панове молодці,
З китайки онучі».
Та ходить Швачка та по Хвастові
Та у жовтих чоботях —

Ой вивішав жидів, ой вивішав ляхів
Та на панських воротах [5, 453].

Масові виступи українських селян, міщан і козаків проти ненависних панів і підпанків, у яких дехто схильний вбачати ознаки «гультьяїства» і «соціального бандитизму», насправді були стихійними вибухами народного гніву та закономірною реакцією людей, доведених до відчаю своїми гнобителями. Саме тому М. Грушевський, слідом за Т. Шевченком, бачив у вчинках повсталих не лише грабіжників, а й борців за волю України. За словами історика, гайдамаки, «як і козаки в XVI–XVII в., мали чималий вплив на відносини суспільні і національні, бо не давали ствердити і зміцнити польському панованню, завести такі кріпацькі порядки, які були в Західній Україні, й задавити «благочестиву віру» — єдину ознаку тодішнього національного життя...» [6, 449].

Досліджуючи проблеми взаємовідносин фольклору й первісного мислення, В. П. Петров обґрунтував важливе методологічне положення, згідно з яким зв'язок фольклорних образів необхідно вивчити, пам'ятаючи, що в основі їх лежить зв'язок уявлень. Іншими словами, кожен фольклорний образ (казковий, лірико-пісенний, драматичний, обрядовий тощо) у своєму генезисі є породженням того або іншого уявлення як окремої ідеологічної категорії [7, 69]. Враховуючи дане спостереження, демонічні (негативні) характеристики «інших», ймовірно, слід виводити з особливостей архаїчного мислення, якому притаманний метод бінарних опозицій з обов'язковою дискредитацією однієї зі сторін.

Відомо, що давньоруські лексеми *жидъ*, *жидовинъ* використовувалися не лише у значенні *еврей*, *іудей*, а й як *язичник*. При цьому наголошувалася не національна, а релігійна приналежність євреїв як нехристиян, ворогів християнства, що автоматично прирівнювало їх до нечистивих язичників (еллінів) [8, 18]. У контексті давньоруського світогляду, позначеного релігійно-культурним дуалізмом, кожна «неістинна віра» ототожнювалася зі служінням «нечистій силі». Звідси, вочевидь, і по-

ходить комплекс містичної фобії — сприйняття євреїв і циган як демонічних істот.

Традиційна народна свідомість асоціювала іновірців із представниками «іншого світу», яких боялися і з якими намагалися якомога менше контактувати. Але за певних обставин, у чітко визначені сакральні терміни, або в екстремальних ситуаціях демонізовані особи чужинців могли прислужитися в досягненні конкретної мети. На комплексі цих уявлень базується практика використання «інших» у різних святах і магічних обрядах.

Слід нагадати, що юдеї приходили в Україну не як бажані гості, а як вірні слуги в обозі польських магнатів і феодалів, власників великих маєтків і тисяч покріпачених селян. Не бажаючи зайвого клопоту й керуючись кодексом шляхетської моралі, який забороняв представникам лицарської верстви займатися грошово-економічними операціями, польські пани віддавали євреям в оренду землю, млини, корчми, ріки, озера, ліси й навіть православні церкви. За користування всім цим українці мусили платити данину (натуральну або грошову), яка постійно зростала в міру того, як зростали апетити експлуататорів. Тяжкі кривди, які народні маси терпіли від панів та їх прислужників, породжували почуття гніву й ненависті, що час від часу виходили на поверхню у формі кривавих повстань та погромів.

Беручи до уваги весь історичний контекст довготривалих і складних стосунків українців та євреїв, не доводиться дивуватися суперечливості оцінок образів останніх в українському фольклорі. Діапазон поглядів достатньо широкий, навіть якщо судити лише за матеріалами паремій. На одному полюсі — войовнича нетерпимість та антисемітизм, що підтверджують приказки на зразок: «Гаспидська жидова», «Іродове кодро», «Жида перехристи та й голову одотни», «Кукіль з пшениці вибрати. Жидів і Ляхів різати», «Жида вбий — сорок гріхів з душі» та ін. [8, 80, 81]. На другому — більше толерантності, а подекуди й прагнення до об'єктивної характеристики свого етнічного партнера. Наведімо лише деякі паремії з цього

ряду: «Над жида нема кріпшого в вірі», «Як біда, то до жида, а як мине біда — най дідько бере жида», «Жид голоден співає, а хлоп жінку б'є», «Одного жида б'ють, а всі жиди плачуть» тощо [9, 80, 82].

Неоднозначне, амбівалентне трактування образу єврея простежуємо і у творах драматичного фольклору. Шкільний театр і вертеп інспірували появу етнічних персонажів у святково-видовищному просторі українців. З часом, коли ці образи полюбилися народним масам і значною мірою заповнили нішу колишніх «веселих людей» — скоморохів, вони виходять за рамки різдвяної драми й продовжують свою культурну експансію. За етнографічними матеріалами XIX—XX ст. відомо, що карнавальні «жиди» й «цигани» в багатьох районах України не лише входили до складу різдвяних колядницьких дружин із вертепом, а й були дієвими персонажами новорічних обрядових обходів типу «Коза» та «Маланка». З календарної обрядовості іншоетнічні образи-маски подекуди перекочовують і в родинну обрядовість (хрестини, весілля, «ігри при мерці»), посідаючи в ній помітні ролі.

Цікаво проаналізувати, які етномаркери використовуються в системі фольклорної ідентифікації карнавальних персонажів «інших». Часто-густо вони ті ж самі, що й застосовуються у наукових дослідженнях, хоча чекати на адекватне відображення реальної дійсності у святково-обрядовому дискурсі, звичайно, не доводиться.

Важлива етноідентифікуюча ознака — мова. Давні обрядові маски зазвичай були мовчазними, що відповідало їх міфологічному статусу вихідців із «того світу». Натомість маскований «жид» — один із найбільш «балакучих» персонажів у виставах живого вертепу, новорічної «Кози» та «Маланки». Для виконання цієї ролі були потрібні особливий артистизм і дар перевтілення. Обряд не передбачає точного відтворення мовних характеристик представників етнічної меншини. Тут більшу роль відіграють своєрідні звукові сигнали та інтонації, що створюють відповідний образ.

Прикметно, що в ранніх варіантах вертепної драми «жиди» говорили не лише польською та українською мовами, а й використовували ідіш — діалект німецьких євреїв, з яким вони прийшли в Польщу та Україну. Лексичними конструкціями ідіш на зразок «zu meig», «och weu mug», «Gu mene, herduni» тощо пересипана мова «жидів» у тексті польсько-руської драми, надрукованої 1906 року І. Франком у «Записках НТШ».

Ще один характерний прийом сміхової презентації «іншого» — виголошення словесної тарабарщини, зміст якої був незрозумілим для слухачів. Ось характерний приклад із того ж таки тексту І. Франка:

Cure bure, boguchay,
A dunoy, atiu elehey
Awasan Awrume, Icycha,
Iankyła, Meysea, Mychaia [10, 28, 29].

Комічне поєднання зворотів єврейської та української мов зустрічаємо й у фольклорі сучасних новорічних «маланкарів» [11, 158].

Для єврея як героя вертепної драми та новорічного обрядового дійства характерні всілякі дефекти мовлення: гугнявість, заїкуватість, нечітка артикуляція окремих звуків. Монолог «жида» з тексту лялькового вертепа М. Маркевича супроводжує характерна ремарка: «В нос и с протяжным ударением в словах». У самому монолозі виразно наголошуються «неприродно українська» вимова окремих слів:

...Цудо друге луцце ще зробиф
В цермному морі військо затопиф
Мовса, Гарун, Дувид, святії,
Вони всі бацили цуда тиа... [12, 54].

Присутність євреїв у карнавальному дійстві позначена особливим «сміховим кліше», яке покликане увиразнювати «національну специфіку»: монологи цього персонажа зазвичай починаються характерними вигуками «ай», «вай», «ну» — начебто недочуваючи, він часто-густо відповідає не до ладу. Ось характерний приклад із закарпатської різдвяної вистави «Гуланська коляда»:

Король: Мошку, заклич мені гулани.

Мошко: Ну, ну, головні (глядає головню у печі).

Король: Мошку, заклич мені жовніри.

Мошко: Ага, коліна! (глядає у людей коліна).

Король: Мошку, заклич мені вояки!

Мошко: Ай, вай, бураки (глядає під постільов буряки)... [13, 76].

Дуже часто в народному карнавальному дійстві, як і в усному анекдоті, намагаються відтворити особливий акцент «іншого». Таким чином, пародіювання мови євреїв додає ще один штрих до набору «етнічних» характеристик зображуваного персонажа.

Помічено, що в європейській традиції пізнання навколишньої дійсності закладений передусім зоровий досвід. «Візуальне сприйняття людиною, — зазначає Є. В. Миськова, — полягає не в сприйнятті «картинки світу», а в збиранні оптичної інформації про світ» [14, 140]. Отже, образне споглядальне відтворення іншої культури неминуче страждає поверховістю та суб'єктивністю, які викривляють (часом дуже істотно) реальний стан речей. У фольклорному дискурсі святково-обрядової культури зовнішнє сприйняття та моделювання «інших» посилюється ще й за рахунок гротескового шаржування як одного з головних художніх прийомів створення карнавального образу.

Типові характеристики зовнішності євреїв в українському словесному та видовищно-драматичному фольклорі залишаються майже незмінними вже упродовж кількох століть. Головними маркерами антропологічного портрета карнавального «жида», які створюються за допомогою маски, гриму та різних підручних матеріалів, є: великий горбатий ніс (часто зроблений зі шкіри), бакенбарди або пейси, лиса голова, вуса, довга борода з конопляного волокна або овечої вовни, огрядна або дуже худорлява фігура тощо. У деяких локальних традиціях цей карикатурний образ доповнюють ще деякі промовисті деталі — окуляри й пришиті до маски зуби, «які повинні хитатися» [15, 136].

Слід зазначити, що носіння борода й довгого волосся на скронях — пейсів є давнім звичаєм євреїв ще з ветхозавітних часів. За правління Миколи I в царській Росії робилися

спроби законодавчо викоринити цей звичай, тоді ж встановлювався й особливий податок на носіння юдейських ритуальних головних уборів — ярмулок [16, 25]. На відміну від підросійської України, де існувала пресловута «смуга осілості», на західноукраїнських землях, що входили до складу Австро-Угорщини, носіння пейсів і ярмулок не заборонялося, тому ортодоксальні євреї дотримувалися цієї традиції і в ХХ ст.

Поруч із «жидом» у вертепній драмі й різдвяно-новорічних обходах часто виступає його дружина — «жидівка», «Сара», «Сура» тощо. Цей карнавальний образ-маска відомий у двох варіантах — потворної баби або містечкової красуні-модниці. Відповідно могли змінюватися і його зовнішньо-ідентифікаційні ознаки. У Сокиринському вертепі лялька «жидівка» має такі характеристики: «чорняве, довгообразе обличчя; рот, ніс, очі не вирізані, а намальовані» [17, 148]. Натомість ляльковий вертеп із с. Настасів дає інше трактування того ж самого образу: «...волосся світлого кольору, закручене в дулю» [18, 158]. Подекуди карнавальний образ «жидівки» зовнішньо мало чим відрізнявся від костюмованої «циганки». Цей персонаж маніфестує «темна маска, виготовлена з кожуха», як у живому вертепі із с. Луквиця (Богородчанський р-н, Івано-Франківська обл.) [19, 135]. За спостереженнями І. Волицької, на Гуцульщині портрет «Сури» часто визначають такі особливості, як «лахміття, довге волосся з повісма, на животі прикріплена подушка, що означало вагітність» [20, 136].

У добу феодалізму важливим соціальним та етноконфесійним маркером служив одяг. Проводячи сегрегаційну політику щодо «нехристиян», законодавство багатьох країн Європи свідомо обмежувало їх права і громадянські свободи. В артикулі XII Литовського статуту 1588 року, наприклад, зазначалося: «Та не наважуються євреї ходити в дорогому вбранні з золотими ланцюгами, а жінки їх в золоті та срібні. Та не насміляться вони носити срібло на шаблях та палашах. Одяг їх, одначе, хай буде помітним для всякого. Хай носять вони жовті капелюхи або шапки, а жінки їх — повойники

з жовтого полотна, щоб кожний міг відрізнити християнина від єврея» [21, 107]. Ініціатором проведення дискримінаційної політики щодо юдеїв часто ставала католицька церква. Відомо, що на території, підвладній Польщі, тривалий час діяла постанова, прийнята 1267 року собором у Вроцлаві, згідно з якою «прихожани синагог мусили жити в особливих кварталах, зачинятись у своїх житлах під час католицьких свят і процесій, носити капелюхи особливої форми» [22, 105].

Закріплення за юдеями жовтого кольору як певної етнорелігійної ознаки, що походить з темної доби середньовіччя, мало своє продовження в подальшій історії країн Європи. Зокрема, в болгарському фольклорі, як помітили дослідники, часто вживається негативний епітет «жовтий» («жовтий єврей», «жовта єврейка») [23, 116]. У цьому зв'язку не можна не згадати і сумнозвісного припису для євреїв обов'язково носити на одязі жовту зірку («зірка Давида»), що діяв у фашистській Німеччині з вересня 1941 року.

За матеріалами українського поетичного, наративного й драматичного фольклору жовтий колір, як здається, не має прямої семантичної асоціації з образом єврея. Тут більше підстав говорити про чорну фарбу як у прямому, так і в переносному сенсі. У довгий одяг із чорної матерії вбрана лялька єврея з Сокиринського вертепу, «в усьому чорному» виступає ця ж маріонетка в Куп'янському вертепі. Як і в реальному житті, виконавець ролі «рабіна» з драматичної новорічної вистави «Маланка» (с. Прокурава, Косівський р-н, Івано-Франківська обл.) мав на собі «чорний плащ з оксамитовим комірцем — «лахман», чорний капелюх з широкими крисами, в руках — згорнений трубочкою пергамент» [24, 131], що, очевидно, повинен зображувати свиток тори. Той же самий колір домінував у костюмі ряджених «жидів» із згаданої вистави: «Чорні плащі, чорні вузькі штани, черевики, шапки ярмолки, високі палиці, на плечах торби, у яких повинно було щось дзвеніти» [25, 131].

Загальну перевагу темних кольорів у вбранні маскованих «жидів» підтверджують і наші польові матеріали останніх десятиліть. Досить показовий в цьому відношенні карнавальний костюм відповідного персонажа з новорічної «Маланки», складовими компонентами якого були чорний високий циліндр, чорна маска, чорний плащ [26].

Найбільш виразні етноспецифічні деталі вбрання карнавального «жида» — ярмулка, чорний крилатий капелюх, довгий чорний сюртук — «лапсердак», з яких складався старовинний костюм польських євреїв. У другій половині ХХ ст. ці архаїчні компоненти ноші (вірніше, їх пародійні дублікати) вже виходять з ужитку, усе частіше їх замінюють старі поношені речі: піджак, пальто, плащ, капелюх тощо. Важливе семантичне навантаження в убранні маскованого «жида» мала крива палиця — ключка, зроблена нерідко з кореня якогось дерева. За свідченнями інформаторів, вона уособлювала «покручену віру», тобто іудаїзм. Своєрідним антиподом кривої ключки в реквізиті вертепників виступають рівні, високі, гарно оздоблені жезли та палиці «ангелів» і «пастирів», які символізували носіїв християнського благочестя.

Неодмінний атрибут маскованого «жида» — горб, набитий соломою, також засвідчував його приналежність до категорії «інших». Ця типологічна деталь, що характеризує й такі персонажі рядження, як «дід» і «баба», безумовно, має глибоку аграрну символіку, пов'язану з культом предків і культом родючості.

Слід зазначити, що маска-образ єврея в українському драматичному фольклорі відома в кількох візуальних модифікаціях, які характеризують різні соціальні прошарки даної етнічної меншини. Приналежність до того чи іншого стану або професії маніфестується в обряді відповідним реквізитом і набором ігрових сценек.

Єврей-«рабин», озброєний «пергаментним» сувоєм із біблійними заповідями — торою (про його вбрання дивись вище), виконував у новорічному карнавалі роль ватажка єврейської громади. У пістинській «Маланці» (Гуцульщина)

він, за словами І. Волицької, «втихомирював «жидів», приводив їх до порядку» [27, 18]. За участю цього ж персонажа подекуди в сміховому ключі розігрувалася служба в синагозі. Зайшовши до хати, «рабин» запалював свічку, розкривав книгу (нібито талмуд) і читав «молитву»:

Шли жиди до школи
 Богу ся молити:
 Ух, вей, зіг, зей,
 Трон, сабаш, унтер, хлейбан...

Після цього «рабин» пропонував поцілувати удаваний талмуд усім присутнім [28].

У даному разі маємо справу з моментом «блюзнірського сміху», який передбачав трагедійну інтерпретацію релігійної обрядовості та релігійної теми в цілому. Важливо зауважити, що народний карнавальний сміх не є етноцентричним: однаковою мірою він пародіює як культ іновісців, так і власну церкву та релігійну обрядовість. За участю маскованих священнослужителів, костюм яких імітував вбрання православного або греко-католицького попа, у багатьох місцевостях Західної та Правобережної України учасники «Маланки», зокрема, розігрували обряд «вінчання», адресований безпосередньо дівчатам-відданицям.

Єврей-перукар зазвичай одягав білий халат і характерну маску. Із собою він носив гіпертрофовано великі ножиці (іноді ножиці для овець), гребінь чи дерев'яну бритву. У кожній хаті під час новорічного обходу «Маланки» удаваний перукар шукав собі клієнтів, пропонуючи підстригти, поголити, зробити манікюр і педикюр «за останньою модою». Успіх цієї (як і всіх інших) карнавальної сценки залежав від артистичних здібностей виконавця.

Єврей-кравець (кушнір, швець). У багатьох селах і містечках Галичини, Буковини, Поділля, Волині серед єврейської бідноти була поширена категорія дрібних ремісників, які в своїх домашніх майстернях виготовляли на замовлення різний одяг, кожухи, шапки, чоботи тощо. Кумедна роль карнавального кравця, який ходив із кравецьким аршином або метром і ножицями, полягала в тому, щоб домовлятися

про замовлення і «знімати мірку». Найбільше сміху та приперчених жартів супроводжувало церемонію «обмірювання» огрядної господині або дівчини на виданні.

Єврей-корчмар (шинкар). Правителі Литви, Польщі, а потім Австро-Угорщини й царської Росії надавали юдеям певні привілеї. Серед них було й право орендувати горілчані корчми та шинки. В юридичних актах і популярній літературі ці заклади часто визначаються як синонімічні, хоча насправді вони виконували різні соціальні функції. Слово «корчма» має давньоукраїнське коріння. Воно означало не лише публічне місце для споживання міцних напоїв, а й заїжджий двір, своєрідний клуб, центр громадського спілкування, де обговорювалися й вирішувалися різні соціально значимі справи. Шинок же (від нім. Schenke), поширений на українських землях під польським впливом, був насамперед місцем розпиття алкогольних напоїв.

Треба відзначити, що польська та козацька шляхта не утримували шинків, вважаючи це заняття, як і торгівлю, не достойним лицарського звання. Вигідно користуючись цією обставиною, а також протекціонізмом польської влади, євреї в добу пізнього середньовіччя майже повністю монополізували таку галузь економіки, як продаж алкогольних напоїв. За матеріалами П. Чубинського, абсолютна більшість корчем на Правобережжі в середині XVII ст., за винятком Києва, перебувала в оренді євреїв. Таким чином, прибутками від шинкарства користувалося близько 114 тис. євреїв разом із своїми родинами [29, с. 210]. Домінування єврейського елемента в галузі гуральництва та шинкарства на українських землях тривало і в наступні століття. Особливості геополітичного становища та суспільно-політичного розвитку Галичини, яка входила до складу Австрійської імперії, сприяли перетворенню цієї території у XIX ст. на справжню «обітовану землю» для розселення та економічної діяльності євреїв, зокрема в галузі торгівлі спиртними напоями. У 1876 році кількість шинків на Галичині «досягла максимального рівня — 23,3 тис., таким чином одна корчма припадала на 233 мешкан-

ців краю. Лише згідно з офіційними даними на кожну особу в цих алкогольних закладах продавалося 23 літри горілки, хоча в дійсності цей показник був значно більшим. Корчма перетворилася на головну установу села, бо далеко не всі громади мали церкви та школи» [30, 61].

Паразитуючи на селянській довірливості та злигоднях, шинкарі-євреї охоче давали горілку в борг, щоб потім, нараховуючи великі проценти, методично грабувати ошуканих людей. Політика свідомого насадження пияцтва призводила до того, що поступово українське населення втрачало свою землю, худобу, майно, перетворювалося на люмпенів, в той час як колись бідні шинкарі ставали комерсантами й банкірами. Типовість таких соціальних метаморфоз відображена у творах художньої літератури й народних піснях. В одній з них розповідається, як горілка втягує в борги:

Прийшов жид по довжок,
Беруть з хати п'ять ложок,
Прийшов по заплату,
Беруть ще й лопату...

Загальні злидні, низька купівельна спроможність, погане харчування, темнота селянської маси, з одного боку, і надмірна активність шинкарів — з другого, сприяли масовому поширенню пияцтва на західноукраїнських землях упродовж ХІХ — початку ХХ ст. Значні масштаби цього явища підірвали економічний та культурний потенціал народу, негативно впливали на його моральне й фізичне здоров'я.

Не дивно, що за цих обставин у свідомості та фольклорі українців сформувався негативний образ єврея-корчмаря, який будує свій добробут на чужому горі. За спогадами І. Снігура, на Буковині «ходило таке прислів'я: «Кожний гуцул має свого жида». Взагалі пили в борг, розраховувалися, коли отримували гроші, а котрі спивались, то їх виганяли з роботи, і тоді вони ставали лютими ворогами своїх кредиторів» [31, 80].

Лялька єврея-шинкаря фігурує у вертепі із с. Турівка [32, 144]. Щоправда, про те, як вона виглядала, нічого не відомо. Серед діючих осіб

лялькового вертепу із с. Імстичево (Закарпаття) також знаходимо «корчмаря Йосю» вбраного у «польський ковпак, на грудях годинник» [33, 132].

Варто зазначити, що у відомих нам вертепних виставах із Лівобережної України, територія якої знаходилася поза межами «смуги осілости», в образі єврея-шинкаря нерідко виступає шинкарка з виразними зовнішніми ознаками української молодіці. Ось як виглядав костюм цієї ляльки в Куп'янському вертепі: «червона з квітками спідниця; спідниця з оборкою, плісовий корсет; з обох боків висічка обкладена червоним; білий вишитий фартух; на шії кілька разків намиста; вишиті рукави» [34, 159]. Шинкарка Хвеська і Запорожець утворюють колоритний дует у вертепно-му тексті М. Маркевича. Перед глядачем вони виступають як пара давніх знайомих і, вірогідно, коханців. Звертаючись до «шинкарки-полтавки» і нагадуючи їй про колишню зустріч у Чигирині, запорожець проголошує:

Поцілуй же мене по знакомості в крутий
Мій усок! От-так-цмок! Поцілуй же
Ще в чуприну хоч разок! От-так-цмок!
Поцілуй же мене в булаву й в бандуру. Добре!
Тепер потанцюймо! [35, 52].

Зовсім в іншому сміховому ключі образ єврея-шинкаря інтерпретується в театралізованому новорічному дійстві «Маланка». За нашими матеріалами, цей персонаж найвиразніше презентують фольклорні варіанти з регіону Карпат і Прикарпаття, що цілком узгоджується з історичними фактами, про які йшлося вище. Ігрове амплу карнавального корчмаря полягало в тому, щоб пропонувати всім стрічним горілку «найвищого сорту», яка на 100 % була розбавлена водою. Крім того, удаваний Мошко (Лейба, Абрам та ін.) називав імена своїх конкурентів — власників шинків у найближчій окрузі, даючи критичну оцінку кожному. Постійною мішенню жартів з боку «корчмаря» були ті газди і газдині, які найбільш запопадливо служили «зеленому змію». Можна припустити, що поява відверто антиалкогольних мотивів у обрядових іграх населення Галичини й Буковини була почасти інспірована

безпрецедентним за характером і результатами рухом тверезості, який ширився на цих землях з кінця XIX по 30-і роки XX ст.

Єврей-гендляр (крамар, лихвар, комерсант). Це домінуюча іпостась досліджуваного образу в народній драматично-видовищній культурі українців та інших європейських народів. Для «жида» як героя вертепу характерні такі атрибути, як «мішок грошей під пахвою», капшук із грошима, кошик, торба, «чемодан з товарами». Ці деталі підкреслюють стереотипні ознаки зображуваного персонажа: жадібність, грошолобство, схильність до лихварства й різного роду комерційних операцій. Подібний негативний портрет змальовує словесно, зокрема, сокиринський текст вертепної драми, що відноситься до XVIII ст.:

Я зідоцок змирний,
Худенький не зирний,
Но зато моя дуса,
Як царвонцик, хороса.

...

Хоть велите меня драть,
Хоть велите наказати,
Но позвольте вам сказать,
Дайте лись процентик взять... [36, с. 88].

Мотив купівлі-продажу як ідентифікаційна прикмета образу «жида» залишається актуальним і в сучасних варіантах живого вертепу. Так, у записі з Тернопільщини відповідний персонаж проголошував:

Генделе, гендель,
Хто що має продавати,
Хто що має купувати,
За старі пляшки, онучі
Дам коралики блискучі,
Ах, вай, вай... [37].

Фігура дрібного комерсанта-єврея, який обслуговував певну територію як торговий посередник між містом і селом, аж до Другої світової війни була досить типовою для західно-українських земель. Не випадково на Волині термін «гершко» (від єврейського імені) став прозивним для збирачів, які скуповували старе ганчір'я по селах [38, 133].

Невимушена атмосфера карнавальної гри в новорічних обрядових виставах відкривала широкий простір для словесно-пантомімічних імпровізацій, до яких охоче підключалися глядачі. Так, виконавець ролі «жида-крамаря» у галицьких і буковинських варіантах «Маланки», зайшовши до хати, починав гендлювати, пропонував купити усякий непотріб: порвані розпаровані панчохи, здохлу ворону, замість курки, «добре» намисто з картоплі тощо. Про якість товару можна судити з того, що удавана курка сильно смерділа й мала синій колір (для цього її спеціально обсипали синькою). Жид-крамар всіляко розхвалював свій товар і набивав на нього ціну. При цьому він діставав зі своєї пошарпаної валізи порожні банки, цвяхи, шматки шкіри, обгортки від цукерок тощо. Роблячи свій «гешефт», карнавальний «жид» одночасно напивав у господарів щетину, яйця, сало, овечі та кролячі смушки тощо. Торгівля із настирним розхвалюванням «товару», демонстрацією його високої якості йшла доти, доки «покупцям» не набридало, і вони розплачувалися дрібними грішми або чаркою горілки. Продовженням цього імпровізованого спектаклю міг бути ігровий епізод, де «жид» рахував гроші (іноді фальшиві), а «чорт» намагався їх вкрати [39].

Знайому стереотипну постать зустрічаємо і в театралізованому обрядовому дійстві «Коза». Текст із Чернігівщини, за записом А. Кудрицького, подає колоритний діалог «купця-єврея» з «дідом», які, немов на ярмарку, торгуються за шкуру здохлої кози. Не зійшовшись у ціні, вони, потішаючи глядачів, починають сваритися, лементувати, кидатися один на одного з кулаками [40, 547, 548]. У цій мізансцені важко шукати якогось національного підтексту — гумористичний ефект тут створюється за рахунок подачі звичайної побутової ситуації у грубій манері народного фарсу.

Популярний типізований образ єврей-гендляра, що культивувався в українському драматично-ігровому фольклорі упродовж століть, в останні десятиліття зазнав певної корекції. На зміну містечковому торговцю-лахмітнику, вбраному у гротесково-

жебрацький одяг, приходять сучасний «успішний бізнесмен», модно одягнений, з дипломатом, блокнотом чи калькулятором у руках. Доводиться з подивом констатувати, що народна творчість, яка завжди відстає від конкретної історії, продовжує продукувати комічну маску «жида» навіть за умови, коли її реальні прототипи здебільшого втратили свою етнокультурну актуальність. Слід нагадати, що чисельний склад євреїв України упродовж XX–XXI ст. скоротився більш, ніж у 26 разів.

Атрибуцію національних образів-масок за мовою, антропологічними даними, релігією, одягом, родом занять можна розглядати як фольклорну методу етнічної ідентифікації за основними ознаками. Подекуди вдається виділити й додаткові етномаркери. Іноді цю роль можуть виконувати, зокрема, пісня й танець. У виставах лялькового й живого вертепу, в обрядових іграх та виставах вони нерідко відіграють роль своєрідних візитних карток, що характеризують представників різних етносів і соціальних станів. Аналізуючи ці матеріали, помічаємо, що йдеться не про аутентичний фольклор конкретної національної групи, а про українські варіанти на задану тему.

Живучи століттями поруч і тісно спілкуючись у будні й свята з молдаванами, поляками, угорцями, євреями, ромами, росіянами, українські музики добре знали й часто включали до свого репертуару мелодії і танці цих народів. В атмосфері карнавальної свободи та святкової розваги музичний і хореографічний фольклор чужинців часто-густо інтерпретувався у сміховому, пародійному ключі.

Певне уявлення про те, як образ «іншого» міг карикатурно відтворюватися в народній хореографії, дає жартівливий побутовий та-

1. Пчілка Олена. Викинуті українці. – К., 2006.
2. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М., 1989.
3. Зіновійв Климентій. Вірші. Приповісті посполиті. – К., 1971.
4. Марченко Т. Козаки-Мамай. – К., Опішне, 1991.
5. Грушевський Михайло. Ілюстрована історія України. – К.; Л., 1913. Репринтне відтворення ви-

нець, відомий на західноукраїнських теренах під назвами: «жид», «козак-жид», «пїп», «циган», «дупак», «сракун», «клин» тощо. У минулому столітті разом з українськими емігрантами він потрапив до Канади, де й був описаний музикознавцем А. Нагачевським. За його словами, «...комічний ефект танцю досягався тим, що танцюристи повертались спинами до своїх партнерів. При нагоді один танцюрист нібито вклонявся комусь, але, замість чемної віддяки, його зустрічав виставлений зад іншого танцюриста. Танець розвеселяв вечірку, оскільки ненормальна поведінка, принаймні частково, була обумовлена самим контекстом танцю» [41, с. 152]. Цей приклад наочно засвідчує, що єврейські та циганські мотиви були характерною прикметою танців і танцювальної музики Західної України. Водночас маємо ще один доказ того, що єврейська та циганська меншини нерідко ставали улюбленою мішенню не лише анекдотів, а й карнавально-ігрових пародій і жартів.

Намічені у даній розвідці сюжети потребують подальшого розвитку та осмислення. Вироблення колективних уявлень одного народу про інший – надзвичайно складний і суперечливий процес. Сама поява образів-масок чужинців у культурному просторі певного етносу є першим кроком до стирання етнічних бар'єрів й утвердження власної ідентичності. Традиційна свідомість не була нейтральною та об'єктивною, і тому образи «інших» здебільшого подавалися в сатирично-сміховій інтерпретації. Зростання негативних прикмет «неукраїнців» пов'язане зі зростанням культурної дистанції, яка відділяє їх від етнічної більшості. Однозначно позитивних або негативних образів «інших» у фольклорі не існує.

данія 1913 р. – К., 1990.

6. Там само.

7. Березовський І. Визначний дослідник // Народна творчість та етнографія. – 1970. – № 6.

8. Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше. – К., 1993.

9. Там само.

10. Франко І. До історії українського верте-

па. Історично-літературні студії й матеріали. – Ч. III–V // Записки НТШ. – 1906, – Кн. IV.

11. Курочкин О. Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка». – Опішне, 1995.

12. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Репринтне видання. – К., 1991.

13. Закарпатський вертеп. – Ужгород, 1995.

14. Миськова Е. В. Складывание стереотипов инокультурной реальности в англо-американской антропологии // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 1.

15. Волицька І. В. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. – К., 1992.

16. Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. – СПб., 1879. – Т. VII.

17. Федас Й. Ю. Український народний вертеп. – К., 1987.

18. Там само.

19. Волицька І. В. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. – К., 1992.

20. Там само.

21. Найман О. Я. Історія євреїв України. – К., 2003.

22. Там само.

23. Ангелов Д. Представи за «другия» в българская песенен фолклор // Българска етнология. – 1997. – Кн. 1–2.

24. Волицька І. В. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. – К., 1992.

25. Там само.

26. Польові матеріали автора 1987 р.

27. Волицька І. В. Театральні елементи в тради-

ційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. – К., 1992.

28. С. Шешори (Косівський р-н, Ів.-Франківська обл.) Польові матеріали автора 1980 р.

29. Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. – СПб., 1879. – Т. VII.

30. Савчук Б. Корчма: алкогольна політика і рух тверезості в Західній Україні у XIX – 30-х роках XX ст. – Івано-Франківськ, 2001.

31. Снігур І. Легенди Буковини. – Чернівці, 1998.

32. Федас Й. Ю. Український народний вертеп. – К., 1987.

33. Волицька І. В. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. – К., 1992.

34. Федас Й. Ю. Український народний вертеп. – К., 1987.

35. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Репринтне видання. – К., 1991.

36. Марковський Є. Український вертеп. – Вип. I. – К., 1929.

37. С. Романівка (Теребовлянський р-н, Тернопільська обл.) Польові матеріали автора 1981 р.

38. Поліська дома. – Луцьк, 1991.

39. С. Печеніжин (Косівський р-н, Івано-Франківська обл.) Польові матеріали автора 1979 р.

40. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. – К., 1965.

41. Нагачевський А. Побутові танці канадських українців. – К., 2001.

НАРОДНИЙ КАЛЕНДАР У ТРАДИЦІЙНІЙ КАРТИНІ СВІТУ УКРАЇНЦІВ

Олена Чебанюк

Український традиційний календар є структурою складною, синтетичною, гетерогенною, багаторівневою й поліфункціональною. Він ділить, регламентує й впорядковує відлік часу. Цілісну структуру народного календаря складає послідовне співвіднесення його ієрархічних одиниць (рік: місяць: тиждень: день: година: мить). Одночасно існує й інше групування одиниць часу: за сезонами, за циклами (природними, місячними, святковими).

Його циклічний характер зумовлений постійно повторюваними явищами природи. Поділ року на 365 (366) днів, 4 сезони й 12 місяців привнесений до народного календаря православними святцями, які є своєрідною сіткою координат, суттєвим фактором сакралізації річного циклу свят. Український традиційний календар, що зазнав протягом історичного життя низку суттєвих змін, на сьогоднішній день є неподільним сплавом церковного (православного), грома-