

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ  
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВ

**Мазуркевич О. П., Дячук В. П.**

**ЗВИЧАЄВІ НОРМИ ЕТИКЕТУ  
В ТРАДИЦІЙНІЙ  
КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ**

**Навчальний посібник**

Видавництво Ліра-К  
Київ  
2015

УДК 392.72+395(477)  
ББК 87.77я73+63.52(4Укр)-525я73  
М139

**Рецензенти:**

**М. М. Бровко** – доктор філософських наук, професор кафедри суспільних наук Національної музичної академії України ім. П. І. Чайковського;

**Ю. І. Горбань** – кандидат культурології, доцент, директор наукової бібліотеки Київського національного університету культури і мистецтв;

**Т. О. Долбенко** – доктор культурології, професор кафедри теорії культури Київського національного університету культури і мистецтв;

**В. В. Ластовський** – доктор історичних наук, професор кафедри міжнародних відносин Київського національного університету культури і мистецтв

*Рекомендовано Міністерством освіти і науки України  
як навчальний посібник для студентів ВНЗ(лист 1/11-4061 від 23.03.2015)*

**Мазуркевич О. П., Дячук В. П.**

**М139 Звичаєві норми етикету в традиційній культурі українців:** навч.посіб. – Київ: Вид-во Ліра-К, 2015. – 218 с.

ISBN 978-966-2609-96-7

У навчальному посібнику розкрита сутність та основні форми звичаєвих норм етикету у традиційній культурі українців.

Автори навчального посібника зробили порівняльний аналіз між етикетом та схожими термінами (мораль, звичай, ритуал), що дає можливість виокремити саме поняття етикету в українській культурі.

Приділено увагу одній із проблем, що постає при вивченні етнічних традицій етикету, а саме проблемі семантики символічної мови. Авторами доведено, що поведінкові стереотипи етикетного спілкування українців відбивають естетичний досвід народу, що й дозволяє говорити про красу форм спілкування у традиційній культурі.

Наголошено, що вироблені шляхом багатовікового відбору поведінкові стереотипи в узагальненому вигляді відбивають соціальний досвід народу. Засвоюючи норми етикетної поведінки, люди вбирають досвід поколінь. Таким чином реалізується одна з найважливіших функцій етикету – функція етнічної та соціальної ідентифікації.

Навчальний посібник може бути використаний закладами освіти й культури, громадськими організаціями.

УДК 392.72+395(477)

ББК 87.77я73+63.52(4Укр)-525я73

ISBN 978-966-2609-96-7

© Мазуркевич О. П., Дячук В. П., 2015  
©«Видавництво Ліра-К», 2015



*Світлій пам'яті батьків  
Павла Михайловича та  
Олени Андріївни Костюк  
присвячується*

## **ЗМІСТ**

<b>ВСТУП</b> .....	5
<b>Розділ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ</b> .....	7
1.1. Історіографія проблеми .....	7
1.2. Термінологічний апарат дослідження .....	21
1.3. Джерельна база.....	34
<b>Розділ 2. ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНІ УМОВИ ФОРМУВАННЯ ЗВИЧАЄВИХ НОРМ ЕТИКЕТУ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ</b> .....	41
2.1. Традиційна культура Поділля і формування звичаєвих норм етикету .....	41
2.2. Дотримання етикету в структурі комунікативної поведінки особистості .....	66
2.3. Міжособистісні стосунки українців в звичаєвих нормах етикету.....	91
<b>Розділ 3. ОСОБЛИВОСТІ ЗВИЧАЄВИХ НОРМ ЕТИКЕТУ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ XIX – початку XX ст.</b> .....	110
3.1. Феномен почесності і традиції шанування .....	110
3.2. Звичаєві норми етикету в культурі гостинності .....	124
3.3. Етикет і культура зовнішнього вигляду.....	152
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b> .....	163
<b>ДОДАТКИ</b> .....	185



## ВСТУП

Українська культура – явище самобутнє і унікальне. Протягом декількох тисячоліть, люди, що проживали на теренах нашої Батьківщини поступово формували основні традиції та принципи, на яких і базується українська культура. Ми ніколи не були нацією завойовників, але родючі чорноземи та безмежні простори приваблювали інші народи, які намагались нас завоювати. І досить довго українцям доводилось тягти на собі ярмо поневолювачів, що вплинуло не тільки на нашу історію, а й на історію української культури.

На сьогоднішній день зацікавленість культурою наших предків зростає в рази. Ми прагнемо довести, що українська нація є самобутньою та незалежною, а наші звичаї та традиції передавались з покоління в покоління і належали саме нашим пращурам – українцям. Також спостерігається підвищення інтересу до історії, національного становлення, ідентичності української нації. Велике зацікавлення викликає культурне життя українців. Проте його становлення неможливе без урегульованих норм етикету. Саме тому назріла потреба зосередити увагу на звичаєвих нормах етикету в культурі українців.

Важливого значення набуває розуміння традицій національної культури, як основи системи цінностей української нації. Людина традиційної культури користувалася готовим, апробованим впродовж століть набором найбільш раціональних стереотипів спілкування. Засвоюючи правила етикету, вона прилучалася до мудрих традицій народного мистецтва спілкування. Оволодіваючи комплексом етикетних знаків, людина засвоювала не тільки мудрість, а й поезію народного життя. Виходячи з цього, актуальним є вивчення звичаєвих норм етикету у традиційній культурі українців, адже поведінкові стереотипи етикетного спілкування українців відбивають естетичний досвід народу, що й дозволяє говорити про красу форм спілкування у традиційній культурі.

У навчальному посібнику розкривається сутність звичаєвих норм етикету, відмінність поняття «етикет» від

тотожних значень (традиція, ритуал, звичай, мораль), роль етикету, як важливого чинника міжкультурної комунікації.

Автори звертають увагу на те, що норми етикету були сформовані залежно від функцій та статутів громад, статевих відмінностей, ритуальних особливостей, вікових традицій.

Вироблені шляхом багатовікового відбору поведінкові стереотипи в узагальненому вигляді відбивають соціальний досвід народу. Засвоюючи норми етикетної поведінки, люди вбирають цей досвід поколінь. Таким чином реалізується одна з найважливіших функцій етикету – функція етнічної та соціальної ідентифікації.

У навчальному посібнику з'ясовано, що звичаєві норми етикету відбивають національний характер, ментальність українців, характерними рисами яких є домінування гуманістичної складової – моральність, доброзичливість, толерантність, естетизм, індивідуалізм, зв'язок із природою та ін. Виявлено, що засадничі принципи організації українського суспільства ґрунтувалися на внутрішніх механізмах самоорганізації, на домінантах української ментальності. В культурі спілкування, етикетних нормах і правилах українства визначальним був принцип корпоративності – приналежності людини до певного класу, стану, верстви, громади.

Аналіз звичаєвих норм етикету засвідчив, що дослідження в традиційній культурі українців проводилися в умовах цензури, ідеологічних заборон. Як предмет соціальних досліджень етикет виокремлюється лише в напрацюваннях пострадянських науковців. У сучасній гуманітаристиці, відсутні системні дослідження звичаєвих норм етикету.

Навчальний посібник не вичерпує всієї проблематики звичаєвих норм етикету в традиційній культурі українців. Особливий інтерес сьогодні становить вивчення проблем національно-культурної ідентичності, через можливості традиційної культури українців; особливості проявів специфічних рис в регіональному аспекті.



## РОЗДІЛ.1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

### 1.1. Історіографія проблеми

Історія етикету як своєрідної культурної універсалії, складного й багатоаспектного феномена загальнолюдської культури не збігається з історією виникнення терміну «етикет». Якщо термін «етикет» у значенні «церемоніал», тобто, порядок дій, правила ввічливості й норми поведінки при дворі монарха, був узаконений у Франції в добу Людовика XIV, то саме поняття сягає своїм корінням у глибину віків. Найдавнішою з відомих згадок про те, що ми називаємо словом «етикет», є давньоєгипетське «Послання Качемні фараонові Снофру» - засновнику (понад 4600 років тому) IV династії фараонів, будівникові двох пірамід, успішному воєначальнику й людині, ушавленій в добродесності [200, с. 30]. Своєрідні кодекси придворної поведінки справіку існували в державах Межиріччя, стародавньому Китаї, Індії, античній Греції та Римі. Цивільний етикет у середньовічній Європі був сформований на базі дипломатичного. 1204-го року з-під пера португальського священика Педро Альфонсо вийшла книга «Дисципліна клерикаліс» - перший з відомих європейських посібників з етикетної поведінки. Книжка була адресована католицьким священикам та ченцям, про що свідчить назва, однак вона поширилась і серед світського населення. Схожі за характером книжки-посібники, в яких замість терміну «етикет» вживалися інші слова («дисципліна», «правила» тощо відтоді стали з'являтися у різних країнах Західної Європи – в Англії, Франції, Голандії.

Ще античні історики – Геродот, Страбон, Тацит та інші, описуючи побут різних народів, зокрема, і слов'ян Північного Причорномор'я, яких вони називали осілими скіфами-землеробами, звертали особливу увагу на форми спілкування, передовсім ті, які посутньо відрізнялися від узвичаєних у Давній Греції та Давньому Римі, виражаючи характерні особливості етнокультури. Про надзвичайно розвинений

інститут гостинності у слов'ян написав у праці «Тактика і стратегія» візантійський імператор Маврикій (539 – 603 рр. н.е.) [152]. Його свідчення підтверджують спостереження німецького історика середини XII ст. Гельмольда, який захоплено розповів у праці «Славянская хроника» про гостинність балтійських слов'ян [56].

Уривчасті, односторонні, однак цінні відомості про сферу спілкування східних слов'ян і українців залишили іноземні автори, твори яких вміщено в унікальному збірнику «Чужинці про Україну: Вибір з описів подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть», упорядкованому і поміркованому В. Січинським [206].

Фрагментарні свідчення про сферу спілкування, розвинені традиції толерантності, доброзичливості, гостинності різних суспільних верств містять різноманітні записи західноєвропейських місіонерів, котрі відвідали в XI – XIV ст. Русь-Україну. Так, єпископ Бруно з Кверфурта, який зупинявся в Києві перш, ніж розпочати проповідь Христову серед печенігів, у листі до цісаря Генриха II, написаному близько 1008 року, згадує теплий прийом у київського князя Володимира Великого. Князь оточив місіонера християнською турботою, упродовж двох днів разом із військом проводжав його до кордону своєї держави і, піклуючись про його життя, застеріг не їздити до язичників-печенігів, де на проповідника чекала смерть «на сором» Великому князеві: «Задля Бога прошу, не занепадай на сором мені свого молодого життя...» - сказав Володимир, прощаючись із єпископом Бруно [203, с. 28-29].

У Київській Русі високо цінувалася культура поведінки, чемність, вихованість, уміння вести бесіду з людьми різного соціального становища та представниками інших народів. Це засвідчує текст «Поученія» великого князя Володимира Мономаха (1053-1125), вміщений у Лаврентіївському списку літопису під 1096 роком. У «Поученії», адресованому дітям, князь радить дотримуватися норм християнської моралі і чемної поведінки: мовчати при старших, слухати мудрих, без лукавства вести бесіду, нікого не ганьбити при розмові, не «лютувати словом», остерігатися брехні. «Всього же паче





убогых не забывайте, но елико могуще по силе кормите, и придавайте сиротъ, и вдовицю оправдите сами, а не вдавайте сильным погубити человека, - заповідав князь...- Паче всего гордости не имейте в сердци и в уме... Старые чти яко отца, а молодые яко братью... Куда же ходяще путем по своїм землям, не дайте пакости деяти отроком, ни своїм, ни чужим, ни в селех, ни в житех, да не клясти вас начнуть. Куда же поидете, одеже станете, напойте, накормите уне ина; и боле же чтите гость, откуда же к вам придетъ, или прост, или добр, или сол... Болного прилетите..; и человека не минете, не примечавше, добре слово ему дадите...» [206, с. 66-69].

Папський легат до Монголії і татар І. Плано де Карпіні, який 1246-го року побував у Галичині та Києві, тепло згадував гостинність Великого князя Данила Галицького та його брата Василька, доброзичливе ставлення киян: «...Кияни, довідавшись про наш приїзд, збігалися до нас всі з радістю і вітали нас... Так само приймали нас по цілій Русі, Польщі і Богемії. Данило (Галицький князь) і його брат Василько зробили для нас великий бенкет і проти нашої волі гостили нас в себе днів з вісім...» [206, с. 31-32].

Чимало свідчень, пов'язаних зі сферою спілкування українців у Козацьку добу залишили французькі автори Гійом-Левассер де Боплан в «Описі України» [30], П'єр Шевальє в «Історії війни козаків проти Польщі» [249], Жан-Бенуа Шерер у праці «Літопис Малоросії, або Історія козаків-запорожців та козаків України, або Малоросії» [248]. Зокрема, останній відзначав: «Гостинність так поширена по всій Малоросії, що іноземець, подорожуючи по країні, ніколи не потребує робити витрати на ночівлю та харчування» [248, с. 23].

Важливі спостереження про освіченість, культурність, толерантність до чужинців, доброзичливість українців, а також про скромний, позбавлений надмірної складності й показового блиску етикет гостинності у гетьмана Богдана Хмельницького містить праця Павла Алепського «Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века». П. Алепський відзначає суттєві відмінності в побутовій культурі козацької України й самодержавної Московії [3], [4], [5].

Ці та інші іноземні автори зафіксували окремі характерні риси традиційного етикету українців у різні історичні епохи, що відкриває можливість простежити тяглість традицій гостинності, доброзичливості, шанування, й дали їм оцінку, порівнюючи зі звичаями сусідніх народів (росіян, поляків та ін.), що дозволяє побачити спільне й відмінне. Так, етикетні звичаї українців і росіян формувалися в різних історичних умовах, їхні традиції у XIV – XVII ст. кристалізувалися під впливом різних форм державного управління, більшою чи меншою мірою засвоюючи досвід європейських та азійських етикетних культур.

На жаль, у давньоруській і давній українській літературі не виявлено жодної пам'ятки, яку можна було б атрибутувати як кодекс поведінки. Видана в Почаєві 1770-го року книжка «Політика свіцкая от иностранных авторов вкратце собранная» не відбиває стан місцевої етикетної культури, про що свідчить її назва. Так, серед ряду інших рекомендацій, у «Політиці» зустрічаємо й наступну: «Старайся не говорити по-простацькому» [200, с. 33]. Вірогідно, ідеться про використання «мужицької», тобто, української мови. Слід усе ж наголосити, що видання цієї книжки на 17 років випередило появу першого російського кодексу етикетної поведінки – книжки «Юности честное зеркало» (Лютий 1717р.).

Донині не розкритою у вітчизняній культурології темою є тема етикету українців XIV-XVIII ст., не з'ясовано, бодай у загальних рисах, і ступінь її теоретичної розробки.

Характеризуючи ступінь розробки етикету російською гуманітарною думкою, Л. Ліхачова стверджує, що перший етап був започаткований у добу реформ Петра I, коли за вказівкою царя було видано книжку «Юности честное зеркало, или Показания к житейскому обхождению». На нашу думку, дослідниця недооцінює соціальну вагу виданого в XVII ст. «Домостроя» котрий регламентував поведінку міського населення і може тлумачитись як своєрідний теоретичний підсумок побутової етикетної культури часів Московського царства. Адже, окрім найрізноманітніших практичних порад (як вести господарство, запасатися харчами, готувати їжу, виховувати й навчати дітей тощо), в



«Домострої» містяться систематизовані правила поведінки в різних комунікативних ситуаціях. Так, суворо регламентується домашній етикет (поводження з дружиною, дітьми, прислугою, який базується на цілковитій покорі домочадців домовладці. Приписи «Домострою» справляли помітний вплив на побутовий етикет росіян і після петровських реформ, зокрема, в селянському й купецькому середовищах.

Важливий і довготривалий (за періодизацією Л. Лихачової – з 1717 по 1917 роки) етап теоретичної розробки проблем етикету був справді започаткований виданням «Юности честного зеркала». У цій знаковій книжці, «фактично була представлена соціологія повсякдення Росії початку XVIII ст.», це було не тільки зведення правил пристойної поведінки, а й розробка різних моделей соціальної взаємодії: як «благородний» юнак повинен був поводитися з батьками, з тими, хто вищий і нижчий за нього на соціальній драбині, регламентованій «Табеллю о рангах» тощо [147, с. 149]. Уточнимо: «Юности честное зеркало» було все ж кодексом дворянської поведінки, книжка не охоплювала всієї соціології повсякдення Росії початку XVIII ст., оскільки поза її контекстом залишилися ті верстви етнічних росіян, котрі, не сприйнявши нововведень Петра I, продовжували жити за «Домостроєм» (купці, частина підприємців, багате селянство, старообрядці), а також етикетні культури численних неросійських народів Російської імперії.

Услід за книжкою «Юности честное зеркало» в Росії почали виходити аналогічні видання, сформувавши досить значний за кількістю назв і тиражами обсяг літератури, котра містить цінну інформацію про історичні форми етикетних відносин, які побутували на теренах імперії.

Специфіку придворного етикету в Московському царстві означеної епохи, загалом характерні особливості сфери спілкування у росіян допомагають розкрити такі праці іноземних авторів, як «История о великом княжестве Московском» Петрея де Ерлезунда [83], «О государстве русаком» Дж. Флетчера [234], «Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно» А. Олеарія [177], «Путешествие в Московию» І. Корба [126], «Сказания

светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии» Я. Рейтенфельса [197], «Исторические сочинения о России XVI века» А. Поссевино [187], «Записки о Московии» С. Гербештейна [57] та ін., зокрема, зібрані у виданні «Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке [5].

Щедрий матеріал для дослідження специфіки російських традицій комунікативної сфери дають праці російських істориків та етнологів, зокрема, І. Забеліна «Домашний быт русского народа в XVII и XVIII столетиях» [90], «Быт русских царей» [90] та «Быт русских цариц» [89], Г. Косошихіна «Россия в царствование Алексея Михайловича» [121], а також створений у середині XVI ст. «Домострой» - своєрідний кодекс правил побутової поведінки, котрий тривалий час виконував регуляторну функцію в етнокультурі росіян [79].

Увага західноєвропейських етнографів до побутового етикету в етнокультурах різного типу не відзначалася послідовністю. У процесі розвитку етнографії та включення до сфери її інтересів нових галузей народної культури – фольклору, міфології, звичаєвого права, матеріального виробництва тощо, описи етикету стали поступово витіснятися на наукову периферію, «переміщуючись на сторінки науково-популярних та белетристичних видань» [20, с. 3]. Різні аспекти етикету розглядалися й описувалися, звичайно, не тільки в науково-популярній літературі та белетристиці XIX – XX ст., як стверджують А. Байбуурин та А. Топорков, а й у працях істориків, однак західні дослідники переважно зосереджували свою увагу на етикетній культурі аристократичної верхівки, різновидах двірцевого, дипломатичного етикету. Певну рацію мав радянський театрознавець І. Кох, який писав, що західні дослідники, котрі займалися історією етикету різних країн і епох, розглядали його «лише як систему правил і формальностей, що стосувалися, головним чином, зовнішності і способу дій людини з так званого світського товариства...» [135, с. 91]. В історіографії зафіксовано багато етикетних кодексів: складний етикет і невіддільний від нього релігійний ритуал єгипетських фараонів і жерців, етикет римських і візантійських



імператорів, лицарів європейського середньовіччя, надміру деталізовані етикетні французьких, іспанських, англійських королів та московських царів. Етикет останніх був радикально реформований і «європеїзований» Петром I, зазначаючи подальших змін при його наступниках і вбираючи характерні риси французького дворцового етикету за часів Катерини II, пруського – за Павла I, англійського – за Олександра III [135, с. 91]. Ці запозичення не завжди одержували схвальну оцінку європейців. Так, характеризуючи російське придворне життя доби Катерини II, англійський дипломат Гарісон (Мальмсбюрі) в листі з Петербургу від 2 лютого 1778 року писав: «Велика пишнота і невелика моральність, здається, розповсюджені у всіх верствах; підлесливість і плазування характеризує нижчі верстви громадянства, самовпевненість і гордість – вищі (верстви). Їх забави, прибранство покоїв і кількість слуг носить зовсім азійський характер і, що дуже дивно, хоч може і досить природно: не дивлячись на те, що вони все переймають у чужинців і не мають (я кажу про вищі верстви громадянства) ні у звичаях, ні в характері нічого власного, загалом кажучи, чужинець, який з'являється поміж ними, буває зле прийнятий» [221, с. 162-163]. Автор тексту, очевидно, мав на увазі те, що, переймаючи етикетні та інші норми світської культури у європейців, представники російської знаті водночас не виявляли своїм «учителям» належної гостинності.

Історична еволюція етикету в Україні мала особливості, зумовлені відсутністю національної держави, що спричиняло й неможливість формування власного варіанту офіційного (дворцового, дипломатичного, світського) етикету, який існував у сусідніх державних народів.

Порівнюючи українців, росіян і поляків, М. Костомаров у відомій праці «Две русские народности», котра започаткувала вітчизняні етнологічні дослідження, писав: «Якщо південноруський (український – О. М.) народ далі від польського, ніж від великоруського за складом мови, зате набагато ближчий до нього за народними властивостями й основами народного характеру. Такої або подібної протилежності, яку ми помітили між великоросами й

південнорусами, не існує між поляками й південнорусами ні у внутрішній, ні у зовнішній стороні побуту... Поляки і південноруси – це начебто дві близькі гілки, які розвинулися абсолютно в протилежні боки: одні виховали в собі й затвердили початок панства, інші – мужицтва, або, висловлюючись загальноприйнятними словами, один народ – глибоко аристократичний, інший – глибоко демократичний» [132, с. 49]. Висновки М. Костомарова потребують певної корекції з погляду сучасної науки, зокрема, у світлі праці Н. Яковенко «Українська шляхта з кінця XIV – до середини XVII століття: Волинь і Центральна Україна», у якій переконливо доведено, що українська князівсько-шляхетська верства означеного історичного періоду відіграла надзвичайно важливу роль «підмурівка, який забезпечив цілісність українства як такого» [255, с. 299]. «Можна стверджувати, що українській родовій еліті історична доля відвела функції охоронця та гаранта цілісності свого народу, - відзначає Н. Яковенко, підкреслюючи: - Ці функції знать успішно виконувала аж до бурхливого пробудження суспільства в середині XVII століття...» [255, с. 299]. Однак проблема етикету, загалом побутової культури шляхетської верстви досі залишається не розробленою в українській культурології, хоч зрозуміло, що в умовах відсутності власної держави специфічні елементи, характерні риси етикету української шляхти були частково втрачені, частково «перетекли» в козацько-лицарське середовище, а звідти в народні «низи», найбільшою мірою акумулювавшись у селянській побутовій культурі.

Етикет українців не виділений у чітко обмежену сферу культури, як це спостерігаємо, наприклад, у ряду народів Кавказу. Так, одним із яскравих взірців етикетної системи абхазів є «Аламис» - своєрідний кодекс честі, у якому відображені норми і стандарти високопрестижної поведінки, що відбивають систему цінностей цього народу. На думку дослідника етикету абхазів Ш. Інал-Іпи, особливість Аламису полягає в тому, що він фіксує риси абхазької поведінки як вияв абхазства і є своєрідною національною філософією [101, с. 79]. Різні аспекти проблеми етикету народів Кавказу



розроблялися у працях «Гостеприимство как регулятор общественного быта кабардинцев в XIX веке» Х. Кушхова [141], «Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов» Б. Бгажнокова [24], «Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в первой половине XIX века», В. Гарданова [55], «Очерки об абхазском этикете» Ш. Инал-Ипи [101], «Культура и быт осетинского народа» А. Магомедова [151], та ін. Попри те, що в названих та інших працях аналізуються характерні риси етикету етносів Кавказу, які значною мірою відрізняються від традицій українців, окремі теоретичні положення і висновки щодо властивостей феномена етикету, сформульовані в названих працях, використані в навчальному посібнику.

Дослідницький інтерес до етикету народів Кавказу пояснюється його збереженістю навіть у радянську добу, чіткістю форм, побутуванням не лише в усній традиції, а й у текстовому вигляді, як у випадку з «Аламисом» абхазів тощо. У слов'ян загалом і в українців зокрема побутовий народний етикет значною мірою розчинений в інших формах поведінки, котрі відбивають національні традиції гостинності, доброзичливості, шанування.

Відсутність кодифікованого етикету національної еліти, поширеність уявлень про те, що етикет є явищем культури переважно суспільних верхів, як і певна розмитість, розчинність народного етикету в ритуалі, значною мірою зумовили й відсутність в українській етнології та етнографії XIX – початку XX ст. спеціальних праць, присвячених дослідженню характерних особливостей, форм, символів побутового етикету народу.

Розширене тлумачення поняття «етикет» було представлено у радянському «Словаре по этике» (1983). Зокрема, у «Словаре» відзначається детальна роздробленість правил чемності, чітка класифікація правил поведінки з представниками різних класів і верств, посадовими особами згідно з їхнім рангом (до кого як слід звертатися, кого як титулувати), вказується на специфіку правил поведінки в різних колах (придворний, дипломатичний етикет, етикет світського товариства і т. п.), а при цьому підкреслено, що за

суворим дотриманням етикету може ховатися неповага, недоброзичливе ставлення до людей, з якої причини етикет «по суті часто є узаконеною формою лицемірства у повсякденних взаєминах між людьми». Як стверджують далі автори, етикет у соціалістичному суспільстві будується на зовсім іншій основі, відбиваючи процес демократизації соціального життя і встановлення «дійсно гуманних стосунків між людьми», старі ритуальні форми етикету в умовах соціалізму зберігаються в основному лише у сфері дипломатичних взаємин (дотримання так званого дипломатичного протоколу), однак і ці форми «відбивають принципово нове у взаєминах людей – передбачають рівноправне поводження із представниками різних країн» [209, с. 431-432]. Цілком очевидна ідеологічна настанова, на якій базувалось тлумачення етикету в офіційній науці радянської доби. Протиставляючи новий «соціалістичний» етикет старому «лицемірному» й «буржуазному», автори «Словаря по етике» навіть не згадують про етнічний побутовий етикет, очевидно, відносячи його до «пережитків». На нашу думку, така позиція офіційної науки знімала й потребу ґрунтовного дослідження традицій етикету окремих народів СРСР, чим значною мірою пояснюється не розробленість проблеми етикету в українському народознавстві.

Як відомо, в радянську добу штучно блокувалося дослідження ряду важливих аспектів української традиційної культури, дослідження народних звичаїв та ритуалів мало вибіркового характеру і підпорядковувалося стратегічній меті – формуванню традицій нової «соціалістичної обрядовості», спільної для всіх народів СРСР, котрі трактувались як «нова історична спільність – радянський народ». Працюючи під ідеологічним тиском, дослідники звертали більшу увагу на спільні риси етнічних культур народів, що входили до складу Радянського Союзу, часто й не виправдано ігнорували ті характерні відмінності, які надавали культурам різного типу рис яскравої самобутності. Ця тенденція зберігалася в радянському народознавстві аж до розпаду СРСР, значною мірою визначаючи ідеологічну спрямованість досліджень





етикету як акцентування спільних рис, - «типологічних сходжень», обумовлених «загальними закономірностями походження та функціонування етикету» [19, с. 21]. «Надзвичайно строкатий етнічний склад нашої країни (СРСР – О. М.), розмаїття кліматичних зон, господарських та культурно-побутових укладів, релігійних традицій, несхожість історичних доль, - відзначають А. Байтурин та А. Топорков у праці «У истоков этикета», - зумовлюють те, що при співставленні подібних поведінкових текстів у різних народів особливого значення набувають не відмінності, які і так достатньо очевидні, а подібності...» [19, с. 21]. Вибір матеріалу в монографії А. Байбурина й А. Топоркова обумовлений, за свідченням самих дослідників, «евристичними міркуваннями», а саме: «...Що може дати етикет даного народу для розробки загальних проблем походження та функціонування етикету...» [19, с. 21-22]. Евристичні міркування в даному разі поєднуються із генеральною ідеологічною настановою: по можливості згладити, затушувати відмінності різних етносів, що входили до складу СРСР, створити на базі їх етнокультури інтегральну «загально радянську» етикетну культуру. Втіленню в життя цієї утопічної мети перешкодив розвал СРСР.

Попри ідеологічну тенденційність, котра, слід відзначити, виражена не надто сильно, праця А. Байбурина й А. Топоркова має беззаперечну наукову цінність як цілісне системне дослідження етикетної культури, що заклало ґрунтовну теоретико-методологічну базу для подальших студій актуальної проблеми. Монографія «У истоков этикета» присвячена історико-етнографічному вивченню комунікативної поведінки у традиційно-побутових культурах різного типу. На широкому матеріалі, що включає фольклорні й мовні джерела, записки мандрівників та етнографів, автори простежують походження етикетної поведінки, визначають спільне й особливе у таких її формах, як жести, пози, приділяють велику увагу символіці жестів, функції та семантиці поцілунку, всебічно аналізують символіку тіла (архетип високої престижності, поклони тощо), вираження емоцій в ритуалі та етикеті (плач; етикетна поведінка під час

трауру, семантика ритуального оголення), виявляють джерела традиції гостинності, походження подарунку, особливості застольного етикету, інтерпретують трапезування як ритуал і як спілкування, з'ясовують семантику їжі тощо. А. Байбурин та А. Топорков наголошують на актуальності проблеми етикету, зростанні дослідницького інтересу до її всебічного осмислення. «В останні десятиріччя (книга вийшла друком у 1990 році – О. М.) у всьому світі пробудився підвищений інтерес до етикету, - відзначають дослідники. – Нові перспективи його вивчення відкрилися завдяки використанню лінгвістичних і семіотичних процедур опису й аналізу комунікації та поведінки в людському суспільстві. Зростання інтересу до питань етикету значною мірою пояснюється і новим осмисленням самих феноменів спілкування та поведінки. Їх виключна роль у функціонуванні всіх систем культури привернула увагу фахівців з теорії комунікації, лінгвістики, семіотики, психології, соціології, етнографії. Бурхливий прогрес у цих галузях призвів до створення нових субдисциплін і галузей наукового знання, таких, як паралінгвістика, етнографія спілкування, психолінгвістика, проксеника, кінесика та ін. [19, с. 4].

Багатоаспектність етикету виявляється в невечірності його не тільки морального а й естетичного потенціалу. На часі – дослідження останнього. Адже форми етикетної культури багатьох народів, зокрема, українців, позначені яскравими барвами естетики. Естетизм чи навіть панестетизм, властивий традиційній культурі українців, значною мірою виявляється і в сфері спілкування, етикетної поведінки: художньо оздоблений одяг та інтер'єр оселі під час прийому гостей; поезія вербальних формул у виявах доброзичливості (привітання, прощання, побачення), естетика традиційних етнічних жестів (етножестів), положень тіла тощо. Комунікативний акт у традиційній культурі українців підпорядкований не лише прагматичним цілям, - до певної міри він є актом естетичної взаємодії, здійснюється за законами краси, що й дозволяє говорити про традиційне мистецтво спілкування, котре не втратило своїх зв'язків із міфопоетичною основою.



Пишучи про звичаї, зокрема, про ті, які регламентують сферу спілкування, тобто, етикетні звичаї згідно з нашою термінологією, О. Воропай підкреслював їхній органічний зв'язок із фольклором: «...Взаємини і світовідчуття безпосередньо впливають на духовну культуру ...народу, що в свою чергу впливає на процес постання народної творчості. Саме тому народна творчість нерозривно пов'язана зі звичаями народу» [54, с. 5]. У процесі етикетного спілкування, зокрема під час застілля, не тільки звучали пісні, пригадувались давні оповіді, легенди, анекдоти, активізувались узвичаєні форми звертань до партнерів, примовлянь, припрошувань (з боку господарів), величань (у тостах), а й створювались нові форми культури традиційного застілля, новими елементами поповнювалася скарбниця народної сміхової культури (жартами, веселими приповідками, жартівливими піснями), причому найбільш вдалі залишалися в колективній пам'яті народу, тиражувались, передавались наступним поколінням. Таким чином, сфера етикетного спілкування може розглядатися і як така, що була джерелом постійного оновлення і збагачення фондів національного фольклору.

Різноманітні етикетні ситуації стимулювали й розвиток матеріальної культури етносу, сприяючи удосконаленню її форм. Так, під час прийняття гостя чи великої кількості гостей у хаті або на свіжому повітрі (в українській традиції було приймати гостей у саду), приділяли особливу увагу художньому оформленню хатнього інтер'єру чи зручного місця за межами хати, використовуючи килими, вишиті скатертини, рушники, святковий посуд, квіти, інші декоративні оздоби. З нагоди тих чи інших великих свят спеціально розмальовували печі, внутрішні й зовнішні стіни оселі; готували й декоративно оздоблювали квітами, колосками тощо святкову їжу, напої подавали у розмальованих куманцях, дзбанах. Важливим фактором, що визначав естетику традиційного українського застілля просто неба був фактор докільця: краєвиди, що відкривалися, зелень садів, різнобарв'я квітів.

Попри багатство емпіричного й теоретичного матеріалу, в українській культурології поки що немає спеціальних досліджень естетичного аспекту етикету, всебічного розкриття його естетичного потенціалу в історичній ретроспективі та сучасній культурі повсякдення.

### **Питання для самоконтролю**

1. Чи збігається виникнення багатоаспектного феномена загальнолюдської культури із виникненням терміну «етикет», обґрунтуйте відповідь.

2. Хто із античних істориків звертав особливу увагу на форми спілкування та характерні особливості етнокультури?

3. За часів якого князя в Київській Русі був виданий літопис, адресований дітям про дотримання норм християнської моралі?

4. Дайте характеристику «Домострою», виданому в Росії у XVII ст. та «Юности честное зерцало, или Показания к житейському обхождению».

5. Чим для абхазців являється «Аламис», і в чому його особливість?

6. Чи були в Україні спеціалізовані праці, присвячені дослідженню характерних особливостей, форм і символів побутового етикету українців?

7. У чому виявляється естетизм чи навіть пан естетизм, властивий традиційній культурі українців?

8. На що впливає органічний зв'язок фольклору із звичаями? Обґрунтуйте відповідь.

9. Наведіть приклади різномірних етикетних ситуацій, що стимулювали розвиток матеріальної культури етносу, сприяючи удосконаленню її форм.



## 1.2. Термінологічний апарат дослідження

Традиційні норми поведінки, стереотипи спілкування відіграють важливу роль у функціонуванні етнокультури як сукупності властивих етносу способів, елементів, структур життєдіяльності, котрі забезпечують збереження його цілісності та розвитку. У комплексі поведінкових установок, норм поведінки й типовому способі дій у найрізноманітніших обставинах упродовж століть зберігаються неповторні етнічні стереотипи, символи і стандарти, які означають ментальність, характер етносу, виконують важливу функцію його етноідентифікації. Своєрідність народу чи не найвиразніше виявляється у сфері спілкування [185, с. 1164]. Фундаментальною складовою традиційного спілкування є етикет.

Слово «етикет» запозичене із французької мови, де «etiquette» має два значення: 1) «ярлик», «етикетка», «напис» і 2) «церемоніал», «етикет». Французьке слово «etiquette» у свою чергу було запозичене із голландського «sticke» («кілочок»), котре первісно й означало кілочок, до якого прив'язувався папірець із назвою товару, згодом – папірець із написом. На базі значення «надпис» розвинулося вужче значення – «записка з визначенням послідовності протікання церемоніальних дій», потім – власне «церемоніал» [19, с. 4]. Поняття «етикет» і «етикетка» (наклейка на певному товарі) спільнокореневі. Як відзначає І. Добродомов, ще на початку ХХ ст. слово «етикет» могло означати в російській мові «ярлик, наклеєний на пляшки та обгортки товарів, із визначенням назви фірми, торговця і виробника» [77, с. 129].

У французькій мові слово «етикет» належить до іменників жіночого роду, тому в українській мові воно звучало як «етикета». У 1933 році з метою уподібнення української мови до російської у слові було відкинута закінчення «а» й таким чином іменник «етикета» з жіночого роду перевели в чоловічий, - «етикет» [196, с. 27-28].

Термін «етикет» (від французького «etiquette») й «етика» (від грецького «ethos» - «звичай», «правило») мають різні історичні витоки, однак відповідні поняття перебувають у найціннішому зв'язку, зокрема, у традиційній культурі.

Складність феномена етикету, як правило, не фіксується у визначеннях поняття «етикет», які даються в енциклопедіях і словниках. Так у другому виданні УРЕ етикет визначено як «зведення норм поведінки, порядок дій і правил чемності при дворах монархів та різних титулованих осіб (придворний етикет), а також у дипломатичних колах, на офіційних прийомах, торжествах і т.п.» [227, с. 62]. Зафіксовано також значення поняття «етикет» у широкому розумінні – «як дотримання правил поведінки, що склалися в суспільстві» [227, с. 62], однак поняття побутового етикету в традиційній культурі спеціально не виокремлюється.

У «Словнику української мови» зміст слова «етикет» визначається навіть стисліше, ніж в «УРЕ», а саме, як «...установлені норми поведінки і правила ввічливості в якому-небудь товаристві» [210, с. 490].

Подібні тлумачення слова «етикет» знаходимо і в переважній більшості російських словників. Зокрема, в «Словаре русского языка» С. Ожегова слово «етикет» тлумачиться як «установленный порядок поведения, форм обхождения (в дипломатических кругах, при дворе и т.п.)» [176, с. 895].

Більш розгорнуте тлумачення поняття «етикет» міститься у радянському «Словаре по этике». Автори інтерпретують етикет із класових позицій, отже, наголошуючи, що він «у кінцевому рахунку виражає зміст тих чи інших принципів моралі, поваги до людини», роблять висновок: у класовому суспільстві етикет «як правило, стає умовним ритуалом, має чисто зовнішню, відірвану від свого морального змісту, форму, суворо канонізований характер» [209, с. 431].

Представники різних галузей гуманітарного знання по-різному тлумачать феномен етикету. Соціологи розглядають його як компонент культури спілкування (І. Альохіна, А. Артамонова, В. Матвеев, Я. Радевич-Винницький, К. Стошкус); філософи-етики досліджують етикет в аксіологічному вимірі,



іноді ототожнюючи з мораллю (М. Безруких, В. Малахов, О. Проценко І. Риданова); етнологи вивчають етнічні особливості етикетних норм поведінки (А. Байбуурин, Б. Бгажноков, В. Борисенко, О. Курочкін, А. Пономарьов, А. Топорков). При цьому, - відзначає Л. Ліхачова у статті «Этикет как культурная универсалия», - практично кожне визначення етикету («культура спілкування», «сукупність норм і стандартів поведінки», «елементарні правила людського співжиття», «етика поведінки» і т. п. (розкриває тільки одну із граней цього достатньо складного й неоднозначного явища» [147, с. 146]. Як наслідок, «...маємо досить розпливчасті й невиразні уявлення про етикет», котрі не охоплюють цілісності явища як «культурної універсалії» [147, с. 147]. На думку Л. Ліхачової, розбіжності у визначенні етикету призводять до того, що позбавляється статусу самоцінного феномена, ототожнюється з іншими формами культури – мораллю, ритуалами, обрядами і т. ін., і таке «розчинення» етикету в інших культурних феноменах, розгляд його як частини, елемента чи форми прояву інших систем уже перетворилося в стійкий стереотип» [147, с. 146].

Етикет тісно пов'язаний із мораллю, однак ототожнення його з мораллю неправомірне, оскільки етикет у різні історичні періоди і в різних ситуаціях може мати різний ціннісний зміст (моральний, естетичний тощо), співпадати чи не співпадати з нормами моралі. Так, володіння людиною, приналежною до соціальних верхів, скажімо, феодального суспільства, далеко не завжди свідчило про її моральність. У різні періоди того ж європейського середньовіччя пріоритетними ставали різні ціннісні смисли етикету (в ранньому середньовіччі – визначені релігією і традицією, в пізньому, зокрема, в добу бароко, - естетична складова тощо). Етикет Нового часу актуалізував норми прагматичної моралі. В сучасному етикеті, в залежності від ситуації, актуалізуються такі його грані як прагматизм, демократизм, естетизм, гуманність, толерантність, традиційність.

Серед етикетних норм і форм, які не втратили своєї актуальності, зберігаються і такі, які не мають прямого зв'язку з нормами моралі з огляду на свою міфологічну чи

прагматичну природу (обов'язкове покривання жіночих голів хустками і зняття шапок чоловіками у храмі чи тримання виделки лівою рукою, а ножа – правою при застіллі). Етикет є сферою професійної діяльності герольди (церемонімейстри в минулому, протокольні служби в сьогоденні), а бути людиною моральною за фахом неможливо: такого фаху, як «добрий чоловік» чи «добра жінка» не існує. Про відмінність між етикетом і мораллю свідчать і різні суспільні санкції щодо порушників: якщо непристойна поведінка, неохайний вигляд тощо може викликати громадський осуд чи насмішки, то порушення моральних норм тягне за собою значно тяжчі наслідки, включно із кримінальним переслідуванням. Оцінки одного й того ж вияву етикетної поведінки з погляду представників різних суспільних верств можуть бути не тільки відмінними, а й полярними. Так, полярними були оцінки етикетної поведінки українських кобзарів (суворо регламентовані статутами старцівських громад) з боку українських селян, які вважали кобзаря зразком християнських добродішот – Божим чоловіком, і з боку представників царської влади, котрі переслідували кобзарів як шкідливий асоціальний, тобто аморальний елемент.

Отже етикет і мораль, котрі мають багато спільних характеристик і функцій як механізми соціальної регуляції, не тотожні. Етикет пов'язаний із мораллю, однак має здатність виходити за її межі.

Етикетові властива амбівалентність, що виявляється зокрема, у його неоднозначних зв'язках із мораллю. Нероздільність етикетних і моральних норм простежується, зокрема, у традиційній культурі українського селянства. Розходження ускладнених і формалізованих правил етикету і норм християнської моралі характерне для представників правлячої верхівки у класових суспільствах.

Амбівалентність етикету виявляється і в комунікативній сфері. З одного боку, він виконує важливу комунікативну функцію, виступаючи інструментом інтеграції певних соціальних верств і груп, етносу в цілому, а з другого – виступає засобом диференціації, що виявляється в розрізненні людей за статевіковими ознаками, соціальним і майновим





статусом, ступенем спорідненості, а також засобом розмежування «свого» й «чужого» як іноетнічного. У середовищах українського селянства, міщанства, козацтва, шляхти, інтелігенції етикет, маючи спільні доміанти, визначені традицією, сформувався у відповідні субкультури, що мають характерні особливості й потребують спеціальних досліджень.

Багатоаспектність і характерні особливості етикету (амбівалентність і пов'язане з нею парадоксальність тощо) дозволяють визначати його як «особливу культурну універсалію», як «самостійний автономний культурний феномен поряд із мораллю, правом, релігією тощо», не тільки вид суспільної діяльності як сукупність норм і правил, а й як певний спосіб людського буття в соціально-культурному просторі та часі [147, с. 156].

Дослідження етикету ускладнює те, що він має «надзвичайно невизначений феноменологічний статус» [19, с. 6]. Із труднощами визначення меж етикету, очевидно стикаються українські культурологи й етнологи, аналізуючи етнографічний матеріал. Так, В. Борисенко, характеризуючи українське весілля, відзначає, що традиційний весільний обряд пов'язаний із комплексом «народних звичаїв, етикету, моралі, соціальних і правових уявлень, традицій сім'ї, давніх вірувань» [32, с. 334], однак у подальшому аналізі не виокремлює етикетну складову весільного обрядового комплексу. У цьому та інших випадках етикет мовби розчиняється в ритуалі.

Етикет у традиційній культурі тісно пов'язаний із ритуалом, але не тотожний йому. Відмінності між етикетними й ритуальними ситуаціями досить суттєві. Поведінка у громадських місцях, поводження з оточуючими людьми можуть мати як чисто побутовий, утилітарний, характер, так і ритуальний, визначений міфологічним сценарієм, а не тільки етикетний. Враховуючи складність поняття «етикет» Т. Цівьян пропонує тлумачити його як правила «ритуалізованої поведінки людини в суспільстві, котрі відображають істотні для даного суспільства соціальні та біологічні критерії і при цьому потребують застосовувати специфічних прийомів»,

оскільки в широкому розумінні будь-яку поведінку цивілізованої людини можна вважати етикетною [239, с. 144]. Етикетна поведінка вказує на певні стосунки і зв'язки, характерні для даного суспільства, допомагаючи виявити їхню структуру. Практично це досягається шляхом «перекладу на мову етикету того фрагменту мови фактів, у якому є істотними суттєві відмінності у статі, віці та суспільному становищі». Таким чином, основною функцією етикету з точки зору прагматики є «визначення відносного становища кожного члена в суспільстві.., здійснене таким чином, що воно правильно відображає розмежування («разбиение») в людському колективі й задовольняє всі сторони, які вступають у спілкування» [239, с. 144]. У цьому визначенні етикету підкреслено ті суттєві його риси, котрі не фіксуються в інших, найбільш поширених дефініціях. Недоліком запропонованого Т. Цівьяном визначення є те, що воно надто загальне, характеризує не стільки етикет, як специфічну форму спілкування, скільки спілкування взагалі, тобто, значно ширше поняття. Враховуючи це, А. Байбурин і А. Топорков пропонують власне тлумачення: етикет – це «ритуал, позбавлений жорсткості та обов'язковості й перекинутий («опрокинутый») у повсякденність, однак зберігаючи при цьому деякі зі своїх змістових характеристик. Етикет, як ритуал, організовує поведінку людини й міжособистісне спілкування, причому таким чином, що партнери, часом не усвідомлено, беруть участь у розігруванні міфологічних сценаріїв» [19, с. 161].

Ключ до розкриття проблеми походження етикету дає вивчення історичних зв'язків етикету й ритуалу, що зобов'язує нас уточнити термін «ритуал». Слово «ритуал» походить від латинського «ritualis» - «обрядовий» і означає, за Б. Кафарським та В. Савчуком, «прийняті суспільством стереотипи поведінки; стандартна послідовність дій демонстративно-символічного характеру, що повинні вплинути на дійсність чи засвідчити етапну подію в життєдіяльності особи або групи» [117, с. 420].

Л. Матвєєва визначає «ритуал» як «форми символічної поведінки, що склалися в процесі історичного розвитку» та



«суворо встановлений порядок обрядових дій» [158, с. 502]. Дослідниця наголошує також, що в ході довготривалого процесу ритуалізації певні моделі поведінки перетворилися на незалежні символи, ставши в такому вигляді загальноприйнятими в культурі.

У наведених та інших визначеннях поняття «ритуал» акцентовано ті властивості, які дозволяють характеризувати його як універсальний механізм організації та реалізації традиційних моделей символічної поведінки.

Термін «ритуал» в українській етнографії, етнології, фольклористиці та культурології нерідко вживається як синонім терміну «обряд». Так М. Попович у «Нарисі культури України» пише: «Обряди, або ритуали – це звичаї, що мають символічний смисл. Їх використовують для того, щоб надприродним способом вплинути на якісь події. Цей символічний смисл може бути перекрученими рештками якогось давно забутого давнього світорозуміння, але він обов'язково наявний» [186, с. 118]. Однак на нашу думку, між поняттями «обряд» і «ритуал» існує суттєва відмінність. Якщо обряд – це сукупність колективних символічних дій з нагоди найважливіших подій у житті людини, сім'ї, колективу [183, с. 501], то ритуал – це жорсткий порядок здійснення обрядодій. Можна сказати: «ритуал обряду», однак не можна говорити: «обряд ритуалу», отже відмінність між обрядом і ритуалом чітко фіксується в українській мові.

Співвідношення етикету й ритуалу традиційно розглядається в суто еволюційному плані, тобто, базується на уявленнях про те, що ритуал передував етикету, отже формувався на основі ритуалу. Саме такий зв'язок простежується в більшості випадків. Однак навіть у тих випадках, коли зв'язок між стереотипами ритуальної та етикетної поведінки цілком очевидний, доречно говорити не про пряму залежність чи спадкоємність між ними, а про складну опосередковану співвіднесеність.

Людина архаїчної культури, в якій ще не відбулася інституалізація ритуалу й етикету, не вбачала різниці між спілкуванням із людиною чи одухотвореною природою, реалізуючи однакові схеми і стереотипи поведінки в

найрізноманітніших сферах релігійного, господарського, громадського й родинного життя. У процесі еволюційного розвитку етнокультури етикет і ритуал розмежувалися, функціонуючи паралельно, однак не втрачаючи тих рис, які засвідчують їхні спільні витоки.

Пізня стадія розвитку народного етикету характеризується процесами, які послаблюють, затуманюють його історичні зв'язки з ритуалом: відбувається деритуалізація побуту й деміфолізація ритуалу, що змінює весь контекст побутування етикету. Втрачаючи свою актуальність та обов'язковість, соціально-побутові інститути, які регулювали міжособистісне спілкування у традиційному суспільстві, частково перетворюються в етикетні, а частково замінюються етикетом. Внаслідок цього етикетна регламентація розростається вшир, обслуговуючи ті ситуації, котрі раніше регулювалися іншими культурними механізмами, передовсім ритуалом. Водночас відбувається звуження набору традиційних засобів етикетного спілкування, причому окремі знаки десемантизуються, спрощуються, набуваючи характеру своєрідних маркерів тих чи інших ситуацій. Інтенсивність усіх цих процесів залежить від того, якою мірою збереглися в сучасній культурі того чи іншого народу риси традиційно-побутової культури. Попри величезні втрати й деформації української культури в добу тоталітаризму, можна стверджувати, що в ній збереглися й активно відроджуються в наш час елементи сформованого уподовж віків народного етикету, котрі відіграють роль етнонаціональних ідентифікаторів, визначаючи своєрідність національного характеру, «український тип» поведінки [185, с. 1165], український спосіб життя.

Зосередивши свою увагу на проблемі складної взаємодії етикету й ритуалу, дослідники феномена етикету, зокрема А. Байбурин, у праці «Семиотический статус вещей и мифология» [18], А. Байбурин й А.Топорков у праці «У истоков этикета», Т. Цівьян у розвідці «К некоторым вопросам построения языка этикета» та ін., не торкаються не менш важливої проблеми взаємодії етикету і звичаю. Термін «звичай» має широке семантичне поле. Інтерпретуючи його у відомій праці «Звичаї нашого народу», О. Воропай, зокрема,



відзначає: «Звичаї – це не відокремлене явище в житті народу, це – втілені в рухи і дію світовідчуття, світосприймання та взаємини між окремими людьми» [54, с. 5], звичаї народу – це ті прикмети, по яких розпізнається народ не тільки в сучасному, а і в його історичному минулому.

Народні звичаї охоплюють усі ділянки громадського, родинного і суспільного життя. Звичаї – це ті написані закони, якими керуються в найменших щоденних і найбільших загальнонаціональних справах. Звичаї, а також мова – це ті найміцніші елементи, що об'єднують окремих людей в один народ, в одну націю...» [29, с. 5]. Праця О. Воропая присвячена тому сегментові української традиційної культури, яка виявляється в календарній звичаєвості. «Беручись за опис українських народних звичаїв, я ставив перед собою завдання створити суцільний образ народно-календарних звичаїв протягом цілого року», - відзначає дослідник у короткій передмові до монографії [29, с. 4]. О. Воропай не використовує термін «етикет», однак у його практиці знайдемо докладні описи різних моделей етикетної поведінки, що реалізувалися під час відзначення тих чи інших свят календарного циклу.

Традиційно не використовують термін «етикет» й інші вітчизняні етнологи й культурологи, як дореволюційні, так і радянські, обмежуючись в описах різних комунікативних ситуацій терміном «звичай», «ритуал», котрі виступають в даному разі заміниками терміну «етикет». Загалом звичай перебуває у такому ж зв'язку з ритуалом, як і етикет. Інтерпретуючи поняття «звичай», М. Попович пише: «Звичаєм ми називаємо норми поведінки, які успадковуємо за традицією...» [186, с. 48]. Принципову відмінність між звичаєм і ритуалом учений вбачає в тому, що звичай, як правило, не має того символічного смислу, яким наділений ритуал. Люди засвоюють певні звичаї «за традицією», тобто, спонтанно, «не цікавлячись навіть їх походженням та смислом» [186, с. 48].

Регуляторну функцію звичаю в контексті різних комунікативних ситуацій відзначає Л. Матвеева: «Звичай – загальноприйнятий порядок, традиційний спосіб життя, правила поведінки, що зберігаються і постійно відтворюються

в суспільстві. Звичай є формою регуляції людської діяльності, формою передачі культурного досвіду від покоління до покоління. Спільні звичаї є також фактором єднання, згуртування тієї чи іншої групи людей» [158, с. 485].

«Словник української мови» наголошує, що ті властивості звичаю, котрі якщо не ототожнюють, то максимально зближують його з етикетом, інтерпретуючи «звичай» як «...загальноприйнятий порядок, правила, які здавна існують у громадському житті й побуті якого-небудь народу, суспільної групи, колективу і т. п. [208, с. 296]. Традиційний порядок відзначення яких-небудь подій, свят і т. ін., пов'язаний із виконанням певних дій і використанням відповідних атрибутів, предметів...» [245, с. 476]. Навчати звичаю – значить «виховувати ввічливим, пристойним». У Т. Шевченка «Молилася (Україна), турбувалась, День і ніч не спала, Малих діток доглядала, Звичаю навчала...» [245, с. 476].

Поняття «звичай» може використовуватися на означення всього комплексу народної звичаєвості чи певного її сегменту: календарні звичаї, правові звичаї тощо. На нашу думку, в контексті звичаєвості українців доцільно виділити і комплекс етикетних звичаїв та використовувати нові терміни – «етикетний звичай», «звичаєвий етикет». Якщо поняття «етикетний звичай» - розглядати як синонім поняття «спілкувальний етностереотип», то етикетні звичаї – можна представляти як не традиційні норми і правила, що визначають поведінкові етностереотипи спілкування. У контексті народної звичаєвості доцільно виділити комплекс етикетних звичаїв. Сукупність етикетних звичаїв складає «звичаєвий етикет».

Термін «етикетний звичай» та «етикетні звичаї» іноді використовуються в українській етнології. Так, М. Гримич, розглядаючи сімейну звичаєвість українців, відзначає, що, «окрім майнових, існували також моральні та етикетні сімейні звичаї, що регулювали поведінку кожного члена сім'ї стосовно один одного відповідно до місця, яке вони за звичаєм посідали в сімейній ієрархії» [65, с. 224]. На жаль, дослідник не уточнює поняття «етикетний звичай».



Виділення сімейних етикетних звичаїв в окрему категорію спонукає окремо розглядати громадські етикетні звичаї.

Вживання терміну «звичаєвий етикет» дозволить не тільки умовно виокремити й систематизувати майже зовсім не досліджений надзвичайно важливий пласт народної звичаєвості, пов'язаний із комунікативною сферою, а й розмежувати звичаєвий етикет як норми етикетної поведінки у традиційній культурі українців, та етикет як особливі правила поведінки під час офіційних зустрічей, урочистостей, свят, прийомів тощо (придворний, дипломатичний етикет чи протокол), як його трактують сьогодні у переважній більшості енциклопедичних видань та словників.

Таким чином, поняття «звичаєвий етикет» пропонуємо тлумачити як сукупність звичаїв, що визначають поведінкові стереотипи у сфері традиційного спілкування.

Міфо-ритуальна семантика окремих жестів, поз, атрибутів, зовнішності, специфіка комунікативних ролей тощо, в тій чи іншій мірі виявляється в різних етикетних ситуаціях, надто ж під час відзначення традиційних громадських і родинних свят. Чітко розділити міфо-ритуальне й етикетно-звичаєве у цих ситуаціях буває важко, оскільки основою цього розподілу мала б слугувати, на нашу думку, насамперед міра усвідомлення учасниками того чи іншого комунікативного акту символічного значення своїх дій. Так, у випадку деміфологізації ритуалу й десемантизації його знаків може йти мова про звичаєвий етикет, який виник на основі ритуалу, в іншому разі – про сам ритуал.

Ритуал завжди пов'язаний із певною урочистою подією, він здійснюється у зламні, кризові моменти, в тих випадках, коли відбуваються якісь важливі зміни в житті родини, громади й виникає потреба узгодити нове з ідеальним, освяченим традицією зразком.

На відміну від ритуалу, етикет регламентує повсякденну норму поведінки, утверджену завдяки ритуалу. Поведінка людини в залежності від ступеня ритуалізованості розташовується мовби між двома полюсами: на одному полюсі – буденна поведінка, що переслідує прагматичні цілі, характеризується мінімальною знаковістю й не має

символічних функцій, на другому – ритуальна поведінка з максимальною знаковістю, котра переслідує переважно символічні, а не прагматичні цілі. «Етикетна поведінка, в залежності від ситуації та інших факторів, мовби переміщується по шкалі ритуальності, - відзначає А. Байбурин у праці «Семиотический статус вещей и мифология», - і тяжіє то до одного, то до другого полюсу. Це нагадує семіотичний статус речей, котрий визначається як місце, що займає річ на шкалі семіотичності, - від чистої предметності до чистої знаковості» [18, с. 217].

Етикет і ритуал існують й еволюціонують у традиційній культурі паралельно, використовуючи досить часто одні й ті самі поведінкові стереотипи, котрі в залежності від ситуації набувають статусу етикетних чи ритуальних. Фундаментальна відмінність між етикетом і ритуалом полягає в тому, що перший регулює (збалансовує, стабілізує) стосунки лише між безпосередніми учасниками спілкування, тоді як система ритуалів покликана гармонізувати стосунки людини із природою і надприродними сутностями, стабілізувати життя сакралізованого соціуму. Покара за невиконання тих чи інших етикетних правил має індивідуальний характер, тоді як невиконання ритуальних приписів загрожує добробуту всієї спільноти, може позначитися на її житті у близькому чи віддаленому майбутньому.

Зв'язки між етикетом і ритуалом складні й багатопланові, вони не вкладаються у просту еволюційну схему, згідно з якою етикет безпосередньо виводиться з ритуалу й поступово замінює ритуал. Адже й після формування етикету на базі ритуалу сам ритуал не зникає, не втрачає своєї виняткової актуальності й етикет не замінює ритуалу зламні моменти життя людини традиційної культури.

Етикет у семіотичному розумінні можна запропонувати представити як сукупність етикетних знаків, що має ознаки системності. Етикет передбачає, умовно кажучи, словник, який включає комплекс поведінкових стереотипів, своерідної граматики – правила поєднання знаків і стилістику – правила побудови поведінкових текстів. Таким чином, етикет можна порівняти з мовою. До такого порівняння і вдається Ф. де





Сосюр, пишучи про мову як знакову систему: «Мова є системою знаків, що виражають поняття, а відповідно її можна порівняти... з символічними обрядами, з формами ввічливості... Вона є тільки найважливішою з цих систем» [216, с. 54]. Мова є первинною моделюючою системою, над якою надбудовані так звані вторинні моделюючі системи, до яких належить й етикет як знакова система.

До Словникового фонду етикету належить набір поведінкових стереотипів як вербального (словесні привітання при зустрічі, прощанні тощо), так і невербального (потиск рук, поклони, поцілунки тощо) характеру.

### ***Питання для самоконтролю***

1. *Дайте визначення «етикету» у традиційній культурі.*
2. *Поняття «звичай».*
3. *Поняття «традиція».*
4. *Поняття «ментальність».*
5. *Етикет в комунікативній сфері.*
6. *Спільність і відмінність етикету із мораллю.*
7. *Спільність і відмінність етикету із ритуалом.*
8. *Дайте визначення поняттю «звичаї» та «звичаєвий етикет».*
9. *Охарактеризуйте «звичаєві норми етикету»*

### **1.3. Джерельна база**

Вітчизняні етнографи й фольклористи нагромадили чималий емпіричний матеріал, який засвідчує високий ступінь розвитку і специфіку комунікативної поведінки у традиційній культурі українців, - праці Ф. Вовка, В. Гнатюка, Б. Грінченка, М. Грушевського, М. Драгоманова, О. Єфименко, П. Єфименка, П. Іванова, М. Костомарова, З. Кузелі, П. Куліша, М. Максимовича, М. Маркевича, В. Мирадовича, В. Охримовича, О. Потєбні, М. Сумцова, І. Франка, П. Чубинського, та ін. Різні аспекти звичаєвих норм у сфері спілкування розкрили у своїх працях сучасні дослідники – В.Борисенко, О. Воропай, Н. Гаврилюк, В. Горленко, С. Грица, О. Дей, С. Килимник, Т. Косміна, О. Курочкін, А. Пономарьов, М. Попович, Г. Скрипник, В. Скуратівський. Однак етикет як самодостатній соціокультурний феномен як правило, аналізується цими та іншими народознавцями принагідно і фрагментарно.

Надзвичайно важливим джерелом вивчення народного етикету є збірники прислів'їв та приказок, зокрема, праця М. Номиса «Українські прислів'я, приказки і таке інше», то є «золотою основою» українського паремійного фонду (М. Пазяк) [230, с. 12]. Взяті як цілісність народні прислів'я та приказки є не тільки «Ключем до народної психології та філософії» (Ю. Шевельов), а й безцінним зібранням етикетних правил і норм, відлитих у досконалу художню форму.

Важливим джерелом вивчення традицій народного етикету є також твори українських письменників ХІХ – ХХ ст., зокрема, тих, які займалися етнографічною діяльністю. Науковою точністю в описах етикетних ситуацій відзначаються, зокрема, твори Марка Вовчка, Г. Квітки-Основ'яненка, І. Котляревського, М. Коцюбинського, І. Нечуя-Левицького, А. Свидницького, І. Франка, Т. Шевченка, а також твори письменників радянської доби, насамперед В. Бабляка, Є. Гуцала, В. Земляка, О. Ільченка, В. Міняйла, М. Стельмаха, Гр. Тютюнника.



Згідно з умовною періодизацією, запропонованою Л. Ліхачовою, теоретична розробка проблеми етикету в радянську добу розподіляється на три періоди. Перший (1917 – 1960 рр.) пов'язаний з утвердженням в Росії ідеології пролеткульту, згідно з якою етикет ототожнювався з буржуазною мораллю. Оскільки пролетарське суспільство сповідувало нову мораль, рішуче відкидаючи буржуазну, відпала й потреба вивчення етикету. Це зумовило відсутність праць, присвячених його теоретичному аналізу.

Другий етап охоплював період 1960 – 1970-х років. Коли в СРСР та країнах соціалістичного табору (Польщі, Болгарії, Чехословаччині) побачила світ серія книжок з питань етикету. Ці публікації відзначалися заідеологізованістю й мали переважно пропагандистський, а не науковий характер. Виняток становила хіба стаття Т. Ців'яна «К некоторым вопросам построения языка этикета», опублікована в збірнику Тартуського університету «Труды по знаковым системам» (1965) [239].

Третій етап (1980 – 1990 рр.) прикметний появою досить ґрунтовних праць російських філософів-етиків і народознавців, зокрема, таких, як «Культура поведения, этикет, мораль» та «Этикет и мода» етика Л. Волченка, стаття К. Стошкус «Этикет в развитии общества» (У збірнику «Этическая мысль – 88»), книжка Л. Голдіна «Речь и этикет». У цих та інших працях вперше в радянській науці досліджувалась генеза етикету, специфіка його функціонування, роль і значення в культурі соціалістичного суспільства [147, с. 148-149]. У цей період з'являються і системні праці радянських етнографів, у яких розробляються етнографічні особливості етикету переважно східних народів – праці Б. Бгажнокова, Б. Байбурина «Этикет у народов Передней Азии» та ін.

Різні аспекти етикету ґрунтовно розкрили російські науковці, зокрема, у таких працях, як «Этика и этикет» І. Добродомова [77], «Семиотический статус вещей и мифология» А. Байбурина [18].

На тлі світових досягнень у сфері осмислення питань комунікації, етикетної поведінки говорити про якісь здобутки

української етнографії, загалом гуманітаристики радянської доби у висвітленні означених проблем не доводиться. Марно звинувачувати в цьому вітчизняних науковців, адже робота в галузі україністики була суворо регламентована й контрольована відповідними органами тоталітарної держави.

Як предмет спеціальних досліджень, традиційний етикет українців виокремлюється лише в напрацюваннях пострадянських науковців – В. Борисенко, О. Курочкіна, А. Пономарьова. Так, важливим внеском у розробку проблеми етикету у традиційно-побутовій культурі українців стала праця А. Пономарьова «Традиційно-побутова культура» (підрозділ «Побутовий етикет»), вміщена в третьому томі фундаментальної п'ятитомної «Історії української культури» [185]. Дослідник визначає історико-етнографічну основу етикету українців, глибоко аналізує феномен традиції, стереотипи традиційного спілкування. Зокрема А. Пономарьов наголошує, що у сфері спілкування найвиразніше виявляється своєрідність нації, оскільки переважно саме в цій сфері зберігаються етнічні стереотипи, символи та стандарти. Розкриваючи механізм дії традиції як колективної пам'яті й колективного досвіду, що акумулює етнокультурну інформацію поколінь, А. Пономарьов відзначає її традиції, подвійну функцію: підтримувати «банк» накопиченої поколіннями і етносом у цілому інформації та регулювати рівень іноетнічних запозичень. «...Цей механізм діє так, аби не допустити в складі культури етносу переважання чужорідних елементів, принаймні тих, що не сприймаються ним як свої, національні, - пише А. Пономарьов і робить висновок: - Таким чином, можна говорити про механізм захисту самого етносу, який залишається етносом доти, доки він оригінальний, не схожий на будь-які інші й значно різниться від них» [185, с. 1164].

Торкаючись феномена етнічних стереотипів як своєрідної цеглини етнічних традицій, етнічної культури й етносу в цілому, А. Пономарьов відзначає: «Палітра усталених стереотипів надзвичайно багата. По суті вони просякають усі сфери побуту, і в тому числі спілкування, етикет, обрядовість» [185, с. 1164]. При цьому дослідник наголошує ту властивість



етнічних стереотипів, яка всіляко затушовувалась за радянської доби, а саме: виявляючись через етнічну знаковість, вони відіграють роль «етнічного визначника і, отже, міжетнічного розмежувальника» [185, с. 1164].

А. Пономарьов ґрунтовно, хоч і не так докладно, як А. Байбурин та А. Топорков у праці «У истоков этикета» аналізує структуру й семантику етикету гостинності, традиції шанування і доброзичливості. Зокрема, пишучи про доброзичливість, наголошує: «своєрідна мова доброзичливості і визначає українців як українство – спільність з неповторною системою специфічності її національного характеру» [185, с. 1172].

До недоліків праці А. Пономарьова слід віднести те, що він не приділяє уваги характеристиці феноменологічної природи українського етикету, не дає чіткого визначення цього складного поняття.

Як уже зазначалося, дослідження А. Пономарьова, присвячене побутовому етикетові українців, надруковане у третьому томі п'ятитомної «Історії української культури», хронологічні рамки якого охоплюють XVII – XVIII ст. На жаль, у четвертому томі, присвяченому українській культурі першої половини XIX ст. (Кн. 1) та другій половині XIX ст. (Кн. 2) етикет не виділений в окремий розділ. Побіжно пише про етикет О. Курочкін у розділі «Громада і громадський побут», зокрема, відзначаючи: «Традиційні форми регуляції й самоорганізації життєдіяльності сільської громади відображались у виробленій нею системі етикету – стереотипізованих правил поведінки і нормах взаємовідносин людей» [208, с. 304]. Характеризуючи цю систему, дослідник наголошує, що вона формувалася під впливом соціально-психологічних рис, притаманних сільському способу життя та під впливом національних традицій, що склалися віками» [208, с. 304]. Останнє зауваження ми вважаємо дуже важливим, оскільки етикет українського селянства увібрав і певні риси шляхетського та козацько-лицарського етикету, що ми намагалися обґрунтувати в нашому дослідженні. Однак, О. Курочкін не розгортає сформульованої ним важливої тези, обмеживши характеристику етикету сільської громади

згадкою про певну ієрархічність, що визначала патріархальні засади селянського побуту, підтримуючи статевовікову структуру громади тощо. «Внутрішній устрій громади дає змогу уявляти порядок розташування парафіян у церкві, де майже кожний приблизно знав своє місце, - пише дослідник. – Так, у селах Покуття звичайно першими біля входу (у «бабнику») ставали рядами старі жінки, баби, за ними середнього віку господині, молодиці, а потім дівчата. Перед дівчатами стояли парубки, далі молоді одружені господарі, а за ними чоловіки середнього й старшого віку, а попереду всіх, ближче до вівтаря – старі діди...» [208, с. 304-305]. Традиції шанування старих людей за досвід і мудрість, як і статевовікова структура громади мають важливе значення для характеристики етикету в традиційно-побутовій культурі українського селянства, однак, проблема етикету, звичайно ж, не вичерпується цими факторами.

Окремий розділ «Етикет» відсутній не лише у четвертому томі «Історії української культури: У п'яти томах», а й у таких узагальнюючих працях, що побачили світ у пострадянську добу, як двотомне історико-етнографічне дослідження «Українці» [231], історико-етнографічне дослідження «Поділля» [183], навчальні посібники «Культура і побут населення України», «Культурологія» Л. Матвєєвої [157], «Українська етнологія» [226], «Етнологія» В. Кафарського та Б. Савчука [117], «Етнопсихологія» М. Пірен [180], «Нарис історії культури України» М. Поповича [186] та ін. Це свідчить про те, що етикет іще навіть не виділений в окрему спеціальну рубрику в українській етнології та культурології, а напрямок досліджень, пов'язаний із проблемою, лише започаткований.

Фундаментальні підвалини цього актуального напрямку наукових пошуків закладаються в наші дні. Так, вагомим внеском у дослідження етикетного аспекту етикету є докторська дисертація О. Проценко «Етикет як аксіологічний вимір культури поведінки і спілкування».

Характеризуючи ступінь розробленості проблеми етикету, головним чином, у філософсько-етичному знанні, дослідниця відзначає наявність певної кількості наукового матеріалу, в якому висвітлюються різні аспекти, пов'язані з вивченням



культурних форм поведінки та спілкування, водночас підкреслюючи, що в результатах аналізу залишається багато дискусійного. О. Проценко також констатує відсутність повноти досліджень сутнісного стану етикету і його функціональних проявів, термінологічну невизначеність етикету, вживання дефініцій, котрі не відповідають явищам сьогодення. «Дослідження етикету мають, як правило, супровідний іншій проблемі характер, - пише О. Проценко. – Цьому феномену у вивченні було практично завжди відведено другий план – «куліси», периферії» [194, с. 3].

О. Проценко розглядає етикет як засіб побудови універсальної моделі соціальної поведінки [194, с. 50-51], прагне створити етичну концепцію етикету як історично обумовленого культурного коду міжособистісного спілкування, виявити його аксіологічну спрямованість, функції та видову різноманітність. При цьому дослідниця ґрунтовно висвітлює проблему етикету в працях мислителів минулого, аналізує головні історичні етапи становлення етикету «як відносно самостійного соціокультурного явища», розробляє філософсько-етичну стратегію дослідження етикету як феномена моральної культури тощо [194, с. 4]. Сприяючи вирішенню цілого ряду загальнотеоретичних проблем, пов'язаних із багатовимірним феноменом етикету, праця О. Проценко «Етикет як аксіологічний вимір культури поведінки і спілкування» відкриває і нові перспективи для розробок історичної, культурологічної, етнологічної спрямованості. На жаль, у цій ґрунтовній узагальнюючій праці недостатньою мірою використаний вітчизняний матеріал, зокрема, праці українських філософів XVII – початку XX ст. і народознавців, тексти художньої літератури й публіцистики, які розкривають нерозривність зв'язку етикету й народної моралі й потребують осмислення з позицій сьогодення.

Останнього часу в українській культурології з'явилося чимало праць, у яких розглядаються естетичні аспекти традиційної культури, однак у дослідженнях народознавців, присвячених народному вбранню, головним уборам, прикрасам, кулінарії тощо, недостатньо уваги приділяється дослідженню органічного зв'язку естетичних аспектів

матеріальної етнокультури й естетики етикетного спілкування – праці Т. Ніколаєвої «Історія українського костюма» [168], М. Юкальчук «Традиційні головні убори подільських українців та їх роль у весільній обрядовості XIX – XX ст.» [252], С. Творун «Українські обрядові хліби: На матеріалах Поділля» [223].

Промовисту назву – «Українська ввічливість – золотий скарб етнокультури» - має розвідка Д. Пожоджука, в якій розкриваються характерні особливості традиційної культури етикетного спілкування [184]. Справді, у свідомості сучасного соціуму зростає розуміння того, що ввічливість, чемність, шанобливість, поштивість, гречність тощо у ставленні до людей (всі названі слова є народними синонімами слова «етикет») є першорядною цінністю національної культури. Утвердженню в свідомості сучасників адекватного розуміння ролі і значення етикету в житті окремої людини і суспільства значною мірою сприяє науково-популярна література та якісні навчальні посібники, у яких розглядаються різні види етикету, зокрема, такі книжки як «Етикет ділового спілкування» Т. Чмут і Г. Чайки [241], вшосте перевидана 2007-го року, «Дипломатичний протокол та етикет» О. Сагайдак, вдруге перевидана у 2006 році [202], «Корпоративна культура: діловий етикет» Н. Тимошенко [224], «Культура ділового спілкування» Л. Зубенко й В. Немцова, «Ділове спілкування» А. Коваль, «Етикет: кодекс добрих манер і правил поведінки» Я. Радевича-Винницького та В. Костенко, «Етикет і культура спілкування» Я. Радевича-Винницького та ін. Зокрема, Я. Радевич-Винницький, розкриваючи сутність вербального й вертикального спілкування, головну увагу зосереджує на мовленнєвому етикеті, наголошуючи, що помилки в мовленні є порушенням культури й етикету спілкування. Популяризуючи власне українські форми етикетних звертань, побажань тощо, дослідник виявляє джерела і причини побутування таких хворобливих явищ, як мовний суржик, ненормативна лексика, запозичена інвективна лексика, тощо [196].





## **РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНІ УМОВИ ФОРМУВАННЯ ЗВИЧАЄВИХ НОРМ ЕТИКЕТУ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ**

### **2.1. Традиційна культура Поділля і формування звичаєвих норм етикету**

За етнографічними параметрами Поділля – один із найколеритніших і найсвоєрідніших регіонів України. «Красо України, Поділля», відзначала Леся Українка, описуючи неповторну красу природи Подільського краю і багате розмаїття традиційної культури його жителів, мальовничі білохаті села, що потопають у зелені садків, сповнені вікової мудрості і поетичності звичаї та обряди, чарівні пісні та неповторне народне мистецтво. Системне вивчення Поділля, що ґрунтувалось на етнографічних і фольклорних матеріалах, почалося на початку ХІХ ст., тоді і зароджується інтерес до звичаєвих норм етикету українців. Регіональні своєрідні риси традиційної культури подолян походять, зокрема, від багатовікового спілкування з представниками інших народів (поляками, молдаванами, чехами), але ментальність подолян дає підставу стверджувати про традиційну народну культуру у звичаєвих нормах етикету на Поділлі.

Етнічна культура українців, котра у ХІХ – на початку ХХ ст. постала як цілісна, динамічна, саморегулююча система, відіграла вирішальну роль у збереженні етносу. В умовах бездержавного існування, коли політика домінуючих імперій була спрямована на денаціоналізацію українців, гальмуючи зростання національної свідомості, саме етнічна культура стала важливим національно-інтеграційним чинником, що стимулював процеси національної самоідентифікації. Як відзначає Г. Скрипник, її вплив суттєво посилювався прихованими самоорганізаційними факторами, котрі «виконували національно-інтеграційні функції» [207, с. 241]. Ці приховані психологічні фактори осмислювались в означений історичний період як феномен народної душі, тобто, тієї глибинно-психологічної самотності етносу, що

згодом стала визначатися поняттям «ментальність» [207, с. 241].

Враховуючи важливість фактору ментальності при дослідженні етнічних традицій спілкування, слід уточнити значення терміну «ментальність». Як відзначають сучасні дослідники, зокрема, Г. Скрипник, однозначного й загальноприйнятого тлумачення цього багатогранного терміну, що має надзвичайно широкий змістовий діапазон, в сьогоденній гуманітаристиці поки що не вироблено [207, с. 241-242]. У XIX ст. його використовували на означення таких понять, як «дух народу», «душа народу», а в наш час змістове поле терміну «ментальність» дешифрують найчастіше як «своєрідний спосіб мислення і світосприйняття певного народу», «національну психоструктуру», «психоповедінкові архетипи спільноти» тощо [207, с. 242].

Складність і неоднозначність поняття «ментальність» відзначає і О. Стражний – автор праці «Український менталітет. Ілюзії. Міфи. Реальність». «Ментальність – поняття, яке важко збагнути. Воно майже не піддається раціональному тлумаченню, - стверджує дослідник... - Це щось таке, що відчувається, але не усвідомлюється. Однак включає в себе й загальноприйняті правила та звичаї, й традиції, й мову, й світогляд» [217, с. 4]. О. Стражний усе ж намагається інтерпретувати поняття «ментальність» у цілому. На його думку, це – «певна сукупність цінностей, звичок, не завжди усвідомлена система координат, психологічних алгоритмів, які формують погляд людини або групи осіб на навколишню дійсність і, відповідно, визначають її поведінку» [217, с. 4].

Інше визначення пропонує Л. Матвеева, інтерпретуючи «ментальність» (від латинського *mentalis* – «розумовий», «духовний») як світовідчуття, світосприйняття; склад розуму, спосіб мислення особистості або суспільної групи; глибинний психологічний рівень індивідуальної або колективної свідомості..., а також – як «сукупність психологічних та поведінкових установок індивіда чи соціальної групи» [157, с. 494]. Ментальність етносу формується й еволюціонує в ході його історичного розвитку під впливом природного середовища, соціальних інституцій і традицій, інтегруючи



ціннісні форми свідомості, як от: релігія, мораль, філософія, зі світом несвідомих психічних станів. Таким чином, ментальність визначає цілісний спосіб життя людини й народу [183, с. 494].

Формування «більш-менш єдиного типу української ментальності», котра, маючи традиційну основу, вбирала все розмаїття регіональних відмінностей і часових нашарувань, відбулося, на думку ряду дослідників, із середини XVII ст. Саме в цей час, стверджує А. Пономарьов, загальнонаціональна свідомість поступово витісняє регіональну, що засвідчує поширення в означений період етноніма «українці» й етнополітоніма «Україна» [185, с. 1161].

Традиційна основа української ментальності виявлялася у хліборобській сутності, котра визначила відповідний – землеробський тип національного характеру. Ключовим поняттям традиційної основи етнокультури, за М. Гримич, було поняття «земля» й «культ землі»; етнічної ментальності – магічне мислення, а національного характеру – обережність, розважливість, ґрунтовність [66, с. 34-36]. Дослідниця вказує також, що на прадавню традиційну основу етнічної культури згодом нашарувався потужний пласт козацької культури, сформувавши відмінний від хліборобського тип ментальності та своєрідний тип національного характеру. Традиційний тип землеробської ментальності ґрунтувався на ідеї осілості, прив'язаності до землі й рідної оселі, його головною цінністю був хліб, головним началом жінка, мати, в постаті котрої уособлювалася міфологічна сутність Матері-Землі, Праматері роду. Відмінним від землеробського був тип козацької ментальності: в його основі лежала ідея не осілості, а дороги, цінності чоловічого начала [169, с. 27-30].

Двовимірність ментальності українців як пізнання землеробської та козацької ментальності визначила засадні принципи організації українського суспільства як такі, що базувалися на внутрішніх механізмах самоорганізації. «Саме тому, - відзначає А. Пономарьов, - в ньому набули довершеного розвитку системи родинної спорідненості, свояцтва, кумівства, побратимства, посестринства, громади, цехових організацій тощо. Така спрямованість системи з

відповідною комунікацією етнічних стереотипів характеризує українське суспільство як стабільне, здатне протистояти зовнішнім змінам» [185, с. 1163].

Події кінця XVIII ст., зокрема, знищення Запорізької Січі, ліквідація решток автономного устрою України та козацтва як провідної суспільної верстви, поширення на території «під російської» України загальноросійських законів тощо негативно позначилося на збалансованій двовимірності етнічної ментальності. Обмеження національних і соціальних прав, закріпачення селянства, відсутність будь-яких легальних механізмів захисту людської та національної гідності, системні антиукраїнські заходи асиміляторського та уніфікованого характеру, всі ці негативні політично-історичні й соціально-правові трансформації українського соціуму кінця XVII– XIX ст. спричинили «переакцентування етнопсихологічних, світоглядних та морально-етичних якостей загалу українства: мілітарні настанови і хоробрість, носіями яких була козацька верства, народжена переважно з селянського середовища, поступились усталенню пасивізму в суспільному житті, примиренню з національним гнітом та соціальною неволею» [173, с. 250]. Українська ментальність цього часу постає переважно як інтроверсійна.

Характеризуючи поняття «інтроверсія» психолог Я. Ярема, зокрема, відзначає, що це – «...повернення суб'єкта до себе, на світ внутрішніх переживань. Суб'єктивний світ отримує перевагу над світом об'єктів... Увага зупиняється переважно на фактах і проблемах внутрішнього характеру... Думка має нахил підтягати об'єктивні фактори до вимог ідеї або й на них не зважати. Об'єктивне суб'єктивізується. Інтенсивніше внутрішнє життя розвивається коштом активності назовні» [256, с. 41]. Інтроверсійність ментальності виявляється в домінуванні гуманістичної складової, - моральності, доброзичливості, толерантності, естетизму, філософського ставлення до життя [185, с. 251].

Домінантами української ментальності є найтісніший зв'язок із природою, котра усвідомлюється як життєдайне материнське начало; перевага емоційного й естетичного над раціонально-логічним, кордоцентризм («філософія серця»),



індивідуалізм, естетизм; пріоритетність жіночого начала, що зумовило м'якість, ліризм тощо. Всі ці риси, знайшли своє адекватне відбиття у сфері спілкування, надали неповторного колориту побутовому етикету українців.

Ментальність українців певною мірою відрізняється від ментальності сусідніх народів, зокрема, росіян, на чому наголошував іще М. Костомаров у праці «Две русские народности». Так, характеризуючи етнопсихологію українців, учений вказував на такі її визначальні риси, як демократизм, терпиме ставлення до чужинців, релігійну толерантність, відсутність прагнення підкорити й асимілювати інші народи. На думку М. Костомарова, принципіві відмінності має українська громада як добровільне об'єднання людей на демократичних засадах, у якому кожний має право голосу, й російська община чи «мир», що є «мовби абстрактним висловом чужої волі», котра поглинає особистість [132, с. 32-80].

Сучасний російський культуролог Б. Єгоров називає чотири фактори, які мали, на його думку, найбільший «ментальний вплив» на росіян: «православна релігія, кріпосне право, величезна монархічна держава-імперія та селянськість» [82, с. 52]. Дослідник, зокрема, стверджує, що етнічну ментальність росіян відчутно визначали православно-візантійські церковні принципи: «Передовсім...-беззастережна правота тільки однієї позиції, однієї ідеї, однієї церкви. Істинна церква – одна, все решта – вороже, чуже...» [82, с. 52]. Відповідно і в світському житті домінував принцип: «...Або своє, або чуже. Чужі релігії, чужі нації, чужий одяг...», тобто, домінував принцип ворожості, а не толерантності до всього чужого [82, с. 52-53].

Для культури спілкування українців загалом не характерне протиставлення «свого» й «чужого», якщо «чуже», звичайно, не виявляється в формах агресивної поведінки. У стосунках з представниками інших народів і віросповідань українці, як правило, виявляють толерантність, навіть схильність до запозичень, що не раз відзначалося в етнографічній літературі. Так, К. Мельник у «Путевых очерках Подолия», які друкувалися в 1884-1885 роках у «Киевской старине»,

зокрема, пише, що на Придніпров'ї в побуті, вбранні й навіть зовнішності подолян і молдаван було багато спільного. Добросусідським стосункам різноетнічних громад значною мірою сприяло взаємне знання мов. Як свідчить К. Мельник, «багато жителів лівого берега Дністра добре розмовляє молдавською, а молдавани – українською» [160, с. 4-5]. У тих населених пунктах Поділля, де проживали українці й поляки, представники українських і польських молодіжних громад «при обходах ніколи не обмежувались відвіданням дворів своїх одновірців» [183, с. 367]. За свідченням редактора «подольських епархиальних відомостей», «польські» колядники вважають своїм обов'язком зайти до священика і його пастви, а «руські» (українські – О. М.) йдуть до ксьондза і його ..овець: таким чином, і ті й інші обходять все село, збираючи (дрібні гроші – О. М.) й хліб як для церкви, так і для костелу» [122, с. 74-75]. Коментуючи цей вияв добросусідства, О. Курочкін відзначає, що віротерпимість, добросусідське ставлення до представників іншої національності чи релігії взагалі були характерними рисами подолян. «Про це свідчать і результати опитування інформаторів старшого покоління, - пише О. Курочкін, - які завжди підкреслюють той момент, що національні і конфесійні відмінності в народному середовищі не служили бар'єром для спілкування, зокрема, молодь, не ділячись на «своїх» і «чужих» разом справляла як католицькі, так і православні свята» [208, с. 367].

Мистецтво добросусідського спілкування українців із представниками різних етнічних і конфесійних груп ґрунтувалось на знанні й толерантному, тактовному ставленні до норм і форм їхньої етикетної поведінки.

Культуру спілкування, специфіку етикетних норм і правил українства другої половини ХІХ – початку ХХ ст. значною мірою визначав принцип корпоративності, тобто приналежності людини до певного класу, стану, верстви, громади. «Представники різних соціальних груп – дворяни, купці, духовенство, чиновники, ремісники, робітники, селяни та інші – мали свої характерні особливості життя, - відзначає О. Курочкін, - свої традиції, звичаї, свята й розваги, свій власний кодекс поведінки» [208, с. 298].



Основну масу населення України в означений період складало селянство, яке продовжувало бути основним носієм культурної пам'яті народу. Надзвичайно важливу роль у житті селян відігравала громада, котра й на початку ХХ ст. зберігала деякі давні, від доби раннього середньовіччя, норми й форми громадського співжиття. Важлива роль і значення громади в народному житті розкривається у прислів'ях:

- «Громада великий чоловік»;
- «Більший чоловік громада, як пан»;
- «Що громада скаже, той пан не pomoже»;
- «Копа переможе й попа»;
- «Дружній череді вовк не страшний»;
- «Голос людський – голос Божий»;
- «Хто людей не слуха, той Бога не боїцца»;
- «Нехай буде, як скажуть люде»;
- «Добре ріці з потоками»;
- «Добре тому, хто вдвох»;
- «Що два, то не один»;

«Хто од товариства одстане, нехай од того шкура одстане, як на вербі навесні»;

«Що громада, то і я»;

«Де коля, там і я»;

«Що в людях ведеця, то й нам не минеця»; [230, с. 221].

Однак у деяких українських прислів'ях відбилося і критичне ставлення до громади, рішення котрої не завжди безсумнівні. Так, у деяких варіантах відомого прислів'я «Громада великий чоловік» додається іронічне: «Громада великий чоловік та дурний». Або: «Громада великий чоловік, а еден Лях всіх бье». А ще:

«Хоч ошукаюся, та там, де всі люде»;

«Святився б гурток, коли б не чортова ззіжа»;

«Коли двоє скажуть п'яний, то лягай спати» (У значенні: слухайся і в тому випадку, коли тверезий);

«То все вір сьому – чого ти коцюбисся! То ж не один хто сказав – громада сказала»;

«Хоч і ошукаюся, та там, де всі люде»;

«За компанію й Циган повісився» [230, с. 221].

Вже й цей, далеко не повний перелік народних прислів'їв, зафіксованих у праці М. Номиса «Українські приказки, прислів'я і таке інше», вказує на те значення, котре надавалося громаді у традиційному суспільстві. Громада впливала на всі сторони селянського життя, впродовж віків формуючи і зберігаючи в колективній пам'яті норми комунікативної поведінки. «Традиційні форми регуляції й саморегуляції життєдіяльності сільської громади відображались у виробленні нею системи етикету – стеретипізованих правил поведінки й нормах взаємовідносин людей» [230, с. 304]. Ця система формувалася поступово, відбиваючи особливості національних традицій та соціально-психологічні риси сільського способу життя, регіональні та місцеві особливості етикетної культури.

Громада мала статевовікову структуру, котра підтримувала стабільність її патріархальних засад. Відбиттям внутрішнього устрою ієрархічності громади було розташування парафіян у храмі під час служби Божої: у храмі «майже кожний приблизно знав своє місце» [230, с. 304]. Зокрема, в селах Покуття біля входу (в «бабнику») зазвичай рядами стояли старі жінки, перед ними, дедалі ближче до вітваря – господині середнього віку, молодиці, дівчата, перед дівчатами – парубки, молоді одружені господарі, чоловіки середнього і старшого віку, а найближче до вітваря – старі діди, що свідчило про повагу до старійшин» [230, с. 304-305].

Характерною рисою етикету є ситуативність, тому в інших комунікативних ситуаціях, наприклад під час весільних церемоній, на перше місце висувалися не старі діди й господарі, взагалі не чоловіки, а жінки, передовсім матері молоді і молодого, потім – одружені молодиці – коровайниці, котрі виконували головні ролі в ряді важливих епізодів весільної драми.

Статевовікова диференціація регламентувала взаємовідносини в селянському середовищі, встановлюючи правила субординації та визначаючи місце кожного в розподілі праці, регулюючи норми поведінки у повсякденному житті під час святкового дозвілля.





Попри те, що державна й церковна влада (як православна, так і католицька) прагнули обмежити час святкового дозвілля сільського населення, забороняючи свята, які не вписувалися в церковний календар і мали міфологічне коріння, народна святкова система продовжувала діяти і в ХІХ – на початку ХХ ст. Так, на середину ХІХ ст. загальний обсяг річного святкового часу сягав 140-150 днів [205, с. 383]. В подальші десятиліття кількість святкових днів зменшувалась, але все ж залишалася досить значною.

Під час свят актуалізувалися базові цінності традиційної культури. Як відзначав В. Завадський, у святкові дні краще всього можна було розгледіти «фізіономію» «руського» населення Поділля – зранку в церкві, після церковних урочистостей – у корчмі, на вечірніх забавах, на недільних музиках [205, с. 383]. «Тут у відкритій формі спостерігалися стереотипи індивідуальної і групової поведінки в громадських місцях, - відзначає В. Сироткін, - специфічні ознаки статевовікової поваги чи зневаги, пошани до старших, уваги до дітей тощо» [205, с. 383].

Свято вносило значні корективи в форми буденного спілкування. Відносини між людьми відзначалися підкресленою люб'язністю, гречністю, виявлялася більша увага й повага до гостей, сусідів, родичів, друзів – у формах вербальних привітань і побажань, невербальних знаках уваги (подарунках), святковому вбранні. Саме під час свят розкривалося в усій повноті і красі народне мистецтво спілкування, дістаючи довершеного вигляду. Буденний і святковий етикет відрізняються, як буденний і святковий одяг. Важливою функцією свята є функція об'єднання людей на основі спільних цінностей. При цьому етикет є інструментом консолідації на традиційній основі, забезпечуючи кожному учаснику місце, визначене його статевовіковим і соціальним статусом, а також певну роль у сценарії святкування.

Права жінки у громадському житті українського села були регламентовані рядом заборон, характерних для патріархального суспільства, зокрема, жінка не могла посідати виборні посади (окрім шанованих удів, які після смерті чоловіків ставали на чолі родини й успішно вели

господарство). Однак гендерна асиметрія порушувалась під час святкового дозвілля, котре жінки й чоловіки, як правило проводили разом. Більше того, в Україні було чимало суто жіночих свят у той час, як окремі чоловічі свята майже не простежуються [205, с. 384]. До суто жіночих можна віднести «русалії», «розигри», «колодія», «гонити шуляка», Симона Зилота та ін.

Традиції доброзичливості й гречності яскраво і своєрідно виявлялися у сфері етикетного спілкування молодіжних громад, котрі представляли собою окремі групи в сільському соціумі, що жили власними інтересами, мали власні турботи й задоволення, права та обов'язки, власне значення в житті села та власний кодекс поведінки. Порівняно з «хлопцями», парубки користувалися певною повагою громади. Те ж саме можна сказати і про дівчат, котрі вийшли з підліткового віку і, вступивши до свого молодіжного об'єднання, мали право дівувати. Шанобливе ставлення до дівочьких і парубоцьких громад яскраво засвідчене в народному прислів'ї: «Чесне дівочтво і славне парубоцтво» [31, с. 765].

Парубоцтво як окрема, шанована сільською громадою суспільна група, чітко виділялося як серед одружених чоловіків, так і від «хлопців». Вступ до парубоцької громади обумовлювався віком і сімейним становищем. Хлопець міг стати парубком у 16-17 років з дозволу батьків, але тільки тоді, коли в нього не було старшого брата. В іншому випадку він мав чекати одруження старшого брата. Якщо хлопець захотів парубкувати самовільно, його б покарали батько і старший брат-парубок.

Прийняття в «парубоцтво» супроводжувалося ритуалом, який мав назву «коронування». Цей ритуал був відгомонам прадавніх ініціацій: претендент мав пройти певні випробування (продемонструвати силу, спритність), засвідчити свою добру «славу», тобто, повинен був відзначитися певними моральними якостями (не бути «знеславленим»). Все це робило його участь бажаною в парубоцькому товаристві, позбавляло від дорікань і насмішок, котрі робили перебування в парубоцькій громаді нестерпним [31, с. 767]. В. Боржковський так описує ритуал «коронування»



на матеріалі Вінницького й Літинського повітів Поділля: «Той, кого мають прийняти до складу парубоцької громади, приходять на збори парубків, кланяється на всі чотири сторони; його піднімають на руках, співають пісень» [31, с. 769]. В інших місцях (Ольгопільщина, Балтщина також на Поділлі), за свідченням В. Камінського, під час «коронування» парубка садили на білого коня й він трохи проїжджав («басував конем»), після чого частував парубків [115, с. 100]. На Поділлі платнею за вступ до парубоцької громади був «могорич» («кварта горілки»). В інших регіонах України обов'язковим був грошовий внесок: четвертак для парубка, копа для дівчини [183, с. 164]. Прийняття дівчат у члени дівочої громади відбувалося у ХІХ – на початку ХХ ст. менш урочисто, ніж прийняття хлопців – у парубоцькі.

Соціально-побутові функції молодіжних громад були досить широкі. Дослідники визначають три основних напрями їхньої діяльності:

- врегулювання стосунків з місцевою владою;
- налагодження в селі нормального життя, насамперед – улагодження конфліктів між парубками й дівчатами, між молодіжними громадами й мешканцями села;
- організація в селі урочистостей, церковних процесій, святкувань храмового дня, Великодня, вітання хазяїв із Різдом та Новим роком, колядування, щедрування тощо [115, с. 101].

Виконання всіх цих функцій потребувало знання правил етикетної поведінки, навиків чемного поводження із представниками різних суспільних верств, між представниками парубоцтва й дівочтва у молодіжних громадах високо цінувалася гречність. Ще й сьогодні в селі Стіна Томашпільського району на Вінниччині, обходячи двори, де є дівчата, хлопці величають колядкою кожную гречну панну [223, с. 14]. Парубки пильно стежили за тим, щоб не порушувались узвичаєні норми як буденної, так і святкової поведінки (щоб ніхто з них не пив зайвого й не бився під час свят, не лихословив тощо) [97, с. 492].

Найпоширенішими формами спілкування молоді в Україні були вечорниці й досвітки, які проводились у хатах в холодну

пору року та «вулиці», «музики», «ігрища», забави. Етикетні норми поведінки під час зустрічей молоді регулювалися моральними приписами, які були досить суворими. Згідно з цими нормами, молодь не затримувалася на вечорницях допізна, особливо це стосувалося дівчат, які, зокрема, на Поділлі, повинні були повертатися додому за світло. Парубки могли гуляти й до другої години ночі, влаштовуючи «парубоцькі вечорниці». Така регламентація зумовлювалась тим, що парубки певний час не мали права проводити дівчат додому, - це право парубок здобував лише тоді, коли обирав дівчину до шлюбу, тобто, після освідчення в коханні. Про таку ситуацію казали: «Вона вже веде парубка», що означало громадське визнання пари [183, с. 173].

В окремих районах Поділля та серед деяких етнічних груп етикетні правила були дещо інші. Так, у середовищі поляків існувала обов'язковість дозволу батьків на провадження дівчини з «ремізії» (зібрання польської молоді у так званих польських будинках), хоч туди дівчата могли йти й самі. У середовищі росіян суворо дотримувалися правила, згідно з яким парубок просив дозволу батьків відпустити дівчину на «посиделки» й зобов'язувався привести її додому [183, с. 173]. Навіть у змішаних українсько-російських селах на Поділлі чітко простежувалась етнічна вираженість правил етикетної поведінки молоді, загалом характеру молодіжних розваг. Так, у селі Пилипи-Хребтіївські росіяни збиралися на «посиделки» та «улицы», а українці – на «свої», українські вечорниці та «вулиці»; якщо на українських зібраннях влаштовували співи й забави, то на російських музики й танців не було [183, с. 171].

Беручи участь у різнобічній діяльності молодіжних громад, парубки й дівчата засвоювали правила етикетної поведінки, що базувалися на народних традиціях доброзичливості, чемності, гречності, шанування і гостинності, формули й техніки етикету, узвичаєні в поводженні зі старшими людьми різного звання (від членів сільської громади до волосного начальства), а також із рівними й нижчими за соціальним статусом, представниками іншоетнічних груп місцевого населення. Чіткі правила етикетної поведінки регламентували стосунки у середовищі самих молодіжних громад,



гармонізуючи стосунки між членами. Так, на час колядування обирали «березу», котрий (котра) повинен був керувати хором, бути заспівувачем. «Береза» збирав також пожертви на церкву, стежив за поведінкою хлопців, котрі в свою чергу зобов'язані були йому підкорятися [31, с. 772]. За свідченням В. Боржковського, «береза» втрачав свою владу з закінченням колядування. Дослідник відзначав також, що на Поділлі старшого не обирали, - «він сам собою виділяється з середовища найбільш метких й енергійних парубків у всіх... випадках, коли їм належить послужити чимось спільній справі, як, наприклад, під час вирубки хреста на льоду напередодні хрещення, при розчищенні шляху для процесії під час цього чи інших хресних ходів полями, при влаштуванні громадських обідів, похованні бідних за громадський рахунок і т. ін. [31, с. 778]. За іншими свідченнями, молодіжні громади мали певну організаційну структуру: «На чолі парубочої громади стояв старший парубок – «отаман», а на чолі дівочої – старша дівчина – «та, котра вела порядок між дівчатами», яку називали отаманшою [54, с. 38]. Отаман і отаманша були «довіреними представниками своїх громад, вони залагоджували сварки, влаштовували забави та мали вирішальний голос у прийнятті нових членів» [54, с. 38]. Вірогідно, у парубочьких та дівочьких громадах були й «скарбники», оскільки громади мали власні харчові запаси й каси, які склалися, за свідченням О. Воропая, з регулярних внесків членів. Ці кошти мали покривати видатки на проведення традиційних свят і розваг, служили релігійним цілям [54, с. 38]. Зокрема, в обов'язки дівочої громади, крім організації вечорниць і вулиці, входили й такі, як квітчання церкви перед великими святами, впорядкуванням самотніх гробків на цвинтарі перед поминанням мертвих, допомога по господарству старим і немічним [54, с. 39].

За своєю організаційною структурою та функціями молодіжні громади нагадували братства й ремісничі цехи. На думку В. Боржковського, це не було зумовлене історичними обставинами козацької доби, коли в Україні вирувало життя, суспільство користувалося широкими правами самоуправління і судочинства, коли до обов'язків самоврядних

громад – міських і сільських, окрім оборони від зовнішніх ворогів, та охорони майнових й особистих прав, належало й задоволення інших громадських потреб: побудова й утримання храмів, облаштування шкіл, допомога старим, вдовам і сиротам, турбота про хворих, калік, жебраків і т. ін. [31, с. 766]. У той же час, коли всім цим займалися ремісничі цехи та братства і парубоцтво «одержало значення суспільної групи, «братства», як воно називалося у статутах братських і в суспільстві» [31, с. 766]. Насправді коріння молодіжних громад сягають доісторичних часів, що аргументовано довели у своїх працях М. Грушевський, М. Сумцов, К. Грушевська та інші етнологи. Однак В. Боржковський правий у тому, що молодіжні громади, як і цехові та братські союзи, переживали свій розквіт у XVII – XVIII ст., а також мали в організаційній структурі спільні з цехами та братствами риси. Так, за свідченням В. Боржковського, на Поділлі парубоцькі громади мали навіть писані статути та «цехові книги», у яких фіксувався реєстр громади тощо [31, с. 766-767].

Імовірно, у статутах молодіжних громад були зафіксовані й певні правила поведінки, які, за наявності відповідних текстів, можна було б інтерпретувати як своєрідні кодекси етикетної поведінки. Адже ритуал прийняття у члени громади – «коронування», котрий нагадував ритуал «визволення» («визволи») у ремісничих цехах, був своєрідним іспитом, під час якого претендент мав продемонструвати і знання традицій, звичаїв та правил поведінки, відповідної його статусу члена громади.

У молодіжних громадах формувалася практика підготовки до шлюбного життя, засвоювались традиційні норми гендерного спілкування, в основі яких були доброзичливість, чемність і взаємоповага між чоловіками й жінками. Ці традиційні норми зазнавали у XIX – на початку XX ст. трансформацій під впливом зовнішніх чинників. Порівнюючи життя молоді на Поділлі й Лівобережжі, А. Свидницький писав: «На Поділлі немає вулиць – перевелися; немає, крім вечорниць й оденьків у деяких місцях, ніяких сходок молоді. Лівий бік Дніпра вночі має більше життя і поезії, ніж вдень: до півночі від сутінків ви чуєте пісні, говор, сміх... На Поділлі в



цей час хіба собака загавкає та проспівас півень» [203, с. 465]. Така ситуація з молодіжним дозвіллям склалася, на думку А. Свидницького, внаслідок «стороннього впливу» - заходів світської влади, надто ж духовенства, котре забороняло сходки української молоді під приводом протидії розпусти. А. Свидницький, відзначаючи, що «погані випадки» траплялися і в народі й у панському середовищі, пише: «Однак хто скаже, що в простому люді це від вечорниць? Такої (знеславленої – О.М.) дівчини навіть не приймали на вечорниці. ...Хазяйський син не посміє зайняти з недоброю метою хазяйську дочку. Для того є ... рекрутки, московки (солдатки)... При тому дівчата так зв'язані обрядом першої ночі, що тільки п'яна чи вкрай безсоромна може піддатися на спокусу... Якщо в її голові не перевелася свідомість себе й честі, то така може поступитися тільки силі й добровільно нізащо не погодиться підтоптати під ноги батька-неньку...» [203, с. 466]. Це добре усвідомлювали як парубки, так і батьки, а тому дозволяли дівчатам не тільки ходити на вечорниці, а й «приймає на білі подушки» (йдеться про архаїчний звичай спільного снання хлопців і дівчат, який табуував при цьому інтимну близькість – О. М.) [203, с. 466].

Дівчина, яка в дошлюбному спілкуванні втрачала «віночок», «підтоптувала під ноги» не тільки батька-неньку, а й дівочку громаду, з якої порушницю моральних норм поведінки виганяли. Таку називали «покриткою», «строгою», осміювали й ганьбили. Громадське покарання дівчат-покриток було різне в різних регіонах України – від обмазування дьогтем воріт до вигнання з села, описаного Т. Шевченком у поемі «Катерина» та показного обстригання кіс, обмазування дьогтем, обсипання пір'ям, описаного в оповіданні П. Мирного «Нечесна», а також публічного побиття шнурками від дзвонів, намочених у соляній ропі. Звичай суворого фізичного покарання за перелюбництво найдовше, до початку ХХ ст., зберігався в Карпатському регіоні. Важливо відзначити, що карали як дівчат, так і парубків [183, с. 358]. В інших місцях, як от на Поділлі, дівчат не карали, однак ганебну поведінку засуджували. У Бесарабії існував спеціальний етикетний звичай – «вивід із танцю –

який здійснювала сама молодіжна бригада: знеславлену дівчину виводив із кола танцюючих парубок під «голий бубон» [183, с. 358]. Якщо дівчину знеславлював парубок із місцевої парубоцької громади, ганьба падала на всю громаду, членом якої він був.

Різні моральні оцінки «гріхопадіння» дівчини в дошлюбний період побутували в російському етнічному середовищі. Якщо норм християнської моралі суворо дотримувалися старообрядці, то, скажімо, в окремих лісових селах Муромського повіту Володимирської губернії до початку ХХ ст. дослідники фіксували факт вільних сексуальних стосунків. «... І коли парубку («парню») доводилося відділятися і заводити власне господарство, - відзначає М. Чернишев у нарисі «О парубоцтве как особой общественной группе», - то він одружувався, не надто переймаючись тим, що у його дружини («супруги») є вже декілька дітей від нього чи від когось іншого...» [240, с. 503]. Згодом, внаслідок зміни господарської діяльності, народ у Мурманському повіті збіднів настільки, що брати жінку з кількома дітьми стало не вигідно в економічному відношенні. З'явився «попит на бездітних» дівчат на виданні, а оскільки «відмовитись від гульби було не легко», то «миттю з'явилися майстрині, які почали фабрикувати бездітність, - пише М. Чернишев. – Крім того, розділи (господарств – О. М.) почастишали, через що шлюби стали укладатися відносно раніше, і для гуляння (тут це називалося «стоянням») залишився 12-15-річний вік» [240, с. 503]. Аналізуючи цей архаїчний звичай, М. Чернишев не визначає, «що тут слід віднести до спільних законів розвитку шлюбу, а що до часткового падіння моралі» [240, с. 503]. На нашу думку, йдеться про збережений у глухих лісових селах архаїчний звичай, котрий наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. сприймався як такий, що різко суперечив християнській моралі.

Вихід українських парубків із «парубоцтва» у зв'язку з одруженням, як і вступ до молодіжної громади, супроводжувався певними ритуалами, котрі частково перейшли вже у весільну обрядовість. «Вже у звичаї парубків





зупиняти «молодого» в той час, коли він іде до «молодої» і вимагати у нього горілки (як викупу – О. М.) неможливо не бачити певного мовби викупу за те, що вони випускають його зі свого середовища, - відзначає В. Боржковський. – «Однак власне вихід молодого з «парубоцтва» має вигляд особливої церемонії, що завершує весілля» [31, с. 776]. Прощаючись з товаришем, парубки співали:

Бувай же здоров, товаришу: вже ми йдемо,  
Вже такого товариша, як ти, не найдемо;  
Хоць найдемо, не найдемо, та не такого,  
Що не прийдеться до серденька мого... [31, с. 776].

Цією піснею завершувалася вечера, котрою парубки востаннє вшановували свого товариша. Одружившись, чоловік «виходить із «парубоцтва» й ніколи вже не з'являється в його середовищі» [31, с. 776]. В. Боржковський наголошує тут характерну особливість, властиву весільним обрядам, на яку не завжди звертають увагу дослідники: прощання з парубоцтвом (дівоцтвом у дівчат) слід розуміти не лише в широкому сенсі як прощання з юністю, а у вузкому – як прощання з конкретною молодіжною громадою, представленою на весіллі парубками-боярами чи дівчатами-світилками. Відповідні ритуали засвідчували, що парубок та дівчина, одружившись, здобували вищий соціальний статус, ставали повноцінними членами територіальних громад (це право визнавали тільки за одруженими). Отже, у соціальному плані весілля можна інтерпретувати не лише як поєднання двох родів, а і як обрядовість, пов'язану зі вступом молодих до сільської громади на правах повноправних членів.

Попри те, що парубоцькі й дівочі громади були тимчасовими утвореннями, період перебування у яких обмежувався періодом від вступу до одруження, вони виконували надзвичайно важливу роль у житті українського селянства та мешканців містечок, побут яких мало чим відрізнявся від сільського. Молодь проходила в цих об'єднаннях школу соціалізації, котра включала й засвоєння основних норм і технік етикетної поведінки. Крім того, у молодіжних громадах, переважно парубоцьких, культивувалася і карнавальна «анти поведінка» (обливання

водою та лякання дівчат, ритуальні крадіжки для великого вогнища старих коліс від воза тощо, витягання важких предметів господарського реманенту й воріт на дахи повіток, виконання сороміцьких пісень і довгий ряд інших «штукарств»). Ця «анти поведінка», вияви котрої активізувалися під час великих свят, весіль (перезва) тощо в певний час, у певному місці та в певній ситуації порушуючи всі узвичаєні етикетні норми, насправді лише підкреслювала, а не змінювала непохитні моральні основи й форми народного етикету. Сільська громада санкціонувала дотепні витівки парубків та дівчат і сміялася разом із ними, висловлюючи своє ставлення до зумисне представлених на осміяння неприйнятних форм комунікативної поведінки.

Існування типологічної схожості в організаційних формах молодіжних громад і церковних братств та ремісничих цехів спонукало деяких дослідників шукати витoki молодіжних громад у братських та цехових об'єднаннях: - В. Ястребов у нарисі «О союзах неженатой молодежи», М. Зібер в «Очерках первобытной экономической культуры» [97, с. 376]. Значно переконливішою є думка М. Сумцова, котрий у праці «Досветки и посиделки» зараховував молодіжні громади до «особливої громадської групи, котра є залишком найдавнішої форми визнання статевої зрілості» [218, с. 17-18]. Однак зв'язки між молодіжними громадами, братствами й ремісничими цехами були, виявляючись в ритуалах прийняття та організаційних формах, зокрема, в культивуванні парубоцькими громадами писаних статутів за зразком цехових, використанні цехової термінології тощо.

Братства й ремісничі цехи були, безперечно, більш пізніми формами громадських об'єднань у порівнянні з молодіжними громадами, витoki яких сягають доісторичних часів і безпосередньо пов'язані з інститутом ініціацій молоді. Однак у XVI-XVII ст., тобто в часи свого розквіту, братства й цехи, вірогідно, стали для молодіжних громад взірцями для наслідування як у плані організаційних структур, так і в плані правил етикетної поведінки.

Традиції доброзичливості й шанування, узвичаєні у братствах і ремісничих цехах, базувалися на народній основі,



хоч принципи організаційної будови цехових об'єднань були запозичені в аналогічних західноєвропейських об'єднань, коли в Україні стало поширюватися Магдебурзьке право. Вступаючи до ремісничих цехів, молоді люди мали обов'язково засвоїти певні правила етикетної поведінки. Це стосувалося навіть представників старцівських музичних громад – сліпих кобзарів, бандуристів та лірників.

За своїм характером українські ремісничі цехи були типовими середньовічними корпораціями. Вони були відносно самостійні, що гарантувалося сумою прав і привілеїв, документально засвідчених спеціальними грамотами сюзеренів, постановами міської влади тощо. «Цехове право» було закріплене у спеціальних статутах, які регламентували всі прояви життя цеховиків. Характерною рисою середньовічних корпорацій, зокрема й ремісничих цехів, була «...наявність «горизонтальних» зв'язків між членами – на відміну від «вертикальних» стосунків панування й підкорення, - відзначає В. Балусок - Нерівноправні між собою корпорації будувались на принципі рівності своїх співчленів» [20, с. 126]. Соціальна структура ремісничих цехів формувалася за традиційною для всіх середньовічних корпорацій ієрархічною схемою. В межах цеху виокремлювалися певні соціальні групи: учнів, підмайстрів та майстрів. Повноправними членами цеху вважалися тільки майстри, які поділялися на молодших і старших. Кожна група мала власні права та обов'язки, власний юридичний статус, зафіксований у цехових книгах. Сфера спілкування між різними соціальними групами та всередині кожної групи регламентувалася певними правилами етикету, порушення котрих каралося. Ієрархічна структура цехів знаходила своє відображення в етикетних традиціях шанування старших молодшими. Загалом же комунікативну сферу ремісничих цехів характеризували традиції доброзичливості, котрі виявлялися у стосунках «усіх зі всіма».

Почавши з учнівства, ремісник просувався по сходинках цехової ієрархії, кожен щабель котрої відзначався певними церемоніями та ритуалами. Так, існувала спеціальна церемонія прийому в учнівство, що мала назву «уєднання».

Під час цієї церемонії майстер, який брав учня, представляв його цехмістру, старшим майстрам і всім зборам. Присутні розпитували претендента на учнівство про його родину, рід, наказували чесно й заповзято вчитися ремеслу, шанувати всіх колег-цеховиків тощо. Учень при цьому урочисто обіцяв шанувати всі вимоги майстра та цеху. Сенс церемонії «уєднання» полягав у тому, що учень та майстер брали на себе взаємні зобов'язання: майстер – зобов'язувався вчити..., науки показувати справедливі і учтиві»[21]. Під «учтивими науками» розуміємо насамперед правила етикетної поведінки як у середовищі цехових ремісників, так і за його межами. Навчання «поштивості», тобто чемності, ввічливості, засвоєння традицій і технік етикетної поведінки було не менш важливим елементом «курсу навчання» у майстра, ніж опанування певного ремісничого фаху.

З закінченням терміну учнівства відбувалося посвячення в підмайстри, що мало назву «визвілка» («визволка»). Під час цього ритуалу, який проводили чотири майстри – «отець перейменовувальний», проповідник чи промовець, хрещений батько і дзвонар, підмайстер одержував нове ім'я, статус ремісника й остаточно поривав зв'язки зі своїм «доремісничим» середовищем і станом [21, с. 69]. Підмайстри продовжували професійну освіту, водночас здобували і поглиблені соціальні знання, зокрема у сфері етикетного спілкування («учтивої науки»).

Перехід із підмайстрів у майстри, що мав назву «єднання цеху» відзначався найбільш урочистими ритуалами. Окрім спеціальних фахових знань та умінь, посвячуваний у майстри мусив продемонструвати відмінне знання цехових традицій та норм поведінки, тобто достатню суму знань, пов'язаних зі всіма аспектами цехового побуту, з цеховим способом життя [21, с. 70]. В. Балущок наголошує, що перевірка соціальних знань, традицій, норм і цінностей, пов'язаних із корпоративно-цеховим способом життя, була надзвичайно важливим моментом у ритуалі висвячення в майстри: «... Взагалі... цехові ремісники надавали велике значення контролю за поведінкою членів об'єднання, дотримання ними встановлених норм співжиття в цехах, за їх моральним



обличчям, - відзначає В. Балушок. – Цього вимагала необхідність підтримки тісної згуртованості середньовічних колективів, які існували в умовах частих воєн, стихійних лих та епідемій, посягання на їх права феодалів» [21, с. 71]. Дослідник звертає також увагу на важливий світоглядний аспект, що зумовлював прискіпливу увагу до моральності поведінки ремісника, - на існування віри українських ремісників у безпосередній зв'язок між моральністю поведінки майстра та якістю його вибору [21, с. 71]. Тому посвячуваний у майстри кандидат мусив документально засвідчити дотримання ним норм «учтивої» поведінки за весь період учнівства та підмайстерства. Це питання – дотримання чи недотримання правил поведінки – було предметом спеціального обговорення старших майстрів. Посвячуваний мав засвідчити навіть те, що він «цнотливого батька син» (незаконнонароджених до цеху не приймали).

Властиві українському ремісництву міфологічні уявлення про те, що між майстром та його виробом існує квазіособистісний зв'язок (виріб такий, як майстер), зумовлювали й шанобливе ставлення до праці як до дійства, що має сакральну складову, а також формували певні норми шанобливого поводження із предметом своєї діяльності. Таким чином, комунікативна поведінка українського ремісника як з людьми в межах цеху й поза цехом, так і з природою, зокрема, з предметами своєї діяльності базувалася на основах моралі. Ці традиції до певної міри зберігалися в середовищі ремісництва й у ХІХ – на початку ХХ ст.

Особливе місце серед цехових корпоративних об'єднань, котрі, зазнавши певних трансформацій, продовжували свою діяльність і в ХІХ – на початку ХХ ст., належало старцівським громадам кобзарів, бандуристів та лірників. У їхніх об'єднаннях, організаційні форми яких були подібні до усталених у ремісничих цехах, також здійснювалися висвятні обряди – «одклінщина» та «визвілка». Після того, як учень відбував обумовлений термін навчання, здійснювалась «одклінщина», мета котрої полягала в ритуальному засвідченні перед старцівською громадою факту завершення початкового навчання. Відбувши «одклінщину», старець

діставав дозвіл на тимчасову старцівську діяльність. «Після того, як учень «віддавав честь» та «одкланявся» братії, - відзначає В. Кушпет, - він повинен був підготуватися до «визволення» від «покори» своєму панотцеві («пан-майстрові» - О. М.) і лише тоді міг увійти на рівних до «рядової панибратії» [141, с. 278].

Характерною особливістю «визволи» у середовищі старців-музикантів було те, що ритуал не передбачав іспиту з виконавської майстерності. Натомість кобзар, бандурист чи лірник мав засвідчити:

- знання молитов;
- моральність своєї поведінки у стосунках із «братчиками» впродовж усієї «термінації» (відсутність проявів лихослів'я, зухвалості, намагання образити когось тощо), а також у стосунках із «сестрами» дівчатами, жінками;
- знання старцівських звичаїв та ритуальних текстів, а саме: вітання між старцями – «день добри», вітання з господарями під час «ходок»; вітання братії в хаті, на ночівлі тощо...» [140, с. 286].

Під час «визволки», стоячи навколішки, сліпий музикант приймав присягу, в якій особливо акцентувалися моральні, поведінкові моменти: «Присягаю перед судною радою і панотцями та всією панибратією додержуватись всіх цехових звичаїв та чемності, яка має меж всією просящою панибратією, з віков давніх і до часу пришествія правди на землю» [140, с. 228].

Правила чемності, тобто, етикету, які зобов'язувався виконувати той, хто «визволявся», конкретизувалися в ряді пунктів присяги:

1. Почитати панотців старих, не робити їм злого.
2. Слово панотця-цехмайстра є слово всієї просящої панибратії.
3. Чтю суд між нами радий і по ділу між своєю просяною панибратією шлюсь тільки до свого суду.
4. Якщо суд між нами радий мене не ратує – шлюсь до панотця цехмайстра і слово його є конче.
5. Не посрамлю просящої панибратії і чести сліпецької.



6. Жінки і сестри нашої просящої панибратії, хай будуть їхні.

7. Я ж не помишляю духом і не дерзну блудом плоть ним на безчестія їх. За провину в цьому судитиме мене суд радній.

8. В недобру годину помагатиму чим зможу своїм побратимам і їхньому страждающому роду.

9. Буду чемним і справедливим.

10. Не поганити діла майстерського, із пісні-думи слова не викидати й свого не додавати...» [138, с. 288].

Наведений текст присяги є яскравим свідченням того, якої ваги надавалося в середовищі старцівських музичних громад моральним аспектам поведінки, а також знанню її традиційних етнічних форм. Не випадково мету існування самої інституції музичних цехів сліпих кобзарів, бандуристів та лірників В. Кушпет визначає як «збереження народної духовної традиції в українському етнічному середовищі» [140, с. 296]. Важливою складовою цієї традиції етнічні стереотипи поведінки, зрілі правила побутового етикету, що базувалися на засадах народної моралі й відзначалися неповторним колоритом у виявах доброзичливості й шанування.

Для всіх без винятку старців-музикантів обов'язковим елементом «визволки» (ритуалу прийняття в майстри, що передбачав ряд іспитів) було вміння гарно привітатися, або, як казали поліські бандуристи, «отдать честь». Навчання привітальних текстів, а також молитов надавалося важливого значення в період учнівства [140, с. 274]. Характеризуючи «вітально-молитовні» етикетні звичаї старцівських цехів, В. Кушпет відзначає, що до них належали, зокрема, «привітання при зустрічі панібратії один з одним, учнів між собою та панотцями (майстрами – О. М.)... За формою привітання («віддача честі») були однакові на всіх рівнях старцівської ієрархії. Привітання склалися з молитовного звернення, власне привітання та побажань і подяк» [140, с. 275].

Досить складними були привітальні формули, що входили до етикетних кодексів старцівських громад. Так, молитовне привітання починалося на Полтавщині словами: «Молитвами святих отець наших, Господи Ісусе Христе Боже наш. Помилуй

нас!». У відповідь звучало: «Спаси Бог пан майстра та святий Амінь за Ісусову молитву, за Євангельське слово, за привіт Божий, за майстерську науку». Наступні слова звучали, наче «пароль»: «Мир бесіді вашій!» Відповідь: «С миром приходи!» Після цього молитовного привітання-звернення промовлялися слова власне привітання: «Дай Бог здравствовать! Поздоровляю Вас з (днем тижня за старцівськими назвами – О. М.). Живете-можете у руках, у нозях, у помощах своїх!» Якщо панотця-панмайстра вітав учень, то додавав: «Благодарю панотцеві покорно за честь, за любов, за його науку!» Панотець-панмайстер відповідав: «Благодарю покорно, синок!» [140, с. 275].

Ускладнені формули етикетних привітань з рясним уживанням релігійної термінології були зумовлені особливостями старцівських цехів, членами яких були сліпі музиканти. Однак і в інших ремісничих цехах існували етикетні норми комунікативної поведінки, котрі суворо регламентували стосунки між членами, що перебували на різних щаблях цехової ієрархії – майстрами, підмайстрами та учнями, а також між виборною верхівкою цеху (цехмістром, скарбником, лавниками) – і рештою цехової громади.

Розвинена система ремісничих цехів, у тому числі й кобзарських та лірницьких, охоплювала всі українські землі, розділені між різними державами, сприяючи збереженню культурної цілісності й етнічних традицій у комунікативній сфері. Етикетні форми спілкування «по горизонталі» передбачали чемність, доброзичливість, шанування старших у соціальному сенсі, рівно ж як і відсутність тих виявів зневаги до «нижчого», котрі неминуче виявлялися в моделі комунікації «по вертикалі», тобто «панування-підлеглості», котра в суспільствах з жорсткою пірамідою ієрархічних зв'язків мовби легалізувала приниження всіх, хто був на нижчому соціально-майновому щаблі. Етикетна термінологія, що побутувала в середовищі українського цехового ремісництва, як і загалом українства, не містила таких образливих для людської гідності адресата термінів, як «холоп», «раб», «подлейший», «людці» («людишки») та ін., котрі були узвичаєні навіть в етикетних формулах письмових





звернень до московських царів. Навіть українські старці-музиканти у ХІХ – на початку ХХ ст. й у попередні епохи називали й усвідомлювали себе «пані братією», використовуючи цей термін як ключовий в етикетному спілкуванні, оскільки в ньому виявлялося доброзичливе й шанобливе ставлення до людської особистості.

### **Питання для самоконтролю**

1. Яке визначення «ментальність» давали в ХІХ ст., і яке його змістове поле в наш час?

2. У якій сутності виявлялася традиційна основа української ментальності?

3. Який тип ментальності був відмінним від землеробського менталітету і що лежало в його основі?

4. У чому виявляється інтроверсійність ментальності українців?

5. Який принцип (значною мірою) визначив культуру спілкування українців другої половини ХІХ – початку ХХ ст.?

6. Яка категорія населення України була основним носієм культурної пам'яті українського народу до початку ХХ ст.?

7. Яким чином громада впливала на формування комунікативної поведінки у суспільстві?

8. Як статевовікова диференціація регламентувала взаємовідносини в селянському середовищі?

9. Чим відрізнявся буденний і святковий етикет?

10. Права жінки у громадському житті українського села.

11. Гендерна політика кінця ХІХ початку ХХ ст. в Україні та за її межами.

12. Парубоцькі, дівоцькі громади та їх соціально-побутові функції.

13. Які були зв'язки між молодіжними громадами, братствами й ремісничими цехами?

14. Яке місце серед цехових корпоративних об'єднань, належало старцівським громадам, кобзарям, бандуристам та лірникам, в чому була їх характерна особливість?

## **2.2. Дотримання етикету в структурі комунікативної поведінки особистості**

Невизначеність феноменологічного статусу етикету зумовлює використання різних підходів у процесі його дослідження. Зокрема, етикет можна розглядати як:

- специфічну форму регуляції людського спілкування;
- особливу форму поведінки;
- певну систему знаків.

Усі три підходи – комунікативний, поведінковий і семіотичний прийняті однаковою мірою, однак найбільш продуктивним являється їх поєднання, що дозволяє виявити різні грані феномена етикету.

Етикет у комунікативному розумінні є спеціальною формою регуляції людського спілкування.

Етикетна поведінка має характерні особливості, зокрема, те, що вона розрахована, як правило, не тільки на безпосереднього, а й на уявного, дальнього адресата. В цьому сенсі Т.Цівьян порівнює етикетну поведінку з діями акторів, орієнтованими одночасно на партнера й на зал (на публіку) [239, с. 144].

Комунікативні ролі учасників спілкування визначаються насамперед їхніми статевовіковими й соціальними ролями. Партнери по етикетному спілкуванню, обираючи певну лінію поведінки, враховують цілий ряд параметрів комунікативної ситуації, співвідносять свій власний статус зі статусом партнера. Диференціюючими ознаками при оцінці комунікативних статусів виступають стать, вік, суспільне становище, національна і конфесійна приналежність, родинні зв'язки, ступінь знайомства та ін. В кожному окремому випадку актуалізуються певні ознаки і нейтралізуються інші. Насамперед актуалізуються відмінності (наприклад, при зустрічі парубка й дівчини, старого й молодого, багатого та



бідного, хазяїна й наймита, людей різних національностей, різних віросповідань тощо). Ступінь етикетності тієї чи іншої ситуації визначається рівнем «неспівпадінь»: чим їх більше, тим обов'язковіше дотримання етикетних правил, отже етикет передовсім покликаний забезпечити спілкування нерівних (за тими чи іншими ознаками) партнерів».

Але етикет покликаний забезпечувати й регулювати спілкування не тільки «нерівних» (за тими чи іншими ознаками - віком, статтю, соціальним чи майновим статусом тощо), а й просто різних, коли партнерами етикетного спілкування виступають, скажімо, рівні за названими вище ознаками представники різних етносів, етнічних груп, конфесій тощо. В такому разі етикет також служить своєрідним механізмом балансування стосунків в акті спілкування, забезпечуючи прийнятні для всіх сторін моделі етикетної поведінки.

Яскраву специфіку має рольова структура комунікативної поведінки в етнокультурі. Людина традиційної культури завжди формувала лінію своєї поведінки з урахуванням не тільки «другого адресата» - «глядачів» безпосередніх чи уявних як носіїв громадської думки, певних, усталених у середовищі того чи іншого етносу норм моралі, а й з урахуванням того, що за нею постійно спостерігають вищі сили, як добрі, так і лихі божества та духи. Відповідно лінія етикетної поведінки вибудовувалась так, щоб здобути підтримку добрих сил, у жодному разі не образити й не прогнвити їх, а водночас уберегтися від негативного впливу різнолікої нечисті. У традиційній культурі не тільки ритуальна, а й етикетна ситуація може бути організована так, щоб забезпечити безпосередню участь, підтримку прихильних до людини сакральних сутностей. У такому разі один із партнерів виступає мовби від імені Бога, померлих родичів і предків, духів природи, беручи на себе роль їхнього представника. Специфіка етикету в традиційно-побутовій культурі виявляється і в тому, що партнером по комунікативному акту може виступати не тільки людина, божество, духовна сутність, а будь-який суб'єкт, котрий антропоморфізується, тобто, набуває людських рис у процесі

спілкування. За певних обставин господар може розмовляти із домашніми тваринами (котами, собаками та ін.), господарським реманентом, благаючи, щоб не зламався під час оранки; господиня – з хатнім начинням, скажімо, вибачаючись перед глечиком за те, що ненавмисно його розбила; дівчина – з різнобарвними нитками, вишиваючи рушник собі на посаг; козак – із конем, шаблею, кобзою, люлькою і т. д. У традиційній культурі, котрій властива «тотальна антропоморфізація» природи, правил етикету дотримувались не тільки по відношенню до іншої людини, але й по відношенню до звірів, дерев, землі, духів природи. Таким чином, світ людини традиційної культури був заповнений різнорівневим етикетним спілкуванням.

Важливо підкреслити, що в даному разі йдеться саме про етикет, а не про буденну побутову поведінку чи ритуал. Побутова поведінка, котра також може бути комунікативною, відрізняється від етикетної тим, що не має знакового характеру (або має мінімальною мірою) й не потребує «використання спеціальних прийомів обігравання статусу партнерів по комунікативному акту.

Особливість етикету як специфічної форми людської поведінки полягає передовсім у його ігровому характері. Так, якщо селянська родина «А» приходить на гостину до селянської родини «Б», розігрується стандартна етикетна ситуація, в якій родина «А» користується статусом гостя і поводить відповідно до своєї ролі. У випадку, якщо родина «Б» у свою чергу гостює в родини «А», розігрується та ж сама ситуація, тільки члени двох родин обмінюються етикетними ролями.

Комунікативний статус людини традиційної культури визначався не стільки особистими якостями, скільки соціальними атрибутами, соціально-громадськими й сімейно-родинними характеристиками: N чи NN – хазяїн чи наймит, член сім'ї, роду чи приймак, член сільської громади чи прибулець тощо, визначало комунікативний статус, згідно з яким людина була зобов'язана формувати свою етикетну поведінку. Точне й неухильне дотримання відповідних поведінкових стереотипів, що потребувало володіння досить



складним набором технічних прийомів, сприймалося соціумом позитивно. Вміння майстерно грати комунікативну роль оцінювалось як володіння «мистецтвом спілкування». Порушення комунікативного статусу завжди сприймалося як замах на соціальну ідентичність, дістаючи різку негативну оцінку з боку громади. Проходячи різні щаблі соціалізації (від підлітка (хлопця) до господаря, батька родини, діда, коли це чоловік, та від дівчинки до дівки на виданні, господині, матері, бабусі, якщо це жінка), людина традиційної культури виконувала різні етикетні ролі, згідно з її комунікативним статусом на певному етапі життєвого шляху, акумулюючи в собі традиційні норми поведінки, щоб передати їх наступним поколінням.

Однією з важливих проблем, які постають при вивченні етнічних традицій етикету, є проблема семантики його символічної мови. Семантика етикетних знаків і текстів належить до одного з найменш досліджених розділів традиційної культури не тільки українців, а й усіх східних слов'ян. «В етнографічних описах етикет постає найчастіше як досить невиразно окреслена сукупність приписів і заборон, організована рядом морально-етичних принципів (принцип ввічливості, гостинності, терпимості та ін.), - відзначають А. Байбурин та А. Топорков. – Окремим елементам етикету даються часом ті чи інші пояснення, однак вони не складаються в систему й існують мовби окремо від поведінкової конкретики, причому питання про їх семантику, як правило, взагалі не ставиться» [19, с. 18]. Цей висновок, зроблений дослідниками в результаті аналізу великого масиву матеріалів російської етнографії, значною мірою відноситься і до записів українських етнографів XIX – XX ст., у яких проблеми, пов'язані з вивченням побутового етикету, зокрема проблема семантики етикетних знаків і текстів, не виокремлювалася і не розроблялася.

Стилістика етикетної поведінки залежить від характеру ситуації. Так, на різних полюсах розміщуються різнорідні комунікативні ситуації повсякдення і святкових урочистостей. Відповідно визначається і ступінь обов'язковості виконання етикетних правил та наслідки за їх порушення. Якщо реакцією

на порушення етикетних правил у вирі повсякдення може бути просте зауваження, м'який чи жорсткіший осуд з боку громади, то порушення у знаковій ситуації, коли етикетні приписи набувають значення ритуалу, може розглядатися у площині моралі та звичаєвого права з усіма відповідними наслідками.

Людина традиційної культури користувалася готовим, апробованим упродовж століть набором найбільш раціональних стереотипів спілкування. Засвоюючи правила етикету, вона прилучалася до мудрих традицій народного мистецтва спілкування і позбавлялася потреби вигадувати заново схеми спілкування, доцільні в тій чи іншій комунікативній ситуації. Оволодіваючи комплексом етикетних знаків, людина засвоювала не тільки мудрість, а й поезію народного життя, адже не лише такі форми фольклору, як пісня, дума, народне оповідання, казка, легенда, а й форми етикетної поведінки сповнені поетичного змісту. Поведінкові стереотипи етикетного спілкування українців відбивають естетичний досвід народу, що й дозволяє говорити про красу форм спілкування у традиційній культурі.

Вироблені шляхом багатовікового відбору поведінкові стереотипи в узагальненому вигляді відбивають соціальний досвід народу. Засвоюючи норми етикетної поведінки, люди вбирають цей досвід поколінь. Таким чином реалізується одна з найважливіших функцій етикету – функція етнічної та соціальної ідентифікації.

Етикет укорінений у моральних нормах і цінностях, котрі знаходять свій характерний вияв у формах поведінки того чи іншого етносу. Між, умовно кажучи, граматику етикету і її реалізацією у вигляді сукупних етнічних текстів існують змінні фактори, як от: стать, вік, соціальне становище тощо, з урахуванням яких відбувається перетворення вихідних базових принципів у конкретний поведінковий текст. Дія такого механізму перетворення базується на оволодінні технічними прийомами (технікою) спілкування, що є комплексом специфічних етикетних знань, умінь, навичок» [71, с. 181]. Поведінка людини традиційної культури регламентувалася цілим рядом механізмів, які взаємодіяли



між собою. Так, у ціннісних засадах побутового етикету українців складно поєднуються моральні принципи християнства та язичництва, що реалізувалися в системі двовір'я, звичаєве право та окремі норми давньоруського, литовського, польського, Магдебурзького права тощо. Система традиційних цінностей росіян зазнала суттєвого впливу державного права, що базувалося на ідеї самодержавства, церковного права, опозиційного розкольництва тощо. Синтез релігійного і світського права загалом характерний як для християнських, так і для мусульманських народів, причому, як відзначають дослідники, міжетнічна культурна близькість, що виникає внаслідок цього, у мусульман значніша, ніж у християн.

До системи моральних установок, яка визначає характер спілкування різних народів, входять такі універсальні загальнолюдські цінності, як шанобливе ставлення до старших, до батьків, жінок, доброзичливість, гостинність, поняття честі, гідності, ввічливість, скромність, толерантність та ін. Однак це не означає, що ці та інші цінності в однаковій мірі виявляються в етикеті різних народів. Кожне суспільство має певну, історично сформовану ієрархію цінностей, активно культивуючи ті, які є для нього пріоритетними. Так, принцип гостинності незмінно присутній у моральному кодексі будь-якого етносу, далеко не в усіх стоїть на першому місці. Принцип лицарського, шанобливого ставлення до жінки, який посідає один із верхніх щаблів у системі моральних цінностей українців, менш виражений у культурі росіян, котра, певною мірою увібрала приписи «Домостроя». Принцип поваги до батьків, пріоритетний у мусульманських народів, виражений менш яскраво у християн-європейців. Ввічливість японців чи китайців з позицій людини європейської культури виглядає дещо гіпертрофованою. Надмірним і занадто ускладненим з погляду східних слов'ян може здаватися етикет гостинності народів Кавказу. Характеризуючи ієрархію цінностей, прийнятих у тому чи іншому суспільстві, слід, однак, враховувати, що її ідеальна модель в реальних умовах може трансформуватися: в залежності від характеру ситуації на

перший план висувається той принцип, який є найбільш конструктивним саме для неї.

У традиційному суспільстві, де етикет є безпосереднім виявом та формою ритуалізації моральних цінностей, навчання етикетної поведінки має характерні особливості, котрі відрізняють його від навчання етикету в сучасному суспільстві. Так, у першому випадку передовсім культивується засвоєння певних моральних норм, у другому робиться акцент на техніці етикетних стосунків. Етикет у традиційній культурі українців ХІХ – початку ХХ ст. ще значною мірою зберігав зв'язки зі своїми джерелами – міфологічними уявленнями, релігією, обрядами та ритуалами, що мали яскраво виражену етнонаціональну й регіональну специфіку.

Основними видами етикету є:

а. придворний етикет – чітко регламентовані й формалізовані норми поведінки при дворах коронованих осіб;

б. дипломатичний етикет – правила поведінки дипломатів та інших офіційних осіб на міжнародних форумах, переговорах, дипломатичних прийомах;

в. військовий етикет – це комплекс обов'язкових для військових правил поведінки, що включає як визначені у статутах норми, так і зіперті на традиції приписи поведінки, котрі базуються на поняттях «честь солдата», «честь офіцера», «святий обов'язок» (перед батьківщиною) та ін.;

г. корпоративний етикет – кодекс правил поведінки, яких дотримується певна група людей, об'єднана за соціальною чи фаховою приналежністю (етикет запорозького козацтва, цехових ремісників, молодіжних громад, а також англійських джентльменів, літературно-мистецької богеми тощо);

д. загальногромадянський етикет – сукупність найзагальніших правил і традиційних норм поведінки, що їх дотримуються громадяни певного суспільства в різних комунікативних ситуаціях.

Характерні риси етикету того чи іншого народу зумовлюються особливостями його історичного розвитку, суспільним устроєм, традиціями тощо. Так, в Україні котра рано й надовго втратила державну незалежність, не розвинулись самобутні форми придворного й дипломатичного





етикету, однак сформувався унікальний феномен козацького етикету, не характерний для інших європейських країн.

Етикет має ситуативний характер. Форми етикетного спілкування змінюються в залежності від того, коли відбувається комунікативний акт – у будень чи під час свят. В першому випадку спілкування здійснюється за, сказати б, «скороченою програмою», в розмові домінують ділові і прагматичні мотиви, другорядного значення надається атрибутиці (одягу, прикрасам тощо); у другому використовується весь приступний партнерам по спілкуванню арсенал вербальних і невербальних засобів етикетного спілкування. Таким чином, слід розрізнити буденний і святковий етикет, буденний і святковий стилі спілкування.

До структури етикету входять наступні складові:

- вербальний етикет, що регламентує мовні і мовленнєві словесні формули (у звертаннях, привітаннях, побажаннях, виявах співчуття і т. ін.);

- міміка, етикетні жести, які доповнюють чи замінюють в певних ситуаціях слова, виявляючи ставлення до співрозмовника (етикетна кінетика);

- організація простору в етикетній ситуації, відстань між співрозмовниками, доторки, пози (етикетна проксеніка);

- етикетна атрибутика – одяг, головні убори, прикраси, предмети, що мають символічний зміст (хліб, вишиваний рушник, квіти, подарунки).

На думку Я. Радевича-Винницького, доцільно розрізнити не чотири, а три «близькі, але не однакові за змістом і обсягом поняття: мовний етикет, мовленнєвий етикет і спілкувальний етикет» [196, с. 29]. Мовний етикет дослідник тлумачить як всю систему словесних форм ввічливості, узвичаєних у певному суспільстві, певній спільноті (етнічній, територіальній, соціальній). Це – функціональна підсистема мови зі своїм набором знаків (слів, стереотипних вербальних формул) та граматикую – правилами поєднання знаків. «Кожен знак цієї підсистеми має свою значеннєву й етикетну цінність яка впливає із його співвіднесеності з іншими знаками, - відзначає Я. Радевич-Винницький. Для кожної стандартної етикетної ситуації існує впорядкована сукупність

знаків, або парадигма ( з грецької – «приклад», «взірець»), яка дає можливість мовцеві вибирати потрібний знак, зважаючи на його цінність, що визначається його відмінністю від інших знаків цієї мікросистеми» [196, с. 29].

Кожна мікросистема вербальних етикетних знаків (наприклад, формули привітання, прощання), упорядковуючи міжособистісні контакти, водночас «кодує» й консервує стандартну етикетну ситуацію в різних її варіантах, засвідчуючи її вкоріненість у свідомості й реальних стосунках певної мовно-культурної спільноти. За мовним етикетом упізнають «своїх» (етнічно, національно) чи «своїх» соціально (за віком, фахом, віросповіданням тощо) [196, с. 30].

Мовленнєвий етикет – це мовний етикет у дії, у процесі реалізації різних комунікативних ситуаціях. Відмінність між мовним і мовленнєвим етикетом можна порівняти з відмінністю між текстом п'єси і її сценічним втіленням, коли важить і вибір тексту, і манера виконання, і виконавська майстерність актора, які доносять текст до глядача. При використанні певного мовно-етикетного знака в мовленні можуть траплятися і помилки, свідомі і несвідомі порушення форми чи змісту усталеного зразка, зокрема, зумовлені інокультурними впливами (польські, німецькі, угорські формули привітання в Західних областях України, Російські – у Східних областях). Водночас мовець може підходити до використання тих чи інших вербальних етикетних знаків творчо, посилюючи емоційний зміст, розвиваючи поетичну форму, скажімо, в побажаннях. Я. Радевич-Винницький досить детально аналізує різні підсистеми вербального етикетного спілкування, зокрема, розглядаючи комунікативний зміст запрошення, вибачення, прохання, наказу, поради, пропозиції, згоди, привітання, побажання, тосту, подяки, розради, співчуття, схвалення, компліменту, зауваження, докору, критичного зауваження, сумніву, прощання [196, с. 176-206].

Антиподом етикету є антиетикет, котрий може виявлятися в формах:

а. ритуальної «антиповедінки» під час весілля (перезва), під час різнорідних забав молоді як релікт архаїчних ініціацій;



б. «антиповедінки» як порушення елементарних норм етикетного спілкування.

У першому випадку ритуальна «антиповедінка» санкціонується соціумом як узвичаєне регламентоване традицією тимчасове відхилення від норми, спрямоване на утвердження норми. У другому випадку – однозначно засуджується соціумом. Антиетикет має свій набір вербальних і невербальних виражальних засобів, до яких, зокрема, належать вульгаризми, лайка, непристойні жести, положення тіла тощо. Антиетикетна поведінка не завжди є свідомою, іноді її вияви зумовлені незнанням культурних традицій того чи іншого народу. В наш час, коли інтенсифікуються міжнаціональні зв'язки, посилюються глобалізаційні процеси, як ніколи досі актуалізується проблема міжетнічного діалогу, який має базуватися на принципах толерантності і гуманності, взаємоповаги, знанні культурних традицій інших народів, а передовсім – традицій свого народу.

Соціальний досвід народу, нагромаджений упродовж багатьох віків, закріплюється і зберігається в формі усталених стереотипів, у тому числі – стереотипів спілкування. А. Пономарьов називає етнічний стереотип «своєрідною цеглинкою» етнічних традицій, етнічної культури й етносу в цілому, вказуючи, що палітра усталених стереотипів надзвичайно багата: «По суті вони просякають усі сфери побуту, і в тому числі спілкування, поведінку, етикет...» [185, с. 1164]. Етнічні стереотипи спілкування, що виявляються через етикетну знаковість, відіграють роль як етнічних ідентифікаторів, так і міжетнічних роз межувальників. У традиційному українському суспільстві «саме ця роль – визначення комунікативного статусу людини, підкреслення її соціально-громадських і сімейних характеристик (член родини – громади – роду) – є визначальною [185, с. 1165]. Для того, щоб підкреслити соціальний статус – місце у громаді, сімейне становище (господар, хазяїн – глава сім'ї, «газда дворища», вдова, невістка тощо) використовувався повний набір етикетних знаків, які акцентували різні грані соціальної характеристики людини. Ігнорування соціального статусу у

традиційному суспільстві вважалося серйозним порушенням звичаєвих норм спілкування.

У комунікативній сфері формуються, зберігаються й еволюціонують етнічні стереотипи, стандарти й символи, які визначають своєрідність народу. Зміст стереотипів етнічного спілкування проявляється з допомогою системи знаків, котра включає вербальні формули, жести, міміку, пластичні положення тіла, поцілунки, використання предметів, яким надається символічного значення. Набір традиційних символів, які використовуються при цьому, є надзвичайно широким, а їх використання знімає потребу пояснення, зокрема, в таких відповідальних моментах народного життя, як залицяння, сватання, укладання торгових та інших угод, вияви смутку під час поховальних церемоній тощо.

Змістові характеристики етнічних стереотипів поведінки залежать від тривкості й характеру їхніх зв'язків із традиційним корінням. «Для народів які не втратили зв'язків із віруваннями, релігією, ритуалами, етнічні стереотипи є не просто знаками маркування етнічної культури, - вони визначають систему світосприйняття і, по суті, є головними рисами національного життя, - відзначає А. Пономарьов. – У народів, що втратили глибинні зв'язки, етнічні стереотипи – лише спосіб вираження правил поведінки» [185, с. 1164-1165]. У середовищі українського XIX – початку XX ст. ще значною мірою зберігалася та система глибинних зв'язків, котра усталилася на зламі XVII-XVIII ст., визначивши манеру поведінки, власне «український тип» поведінки [185, с. 1165].

Морально-етичною основою етикетного спілкування українців ряд дослідників, зокрема, Я. Радевич-Винницький, Д. Пожоджук та інші, вважають ввічливість. В українській мові існує багато слів, які вживаються на означення цієї якості: ввічливий, чемний, люб'язний, поштивий, обхідливий, привітний, уважний, вихований, шанобливий активно використовуються і запозичені слова: делікатний, коректний, тактовний, галантний тощо. «Головним у цій низці є слово «ввічливий»... - підкреслює Я. Радевич-Винницький. – Інші синоніми називають відтінки ввічливості» [196, с. 25]. Інтерпретуючи ввічливість як «чемність, дотримання правил



пристойної поведінки у вчинках і в мовленні, вияв вихованості, дослідник стверджує: ввічливість – «це основа етикетної поведінки, невід’ємна ознака нормальних взаємин між людьми» [196, с. 25]

Твердження, що ввічливість є основою етикетної поведінки безсумнівне, однак, на нашу думку, має рацію А. Пономарьов, який «основою основ» між особових взаємин українців вважає доброзичливість. Згідно зі «Словником української мови», «доброзичливий» - це той, «...який бажає, зичить людям добра, співчутливо ставиться до інших, дбає, піклується про них» [210, с. 325]. Отже, слово «доброзичливість» підкреслює визначальну етичну характеристику етикетних взаємин у традиційній культурі українців.

А. Пономарьов, інтерпретуючи доброзичливість в етикеті, визначає її як систему стереотипних форм, що виражають різноманітні сторони спілкування: вітання, прощання, напуття, поздоровлення, співчуття, вибачення, вдячність. На думку дослідника, саме в цій системі «особливо рельєфно виявляється етнічна своєрідність, оскільки в основі набору засобів, за допомогою яких здійснюється доброзичливе спілкування, лежать не тільки соціальні, а й біологічні стереотипи – звички, що стали рисою національного характеру» [185, с. 1172].

Мотив доброзичливості домінує у найпоширеніших словесних формулах привітання:

- «Доброго ранку!» («Добрий ранок!»);
- «Доброго дня!» («Добрий день!») («День добрий!»);
- «Доброго вечора!» («Добрий вечір!») («Вечір добрий!»);
- «Надобраніч!»;
- «Доброго здоров’я!»;
- «Здоровенькі були!»;
- «Дай, Боже, здоров’я!»;
- «Дай, Боже, щастя!»;
- «Щастибоже!»;

При прощанні часто кажуть: «Ходіть здорові!» чи «Ходи здоров!». Ці та інші стандартні формули вітання мають регіональні й локальні особливості. Так, за свідчення К. Шейковського у праці «Приветствия и поздравления у

подолян», на Поділлі по-різному віталися молодь і старші люди. Якщо молодь казала «Добрий день!» або «Слава Ісусу!», то старші найчастіше – «Добридень!», «Помогайбо!». На привітання «Слава Ісусу!» відповідали «Слава Богу!» [247].

На Волині й у Галичині звичною формою вітання було «Слава Ісусу!» («Слава Йсу!» - «Навіки слава!» («Слава навіки!»)).

На Північній Буковині жінки «віддавали» одна одній «Добридень!», а чоловіки при зустрічі говорили «Добрий день!», «Доброго здоров'я!».

У «Трудах етнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» П. Чубинського (Т.3) засвідчено, що в селі Жданівка Полтавського повіту, вітаючись казали: «Добрий вечір!» - «Дай, Боже, вечір добрий!» [240, с. 581].

Форма привітання залежала від етикетної ситуації, в якій вона використовувалася. Так, вибираючи сватів, парубок, завітавши до потрібного чоловіка, казав: «Добри-вечір вам, дядьку! Та Боже вам допоможи!» На що чоловік відповідав: «Спасибі! Проходь та сідай у нас!» [234, с. 57]. Під час першого відвідання хати нареченої, свати, стукаючи у вікно, віталися: «...Дай, Боже, вам вечор добрий да й поможи вам, Боже!..» [234, с. 59].

Під час урочистих церемоній стандартні формули привітання могли змінюватись, до них додавалися також побажання. В. Милорадович у праці «Житье-бытье лубенського крестьянина» свідчить, що замість узвичаєного стандартного «Добрий день!» молодих на весіллі вітали цілою промовою: «Дай, Боже, нашим молодым на вик, на здоровье, а ворогам на безголов'я. Посылай, Господы, нашим молодым счастья и вик довгый и розум добрый. Щоб вони одно одного почиталы и рид свий не забувалы. Щоб дождалы всього добра и в поли и в доли, щоб Господь хлиб родыв и скотыну плоды!» [159, с. 195]. Тоді ж з окремим привітанням зверталися до кожного члена сім'ї. Зокрема, до батька: «Здрастуй, тату наш! Идемo до тебе по оченаш...» [159, с. 195].

Етикетний звичай вітання як вияв доброзичливості не обмежувався словесною формулою. Вітання українців – «це складний ритуал, що включає і жести, і міміку, і фізичний



контакт, і словесні формули» [185, с. 1172]. Так, на Поділлі й на Поліссі чоловіки при зустрічі обмінювались рукоштовпанням, а на Північній Буковині рукоштовпання допускатося лише між найближчими людьми та в молодіжному середовищі. На Волині, на Буковині, в Галичині чоловіки при зустрічі знімали капелюха. Поліщучки при зустрічі обнімалися і цілувалися у вуста, а на Поділлі й у Галичині як правило, обходилося без обіймів, - жінки лише цілувалися. У Східній Галичині чоловіки цілували жінкам руку, молодші - старшим, а на Поділлі, де звичай обміну поцілунками був менш поширений, руки цілували тільки найближчим родичам та священникам. Однак, за всього розмаїття етикетних форм привітання, узвичаєних у традиційній культурі українців, їх домінантною завжди була доброзичливість.

Негативне ставлення до людини могло виражатися тим, що з нею не вігалися. Народне прислів'я застерігає: «Не здоровкайся, коли ніхто тобі не кланяється» [225, с. 74].

Традиційні формули вітання побутують і в наші дні, хоч часто – у збідненому вигляді. Найпоширенішими словесними формулами залишаються такі, як: «Добрий ранок!», «Добрий день!», «Добрий вечір!», хоч іноді замінюються суржиковою формулою «Здрасте!» («Драсте!»). Ця форма зафіксувалася у поширеній практиці: «Як «здрасте» серед ночі» (так кажуть, реагуючи на вияв чогось несподіваного й недоречного).

У традиційній культурі особливого розвитку набула «мова речей» - невербальні візуальні засоби спілкування, яким властива знаковість. Якщо старости бажані, у них приймають хліб. Про цнотливість молоді не говорять – її символізує весільна корогва. Свою відмову небажаному претендентові дівчина виявляє не у словесних формулах, а подаючи йому макогона чи гарбуза (звідси відомі вислови: «облизати макогона», «дістати гарбуза»). Діставши гарбуза чи «облизавши макогона», претендент не вимагав ніяких додаткових пояснень.

Згадані символи дівочої незгоди вийти за певного парубка – гарбуз чи макогон – використовувалися в ритуальних ситуаціях, коли парубок офіційно засилав сватів, а також у суто побутових, етикетних. Наприклад, Онися, героїня

повісті - хроніки І. Нечуя-Левицького «Старосвітські батюшки та матушки», обдаровує академіста Марка Балабуху гарбузами, мовби випереджаючи подію офіційного сватання. Дівчина робить це потайки не тільки від Балабухи, а й від своїх батьків. Балабуха приїжджає до Прокоповичів мовби зі звичайним «візитом ввічливості», нічим не виказуючи свої наміри сватати Онисю, однак розумна дівчина весело й вигадливо сповіщає академістові, що не бажає йти за нього: за розпорядженням Онисі наймички, «ладні на такі штуки», виривають на городі не один, а кілька гарбузів, чіпляючи їх до воза Балабухи, а сама Онися до того ж вкладає кілька маленьких гарбузиків у кишені його хламиди. І. Нечуй-Левицький, який був великим знавцем народних звичаїв, детально й колоритно описує, як вигадливо й дотепно обігрується традиційна символіка гарбуза у побутовій етикетній ситуації [166, с. 299-300].

Широка популярність символіки гарбуза в контексті шлюбних звичаїв українців засвідчує, що українські дівчата мали право на вибір. Більш обмеженим було дівоче право вибору шлюбної пари в російській етнокультурі, що й зумовило відсутність загальновідомої символіки на знак відмови. Звичайно, шлюбні звичаї росіян були також насичені різномірними символами. Так, наречений повідомляв, чи цнотливою виявилась молода, специфічними прийомами поведінки з їжею: коли наречена була «чесною», починав їсти яєчню з середини, в іншому випадку – з краю [100, с. 127]. В Україні про цнотливість нареченої повідомляли, носячи по селу червону корогву. В тому й іншому випадку замість словесних текстів у ритуалізованій ситуації використовувалися певні дії та «мова речей».

У другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. символічний зміст невербальних знаків етикетного спілкування поступово забувався. Правила етикетної поведінки виховували «за звичаєм», не надто задумуючись над тим, що кожен компонент, скажімо, вітання «уплетений у канву давніх вірувань та світоглядних уявлень українців, співвідносячись з особливостями їх національного характеру» [185, с. 1173]. Однак у середовищі сільської громади, життєдіяльність якої





досить жорстко регламентувалася і контролювалася, незважаючи на нездатність переважної більшості селян вичерпно пояснити глибинне значення того чи іншого компонента, етикетна культура все ж збігалася в живому побутуванні.

Етикетний жест поряд із мімікою, позами та іншими виразними рухами людини становить суттєвий пласт етнічної культури. Відмінність етнічного жесту від звичайного руху полягає в тому, що він має знаковий характер. Лише в тому випадку, коли певному рухові приписується символічне значення, він набуває статусу жесту. Ритуальний і етикетний жест завжди має комунікативну спрямованість – він звернений до конкретної людини (при вітанні, прощанні), вищої сутності тощо.

Одним з найдавніших жестів, зафіксованих в іконографії, є жест адорації (молитви), коли обидві руки витягуються в напрямку до Бога чи об'єкта поклоніння. З піднесеними руками у християнській іконографії зображувалась Богоматір Оранта, зокрема, в над вівтарній частині Софії Київської. Однак витоки цього жесту – дохристиянські, тому, починаючи з VIII – IX ст. образ Оранти у християнській іконографії став замінюватися образом Богоматері з розкритими перед грудьми руками. «Цим жестом, відзначає Н. Кондаков, - християнське мистецтво рішуче відмежувалося від античної спадщини жестів у мистецтві, а Візантія створила образ Богоматері й разом душевного почуття, що спричинило згодом розробку душевних рухів релігії» [125, с. 357]. Жест адорації, втім, зберігся в народному мистецтві: на українських рушниках із піднесеними руками досі зображують вищу жіночу сутність – Землю-Матір чи Берегиню.

У комунікативній поведінці важливу роль відіграють жести рук, символіка яких відбиває давні архаїчні уявлення. Так, архаїчний характер має знак руки як символ влади, високого соціального становища, що реалізувався в так званих статних жестах і відповідних словесних формулах: «Все в руках Божих», «Під високу руку» (князя, отамана тощо), «Моя права рука» (про незамінного працівника). Прізвисько давньоруського князя Довгорукий мало негативний відтінок

означало, що його інтереси поширювалися на сусідні землі, символізувало «загребущість». Відомий вислів: «Руки короткі...» означає, що той про кого так кажуть, не спроможний виконати обіцяні дії тощо. Жест (помах) руки може бути вітальний і прощальний. Міцне тривале чоловіче рукостискання є виявом доброзичливості, а коротке, неміцне, надто ж, коли один із комунікативних партнерів намагається вирвати свою руку з руки другого, має протилежне значення, безпомилково впізнається як вияв недоброзичливого, негативного ставлення.

Жести правої та лівої руки мають значення полярних символів, оскільки «праве» традиційно асоціюється із «правдою», «правотою», чимсь правильним, а ліве – з «неправдою», «неправотою», «кривдою», тобто, опозиція «праве – ліве» має не тільки просторовий, а й морально-етичний сенс, причому правій стороні традиційно приписується позитивне значення, а лівій – негативне. Почесних гостей садили по праву руку від господаря. У багатьох культурах народів світу чоловіче начало традиційно асоціюється з правою стороною, жіноче – з лівою. «Асоціація чоловічого начала з правою стороною, життям, днем, сонцем пояснюється не тим, що чоловікам ці якості є об'єктивно ближчими, ніж жінкам, а тим, що вони належать до одного й того самого класифікаційного ряду, - відзначає І. Кон - інша справа, що такі асоціації, перетворившись з умовних знаків у нормативні орієнтири мислення, впливають на поведінку і психіку людей» [124, с. 90]. В етнокультурах різних народів зв'язок лівої сторони з жіночим началом є достатньо стійким, що засвідчують численні «прикмети», зокрема, у росіян: «Права брова чухається – кланятись чоловікові, ліва – жінці»; «Лоб свербить – чолом бити: з правого боку (свербить) – чоловікові, з лівого – жінці» [126, с. 32]. Символічно маркуючи належність просватаної дівчини нареченому, на Російській Півночі їй у лазні перев'язували шматком пояса праву руку, праву ногу і праву грудь [126, с. 209].

У давні часи порядок розміщення жінки ліворуч від чоловіка, характерний для всіх слов'янських народів, побутував і в Україні. Однак вже в XVII ст. в силу історичних



особливостей її розвитку, він змінився, засвідчуючи певні зміни в гендерних стосунках. Ці зміни відбулися і в середовищі неодруженої молоді і в сім'ї. Так, символізуючи шанобливе ставлення до жінки-матері, праворуч від чоловіків розміщалися за святковим столом господині. Праворуч від парубків ішли найчастіше й дівчата. Отже, архаїчне співвідношення місць порушувалось у ході демократизації гендерних відносин. Цей процес розпочався в Україні порівняно рано, протікав повільно й поступово, що спричинило багатоваріантність етикетних ситуацій місцезнаходження чоловіка та жінки, неодруженої жінки, дівчини. Так, незаміжня жінка займала переважно праве місце від чоловіка, дружина, згідно з традицією – ліве, котре, втім, не було суворо зафіксоване, - у молодіжних парах дружина найчастіше займала нетрадиційне праве місце. «Звичайна ситуація в Україні, коли під вінець заручену ведуть з правого боку, а після вінчання чоловік посідає своє традиційне праве місце» [185, с. 1180]. Виняток становив у ХІХ – на початку ХХ ст. регіон Наддніпрянщини, де законсервувалася архаїчна етикетна ситуація, коли чоловік ішов попереду жінки, що символізувало престижність чоловічого начала й підпорядкованість жінки [47].

Етикетне правило, згідно з яким жінка перебувала праворуч від чоловіка, утвердилося в культурі європейських народів у добу Відродження, що було пов'язане зі зростанням статусу жінки [167, с. 72]. Під впливом ренесансних ідей та процесів демократизації в Україні ХVІІ – ХVІІІ ст. «...традиційне положення місць (чоловіка й жінки – О. М.) поступово порушувалось, все більш утверджуючи праве і відповідно правове становище жінки» [185, с. 1180].

Етикетне правило «правої руки» побутувало в ХІХ – на початку ХХ ст. і в традиційній російській культурі, однак воно поширювалося тільки на дівчат; одружена жінка мала обов'язково йти зліва від чоловіка й так само розміщуватися за столом [54, с. 88].

В етикетному спілкуванні має велике значення і дистанція між комунікативними партнерами. Ця дистанція в міфологічному сенсі є татуйованим простором, межі якого

ніхто не може порушувати без вагомих на те причин. Вона різна у різних народів, виступаючи «узагальненим показником етикетних норм спілкування і певною мірою індикатором національного характеру» [185, с. 1176]. Спеціальні дослідження, результати яких наводить П. Хейдмец у праці «Пространственная регуляция общения человека», засвідчують, що дистанція між людьми, які спілкуються між собою, у середземноморських народів становить до 70 см., у народів Кавказу –100-120 см., у американців - 122-366 см. [237, с. 72-84]. Інтерпретуючи ці показники, дослідник указує, що «велика дистанція» між партнерами свідчить про мінімізацію фізичних контактів – рукостискань, обіймів, поцілунків, поплескувань, а також про мінімум жестів. Водночас велика дистанція забезпечує велику кількість ухиянь від тих різнорідних контактів, котрі засвідчують доброзичливе ставлення до членів родини тощо. В українському середовищі фізична дистанція при спілкуванні коливається в межах 70-100 см., що, на думку А. Пономарьова, може свідчити про достатню розкутість морально-етичних норм і водночас велику свободу вибору між нормативною та індивідуальною поведінкою. Дослідник звертає також увагу на багатоваріантність регіональних моделей етикетної поведінки, що також засвідчує її відносну свободу [185, с. 1176-1177].

Важливе значення в поведінці людини має фізичний контакт – доторк є способом передачі як позитивних, так і негативних впливів. Згідно з народними уявленнями, доторком можна зцілити чи передати негативну енергію, хворобу, що зумовило як сувору регламентацію фізичних контактів, передовсім із чужими людьми, так і їх ритуалізацію. У традиційній культурі багатьох народів заборонялося рукостискання між чоловіками й жінками. Поширення цього табу пов'язане з уявленнями про те, що через потиск руки може бути переданий сексуальний поклик. У східних слов'ян рукостискання хлопця і дівчини могло мати значення любовного жесту. Так, в українській традиційній культурі право тримати дівчину за руку парубок здобував тільки після того, як освідчився їй у коханні, після офіційних заручин (звідси й сама назва обряду – заручини). У ХІХ ст. на теренах



білоруської традиційної культури цей жест мав навіть спеціальну назву: «Вони (хлопець і дівчина – О. М.) непомітно потискують одне одному руки, - відзначає М. Довнар-Запольський у праці «Заметки по белорусской этнографии» - і цей потиск, що зветься «подаянням», рівносильний заприсяганню в коханні» [78, с. 290].

У Московії XVI ст. заборонялося братися за руки під час виконання хороводів, оскільки доторк рук трактували як «средство к сладострастию» [155, с. 63]. В українських хороводах доторк рук не заборонявся. Так, під час купальських ігор «... гуртуються хлопці й дівчата так, що кожний хлопець бере за руку «свою» дівчину, стають у коло навколо багаття, йдуть за сонцем і співають купальських хороводних пісень» [120, с. 437]. Під час купальських ігор парубки й дівчата також попарно стрибали через вогонь. Описуючи ці та інші молодіжні ігри, С. Килимник підкреслює, що парубок брав за руку тільки «свою» дівчину, отже цей жест символізував вияв прихильності та обопільної симпатії [120, с. 439]. Попри суворість традиційних стереотипів сегрегації статей, тобто, уникання демонстрації жестів близькості, в умовах соціального й економічного розвитку вони трансформувалися. Так, досить рано, вже в XVII – XVIII ст. в українській народній хореографії хлопці могли брати дівчат за руки, торкатися плечей, талії, поширювались парні танці, чого не було в етнічному середовищі у більш ранні періоди [185, с. 1174].

В етикетному жесті рукостискання, розрізняються кілька суттєвих моментів, а саме: чи тиснуть руку особі протилежної статі, хто першим подає руку – старший чи молодший, чи всім присутнім слід тиснути руку. Має значення також емоційне забарвлення і техніка виконання цього жесту [129, с. 33]. Рукостискання в українській традиційній культурі XIX – початку XX ст. було характерне переважно для чоловіків. Першим подавав руку старший за віком чи соціальним статусом. Утримувались від рукостискання при зустрічах із малознайомими людьми, а також при постійному спілкуванні.

Жест рукостискання означав завершення якоїсь торгової угоди й побутував під час ярмаркувань. Таке ж значення мало

«биття по руках» - воно мовби узаконювало непорушність угоди.

Рукобиттям, що мало силу закону, започатковувались в Україні весільні церемонії. Так, на Чернігівщині, «залагодивши справу», батьки молодих «били по руках» й разом молилися [155, с. 71]. У весільній обрядовості українців, руки молодих з'єднували над короваем, що означало «клятву на хлібі», який у землеробських народів вважається святим, і засвідчував непорушність шлюбу. Ритуальний характер рукостискання і в російській весільній традиції підкреслювався тим, що руку подавали через стіл над короваем. Так, у Ярославській губернії сват тричі переносив коровай через руки батьків молодого й молодої, потім ламав його й давав кожному батькові по шматкові [155, с. 218]. Після рукостискання чи рукобиття, що мало сакральне значення клятви, рішення вже не можна було переглядати.

Своєрідністю відзначалося рукостискання у двірцевому етикеті московських царів XVI – XVII ст. Його практикували тільки при зустрічах з іноземними послами, трактуючи як знак «царської милості». Власне це було не рукостискання у звичному сенсі, - послам дозволялося тільки «потримати» царську руку. Датських послів у 1602 році попереджали, щоб вони тиснули руку царя «по-російськи, слабенько, а не так сильно, як це роблять німці» [126, с. 118].

Рукоостискання зберігало сакральний символічний сенс у ритуальних ситуаціях (весілля тощо), паралельно побутуючи в повсякденних етикетних стосунках. Перехід рукостискання зі сфери сакральних жестів у практику повсякденного спілкування означав, з одного боку, підвищення статусу етикетного спілкування, певну сакралізацію побутових стосунків між людьми, а з другого – розширення демократичних начал у сфері спілкування, оскільки рукостискання – «жест рівних» [132, с. 40].

Значимість цього жесту підсилювалась, якщо він виконувався двома руками, хоч міг бути зроблений і однією. Так, двома руками підносила молода рушники; двома руками на рушнику подавали хліб при зустрічі дорогих гостей. Обов'язково двома руками слід було розламувати хліб у



ритуальних ситуаціях, хоч у побутових його просто різали (краяли). Двома руками тисли руку особливо шанованого чоловіка.

Жести двома руками могли виявляти й різні емоційні стани. Так, «ударити в поли» в середовищі українського жіноцтва могло означати і здивування, і розгубленість, і відчай, і радість. Таку ж широку семантику мало сплескування руками: цей жест використовувався у слов'янській традиції як вияв радості при добрій звістці, так і вияв скорботи при звістці про якесь нещастя, смерть тощо.

Етикетний поцілунок виник на основі ритуального, до певної міри увібравши його міфологічну семантику. Ритуальний та етикетний поцілунки мають підкреслено асексуальний характер на відміну від любовного. Сфера їх використання досить широка – від комунікативних ситуацій, пов'язаних із закріпленням родинних відносин – шлюбів, кумівства, братання, посестринства тощо, до поцілунків під час зустрічей, прощань. В етикетній практиці східних слов'ян поцілунок використовувався досить часто. У російському «Домострої» детально описано навіть техніку ритуального поцілунку «о Христе» (уривок із цього тексту наводимо в оригіналі): «...Аще с кем о Христе целование сотворите, такоже дух в себе удержав, поцеловатись, а губами не плюскати; поразсуди: человеческие немощи, нечувственаго духа гнушаемся чесночного, хмелного, болного и всякого смрада, коль мерско Господеви наш смрад, и обоняние – сего ради со опасением творити» [79, с. 72]. Ці рекомендації зберігали свою актуальність і в різних етикетних ситуаціях, характерних для російської традиційної культури. Так, за свідченням А. Олеарія, у XV – XVII ст. в Московії існував навіть спеціальний «поцілунковий обряд» («поцелуйный обряд»), що здійснювався при прийомі особливо шанованого гостя. Сенс обряду полягав у тому, що господар наказував святково вбраній дружині вийти до гостя і подати йому чарку горілки, попередньо відпивши ковток. При цьому гостеві було дозволено поцілувати хазяйку в уста. Коротким виходом і цілуванням чужого чоловіка обмежувалась її участь у застіллі [177, с. 205]. Вважалося, що поцілунок у такому сенсі має

виключно етикетне, символічне значення, служачи тільки виявом високої поваги до гостя.

Привітальний поцілунок у вуста, характерний для українців, і є виявом доброзичливості, дружнього єднання. Вітальні поцілунки виконувались в Україні різними способами: поцілунок у вуста був знаком особливої прихильності; у щоки – вираженням звичайної приязні. Так само різну семантику мали поцілунки шанобливості: поцілунки в руку означали високий ступінь поваги; поцілунки в голову, плече, ноги були знаком підкорення. В Україні було узвичаєне цілування рук старшим людям. Це робилося з особливою шанобливістю. За свідченням польського етнографа Е. Рудіковського, коли селянська дитина хотіла поцілувати руку батькам чи комусь із старших людей, вона брала руку двома своїми руками й цілувала її зверху [13]. Поцілунками обмінювалися за столом при передачі чарки: рівні цілувалися в уста, молодший, приймаючи чарку від старшого, цілував його в руку [13]. У повісті І. Нечуя-Левицького «Старосвітські батюшки та матушки» описано цілий спектр етикетних поцілунків. Так, після заручин академіста Балабухи й Олесі «старі й молоді перецілувалися і посідали, неначе після важкої праці» [166, с. 333]; дяк Моссаковський цілує руку своїй обраниці Онисі, а дівчина, у відповідь, нахилившись, поцілувала його у щоку [166, с. 343]. Герої повісті І. Нечуя-Левицького – чоловіки, як правило, цілували руки жінкам, а жінки цілувалися між собою. Звичаї Наддніпряння, описані І. Нечуєм-Левицьким, були характерні для всієї Наддніпрянщини. Дещо інший, ускладнений етикет привітання, що включав поцілунки, побутував на Наддніпрянщині: поздоровивши один одного зі святом, гість і господар цілували один одному руки, якщо вони вважалися рівними; в іншому випадку молодший цілував руку старшому, котрий дякував, сказавши «спасибі». Характерною особливістю цієї церемонії було те, що вона повторювалася незалежно від віку і статі, охоплюючи всіх присутніх. Коли виконанню обов'язкових дій етикетного вітання заважав стіл, обмежувались подаванням рук, після чого «обидва цілують свою власну руку (два пальці: вказівний і крайній – сусідній), і





поцілувавши, прикладають ще до лоба» [166, с. 627-628]. Вірогідно, в цьому українському етикетному звичаї відбилися окремі риси етикетного поцілунку, що побутував у молдаванів (прикладання двох пальців до лоба), хоч на ґрунті молдавської етнокультури руку старшим цілували двічі – зверху і в долоню, що не було узвичаєно в Україні [213, с. 1086-1087].

Цілування рук і ніг було відоме в давнину в європейських народів, однак уже в добу пізнього середньовіччя сфера його побутування звузилася, обмежуючись цілуванням лише рук у священиків та жінок. На Сході, зокрема, у турків та арабських народів цілування в ногу було поширеним і в XIX ст. Звичай цілування в ногу побутував і в російській традиційній культурі: «У Росії, як і на Сході, тим, хто був особливо шанований, цілували руку чи навіть ногу» [126, с. 54]. У Росії також був поширений поцілунок у плече та в голову як вияв соціальної нерівності в етикетних ситуаціях: нижчий за соціальним статусом чоловік міг поцілувати вищого у плече, а вищий нижчого – в голову [126, с. 54].

Поцілунками обмінювалися при прощанні. В цій ситуації значення поцілунку змінювалося: він символізував мовби взаємне прощення, оскільки прощення і прощання в народній свідомості ототожнювалися. У східних слов'ян існував спеціальний обряд прощення: на Прощену неділю напередодні Великого посту люди відвідували рідню і знайомих, цілувалися, в такий спосіб мовби спокутуючи гріхи й навзаєм «відпускаючи» гріхи [185, с. 1175]. Поцілунки із таким же символічним значенням використовувалися при прощанні з померлим. У традиційній культурі українців було узвичаєно цілувати небіжчика в лоб. У росіян та в деяких інших народів цілували покійника в губи, що відображало несхожі уявлення про смерть і потойбічне життя.

Характерною відмінністю поцілунків українців як вияву доброзичливості від поцілунків західноєвропейських народів було те, що вони базувалися більше на любовних взаєминах, ніж на ритуальних, були менш християнізовані, хоч і ввібрали міфо-поетичну символіку, властиву народній культурі. Вітальні і прощальні поцілунки в Україні мають регіональну специфіку, що вивчає ступінь їх ритуалізації. У західних

регіонах, де вплив церкви був сильніший, поцілунки стали більш християнізованими «і в основному концентрувалися на зовнішніх формах виявлення, на відміну від поцілунків у східних регіонах, де вони «зберегли більш глибинні, дохристиянські риси і більшою мірою відтворювали власне між особові стосунки» [185, с. 1176].

### ***Питання для самоконтролю***

- 1. У чому виявляється специфіка етикету в традиційно-побутовій культурі українців?*
- 2. Чим відрізняється побутова поведінка від етикетної?*
- 3. Чим визначався комунікативний статус людини традиційної культури?*
- 4. На яких принципах повинен базуватися міжетнічний діалог?*
- 5. Дайте характеристики етнічних стереотипів поведінки.*
- 6. Що є основою етикетної поведінки у традиційній культурі українців?*
- 7. Етикетні жести, як суттєвий пласт етнічної культури, в чому його відмінність від звичайного руху?*
- 8. Етикетні правила «праве-ліве» у ході демократизації гендерних відносин.*
- 9. Дистанція, фізичний контакт в етикетному спілкуванні.*
- 10. Ритуальні та етикетні поцілунки, їх регіональна специфіка.*



### **2.3. Міжособистісні стосунки українців в звичаєвих нормах етикету**

Трапезування за спільним столом має цілий ряд важливих функцій, до яких, окрім головної утилітарної, відноситься і в «найвищій мірі актуальна» - богоугодна функція соціального зв'язку [79, с. 89]. Традиційне застілля як «магічний консолідуючий акт» [79, с. 89] є центральним епізодом у багатьох ритуалах.

Слово «застілля», як і слово «стіл», від якого воно походить, укоренилося в мовній практиці слов'ян порівняно пізно. Словесні формули типу: «Стіл – це престол», «Стіл – престол Божий», поширенні на території розселення східних слов'ян, відбивають складну еволюцію релігійних поглядів народу. «... Сам церковний престол представляє собою історичний стіл, вітвар, на якому здійснюється жертвоприношення, що прийняло у християнстві образ євхаристії, - відзначають А. Байбурин й А. Топорков. – Згідно з релігійними уявленнями, престол знаменує собою також небесний престол, трон Бога, на якому таємно присутній сам Господь-вседержитель. Вся ця складна символіка була в якійсь мірі перенесена в селянський побут» [19, с. 135].

В українській традиційній культурі існувала заборона ставити на стіл зайві предмети, «бо то місто (місце – О. М.) самого Бога» [242, с. 102]. На столі, накритому чистою скатертиною обов'язково мав бути лиш хліб та сіль. «Звичай постійно тримати на столі хліб та сіль, - відзначає А. Пономарьов, - у XVIII ст. був закріплений ще й з громадянським правом» [185, с. 1169].

Спожити разом із кимось хліба – те ж саме що поспілкуватися. Відсутність такої можливості засвідчує самотність. У відомій поезії Т. Шевченка писав:

«Якби з ким сісти, хліба зїсти,  
Промовить слово, то воно б,  
Хоч і як-небудь на сім світі,  
А все б таки якось жилось.

Та ба! Нема з ким. Світ широкий,  
Людей чимало на землі...  
А доведеться самотнім,  
В холодній хаті кривобокій  
Або під тином простягтись...» [245, с. 499].

Під час буденної вечері, котра в теплу пору року часто відбувається не в хаті, а в садку, який був при кожній українській оселі, на стіл подавала донька (доньки) чи невістка (невістки). Така ідилічна вечеря відтворена у славнозвісній поезії Т. Шевченка «Садок вишневий коло хати...»:

«Сім'я вечеря коло хати,  
Вечірня зіронька встає.  
Дочка вечерять подає,  
А мати хоче научати,  
Та соловейко не дає...» [245, с. 277].

У наведеному тексті варто звернути увагу на слова: «А мати хоче научати...», які прямо вказують на те, що застольного етикету дотримувались навіть під час невимушеної родинної вечері, а його традиції передавалися від покоління до покоління.

Дотримання правил етикетної поведінки під час застілля, згідно з народними уявленнями, впливало й на якість їжі, котра усвідомлювалась не стільки як гастрономічна, скільки як релігійно-етична категорія [19, с. 146]. На заборону ганьбити їжу прямо вказує текст давньоруської пам'ятки XIV – XV ст. «От апостольських заповідей»: «Аще ли хто хулит мяса ядущая и питье пьющая в Закон Божий... да будет проклят» [222, с. 139]. Трапезування в релігійно-етичному сенсі постає як «своєрідний обмін з Богом: за їжу, яку він дає, сотрапезники йому дякують і висловлюють своє шанування» [19, с. 145].

Під час традиційного українського застілля дотримувались певних етикетних правил, що мали міфологічне коріння. Так, не можна було стукати ложками по столу, тому що «лукавий радується» [159, с. 305]. У матеріалах із рукописного фонду



ІМФЕ ім. М. Рильського, які були зібрані в селі Двірець Житомирського району та області в 1923 – 1926 роках, відзначається також, що стукання по столу ложками накликає в хату злидні [48]. За іншою версією – у праці В. Милорадовича «Життя – быття лубенського крест'янина», це приваблювало відьму [159, с. 400]. Згідно з народним етикетом, відзначає Б. Гринченко у праці «Из уст народа», українці «не кладуть ложки так, щоб держало лежало на столі, а другий кінець на краю миски, щоб злидні не лазили в миску» [69, с. 31]. Ці та подібні правила свідчать про те, що, згідно з народними уявленнями, під час застілля за людьми пильно стежили злі сили, котрі користувалися кожним порушенням правил етикетної поведінки з метою заподіяти шкоду. Певна частина правил етикету застілля саме й зумовлена «близькою присутністю нечистої сили» [19, с. 146].

Згідно з правилами українського народного етикету, за буденним трапезуванням не пристало багато говорити і сміятися:

«Краще умовчать, а то скушение»;

«Не годиться черкати над трапезою: нечистий дух заходить у миску» [159, с. 194].

Охочі пожартувати українці дотримувалися цього правила не завжди. «За обідом... не обходиться без прислів'їв і зауважень», - відзначає В. Милорадович [159, с. 194]. За його свідченням, сідаючи за стіл, челядь примовляла:

«Боже благослови, щоб жонаті не почали».

Кпили зі скупі господарині:

«Спасибі Богу – найився ей-Богу, нагодувала Явдошка, перепавсь, як дошка» [159, с. 194].

Однак жартували, як правило, сідаючи за стіл і після закінчення трапезування, - під час буденного обіду їли переважно мовчки. На відміну від повсякденного родинного трапезування, святкове застілля українців відзначалося розкутістю, котра сприяла мистецькому самовияву «чесної кумпанії» - у піснях, жартах, дотепних оповіданнях тощо.

Застольний фольклор, у якому виявлялися багаті традиції української сміхової культури, був незмінною складовою українського трапезування, що в різні історичні епохи

відзначали іноземці. Так, посол Венеціанської Республіки Альберто Віміні, який відвідав Україну в 1650 році, описуючи прийом у Богдана Хмельницького в тексті «Реляції», відзначає: «Як я мав нагоду переконатися, за столом при напитках нема недостачі у веселості і дотепності» [206, с. 80]. А. Віміна навіть запам'ятав кілька «прикладів» козацької дотепності, з яких, «бажаючи коротко говорити», переповідає тільки один: на його розповідь про вулиці у Венеції, настільки широкі, що городянам траплялося в них заблукати, один із присутніх козаків дотепно відповів:

«...- Не хвастайся зі своєю Венецією. Я тобі скажу, що то саме зі мною буває в цій тісній хаті: коли посиджу трохи за цим столом, то вже не траплю у двері, щоб вернутися додому...» [206, с. 80-81].

Описуючи в «Реляції» побут Б. Хмельницького та його оточення, А. Віміна відзначає атмосферу доброзичливості, демократизм стосунків між гетьманом і козаками: «У поведінці він (Б. Хмельницький – О. М.) м'який і простий, і цим з'єднує собі любов вояків, але, з другого боку, він тримає їх у дисципліні гострими вимогами. Усім, хто входить до його кімнати, він простягає руку і просить сідати, якщо це козаки» [206, с. 80]. А. Віміна відзначає скромну обстановку гетьманських покоїв: у світлиці немає розкоші, вона уряджена підкреслено просто, «щоб пам'ятати про своє становище і не захопитися духом черезмірної гордості» [206, с. 80]. Обстановку світлиці складали тільки прості дерев'яні лави, покриті шкіряними подушками. Перед невеликим ліжком гетьмана був простягнутий дамаський полог, у головах висів лук і шабля. Позбавлені розкоші і предмети застілля – срібні лише ложки і чарки. «Однак, - свідчить А. Віміна, - гетьманський стіл не бідний доброю і смачною стравою і звичайно уживаними в країні напоями: горівкою, пивом, медом. Вино, котрим мало запасаються і рідко п'ють, подається до столу лише в присутності визначних чужинців» [206, с. 80].

Доброзичливість у сфері спілкування, скромність і простота побуту були взагалі властиві українському козацтву. «На простоту і стриманість в житті запорожці дивилися, як на



одну з найважливіших причин їх непереможності в боротьбі з ворогами, - відзначає Д. Яворницький: - «тільки той, хто переможе в собі зайві потреби, здатен перемогти й супротивника» [253, с. 249]. Визначний дослідник запорозької старовини наводить цілий ряд промовистих прикладів, які засвідчують стриманість і підкреслену простоту побуту, зокрема застілля січовиків. Так, свідком останнього застілля козаків у Січі був російський генерал Петро Абрамович Текелій, котрий 1775-го року за наказом Катерини II зруйнував Запорозьку Січ. Перед захопленням козацької твердині генерал гостював у січовиків. «Платячи за зло добром, запорожці запропонували генералу пообідати з ними, - пише Д. Яворницький; - генерал прийняв запрошення, але повинен був їсти страву з дерев'яного корита дерев'яною ложкою» [253, с. 249]. Коли П. Текелій звернув увагу на простоту посуду, який козаки використовували при застіллі, йому відповіли: «Хоч з корита, так досита, а хоч з блюда, то до худа», чи, за іншою версією: «У нас хоч з корита, так досита, а ви з блюда, зате худі» [253, с. 249]. Якись предмети розкоші інколи використовували й запорожці – срібні чарки, кришталеві креденци для горілки тощо, однак міняла дерев'яні «черпала» на срібні ложки, а саморобні «михайлики» на дорогі чарки переважно старшина, «маса ж запорозького війська... дотримувалась... простоти, і вся розкіш її виявлялася у великій кількості риби, вареників, сирників, галушок, м'яса, горілки, меду, пива, часом угорського і кримського вина, найбільше ж улюбленого напою – варенухи» [253, с. 249].

Загальновідома пристрась українських козаків до міцних напоїв, але їх споживання суворо регламентувалося: поперше, козаки не пили під час військових походів, а по-друге, і перебуваючи в Січі на відпочинку, вони, припускаємо, споживали міцні напої такою мірою, яка не заважала їм залишатися в добрій фізичній формі. Надмірності, надто ж такі, що призводили до злочинів, жорстко засуджувалися. «Віддаючись гулянню... особи після щасливих походів...», - підкреслює Д. Яворницький, - запорожці, втім, ніколи не забувалися до того, щоб виставляти пиятику й гуляння, як

чесноти пристойного козака, особливо... старшини» [253, с. 248]. Вчений наводить на підтвердження цієї тези текст «крепкого приказа» від 27 січня 1756 року кошового отамана Григорія Лантуха з товариством самарському полковнику Івану Водолазі за те, що останній «по своему безумию помрачившись проклятыми люлькою и пьянством войсковые универсалы презрел и грабительство учинил, чего ради в Коше Войска запорожского определено: за таковые безрассудные проступки и войсковых универсалов презрение, его, яко недоброго сына, зрепремандовать» [253, с. 248-249].

Українські козаки відзначалися ошадливістю, влаштовуючи прийоми для іноземців. Так, 1764-го року, пригощаючи російських і кримських чиновників під час розмежування прикордонних земель, запорозькі посланці до Петербурга витратили всього 17 руб. 33 коп. [253, с. 249].

Від простого, але поживного і смачного застілля козаків принципово відрізнялися розкішні бенкети, які організовувала велика польська шляхта. Характеризуючи депутатів польського сейму, Гійом-Левассер де Боплан в «Описі України» стверджував, що вони «зовсім інакші, аніж у більшості націй світу» [30, с. 166]. Французького інженера і дворянина, котрий, вірогідно, міг бачити в себе на батьківщині дорогі й вишукані бенкетування французької аристократії, дивувало марнотратство польських панів. «Те, що там подається, дуже звичайне, грубо приготовлене, - свідчить Г.-Л. де Боплан, - у величезній кількості, хоча з несуттєвої причини: вони надто багато марнотратять..., і це збільшує витрати» [30, с. 167]. Боплан ретельно фіксує і кількість розкішного срібного посуду на довгих столах, і елементи етикетної поведінки при початку застілля, і те, чим завершується це спільне поглинання величезної кількості наїдків і напоїв: «провівши чотири чи п'ять годин на цій знаменитій і не втомливій праці, одні засинають з нудьги, інші, не спроможні більше втримати воду, виходять її віділляти і повертаються знову готовими до дальшого бою, ще інші розповідають про їхні великодушні вчинки в подібних боях та як вони вийшли переможцями над іншими товаришами» [30, с. 175-176]. В описі Боплана панське





застілля постає як своєрідне «ресталище», де люди змагаються в поглинанні їжі та питва, марнославстві й марнотратстві. Загальну картину панського бенкету доповнюють шокуючі, з погляду француза, дії і вчинки челяді, котра прислужувала при трапезуванні: «...Те, що роблять пани – це нічого порівняно з тим, що роблять слуги. Бо коли вони приносять шкоду під час їжі, то роблять її ще більше під час пиятики і споживають напоїв у десять разів більше, ніж їхні пани, - відзначає Боплан. – Тоді стаються нечувані зухвалості: вони витирають брудні, вкриті жиром тарілки, килимами(які б вони гарні й рідкісні не були) або просто звисаючими рукавами одягу своїх панів, без поваги до їх гарного одягу. На завершення всього, вони п'ють до тої міри, що вже ніхто з них не залишається без впливу вина, так що всі вони, як пани, так і слуги та музиканти, п'яні» [30, с. 176]. На завершення опису Боплан додає, що після подібного бенкету гостям не дозволять вийти з дому поки не буде зібраний весь дорогий срібний посуд. Однак « у більшості випадків» якісь предмети все ж пропадають, бо ті, кому доручено стежити за збереженням сервізів, також зовсім п'яні» [30, с. 176]. Як виглядає з опису розкіш великопанського бенкету була невіддільна від неохайності бруду, а про етикет, якого дотримувалися на початку застілля, забували в його фінальній частині.

Своєрідними рисами, які викликали подив іноземців, відзначалися і царські трапези в Московії XVI – XVII ст. Так, Я. Рейтенфельс у «Сказаниях светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии» відзначав: «За столом вони, наслідуючи звичай своїх предків й аніскільки не турбуючись про те, що виходить за межі пристойності, хапають їжу з блюда пальцями, спираючись на лікті... засинають серед обіду, між їжею» [197, с. 147]. Заборони на тілесні випорожнення під час застілля з'явилися в Росії лише в XVIII ст., а до того за свідченням Я. Рентельфейса, трапеза мала досить колоритний характер, тобто, учасники випорожнялися не виходячи з-за столу, або в кутках залу, де відбувалося трапезування [197, с. 147]. Іноземці відзначали також зіпсоване повітря у приміщеннях, де відбувалося застілля. Так, А. Олеарій писав, зокрема, про те, що, оскільки

росіяни «їдять забагато часнику й цибулі, незвиклому досить тяжко перебувати в їх присутності» [177, с. 188]. Аналізуючи подібні непривабливі як з погляду іноземців, так і з погляду сучасної людини риси традиційного російського застілля, А. Байбурин й А. Топорков зауважують: «Тут перед нами виразний приклад того, як один і той самий поведінковий текст читається зовсім по-різному, по суті як два різних тексти – із зовнішньої і внутрішньої точок зору» [19, с. 148].

Умінням влаштовувати гучні застілля з непомірним вживанням їжі та міцних напоїв відзначалася і козацька старшина в останній період свого перебування на історичній арені. Це знайшло своє відображення в художній літературі, зокрема в «Енеїді» І. Котляревського. Так, під час довготривалого застілля у Дідони, спершу їли й пили, потім танцювали, потім знову пили – і козаки й жінки:

«... А послі танців варенухи  
По філіжанці піднесли;  
І молодиці-цокотухи  
Тут баляндраси понесли;  
Дідона кріпко заюрила,  
Горщок з вареною розбила,  
До дуру всі тогди пили.  
Весь день весело прогуляли  
І п'яні спати полягали;  
Енея ж ледве повели...» [134, с. 43].

Докладний опис прийняття полковника родиною Халявських знаходимо в романі Г. Квітки-Основ'яненка «Пан Халявський». Цей твір є важливим джерелом для дослідження етикетної поведінки козацької старшини другої половини XVIII ст. Згідно з термінологією, запровадженою Петром I, етикет називали «політикою». Г. Квітка-Основ'яненко подає непривабливі вияви цієї «політики» в середовищі тієї частини козацької старшини, котра заповзятю засвоїла чужі правила поведінки, забувши власні традиції. Із тексту роману стає зрозуміло, як використовували петербурзьку «політику» у провінційному середовищі української козацької «еліти». Коли пан полковник, який



гостював у Халявських, розмовляючи зі старшиною, «зволив закашляти і плюнути перед себе», «стрімко один із бунчукових товаришів, старець шановний, кинувся і шанобливо затер ногою плювання його ясновельможності: настільки в той вік політика була витончена!» - іронізує Г. Квітка-Основ'яненко [118, с. 46]. Наведемо ще один яскравий приклад «політичності» пана полковника та присутніх гостей. «Він (пан полковник – О. М.) тримає чарку, поки всі не налили собі, і тоді почав пити. Всі гості дивилися на нього; і якби він випив усю чарку відразу, то й вони випили б так само, а оскільки пан полковник пив прихлебтуючи, то й вони не сміли випити перше, ніж він. Коли він зволив морщитись, показуючи міцність випитої горілки, то й вони всі робили те ж саме задля догодження його ясновельможності» [118, с. 46-47]. Г. Квітка-Основ'яненко дотепно викриває суть запозиченої «політики», котра полягає в улесливому запобіганні перед старшими чинами й не має нічого спільного із традиціями козацького, загалом народного етикету українців. Карикатурні форми «малоросійського», змавпованого у дворянства домінуючої держави етикету козацької старшини представлено в часи її деградації. Однак у колоритній картині застілля, змальованій письменником містяться і цінні відомості про елементи традиційного етикету українського застілля: відомості про національну кулінарію, порядок переміни страв, звичаї, пов'язані із зустріччю гостей, розсаджуванням за столом, прощанням, коли пили на порозі, на ганку, біля полковницької карети («берлини»). Особливо детально виписаний у романі ритуал прощання: «Закінчивши останню трапезу, пан полковник вставав, щоб їхати... Батечко підносять кубок..., «щоб у домі, який його ясновельможність залишає, всього було повно». При виході в сіни, на порозі, підноситься кубок, «щоб хазяйські вороги не переступали через пороги». На ганку ще випивається повний кубок, «щоб проливалися достатки на все видиме господарство». Дійшовши до берлини, пан полковник знову прошений випити гладко, щоб гладилася дорога його ясно вельможі». Випивши й цей кубок до дна, пан полковник обіймає батечка, а той, піймавши його руку, цілує декілька разів і дякує у

принижених виразах за зроблену йому честь – візитом...» [118, с. 60-61]. І на цьому пиття не закінчується: «Провівши такого шанованого гостя, батечко повинні були уконтентувати (задовольнити – О. М.) решту (гостей), які ще залишалися і бажали виявити свою вдячність хлібосольному господарю. Почалося з того, щоб «погладити дорогу його ясновельможності». Потім подяка за хліб-сіль і за частування. Магінка піднесла ще ручковий, тобто зі своїх рук. Потім пішло проводжання тим самим порядком, як і пана полковника, до колясок, возів, теліг, верхових коней і т. д. і т. п., нарешті всі гості до єдиного роз'їхалися» [118, с. 62].

Як сповіщає в подальшому тексті Г. Квітка-Основ'яненко, після трьох-чотирьох таких бенкетів пан полковник став поважати гостинного хазяїна. Детальний, багатий на колоритні деталі опис застілля в романі «Пан Халявський» є гострою сатирою на «політику», яку досить швидко засвоїли й навчилися використовувати з корисливою метою окремі представники козацької старшини – з числа тих, що прагнули якомога далі відмежуватися від рідного етнічного середовища і його етикетних та інших традицій.

Попри негативні зовнішні впливи і внутрішні трансформації традиційно-побутова культура українців у XVII – XVIII ст. «становила собою оригінальний пласт, в якому перепліталися архаїчні, переважно магічні, течії з християнськими, прадавні землеробські з пізнішими козацькими, суто народні – з елітарними...» [185, с. 1197]. Наприкінці XVIII ст. суспільна еліта перейшла в російське дворянство, у переважній більшості випадків втрачаючи при цьому зв'язки з українським етнічним середовищем, однак своєрідний культурний сплав землеробського й козацького, суто народного й елітарного зберігся XIX – на початку XX ст. в селянському середовищі, вирішально вплинувши на весь подальший розвиток української національної культури, зокрема і на кристалізацію стереотипів етикетної поведінки, надавши їм рис вишуканості й естетизму.

Характерною рисою етнокультур багатьох народів є сегрегація статей під час застілля. На думку російського дослідника С. Токарева, це пояснюється тим, що «харчове



спілкування чоловіків і жінок не сумісне зі статевим спілкуванням: з ким разом їдять, на тих не женяться, на кому женяться, з тими разом не їдять» [225, с. 4]. Виходячи з цього принципу, табується спільна трапеза чоловіка і жінки, а спільне споживання їжі у весільному обряді знаменує те, що молоді вступають в інтимний контакт. Еротична символіка їжі виявляється в російській традиції. Так, під час весілля в Пінежському повіті Архангельської губернії в середині XIX ст., коли молодим підносили ритуальну їжу, наречена їла, накрившись хусткою, немовби соромлячись їсти при людях. Елементи еротичної символіки при цьому простежувались і в самій їжі: «Смішно, що в каші, яку подавали в чашці молодим, - відзначає П. Єфименко у праці «Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии», - робиться посередині ложкою заглиблення, в яке налите масло; з нього й бере кашу молодий, сам їсть і молодій підносить» [86, с. 79]. Для українського етнографа П. Єфименка описані ним обрядодії могли справді виглядати як екзотичні, смішні (в оригіналі – «потешные»), оскільки в українській традиції нічого подібного не було.

За свідченням М. Анімелле, наведеним у праці «Быт белорусских крестьян», у середині XIX ст. в етнічному середовищі білорусів, жінок «пригощали й вітали завжди після чоловіків»: «... Від кращих страв, які готуються в менших кількостях, їм дістаються лише залишки після чоловіків і вони ними задовольняються, не ображаючись» [6, с. 144].

Особливістю застілля в Московській державі XVI – XVII ст., котра викликала здивування іноземців, була відсутність жіноцтва під час бенкетів і звичайних трапез. Так, Петрей де Ерлезунда в «Истории о великом княжестве Московском» (початок XVII ст.) свідчив: «... Жонам не дозволяють чоловіки обідати разом із собою: самі обідають, чи з гостями, а жони їх окремо у своїх покоях, з покоївками, і ніхто з чоловіків не може заходити туди, окрім хлопчиків, призначених їм прислужувати» [83, с. 387]. За повідомленням І. Корба в «Дневнике путешествия в Московию», цього звичаю дотримувалися у знатних сім'ях наприкінці XVII ст. [126, с. 243-244]. Характеризуючи побутування в Московії

означеного періоду східного звичаю розподілу дому на дві половини – чоловічу й жіночу, та його еволюцію в подальші історичні періоди, А. Байбурин й А. Топорков відзначають: «... Східні риси поведінки у столицях (Москві й Петербурзі – О. М.) суттєво змінилися під впливом петрівських перетворень, однак іще довго зберігалися у провінції, а в сільському житті дають про себе знати й донині» [19, с. 138-139].

У давні часи під час трапезування родині прислужувала мати. Але цей звичай характерний для східнослов'янських народів, у середовищі українців уже в XVII ст. став зазнавати суттєвих змін. У святкові дні поруч із чоловіком на покуті сідала дружина [185, с. 1180]. Демократичність сімейного ладу в Україні виявлялася і в тому, що у святкові дні за стіл сідала вся родина. Так, на Новий рік (на Василя), коли повернувшись з церкви, чоловік запалює воскову свічку й кадить ладаном, «... усе сімейство без винятку сідає за спільний стіл..., хоча в даній сім'ї, за багато численністю її членів чи за переданням, жінки у будні обідали не за спільним столом, а окремо на полу (на дошка біля печі), і невістки прислужували стоячи» [186, с. 187].

Як уже зазначалося, порядок розсаджування за столом в широкому сенсі є наочною моделлю статевовікової та соціальної стратифікації колективу, причому «верх», тобто покуть і правий бік столу, означали вищу престижність ніж «низ» і лівий бік. Традиційна гендерна модель розміщення за столом мала два варіанти: 1) коли ближче до господаря, на «верхньому» кінці столу сідали чоловіки, а жінки розміщалися на «нижньому», і 2) коли з одного боку сідали чоловіки, а навпроти них – жінки [19, с. 138]. Однак подібні схеми, якщо й траплялися в українському побуті, то не були нормою: за традиційним українським столом у XIX – на початку XX ст. на покуті, біля чоловіка, часто сідала дружина, а гості розміщалися за принципом: чоловік поряд із дружиною. Більш почесні і старші гості сідали ближче до покуття. Втім, такого порядку могли дотримуватися тоді, коли в сім'ї були молодші представниці жіночої статі чи наймички, які обслуговували гостей.



В українській традиційній культурі не існувало суворо регламентованого й надмірно деталізованого етикету застілля, яким відзначаються, наприклад, етикетні звичаї народів Кавказу. Так, не було узвичаєно обирати тамаду. Роль розпорядника застілля виконував під час родинних зібрань батько, а під час громадських – найстарший за соціальним статусом (війт, староста селянської громади, отаман парубоцької громади цехмістр (панотець) ремісничого цеху тощо). Розпорядник застілля «батькував». Його функції зводились до того щоб запросити до трапези, підтримувати бесіду, стежити за дотриманням кожним правил етикету й красиво випроводити гостей. Спершу господар, а часто й господиня запрошували сідати в хаті:

«Сідайте, щоб старости сідали»;

«Сідайте, щоб рої сідали. – Щоб рої роїлись і старости садились»;

«Сади, Боже, все добре!»;

«Сідайте в ряд, щоб Бог був рад» [230, с. 243].

До молодших могли звертатися жартома:

«Сядь, нехай поли не висять» [230, с. 243].

Побутували спеціальні формули запрошення за стіл:

«Час обідать» - «Просимо!» - «Нехай Бог благословить!»

«Наповняючи!» - «Просимо обідать» - «Спасибі»;

«Просимо обідать!» - «Нехай Бог благословить!»

«... Бог дає повне все» [230, с. 245].

В. Милорадович наводить наступну форму запрошення гостей до столу хазяїном на Лубенщині:

«Бог благословить, а хазяїн велить кормиться. Прошу покорно, чым багаті, тым и ради, эвыняйте» [159, с. 195].

Ця формула запрошення є вже гібридною, суржиковою, що свідчить про змішування в українському етнічному середовищі українських і російських формул і форм етикету застілля.

Коли гості розсілися за столом, хазяїн, спершу сам скуштувавши горілки й наїдку, запрошував усіх пити й опорожняти миски: «Добирайте чесна кумпанія!» [159, с. 195].

Приходить на обід треба було вчасно:

«Опізнився козак, так будеш і так»;  
«Прийшов рано – аж не дано» [230, с. 245].

Той, хто запізнився, казав присутнім: «Хліб та сіль!» Йому могли жартома (а коли й не жартома) відповісти: «Їмо та свій» [230, с. 245].

Коли заходив хтось сторонній, також вітався до трапезувальників: Милорадовича, обов'язково запрошували до столу: «Той, що нагодився на обид, то достойний, и той достойний, до кого нагодивсь. Як увийшов чужий, а ми обидаємо, то як же вин буде нам у очі глядить, а мы йому? Годыться и его прысогласыть» [159, с. 195]. При цьому використовували наступну формулу запрошення:

«Просым Бога и тебе: сидай обидать» [159, с. 195].

Обов'язком господарів було припрошувати гостей їсти. «Припрошувати до кожної страви було обов'язком гостинних господарів, - відзначає А. Пономарьов, - адже гості, згідно з етикетом, брались до їжі тільки після дво-трикратної «принуки» [185, с. 1171]. Припрошували не тільки господарі: чоловіки припрошували чоловіків, жінки – жінок. При цьому кожен гість намагався дотримуватись етикетного правила:

«У гостях останній починай їсти, а перший переставай» [230, с. 244].

Не годилося надто розгулюватися. Той, хто колись порушив це правило, ставав «притчею во язицев»:

«Розходився, як N у гостях» [230, с. 239].

За українським столом не було узвичаєно проголошувати тости, як у народів Кавказу. Замість тостів були пісні. Українці – надзвичайно співучий народ, а тому при кожному застіллі багато співали.

В українській культурі застілля сформувалися своєрідні форми частування (від слова «честь») міцними напоями. Так, горілки та інших міцних напоїв (меду, варенухи, спотикача) в селянському середовищі під час застілля споживали небагато. Як стверджує Л. Артюх, на початку ХХ ст. селяни заготовляли на весілля від трьох до десяти літрів горілки. Для порівняння: у восьмидесяті роки ХХ ст. ця кількість зросла до 100-200 літрів [9, с. 47]. Ще одна особливість українського етикету





частування полягала в тому, що на столах не ставили чарку персонально для кожного гостя, а пускали по колу («пускали колію»). Коли гостей було багато, пускали дві чи три «колії». Згідно зі звичаєм, у гостях належало випити три чарки:

«Навіть у бідній хаті п'ють три чарки».

А «після третьої не припрошують» [222, с. 208].

Неодруженим парубкам наливали не три, а дві чарки: «Щоб кожен мав пару». Дівчатам не наливали навіть під час весілля:

«Не гнівайтесь, світилки.

Що не пили горілки.

Підете до криниці,

Нап'єтеся водиці» [222, с. 209].

Дівчата пили наливки, квас тощо.

До чарки запрошували господарі. Наливали собі й пили, коли заманеться, забороняв етикетний звичай:

«Гість як невільник: де посадять, там і сидить» [230, с. 244] і «Скільки налиють, стільки вип'є».

Охочим випити «зайву чарку» підносили господарі на їхнє прохання.

Під час поминок, як стверджує С. Творун, пили одну чарку [222, с. 208]. За нашими відомостями, пили дві. П'ючи за упокій, кожен був зобов'язаний промовити одну з узвичаєних формул: «Хай спочине з Богом», «Царство йому небесне» та ін.

Окрім змішаних у гендерному відношенні застіл, в українській традиційній культурі побутували чоловічі й жіночі застілля. Під час чоловічого застілля (у середовищі козацтва, міського цехового ремісництва, парубоцьких громад, чоловічих частувань в шинку тощо), вірогідно визріли такі відомі примовки до чарки, як «Будьмо!», «Будьмо!» - «Гей!» (Тричі), «Щоб вдома не журилися!» та ін.

Певною специфікою відзначалися жіночі застілля, котрі відбувалися чи вдома у котроїсь молодиці або вдови, чи просто неба (під час обряду «Гонити шуляка») чи й у шинку (на Колодія та ін.) випиваючи, жінки пританцьовували, співали «триндички» («триндолки») і примовляли:

«Дай, Господи, усього луччого: у полі урожаю, у хаті счастья»;

«Дай же, Боже, щоб все гоже: що негоже – поправ Боже!»;

«Дай, Господи, благополушно, щоб не було ни холодно, ни душно» [159, с. 196].

Випити чарку жінки припрошували в наступних виразах:

«Казав старець по мызынний палець»;

«Пийте бо, пийте – у кого в руках, у того в устах»;

«Дай, Боже, сю попыть та й ще купыть!» [159, с. 196].

В українському фольклорі міститься і досить великий розділ жіночих «п'яницьких» пісень – веселих, жартівливих, часом – сумних:

«Ой випиймо, кумо, тут:

На тім світі не дадуть.

Хоч дадуть, не дадуть –

Так випиймо, кумо, тут.

И випила й вихилила,

Сама себе похвалила,

Бо я панського роду –

Пью горілку, як воду» [159, с. 198].

Або:

«прийшла смерть, прийшла смерть

Од самого Бога.

Ой, де її взять –

Гуляє небога» [159, с. 201].

Або:

«А хто горя не знає,

То хай мене питає,

Бо я з горем обідала,

Так я його розвідала...» [159, с. 200].

Згідно з правилами етикетної поведінки, за обідом належало їсти без жадібності. Того, хто порушував це правило, осуджували:

«Заходились, мов коло батьківської чуприни»;



«Допавсь, як дурень до мила» [230, с. 249].

За обід належало гречно подякувати: в наступних етикетних формулах:

«Не здякуюсь»;

«Спасибі – Спаси Біг!»;

«Велик спасибог»;

«Поздоров, Боже, того, ми в кого»;

«Спасибі Богу, усім святим, и вам – за хліб, за сіль»;

«Син небесний нехай вас пострічає!»;

«Дай, Боже, хліба-соли и всего доволі»;

«Нехай вам Спаситель помагає!»;

«Хай вам Бог поповняє!»;

«Пошли вам, Боже, на сім світі панство, а на тім світі вічнеє царство»; [230, с. 247].

Між своїми дякували й жартуючи:

«Спасибі ні за що, дай, Боже, ніччим оддячить»;

«Спасибі за рибу, а за раки нема дяки»;

«Спасибі за обід, що наївся дармоїд»;

«Благодареники за вареники, а галушок и в вічі не бачив» [230, с. 247].

Подякувавши за обід, належало чемно попрощатися. Засиджуватись в гостях не годилося. Навіть тоді, коли господарі просили залишитися, гості починали церемонію прощання, при якій використовували наступні словесні формули:

«Пора до двора, сходить місяць и зора»;

«Пора з двора»;

«Скільки ни сидіть, то все треба йти»;

«Треба йти до господи, щоб не було шкоди» [230, с. 243] та ін.

Йти не подякувавши й не попрощавшись («по-англійськи») вважалося виявом невихованості, не відповідало нормам народного етикету застілля.

Однією з найсуттєвіших рис українського побуту взагалі й застілля зокрема, яку зафіксували в численних описах іноземці, а у XIX – на початку XX ст. й вітчизняні етнографи,

був культ чистоти. Так, німецький лікар і природознавець Самуель Готліб Гмелін у своїй чотиритомній «Подорожі по Росії» (1770-1784), відзначаючи привітність і веселість українців, також підкреслює: «...Люблять і пильнують чистоти, для того і в найпростіших хатах у них значно краще, ніж у найбагатших домах у Росії. Страва їх також делікатніша...» [225, с. 160]. Подібне враження про побут українців залишилося і в професора Кембріджського університету Едварда Даніеля Кларка, який у своїй книжці «Подорож до Росії, Криму й Туреччини» (Лондон, 1812), порівнюючи застілля українців і росіян, зокрема, писав: «За столом українського селянина більша чистота, аніж за столом московського князя...» [225, с. 162]. Німецький учений і мандрівник Йоган Георг Коль, котрий відвідав Україну в ХІХ ст., у книзі «Україна. Малоросія» також відзначав чистоту українського побуту: «... Живуть (українці – О. М.) у чисто утримуваних хатах, що до тебе всміхаються. Вони не вдовольняються тим, що кожного тижня їх миють, як це роблять голландці, але ще що два тижні їх білять. Тому їх хати виглядають..., неначе свіжовибілене полотно» [225, с. 194]. Оглядаючи українські хутори з баштанами біля Одеси, Г. Коль дивувався чистотою і затишком скромних на вид хаток: «Я був дуже мило заскочений уладженням назовні так мало обіцяючої хати. Лише (б) жити в цій чепурненькій світлиці. Надворі було дуже гаряче, а тут мило та холодно. Земля була вкрита травою, а на стінах зілля – все було чисте та чепурне. Я не можу, щодо цього, нахвалити українців, якщо рівняти їх з поляками та москалями [225, с. 194].

Своєрідний культ чистоти, охайності, характерний для українського етнічного середовища, був і важливою складовою етикету застілля. Сатирично зображуючи карикатурні форми старшинського етикету («політики») в романі «Пан Халявський», Г. Квітки-Основ'яненко, втім, не фіксує проявів неохайності чи брутальності під час довготривалого застілля. Принцип збереження чистоти застілля, як етнічна традиція, був властивий родинним, громадським та корпоративним трапезам українців. Так, К. Василенко у дослідженні «Остатки братств и цехов в Полтавщине», описуючи устрій, діяльність,



побут гончарного цеху містечка Хомутець Миргородського повіту, повідомляє про деякі деталі ритуального обіду, приуроченого до освячення глинища, в якому гончарі брали матеріал: «Освячення глинища відбувається через кожні два роки, з молебнем і водосвяттям при хресному ході. У той день... влаштовується закуска... На глинищах закуска буває наскоро: «аби перекусили робочі, котрі несуть процесії (коргви)», а бенкетують у цехмістра чи взагалі по домах» [40, с. 165]. Із попереднього тексту стає зрозуміло, з чим передовсім пов'язане обмеження «легкою закускою» під час короткого трапезування у глинищі: «Серед глинища є великий дерев'яний хрест, пофарбований масляною фарбою з невеликою огорожею. Прибулі для добування глини звичайно творять молитву, звертаючись до хреста, і в глинищах ніколи не дозволяються природні відправлення» [40, с. 165].

Чистота, охайність, про яку дбали навіть під час багатолюдних трапезувань, характеризувала український характер, ту традиційну «екологію душі», яка значною мірою занедбалась в наші дні.

### ***Питання для самоконтролю***

1. *Етикетні правила під час традиційного українського застілля.*

2. *Сегрегація статей під час застілля, назвіть характерні риси етнокультури різних народів.*

3. *У чому полягала специфічність змішаних (у гендерному відношенні) чоловічих та жіночих застіль?*

4. *Назвіть важливі складові етикету застілля українського етнічного застілля.*

5. *Яким народам був властивий принцип чистоти застілля?*

6. *Доведіть, що «екологію душі» характеризував український характер.*

7. *Чи відповідало нормам народного етикету застілля, йти «по-англійськи», наведіть приклади у піснях і приказках.*

8. *Прислів'я про гостя.*

9. *Характерні риси гостинності запорізьких козаків.*

### **РОЗДІЛ 3. ОСОБЛИВОСТІ ЗВИЧАЄВИХ НОРМ ЕТИКЕТУ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ XIX – початку XX ст.**

#### **3.1. Феномен почесності і традиції шанування**

В архаїчних культурах різного типу стабільність життєустрою асоціювалася з сакралізованою постаттю правителя, котрий був утіленням божества, отже, здійснював контроль не тільки над соціумом, а й над природними стихіями, забезпечуючи космічний порядок, лад. Постать правителя представляла собою «динамічний центр всесвіту, від якого на всі боки розходяться силові лінії, так що будь-який його рух, поворот голови, підняття руки і т. п. відразу ж спричиняє серйозний вплив на природу, - відзначав Дж. Фрезер. – Цар є точкою опори, що підтримує рівновагу світу; найменша неточність з його боку може цю рівновагу порушити [236, с. 194]. Поведінка правителя була взірцем для наслідування всіх, хто розташовувався на нижчих щаблях ієрархічної драбини, покликаної підтримувати порядок у всіх суспільних верствах.

Універсальними рисами поведінки людини з високим соціальним статусом були заповільненість рухів, включно з цілковитою нерухомістю, статичністю під час сидіння на троні. Такою була поведінка єгипетських фараонів-язичників, візантійських імператорів-християн та інших володарів, які мали необмежену владу. Зокрема, московські царі, які наслідували поведінку візантійських імператорів, під час прийому іноземних послів сиділи, як статуї, зберігаючи мовчанку. За необхідності оголосити якесь рішення, вони говорили ледь чутним голосом або робили майже непомітний жест. Їхні слова озвучували спеціальні придворні особи, котрі витлумачували також кожен царський жест. Істинно царська поведінка, як її розуміли люди Московської Русі XVI – XVII ст., полягала у величній статичності, відзначалася мінімальним виявом природної людської енергії. Описуючи церемонію Водохреща 1681 року у праці «Домашний быт русского народа



в XVII і XVIII століттях», І. Забелін звертає увагу на те, що молодого царя Федора, котрий повільно йшов у супроводі бояр, підтримували під руки, наче старця, двоє наближених людей. І. Забелін відзначає, що надзвичайно важке – 80 кг - вбрання сковувало будь-який рух хворобливого царя [90, с. 392-398]. Звичайно самодержавний московський цар міг замовити собі й інше вбрання, однак не робив цього з огляду на традиційні уявлення свого оточення про статичність ритуальної пози як визначальну рису царської поведінки. Втрачаючи статичність, він втрачав би й авторитет в очах сучасників.

Статичність поз, мінімум жестів і слів були характерними рисами етикетної поведінки не тільки царів, а й родовитих людей Московії, набуваючи нерідко гіпертрофованих форм і негативно позначаючись на зовнішньому вигляді людей, зокрема, «чреватість» наділялася тоді позитивним значенням: «... Вони навіть шанують череватих, - відзначав на початку XVII ст. капітан Маржерет, - називаючи їх «дородний чоловік»..., що означає «чесний чоловік» [199, с. 163]. «Дорідність» усвідомлювалась і як ідеал жіночої краси: «... Стрункий стан вважають потворним, - свідчив англієць Коллінз. – Красою жінок вони вважають повноту. Худі жінки вважаються хворими, тому ті з них, які з природи не схильні до повноти, віддаються різного роду епікурейству з наміром розповніти...» [89, с. 464]. Унікальність сакралізованої особистості царя та придворного персоналу сформувала у традиційній російській культурі специфічні уявлення про красу й норми престижної етикетної поведінки з позицій соціальних привілеїв. Ці уявлення поширилися на решту суспільства, викликаючи здивування європейців, культурі яких, як і культурі українців, в означений історичний період були властиві інші уявлення про красу, а техніки етикету відзначалися широким діапазоном пластичних рухів і поз.

У XVI ст. Московська держава перетворилася в єдинодержавну монархію з сакралізованою постаттю царя, котрий майже не відрізнявся від архаїчного володаря-божества, з усіма належними атрибутами царського ритуалу й догматичними правилами етикетної поведінки. Особливості

державного й родинного укладу життя зумовили консерватизм форм поведінки, суттєво вплинувши на всі види російської традиційної культури. Не тільки суворий клімат, а й характерні особливості побуту й форм поведінки зумовили, специфіку національного вбрання, котре відзначалося важкістю, блокувало вільні рухи. «Незмінність... укладу життя, догматичність релігійно-етичних норм зберігалися у придворному костюмі до реформ Петра, - відзначає Р. Захаржевська, - а в селянському одязі майже до кінця XIX ст.» [93, с. 245]. Соціальний устрій Московії XVI – XVII ст. є досить яскравим прикладом того, як традиційна структура суспільства на чолі з обоготвореним царем у сакралізованому центрі держави і світу, відтворювалася у становому суспільстві, побудованому за принципом жорсткої владної вертикалі. Таке суспільство незмінно породжує два типи поведінки – стосовно тих, хто стоїть на нижчому й вищому соціальному шаблі: «Кожна людина...в соціальній структурі такого суспільства представляє собою своєрідного дволикого Януса, один лик якого із запобіжливою посмішкою дивиться на вищого, а другий – суворо дивиться на нижчого» [132, с. 69]. Етикет відбиває особливості обох типів поведінки, відзначаючись в суспільствах, збудованих за принципом жорсткої ієрархічної піраміди, надмірною ускладненістю, деталізацією та догматизмом правил і моделей поведінки, обов'язковістю дотримання всіх правил і суворістю покарань за їх порушення.

Порядок у самоврядних корпоративних об'єднаннях українців також базувався на принципах ієрархічності, однак «в основі ієрархічного підкорення була не стільки сила, скільки шана і повага» [185, с. 1177].

Витоки українських традицій шанування та відповідних норм і форм етикету – в архаїчному ритуалі шанування голови родини. «Українська соціальна культура не має геронтологічних традицій, за якими група найстарших (за віком – О. М.) мала найбільше привілеїв у суспільстві, - відзначає М. Гримич. – Вона посідала ієрархічну сходинку нижчу від самостійних господарів» [66, с. 218]. Головою родини був батько, за його відсутності – мати чи старший одружений син. Це відрізняє ієрархічну структуру української





родини (переважно малої, поділеної) від ієрархічних родинних структур тих народів, у котрих, як у народів Кавказу, в середовищі великих неподільних родин сформувалися давні й міцні геронтологічні традиції.

Якщо наочним виявом ієрархічної будови сільської громади був порядок розміщення різних статевовікових і соціальних груп у церкві, то родинна ієрархія рельєфно виявлялася в порядку розміщення за столом, насамперед у дні свят, коли етикетних правил дотримувалися особливо ретельно. «Загальний принцип розміщення сім'ї за столом зводився до розсаджування за спорідненням, - відзначає А. Пономарьов. – На чолі стола сидав батько. Якщо в сім'ї не було батька, його місце займав старший одружений син, якщо він не був одружений, то главенство належало матері» [185, с. 1179]. На почесному місці – праворуч від голови родини на Поліссі, де найкраще збереглися архаїчні звичаї, сидав старший брат, потім старший син, далі – всі інші сини й дочки, а мати, яка прислужувала родині, сідала край стола. Однак таке розміщення, характерне для всіх східнослов'янських народів уже наприкінці XVIIст. зазнало в українському середовищі характерних змін: на почесному місці – праворуч від чоловіка у святкові дні сідала дружина. Це засвідчувало високий статус жінки в українському суспільстві, закріплений і в усталених нормах етикету, згідно з якими до почесних зараховувалася жінка. Статус жінки як почесної особи пояснює і український етикетний звичай привітання, коли при зустрічі подружніх пар насамперед віталися з дружиною [185, с. 1179-1180].

Традиційне розуміння феномена почесності ґрунтувалось на прадавніх світоглядних уявленнях про сакральне і профане: опозиції «верх-низ», «праве-ліве» тощо, сказати б, розмічали час і простір, встановлюючи систему ієрархічних зв'язків. Так, час свят і святкового дозвілля протиставлявся часові робочих буднів; «верх» (небо, сонце, божество) протиставлявся «низові», що його уособлювали темні боги підземелля; сторони світу, пов'язані зі світлом і теплом (схід, південь), протиставлялися заходу й півночі тощо. Згідно з цими уявленнями будували житло, розташовуючи входом на схід, як

і вівтарі. Почесні місця в інтер'єрі також визначали стороною світу або фізичним підвищенням. У прадавні часи голова родини сидів, як правило, на підвищенні біля вогнища напроти дверей. Під впливом християнства планування традиційного житла зазнало істотних змін, здобувши діагональну структуру: ліворуч біля входу розташовувалася піч, а по діагоналі – найпочесніше місце – «покуть». Якщо в дохристиянські часи своєрідним сакральним центром оселі була піч, де горіло родинне вогнище, й жили духи предків, то з утвердженням християнства найпочеснішим місцем став покуть, де стояв стіл, який ототожнювався з церковним престолом.

Покуть – улюблене місце ангелів: «Ангел – де гарно в хаті, благословенно, - на покуті сидить, а де негарно, де роздор, там він надворі. Як покурить ладаном, то ангели радуються, об угли б'ються, зазирають...» [159, с. 185]. В. Милорадович повідомляє також, що в сільській хаті було не шановане місце в глухому куті в кінці дверей, котре називалося «глухе покутя» й мало виключно господарське призначення: Там міг порядкувати «нечистий»: якщо господиня залишить не помитими ложки в горщику чи в мисці, а не розкладе як слід на миснику, «нечистий буде перебирати й торохтіти, і діти не спатимуть» [159, с. 185].

Вузький простір між дверми та піччю називався «у кочергах» чи «кочережником» тому, що був зайнятий кочергами й лопатами. Цей господарський реманент мав особливе оберегове значення: під час грози його викидали удвір, крім того, запалювали страсну свічку і хрестили стелю та поріг. Щоб запобігти різним нещастям, бажано було хрестити вікна і двері хати тричі: вранці, запалюючи вогонь, і на ніч [159, с. 185]. Більшість цих побутових дій виконувала жінка, котра, за відомим прислів'ям, тримала хату за три кути, тоді як чоловік – тільки за один.

Жінка забезпечувала порядок в оселі, чистоту житла і красу інтер'єру: вона давала лад усьому хатньому господарству, мазала глиною напередодні великих свят навіть взимку, білила, розписувала стіни та піч. Її традиційне місце було біля печі. Якщо на покуті – місці голови родини



розташовувалися предмети, пов'язані переважно з християнською вірою (божник з іконами, свічки, пляшки зі свяченою водою тощо), а також живі, засушені чи паперові квіти, то піч була аналогом язичницького жертovníка, а функції жриці відводилися жінці. Символічне значення цих незліченних функцій актуалізувалося у високоритуалізованих ситуаціях, як от великі календарні чи родинні свята, а в щоденному побуті ритуали слугували тільки тлом для своєрідного етикетного поведіння з речами під час розпалення вогню, приготування їжі тощо. В традиційно-побутовій культурі існували певні норми поведіння зі всіма предметами хатнього господарства, котрі тотально антропоморфізувалися. Дотримуючись правил етикетної поведінки з різнорідними речами, особливо з піччю, господиня забезпечувала добробут і здоров'я родини, виконувала важливі оберегові функції. Недотримання установлених правил, згідно з народними уявленнями, могло спричинити нещастя, хвороби, адже за всіма діями господині завжди стежили як добрі духи-покровителі, так і різна нечисть. Злидні, хвороби, домовики та ін. раділи кожному невдалому рухові господині, кожному промаху, котрий давав їм підставу проявити свої негативні властивості.

Почесне місце на покуті займали молоді (князь і княгиня) на весіллі, баба-повитуха в родильних обрядах, кум в обрядах хрещення, почесні гості.

Традиції шанування, основуєчись на народному розумінні феномена почесності яскраво виявлялися у вербальній мові етикету.

Кожна мова має свої слова-регулятори (від латинського слова «regula» - «правило», «норма»), котрі «регулюють відносини між спілкувальниками відповідно до мовленнєво-етнічних стандартів і норм, узвичаєних у певному суспільстві, його територіальній чи соціальній складовій» [200, с. 79]. Найважливішими словами-регуляторами, що виражають етикетні взаємини, в українській мові є «пан» («пані», «панна»), а також «товариш», «друг», «брат», «сестра», «тітка», «дядько», вжиті в неродинному значенні – як «імена спорідненості», а не «терміни спорідненості»

Як стверджує у праці «Етикет і культура спілкування» Я. Радевич-Винницький, посилаючись на «матеріали для словаря древнерусского языка (Т. 11) 1. Срезневськ та «Словник староукраїнської мови XIV – XVст.» (Т. 2), слово «пан» функціонує в українському суспільстві щонайменше сім століть. Н. Яковенко у праці «Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII століття: Волинь і Центральна Україна» розрізняє титул «пан» і відповідне поштивне звертання. «етимологія поняття «пан» веде до чеської практики середньовічних відносин, де цим титулом окреслювали первинно найвищих світських і церковних феодалів...

З часом титул поширюється і на менших рицарів..., навіть на членів міських рад, поступово перетворюючись на поштивне звернення чи поштивий додаток до імені будь-якої особи, значнішої від простолюдина» [196, с. 132]. У традиційному українському суспільстві запозичене з Чехії слово «пан» набуло найширшого вжитку: в різні історичні епохи його вживали не тільки до князів, гетьманів, козацької старшини, а й до рядових козаків, міщан і селян.

У колядках, адресованих звичайним селянам вживалася шаноблива форма «пан господар» чи «пан»:

«Ой чи в дому, дому пан господар?..» [228, с. 121].

«Ой обіцяв нам пан господар злотий дукат дати...» [228, с. 121].

«У пана, у пана Івана

На дворі горіли огні...» [228, с. 126].

У колядці, адресованій парубкові, його також величають «паном»:

«В полі криница, коло неї травица,

Ой там пан Максим коника пасе.

(Коника пасе) в кобзоньку грає,

(В кобзоньку грає), пісеньку співає.

Прийшла до него матка (єго):

- Хто тебе, синку, тих пісень навчив?

- Єдна любима – пісень навчила...» [228, с. 127].

Господиня в колядці, їй адресованій, - це «пишна пані»:

«Стиха, браття, приступаймо



До того дому славненького,  
Бо в тім дому пишна пані...» [228, с. 127].

Дівчину в колядках називають «красною панною»,  
«гречною панною»:

«Ой в вині, в вині да в винограді –  
Там красна панна да народиласі,  
Народиласі да убираласі,  
Скидала з себе все крамнеє,  
Йшла до церкви ясною зорьою,  
А з церкви йшла красною панною...» [228, с. 141].

На запитання «панів»: «Чи ти царівна, чи ти  
крулівна?» - дівчина гордо відповідала, що «ні царівна,  
ні круглівна, а Степанова дочка, як ягодочка»  
[228, с. 141].

У колядці навіть батько звертається до дочки,  
використовуючи етикетну форму «панно»:

«поза ворота мурава золота,  
Ходит таночок красних дівочок;  
На перед ходит красна Марися.  
Вийшов до неї батенько єї:

- Марисю-панно, час додому давно...» [228, с. 147].

Інтерпретуючи слова – регулятиви «пан», «пані», «панна»,  
Я. Радевич-Винницький наголошує, що в народному  
застосуванні вони означають не людей вищих верств, а лише  
засвідчують пошану до співрозмовника [196, с. 80]. До цих слів  
часто прикладалися інші слова-регулятиви – «товариш»  
(«пане-товаришу»), «брат» («пане-брате»); відбувалося навіть  
злиття цих слів й утворення таких своєрідних форм, як  
«панотець», «паніматка» (не обов'язково щодо священика та  
його дружини), «панібрат». Останнє використовувалося поміж  
рівними, звідки й поняття «панібратство», на означення  
взаємин, які порушують усталений порядок етикетного  
спілкування, прирівнюючи різних за статусом людей:

«В шинку такий закон: за панібрата» [232, с. 241].

Таке, втім, відбувалося лише за певних обставин:

«Як вип'єш дві-три, то наче замакітриця в голові»  
[232, с. 241].

Традиційні етикетні форми шанобливого звертання, такі, як «пан», «пані» (значно рідше – «панно») повертаються в мовний побут сучасних українців, замінюючи узвичаєні в радянські часи слова-регулятиви «товариш» (при офіційному спілкуванні), «дівчина», «молодий чоловік», «мужчина», «жінщина» та інші, які вживалися як замітники традиційних етикетних слів-регулятивів.

До давніх традицій мовленнєвого етикету українців належить вживання займенника «ви» в пошанному значенні. Використання так званої «множини гідності» («pluraliamajestaticos») у зверненні до однієї особи сягає своїми початками XIV ст. У XVII – XVIII ст. ця пошанна форма з України поширилась на Росію, остаточно закріпившись в літературному мовленні лише наприкінці XIX ст. [196, с. 67-68]. Традиційне пошанне звертання на «ви» до старших широко вживалося в родинному спілкуванні українців, причому «ви» казали не тільки діти батькам, дядькам, тіткам, а й старшим братам та сестрам. На жаль, використання «множини гідності» в родинному спілкуванні збереглося переважно в селянському середовищі та й то серед літніх людей. Заміна пошанної форми «ви» на «ти» позбавляє сімейне спілкування тієї етикетної складової, котра виявлялася в підкресленій шанобливості і була йому традиційно властива.

Система спорідненості в українській сім'ї співвідноситься з термінами спорідненості – назвами на означення родичів, котрі також виконують функцію слів-регулятивів. «Термінологія спорідненості українців ідентична до всіх слов'янських мов, хоча має і свою специфіку, - відзначає М. Гримич. – Так, на відміну від російської мови і подібно до південнослов'янських мов та говірок, в окремих діалектах і говірках української мови присутній не один термін на означення брата та матері і брата та батька («дядько»), а два («вуйко» і «стрийко»). Крім того, термін «батько» характерний лише для української та білоруської мов» [67, с. 203]. Поряд із терміном «батько» в українській мові широко побутує термін «тато», а також регіональні назви – «няньо» на Закарпатті, «гедзьо», «лельо» в Галичині. Матір



часто називають словом «ненька». Сестру матері ще називають «ведіна» на Закарпатті, «увозя» на Тернопільщині.

Свояцтво – споріднення за шлюбом – передбачає використання таких термінів, як «тесть», «теща», «свекор», «свекруха». Досить поширеним донині є вживання слова «свекрушище» що несе відтінок емоційного ставлення невістки до старшої в чоловічій хаті жінки. Розвинутий в Україні інститут кумівства передбачав цілий ряд термінів на означення духовної спорідненості: «хрещений батько», «хрещена мати», «хрещеник», «хрещениця», «похресник», «похресниця», «нанашка» [200, с. 69].

Названі та інші терміни спорідненості виконували етикетну функцію слів-регуляторів унормовуючи свою сферу спілкування в родинному середовищі згідно з традиціями шанування старих молодими й доброзичливого ставлення старших до молодших.

Як наголошує М. Гримич, терміни спорідненості не слід плутати з іменами спорідненості, тобто, словами, якими називають інших родичів. Так, «батьком», «магір'ю» людина могла називати не тільки рідних батьків, а й свекрів, тестів, хрещених батьків [66, с. 203-204]. Батьком називали свого отамана українські козаки, «батьком нації» називають Т. Шевченка. І в наш час вживається звертання «батьку», «мамо» взагалі до літніх людей, відповідно їх звертання до молодших – «синку», «дочко». «Можна виокремити такі види спорідненості, як біологічну (кровну, реальну) і соціальну (соціально-сімейну, фіктивну), - відзначає М. Гримич, - що свідчить про ієрархію – від «найближчих» родичів (родини) до родичів умовних (побратимів, земляків)» [65, с. 204]. Життя людини традиційної культури минало в широкому родинному колі, що включало як біологічну, так і соціальну спорідненість. При цьому складна система ієрархічних відносин базувалася на традиціях шанування і принципах доброзичливості. Піклування кожного члена родини про всю родину є характерною рисою українського характеру. Національні особливості етики міжособистісних стосунків виявляються в наявності цілої низки ласкавих, пестливих слів-звертань: «батечку», «батеньку», «татусю», «мамусю»,

«мамуню», «дідусю», «дідуню», «бабусю», «бабуню», «синочку», «доню» та багато інших.

Шанобливе ставлення до свого роду, родини, батька й матері відбилося в численних українських прислів'ях:

«До свого роду хоч через воду»;

«Свого доправляйся, роду не чужайся»;

«У нашого роду нема переводу»;

«Нема в світі, як родина»;

«Шануй батька та Бога – буде тобі всюди дорога»;

«Отець – як Бог»;

«Отець по-батьківськи поб'є, по-батьківськи й помилує»;

«Матір не купити, не заслужити»;

«Нема тих яток, що продають маток»;

«Нема в світі цвітійшого над маківочки – нема ж роду ріднішого над матіночки»;

«Жінка для совіту, теща для привіту, матінка рідна лучче всего світу»;

«Як мати рідненька – сорочка біленька. – Сорочка біленька – є мати рідненька»;

«У кого ненька, в того й головка гладенька»;

«Поти телята скачуть, поки матір бачуть»;

«Нещасний рік як умре прорік (батько або матір умре)»;

«Отча й материна молитва зо дна моря рятує, а проклін у калюжі топить»;

«Шти отця-матір, будеш довголітен на землі»;

«Не знайдеш батька та матері, а всего знайдеш»

[232, с. 193-194].

Пошана до батьків у народній культурі українців була сакралізованою, - наголошує М. Гримич: - їхнє благословення або навпаки – прокльон – мали велику магічну силу» [67, с. 224]. Без батьківського благословення на шлюб та укладання різних угод вони не визнавалися громадою, вважалися нелегітимними, що свідчить про те, що благословення батьків мало і юридичний характер [67, с. 224].

Однотипно-шанобливими по всій території України були етикетні слова, жести, поклони, доторки (цілування рук) тощо, звернені до батьків на весіллі.





Специфікою українських сімейних традицій, поряд із шанобливим ставленням до батьків, була більша самостійність дітей при виборі подружньої пари. «За спостереженнями дослідників ХІХ ст., в Україні батьки чи не найбільше, порівняно з усією територією Росії, прислухалися до побажання своїх дітей, - відзначає М. Гримич. – Наскільки поважалися права батьків, настільки ж поважалися і права дітей на шлюб; якщо не було згоди дітей, батьки не мали права приневолювати їх до шлюбу» [67, с. 225].

В українському весіллі молодих називали князем і княгинею. Бездіяльність молодих зумовлена їхніми ролями як центральних персонажів у високо ритуалізованій весільній драмі. Їхня поведінка справді нагадує поведінку князівського подружжя, сама присутність котрого створює ритуальну ситуацію. За відсутності молодих вся весільна обрядовість неможлива, вона втрачає сенс. У весільних піснях молодого й молоду часто порівнюють із небесними світилами: молодого – з місяцем, молоду – із зіркою. Статичність їхньої поведінки, заповільненість рухів асоціюються з повільним рухом небесних світил, функція котрих, за народними уявленнями полягає в тому, щоб світити. Молодий і молода – енергетичне джерело весільної драми, вони мовби випромінюють те світло, котре перетворюється у складний комплекс ритуальних рольових дій, що їх виконують всі учасники.

Уподібнення молодої і молодого князівському подружжю зумовлює використання відповідних обрядів шанування, комплекс яких сформувався й утвердився в культурі Київської Русі. У «Повісті временних літ» зафіксовано два типи весільного обряду. Той, що побутував у подолян, здійснювався «тихо і коротко», «по брачним обичаям» [182, с. 272]. Очевидно, йдеться про ритуал, який лежить в основі сучасної української весільної обрядовості. У інших племен, за словами літописця, такого обряду за його пам'яті не було – шлюб здійснювався шляхом умикання «у води», де дівчат «хапали... за попередньою домовленістю, бо се відбувалося на ігрищах межі селами» [182, с. 272].

В українському весіллі виявляються певні риси князівського та боярсько-дружинного етикету, а церковній

церемонії відводиться другорядна роль [52, с. 249]. Особлива роль в обрядах шанування весільних князя і княгині належить весільному старості. «... В українському весіллі роль старости дуже точно визначена, - наголошує Хв. Вовк. – Це жрець хатнього вогнища, який благословляє на виконання всіх ритуалів та звичаїв» [52, с. 320]. Без благословення старости не розпочиналася жодна церемонія «і жодного кроку не роблять без його попередньої ухвали, - відзначає Хв. Вовк. – Але на цьому його роль й кінчається» [52, с. 320]. На думку дослідника, тільки в українському весіллі роль старости зберегла свій архаїчний характер, «свою майже примітивну чистоту», а в інших слов'янських народів вона зазнала більш-менш значних змін, до певної міри зберігаючи тільки свій релігійний характер. Так, у Болгарії роль старости змішано з «куком», у Росії – з дружком, а почасти з чарівником [52, с. 320-321].

Активна ритуальна роль в українському весіллі належить жінкам. Поріднення між двома родами «маніфестують з обох сторін особливо жінки – сторожі домашнього вогнища і його мирного життя» [182, с. 270]. Як весільний староста виступає в ролі «жерця та посередника між двома родами і представника цілого племені», так жінки, особливо матері молодого й молодої, виступають в образі архаїчних жриць [52, с. 319-320], виконуючи цілий ряд важливих ритуалів, що стосуються скріплення союзу між двома родами та шанування молодого подружжя.

В ритуалізованих ситуаціях українська жінка часто виконувала роль жриці – представниці вищого жіночого начала, котре домінувало у свідомості українців як землеробського народу і в XIX – на початку XX ст. У цей історичний період ритуальні функції жінки навіть розширилися за рахунок звуження чоловічих. Так, на Поділлі у XIX ст. жінки іноді проводили обряди, пов'язані навіть з вибором місця для житла й закладанням хати, які традиційно здійснювали тільки чоловіки [183, с. 245] та ін.

Вибір місця для життя і закладання хати були пов'язані з цілим комплексом магічних ритуалів, спрямованих на те, щоб належним чином ушанувати й умилювати природу та



домашніх духів, забезпечивши собі, в майбутньому безбідне, щасливе життя. Місце, на якому мала стояти хата, не використовували впродовж року (навіть дітям заборонялося там гуляти), аби «земля заспокоїлась і гарно вляглася» [47]. При «закладинах» влаштовували трапезу – своєрідну «будівельну» чи «фундаментальну» пожертву природі, відомі в інших народів. При переселені в нову хату першими впускали kota, курку, теля, потім заходив священик, який освячував нове житло. Тоді батьки з іконою та хлібом–сіллям на рушнику вводили до нової оселі молодих господарів (при цьому молоде подружжя трималося за кінці рушника). Батько благословляв дітей на щасливе життя й передавав новому господареві хліб, а мати обсипала кімнати житом і дрібними грішми. Зрештою, заходили гості, які обдаровували молодих хазяїв, починалося застілля, частування, співи й танці [195, с. 245-247].

Ритуали шанування при закладинах хати, входи́нах дещо нагадують весільні. Вони звернені до природи, домашніх духів, а також до самої хати, котра також осмислювалась як одухотворена сутність. Освячення житла було складним комунікативним актом, в якому як і в ряді інших високоритуалізованих дійств, зокрема, весілля, етикет до певної міри «розчинявся» в ритуалі. У другій половині ХІХ – на початку ХХ ст., коли активізувався процес деритуалізації родинних і громадських свят, дедалі рельєфніше на тлі ритуалу виступає етикет.

### ***Питання для самоконтролю***

- 1. З чого зароджуються українські традиції шанування та відповідні норми і форми етикету?*
- 2. Що відрізняє ієрархічну структуру української родини від ієрархічних родинних структур інших народів?*
- 3. Яке традиційне розуміння феномена почесності в українців?*
- 4. Назвіть традиційні етикетні форми шанобливого звертання.*

5. Пригадайте українські прислів'я із шанобливим ставленням до свого роду, родини, батька і матері.

6. У чому проявлялась самостійність дітей поряд із шанобливим ставленням до батьків, враховуючи специфіку українських сімейних традицій?

7. Який ритуал лежить в основі сучасної української весільної обрядовості?

8. Роль української жінки в ритуалах?

9. Як на основі ритуалу виступає етикет при деритуалізації родинних і громадських свят?

10. Опишіть обряд пов'язаний із вибором місця для житла, закладанням хати та переселенням в хату.

### **3.2. Звичаєві норми етикету в культурі гостинності**

Слов'янські народи здавна славляться гостинністю. Про високу культуру слов'янської гостинності із захватом і здивуванням писали іноземці. Так, у трактаті «Тактика і стратегія», автором якого вважають візантійського імператора Маврикія (536 – 603 рр. н. е.) про гостинність слов'ян, зокрема, зазначено таке: «До чужинців доброзичливі, сердечно піклуються про них і проводжають їх з місця на місце, куди забажають, здоровими і неушкодженими. А коли б чужинця було скривджено в хаті того, хто повинен був про нього турбуватися, то на нього нападає сусід, упевнений в тому, що кривда для чужинця – то образа для всіх» [70, с. 180].

Арабський Ібн-Русте в X ст. також свідчив, що руси поважають чужинців, і коли там трапляється шукати в них захисту, оберігають від усякої напасті [177, с. 349].

Описуючи звичаї поморських слов'ян, хроністи XII ст. звертали увагу на побутування в них, кажучи по-сучасному, високих стандартів гостинності. «Що особливо викликає здивування, кожний господар має навіть окремий будинок, зручний та затишний, спеціально призначений для гостей, – відзначає Отто Брамберзький у своєму «Життєписі». – Там завжди стоїть стіл з різними напоями і наїдками: приймають



одні, негайно ставлять інші. Чекаючи гостей, страви накривають чистою скатертиною, і хто б не заходив погостювати, чужий або свій, його ведуть до столу, де все наготовлене» [177, с. 369].

Історик Гельмольд, який у середині XII ст. вивчав звичаї балтійських слов'ян, писав: «... Що стосується гостинності, то немає іншого народу, більш гідного поваги, ніж слов'яни: приймати гостей вони, як по змові, готові, так що немає необхідності просити у когось гостинності. Бо все, що вони мають від землеробства, риболовлі чи полювання, все вони пропонують з надлишком і того вважають найдостойнішим, хто найщедріший. Це прагнення показати себе штовхає багатьох із них на крадіжки та грабіж. Такого роду гріхи вважаються в них терпимими й виправдовуються гостинністю. Згідно зі слов'янськими законами, те, що вночі вкрадеш, завтра повинен запропонувати гостям. Якщо ж хто-небудь, що трапляється досить рідко, буде помічений в тому, що відмовив чужинцеві в гостинності, то будинок його і статки дозволяється спалити, й це всі одноставно підтримують, вважаючи, що хто боїться відмовити гостеві у хлібі, той – безчесний чоловік, що заслуговує на загальне осміяння» [56, с. 185].

Широкою гостинністю відзначалися південні і східні слов'яни, хоч свідчень про те, що в кожного господаря був спеціальний будинок для гостей, немає. Однак гостя завжди чекав хліб–сіль у світлиці. З дороги йому підносили чарку горілки чи якогось іншого міцного напою. Зустрічати гостей хлібом–сіллю – старовинний і донині актуальний у побутовій культурі українців звичай. Звідси – характеристика господарів як «хлібосольних», звідси – назва відомого роману М. Стельмаха «Хліб і сіль». Скуштувавши хліба–солі, добре почастувавшись, гість прилучався до духів предків та божеств того дому, де його радо вітали. Звичай зустрічати хлібом–сіллю на вишитому рушнику особливо шанованих гостей зберігся в українців, загалом східних слов'ян донині, увійшовши в комплекс дипломатичного протоколу (етикету).

У давні часи шанобливе ставлення до гостя виявлялося і в тому, що дружина господаря мила йому ноги. Про

побутування цього звичаю повідомляли іноземні мандрівники, здивовані таким глибоким виявом шанобливої гостинності у язичників, котрих вони вважали варварами [74, с. 349-351]. Стародавній звичай мити ноги гостеві зберігся в українському етнічному середовищі навіть у ХІХ ст. Стверджуючи це, А. Пономарьов посилається на текст поеми Т. Шевченка «Наймичка»:

«... Ввійшла в хату. Катерина  
Йй ноги умила  
Йй полуднувать посадила...» [245, с. 159].

Звичай миття ніг зберігся і в українській весільній обрядовості, зокрема, на Волині, Поліссі, Північній Буковині, Слобожанщині, де вціліли найбільш архаїчні елементи весільного обряду. Перед шлюбною ніччю молода мила ноги своєму судженому згідно з прадавнім звичаєм гостинності, адже супутник життя – це подорожній гість. Ритуал миття ніг символізував водночас і покірність дружини чоловікові. «Утім, покора жінки в українській родині не характерна. – відзначає А. Пономарьов, - тому не випадкова локальна обмеженість звичаю миття ніг навіть в архаїчній весільній обрядовості, що нині має ігровий, а не ритуальний характер» [185, с. 159].

Традиційні корпоративні об'єднання українців – молодіжні громади, братства, цехи тощо виробили і спеціальні, характерні саме для певного об'єднання, форми привітань і зустрічі гостей, які потребують окремого дослідження. Особливі правила гостинності й вербальні формули, що мали значення військового паролю, існували у запорізьких козаків. Так, реконструюючи етикет прийняття гостей із Січі на козацькому зимівнику, Д. Яворницький пише: «Січові козаки, які приїжджали в зимівник, не злізаючи з коней, повинні були передовсім три рази прокричати: «Пугу! Пугу! Пугу!». Хазяїн, почувши крик, відповідав прибульцям двічі: «Пугу! Пугу!». Прибульці на цю двократну відповідь знову кричали: «Козак з лугу!» Хазяїн, не вдовольняючись цим, через вікно запитував: «А з якого Лугу – чи з Великого, чи з Малого? Як з Великого, йди до кругу!» [253, с. 251]. Упевнившись, що приїжджі були справді січовиками, хазяїн



запрошував їх до хати: «Гості спершу заходили в сіни, клали там на «тяжах», тобто на кабиці, свої ратища, потім із сіней вступали до хати, там передовсім молилися на образи, потім кланялися хазяїну й казали: «Отамане, товариство, ваші голови!» Хазяїн, відповідаючи на уклін поклоном, казав: «Ваші голови, ваші голови». Потім просив сідати... на лавах і пропонував їм різні частування [253, с. 251].

Гостинно приймали гостей і в Запорізькій Січі. Однак не всіх. Як відомо, на Січ не допускалися жінки, навіть матері й сестри козаків. «... Звичай безженства дотримувався у запорізьких козаків так суворо, - відзначає Д. Яворницький, - що з усіх кримінальних справ, які дійшли до нашого часу, від сінд січових козаків, є лише одна, що розкриває гріх козака проти сьомої заповіді» [253, с. 241]. Заборона приводить з собою жінок поширювалася не тільки на самих запорожців, а й на прибульців. Коли це правило в 1728 році порушив російський офіцер, приїхавши на Січ із дружиною та ще кількома жінками, він змушений був негайно ж вивезти жінок за межі Січі, заледве вгамувавши обурення козаків кількома діжками горілки [253, с. 241].

Лицарська культура українського козацтва, розвиток якої був обірваний внаслідок зруйнування Запорізької Січі, не кристалізувалась в таких високоритуалізованих формах, як у народів Кавказу, - «класичного регіону гостинності» [253, с. 115]. Соціокультурний феномен кавказької гостинності дослідники пов'язують насамперед із військово-феодалним суспільним ладом, збереженістю високоритуалізованої лицарської культури, а також із географічною ізольованістю, що сприяла консервації архаїчних рис побуту [253, с. 115].

Для гостя на Кавказі призначалося все краще, що було в домі. Кабардинці вважали, що «з гостем приходить щастя» [141, с. 124]. Грузини вважали, що гість має в їхньому домі свою долю і вносить у дім достаток [75, с. 68]. Згідно з уявленнями абхазів, те, що було приховане від гостя, належало дияволу [101, с. 110]. У адигів (черкесів) існував звичай засівати для гостей частину поля і тримати спеціально для них певну кількість худоби, якою господар «володів у

певному сенсі номінально, а гості – реально» [101, с. 181]. Подібний звичай існував і в інших народів Кавказу.

Приймаючи гостя за чітко розписаним сценарієм гостинності, кавказький горець брав на себе не тільки турботу про нього, а також обов'язок його захищати такою ж мірою, як і членів свого роду. Гостинність народів Кавказу суворо регламентувалася звичаєвим правом. «Саме право абсолютно незнайомого чоловіка зупинитися у статусі гостя в будь-якому домі й безумовний обов'язок господаря щиро прийняти його й надати все необхідне, - відзначає дослідник етнічної культури адигів (черкесів) В. Гарданов, - ось що передовсім характеризувало звичай гостинності у адигів та інших кавказьких горців» [55, с. 36]. Звичаї гостинності у горців вважалися законами, виконання котрих було одним із найважливіших обов'язків людини. За порушення законів гостинності, скажімо, в Осетії людину скидали зі зв'язаними руками й ногами в річку зі скелі [55, с. 292]. Закони гостинності вважалися навіть вищими за закони кривавої помсти. Як відзначає дослідник гостинності кабардинців Х. Кушхов, траплялися випадки, коли переслідований знаходив порятунок у домі свого кривого ворога, оскільки порушення священних законів гостинності вважалися більшим гріхом, ніж невиконання звичаю кровної помсти [141, с. 124]. Закони гостинності, котрі усвідомлювались як священні «закони гір», спонукали етноси Кавказу сердечно і щиро приймати навіть ворогів.

На відміну від горців Кавказу та деяких інших народів, зокрема гагаузів, традиції гостинності українців базувалися не на звичаєвому праві, а на нормах моралі. «Традиційна основа гостинності більшою мірою зберіглася у практиці гостювання та частування, - відзначає А. Пономарьов. – Однак звичай ходити в гості в українському середовищі не перетворився, як у деяких інших народів (скажімо, у гагаузів України), на закон звичаєвого права, за яким зовсім незнайома людина могла зупинитися в будь-якому домі як гість» [185, с. 1170]. У середовищі українців, загалом східних слов'ян, традиція гостинності залишилася на рівні моральних стосунків, формувалася моральним принципом доброзичливого





ставлення до людей, базувалась на міфологічних уявленнях про сакральність гостя, тому відзначалася особливою гуманністю [67, с. 158]. Це виявлялося і в тому, що з людиною, котра побувала в гостях, тривалий час підтримували дружні стосунки. Таку людину вважали «своєю», оскільки вона як гість прилучилася до духів предків, зігрівшись біля родинного вогнища та скуштувавши ритуальної страви.

В етикеті гостинності виявляються найхарактерніші риси комунікативної культури українців. Гостинність є «...не тільки обов'язковим компонентом їхнього способу життя, - відзначає А. Пономарьов, - а й частиною світосприймання, вірувань і повір'їв» [185, с. 157].

Прийом гостя – типова етикетна ситуація, однак у традиційній культурі українців, як і інших народів, він представляє собою високоритуалізоване дійство, певний морально-релігійний і соціально-правовий інститут. Гостювання, гостина розгортається у складний ритуал, витоки якого сягають доісторичних часів. Прадавність інституту гостинності засвідчує його типологічна схожість у традиційних культурах різних народів, віддалених у просторі та часі – слов'ян і германців, кавказців й арабів, американських індіанців й російських якутів. «Вражаючі співпадіння в ритуалі прийому гостя у народів, звичайно, не можуть бути випадковими, - відзначають А. Байбурин й А. Топорков, - вони свідчать про стійкість деяких глибинних структур ритуалу та семантичних мотивацій» [19, с. 113].

Однією з найважливіших мотивацій складного й багатофункціонального ритуалу гостинності є спільне для різних народів архетипне уявлення про сакральність гостя. На ґрунті українського фольклору це виявляється у відомих наказах типу: «Гість у хату – Бог у хату» [230, с. 136]. Осетини зустрічають появу гостя словами: «Гість – Божий гість» [114, с. 195]. По-іншому звучить ця типова етикетна формула в російському прислів'ї: «Гість у дім, а Бог у домі» (під «Богом у домі» розумілися ікони) [38, с. 233].

В українському фольклорі є чимало апокрифічних легенд і переказів про те, як Христос з апостолами (варіанти: Богоматір, апостоли) ходили по землі, зустрічалися з людьми,

гостювали в них. Окремі такі тексти наводить, зокрема, Г. Булашев у праці «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях» [37, с. 61-145]. Численні передання про Бога як гостя, що сягають міфологічних часів, знайшли нову ідеологічну інтерпретацію у християнстві: «У цьому випадку, як і багатьох інших, православ'я дало морально-релігійну санкцію архаїчному інституту» [20, с. 122].

Українські традиції доброзичливості у ставленні до гостя виявляються у зменшено-пестливих етикетних формах слова «гість»: «гостенько», «гостик», «гостечки» [212, с. 136].

Міфологічна основа етикету гостинності, що з часом ритуалізувалася і кристалізувалася в народному етикеті, відображена в багатьох українських звичаях, обрядах, обрядових піснях. Бути гостем на весіллі запрошують Бога, Матір Божу, ангелів, Спаса, Пречисту, Святого Хреста [160, с. 157]. При цьому їх часто запрошують як почесних гостей сідати на покуті. Згідно з народними уявленнями, Бог, Пречиста, ангели навіть брали безпосередню участь у різних обрядодіях, як от при готуванні короваю в Борзнянському повіті:

Тройця по церкві ходила,  
Спаса за руку водила:  
- Да ходи, Спасе, до нас,  
Да в нас тепер гаразд:  
Сам Бог коровай місить,  
А Пречистая світить,  
Янголи воду носять,  
Господа-Бога просять [235, с. 145].

Водночас і молоді – князь і княгиня – у весільних піснях, що супроводжували вінчання, представляються в образі гостей, котрі йдуть на гостину до самого Бога і Пречистої Матері (тобто, до церкви):

«Стрічай же нас, Боже,  
На першій порозі,  
Пречистая Мати,  
Їдемо шлюб брати» [228, с. 279].



Бог чи міфологічне божество (Володар чи Воротар) мають відчинити перед молодими райські ворота:

«Володар! Володар! Володарочку!  
Одчини нам райські вороточка!  
Нема короля (попа) в дому,  
Поїхали до Львова  
Ключей купувати,  
Церкву відмикати» [228, с. 278].

Таким чином, молоді представлені у весільних піснях і як господарі, котрі кличуть Бога на своє весілля, і як гості Бога. Весільний ритуал немовби закріплює сакральний зв'язок між подружньою парою та Богом. При цьому обігрується і гостинець як дорога до раю. Цей момент зворотності, на нашу думку, слід обов'язково враховувати при аналізі ритуальних формул запрошень Бога, ангелів, святих, померлих предків та інших на гостину в родинній та календарній обрядовості українців.

Сакральністю гостя обумовлений і цілий ряд інших деталей ритуалу гостинності, на які зазвичай не звертають належної уваги дослідники. До таких деталей належить, зокрема, безіменність гостя. У незнайомого прибульця в багатьох етнокультурах не прийнято запитувати, хто він, звідки, куди йде, яка мета його приходу чи приїзду. Гість може сам повідомити про це, а може й піти не назвавшись. Він – просто гість, носій сакрального статусу.

У певних обрядових ситуаціях ролі сакральних гостей – представників іншого світу можуть перебирати на себе учасники ритуалу. Яскравим прикладом цього є обряди, пов'язані з «полазником» - першим відвідувачем оселі на Новий рік чи Різдво. Уявлення про сакральність «полазника» невід'ємні від уявлень про сакральність «почину» («починку») як прикмети при започаткуванні якоїсь справи, нового періоду в житті і т. ін. Прихід «полазника» чекали з інтересом й острахом, оскільки від того, який гість першим вступить в хату, згідно з народними уявленнями, залежало, яким буде весь рік – щасливим чи навпаки. Якщо «полазник» був молодий, здоровий, багатий, вірили, що й у хаті буде щастя,

здоров'я, багатство. Поява нещасного, хворого, бідного чоловіка обіцяла нещастя, хвороби, злидні. Виняток становили старці – кобзарі, бандуристи, лірники, котрі хоч були убогими каліками, однак своїм приходом вістили прикмети полярного значення.

В українській етнокulturі обряд «полазник» найкраще зберігся в Карпатському регіоні. Він відомий також іншим слов'янським народам, які населяють Карпати й Балкани – полякам, словакам, словенам, сербам, хорватам, болгарам і неслов'янським народам – угорцям, румунам, грекам, албанцям [237, с. 21]. У різних етнокulturах виявляються різні грані обряду, окреслюючи широке семантичне поле, символічної постаті «полазника». В. Жайворонок у праці «Знаки української етнокulturи» дещо звужує це семантичне поле, інтерпретуючи лише дві іпостасі «полазника» – молодого, здорового чоловіка і його «протилежності» - старої, хворої баби [87, с. 464]. Як переконливо показала російська дослідниця В. Усачова, здійснивши лексичний аналіз слова «полазник» у праці «Об одной лексико-семантической параллели»: на матеріалі карпатско-балканского обряду «полазник», «полазником» називають:

- людину, яка вперше відвідала господу (найчастіше на Різдво й Новий рік);
- тварину: ягня, телицю, корову, вівцю, яку заводять у хату з ритуальною метою;
- їжу з різдвяного столу, яку віддають «полазнику» (людині чи тварині), - найчастіше це – обрядовий хліб, зокрема, калач, коровай [233, с. 27; 33-37].

У ролі «полазника» позитивно оцінюється чужинець, іновірець, виявляючи ставлення до «полазника» як до представника іншого світу. «Полазником» міг бути господар дому, який у такий спосіб виконував символічну роль Бога, котрий прийшов на гостину, щоб розділити з родиною, ритуальну вечерю. Так, на Гродненщині під час «дзядів» («дідів» - обряду поминання мертвих) господар тричі обходив хату з ритуальним хлібом. Господиня, котра сиділа біля вікна, при цьому запитувала: «Хто там ідзе?» - «Сам Бог!» - «Що несе?» - «Боскі дар». Здійснивши ритуальний



обхід, господар вступав до хати, всі молилися і починали вечеряти [87, с. 44].

Подібний обряд існував і в литовців. Під час дійства господар також тричі обходив хату зі спеціально випеченим хлібом, потім стукав у двері. Господиня запитувала: «Хто прийшов?» - «Це проситься у ваш дім Бог із короваєм хліба». Господиня запрошувала гостя зайти. Господар заходив, клав хліб на стіл, сідав на покуті, благословляв сім'ю, господа, бажав усього найкращого [220, с. 21]. Обряд, у якому Бог-гість приносить людям хліб, гранично конкретизує відомий у багатьох землеробських народів вираз: «Хліб – дар Божий» [220, с. 123].

Українські лемки називали обрядовий хліб, випечений на Новий рік, «полазником». За свідченням із Горлівського повіту Жешувського воєводства (Польща), якщо в дім з якихось причин довго не приходив «полазник», хазяїн заводив у хату теля, згодуюючи йому ритуальний хліб, приготовлений для «полазника». Цей хліб також називали «полазником» [45, с. 142-143].

Російська дослідниця різдвяно-новорічної обрядовості Л. Виноградова фіксує риси, що споріднюють обряди «полазника» з колядуванням: «Не ототожнюючи повністю обряд колядування і «полазника», вважаю за можливе використання даних, пов'язаних з «полазником», на рівні з колядними, - відзначає дослідниця, - оскільки: термінологія назв різдвяних хлібів, що включає в деяких випадках як рівноправні слова «полазник», «щедрак», «калач», - відноситься до обох обрядів» [45, с. 143].

Різні форми роздачі святочного хліба гостям-колядникам, померлим предкам, домовикам, худобі засвідчують, що в міфологічній свідомості слов'ян існувало уявлення про єдність духів померлих, домовика й домашньої худоби. Це дозволяє розглядати різні варіанти «роздачі» ритуального хліба як форми обдаровування «Божих гостей» - колядників, а згодуювання ритуального хліба худобі, викидання його в піч, у проточну воду, закопування в землю тощо – як «... взаємозамінні способи передачі померлим родичам (опікунам дому й господарства) ритуальної їжі, котру спеціально для них

приготували» [45, с. 142]. При цьому жертвний калач набував магічних властивостей: його засушені рештки використовували потім у магічних діях, з лікувальною метою впродовж цілого року [45, с. 142].

Українці, як і інші землеробські народи, вважали хліб святим:

«Хліб святий усьому голова»;

«Хліб святий – дар Божий: карай нас, Боже, ним до віка»;

«Як хліб буде, то все буде»;

«Умірати ладься, а хліб паши» [232, с. 209] та багато інших.

Обрядовий хліб, який випікали на всій території України, вражає розмаїттям форм, багатством і вишуканістю художнього оздоблення. Лише на Поділлі випікали до календарних свят такий обрядовий хліб: на Різдво й Новоріччя – «рожество» («різдво», «різдвяники»), «голубки» (на Святий вечір), книші, різдвяний хліб «хазяї», «трисвітле божество», калачі, «подвійник», «помана» (калачі за покійного родича – схожий на коровай хліб із запаленою свічкою посередині), великий різдвяний калач з трійцею, святочні пиріжки, «Маланка», «Василь», йорданський калач, медовики (на Стрітіння), а також «Масниця» («Масляня» на Колодія), жильники (жиляники), «хрести» (на Середохрестя), «жайворонки», «буслові лапи», «баба» (паска), «миколайчики» (на Миколи Весняного), драбинки.

На Зелені свята – «паланиці» («мандзарі»), книші, «мандрики» (на св. Петра і Павла).

На Маковія та інші календарні свята – коржі, «Макоша», «спасівчані буханці», «коровайці», «рід», «родичі», праздникові калачі, праздникові пиріжки, «калита» й «балабушки» (на Андрія), «миколайчики» (на Миколая Зимового) [223, с. 10-36].

До родинних свят на Поділлі випікали: на похрестини – хрестильні калачі;

Весільні обрядові хліби – хліб на сватання, калачі і хліб для запрошення на весілля, весільний коровай, «голуби» для молодої, коровайна пара (парний калач), короваєць;



калачі молодої – калач «з куклюю» (калач «з бородою»), «дівування», «калач – «оберіг», «гусак» і «гуска» молодої, «хлібець-пара», «батько»;

калачі молодого – «перевідник», «вінчальний калач», «побігун молодого»;

калачі для обдарування гостей – весільні «гуски» для коровайниць, калачі для старостів і старостих, калач для нанашок, калачі для неодруженої молоді, «шишки» [223, с. 37-61].

У поминальні дні на Поділлі випікали спеціальні поминальні калачі, які роздавали на похоронах всім присутнім, калачики, «голубки», які роздавали під час поминальних обідів дітям, коли помирала дитина, «прохідні калачики», що їх під час ходи поминальної процесії роздавали людям [223, с. 63-64].

Хліб був невід'ємним компонентом української культури гостинності. Характерними особливостями народного етикету були звичаї «кланятися хлібом», цілувати подарований хліб, дарувати хліб замість квітів, йдучи на гостину. Хліб дарували гості хазяям, хлібом (пиріжками для дітей) віддаровували хазяї гостей на прощання. Живі квіти не дарували навіть парубки дівчатам. Українські дівчата у вінках самі виглядали, як квіти. Дівчата й жінки садили квіти в палісадниках, на городах поміж рядків овочевих культур, обабіч стежок, при дорогах – словом, скрізь, де це було можливо. Тому парубкам «навіть в голову не приходило дарувати дівчині квіти, - відзначає С. Творун. – Подарунки, за спогадами дідусів, повинні бути суттєвими – намисто, перстень, сережки, бинда (стрічка), хустка..., черевички...» [222, с. 134].

В культурі гостинності повною мірою розкривається мистецький талант, естетизм і поетична вдача українського народу. Справжніми шедеврами кулінарного мистецтва були українські обрядові хліби, що вражають розмаїттям регіональних і локальних форм. Поетичними шедеврами є тексти українських колядок, щедрівок, віншівок, збережений фонд яких – найбагатший у слов'янському світі. У колядкових привітаннях і побажаннях відзеркалюється властива українцям духовна налаштованість на доброзичливе

сприйняття людей, природи й надприродних сутностей, любов до життя виявляється у прагненні його опоетизувати й ідеалізувати.

Колядкові тексти розкривають засадничі основи й особливості культури гостинності, моделюють узвичаєний сценарій прийняття гостей. Одним із основних мотивів українських колядок є мотив зустрічі гостей. Про свій статус гостей повідомляють господарів самі колядники в «надвірних» чи «підвіконних» колядках, звертаючись до господаря з проханням дозволити колядувати, і з запитаннями, чи він удома (відповідь на це риторичне запитання колядники знають):

«Ой чи в дому, дому пан господар?..» [228, с. 121].

Відразу ж звучить і відповідь:

«Ой єст в дому, сидит собі в конец столу,

На нім шапка собольова.

Щедрий вечор, добрий вечор!..» [228, с. 121].

В іншій колядці, також наведеній у збірнику З. Доленги-Ходаковського, звучить заклик до господаря «не лежати», коли прийшли гості-колядники:

«Встань, господару, не лежи,

На твоїм дворі райская студня,

Світи, світи, місяченько...» [228, с. 119].

Такий саме заклик – у колядці, записаній Д. Яворницьким:

«Добрий вечір, хазяїну,

Чи спиш, чи лежиш?

Чом ти свого подвір'ячка

Та й не оглядиш?.. [228, с. 118].

На «подвір'ячку», ясна річ, - «столи тесовії», «горять свічі восковії», ангели «печуть рибу осятрину – То все родині...» [228, с. 118]. Всі ці символи достатку асоціюються із приходом «Божих гостей» - колядників. Вони просять господаря «відчинити двері», «застелити столи», «класти пироги» і т. ін. Запитують, чи все готове до прийому дорогих гостей, чи радий господар їх вітати:





«Ой вечер добрий, пане господару,  
Чи рад же ти роковим гостям?» [59, с. 182].

Відповідь, зрозуміло, ствердна:

«Ой рад же я рад, бардзо веселий!

Прошу, гостоньки, до себе в господу,

В мене столики позастиланії

В мене в господі всього доволі,

Всього доволі – хліба і солі,

Лежать колачі з ярої пшениці,

А паляниці з ярого жита...» [59, с. 182].

Представляючи себе як гостей, колядники в «надвірній» колядці співають, що «всю нічку не спали», ходили-шукали «доброго газду». У текстах колядок постійно наголошується, що колядники – не «простії гості», а «добрії», «любії», «врочнії», тобто, такі, які приходять лише раз на рік, «світлії», словом, «Божі служеньки»:

«...Рокові гості, Божі служеньки,

Божі служеньки, колядниченьки,

Ой хочать вони тобі сказати,

Тобі сказати Божую радість...» [59, с. 7].

Головна ритуальна функція колядників – приносити господареві добру звістку про те, що в Новому році його чекає щастя і здоров'я, багатство і т. ін. «Акцентування ролі колядників як «посланців з неба», що приносять добру звістку про майбутнє добро, - відзначає Л. Виноградова, - дозволяє зблизити із загальновідомою функцією померлих предків провіщати долю, приносити добро й застерігати від бід» [45, с. 180].

У текстах колядок та щедрівок досить часто в образі «не простих», «дорогих» гостей виступають Сонце, Місяць, Дощ, що їх не зрідка також називають у піснях «колядниками»:

«...Що й ми до тебе все в рік гостеве,

Все в рік гостеве, все ни простії,

Все ни простії, всі три світлії:

Старший колідник – світле сонце,

Друге колідник – єсний місяцю,

Третє колідник – з дробен дощику...» [59, с. 178-179].

Як відзначав М. Грушевський, «... дійова сторона свята (коляди – О. М.) дуже мало захоплена християнською ідеологією і явно спирається на систему молитов і магічних дій перед християнських» [70, с. 177]. Однак у різдвяний словесний репертуар усе ж вплелось «багатство християнських обрядів та імен» [70, с. 177]. В одній із білоруських колядок (до господині) мотив «посланців» з «горішнього світу» виявляється в наступному тексті:

«...Мы к табе, Ляксандра,  
Не самі пришлі,  
Нас Гасподзь паслау,  
Як сам свет настау» [45, с. 422].

В іншій білоруській колядці, сповістивши, що їх Господь послав, колядники співставляють чи ототожнюють сонце, місяць і зірки з ангелами-гостями, отже, колядниками:

«Засцілай сталы, кладзі пірагі,  
Засцілай сталы усё цясовые,  
Кладзі пірагі усё пшанічныя,  
Бо прыдуць к табе госці любые,  
Госці любыя – сам Гасподзь з неба,  
Сам Гасподзь з неба з трымя янгольмі:  
Першы янголік – ясна сонычка,  
Другі янголік – свецел мясячк,  
Трэці янголік – дробны дожджычак» [45, с. 201].

Гостями-вісниками доброї новини можуть виступати в колядках і птахи, які часто обігруються в фольклорі як образи посланців з неба, дорогих гостей:

«Прилетіли щебетоньки  
Перед ваші окіноньки,  
Сіли, пали, защебетали:

- Будете ви тут гостоньки мали.
- Перший гостенько – сам Господонько.
- Закликав Господь в окінонько:
- Вийди, (вийди), господареньку!



Вийшов господар, Богу ся уклонив:  
- Щоб мені Господь доленьку дав.  
- Обозрився, господареньку  
Чи світит зоря на подвіроньку?  
- Вже взийшла, розсвітила,  
Всю челядоньку розвеселила,  
А за зоренькою доленька іде...» [228, с. 125].

У тексті іншої колядки (до дівчини) йдеться про ластівку, яка сповіщає, що прийдуть дорогі «троякі» гості:

«Прилинула ластівонька,  
Обудила дівчиноньку:  
- Стань, дівчино, ранесенько,  
Умий личенько білесенько,  
Будеш мати гості троякі:  
Єднії гості – за воротечки,  
Другії гості – кіньми під сіні,  
Третії гості – в новій світлоньці.  
Що за воротечки – тим одказала,  
Що кіньми під сіні – по хусточці дала,  
Що в новій світлоньці – сама молода  
Бувай же здорова, красная панно» [228, с. 151-152].

У цьому й попередньому текстах йдеться про щасливу долю, прихід котрої сповіщають колядники. Прихід Долі (зустріч із Долею) взагалі пов'язується з різдвяно-новорічним періодом. Так, на свято Катерини, а в деяких місцевостях – під час різдвяних свят, дівчата кликали долю в гості на вечерю, по черзі вилазячи на ворота [72, с. 175].

Згідно зі світоглядними уявленнями українців, Доля є в кожної людини. Дослідники, зокрема, П. Іванов, ґрунтуючись на фольклорних записах, зроблених у Куп'янському повіті, в народних оповіданнях про Долю розрізняв:

1. природну долю як душу предків;
2. долю-янгола;
3. долю як душу людини або її двійника [37, с. 191].

Цю класифікацію, втім поставили під сумнів інші дослідники, вказуючи на її недостатню обґрунтованість [37, с. 191]. Загалом Доля, на думку Г. Булашева, є «началом позитивним і істотою зовсім не ворожою: вона не має характеру божественності, а являє собою лише втілене співіснування людини» [37, с. 191].

Зрозуміле бажання неодружених дівчат побачити свою Долю. Для цього і вдавалися до ворожіння та магічних дій, зокрема, приготування ритуальної їжі. Коли страва була готова, Долю і кликали на гостину, вилазючи на ворота. У дівочій магії, пов'язаній із запрошенням Долі в гості, відбилися дохристиянські уявлення про антропоморфізовану міфологічну сутність (двійника людини), котру можна запросити до себе, використавши певні магічні прийоми.

У записаній на Волині прадавній колядці в гості до господині приходить «Свята П'ятінка»:

«... Господинейко, одчиняй двері,  
Маєш гостойки к своєму дворі,  
Одчиняй двері все тесовії,  
Стели килими та все новії,  
Маєш гостойки вельми світлії –  
До тебе іде свята П'ятінка,  
Дарує тебе от, як матінка.  
В комори іде замиканії,  
Одчиня скрині мальованії,  
У одну кладе тонке прядиво,  
У другу кладе біле полотно,  
У третю кладе добреє сукно» [123, с. 131-132].

П'ятниця – покровителька жінок і жіночої праці, зокрема, пов'язаної із прядінням, тканням, вишиванням, пранням. У культурі П'ятниці знайшов відображення культ язичницької богині води – Дани чи Мокоші. Її прихід у гості до господині, за народними повір'ями, приносив щастя. Для того, щоб здобути прихильність цієї богині, у п'ятницю не можна було займатися ніякими жіночими роботами. «Свята П'ятниця дари давала, - співається в пісні, бо господиня мудрая була, що у п'ятницю кужіль не пряла, свіч не сукала, хустя не прала, в



золу не клала» [93, с. 491]. Порушниць, П'ятниця могла жорстоко покарати. Культ П'ятниці відбився в народному вислові: «Дорогі гості, та в п'ятницю трапились» [93, с. 492]. Тобто, гості прийшли невчасно, тоді, коли слід було постити ї не працювати, а не влаштувати застілля з гостями.

За народними уявленнями, «багата вечеря» («багата кутя») на Святий вечір є невичерпним джерелом магичної сили, як позитивної – для закляття нового щастя та багатства у Новому році, так і негативної – для відвернення дії злих сил. Аби задобрити й ушанувати злі сили, господар тричі кликав їх на вечерю. Звертаючись до Мороза, він казав:

«Морозе, морозе, ходи до нас кутю їсти!

Коли не йдеш, то не йди й на жито, пшеницю і всяку пашницю!..» [39, с. 181].

Господар запрошував у гості бурю:

«Буре, буре, будь ласкава і виходь до нас на святу вечерю!

Коли тепер не ласкава прийти на святу вечерю, на дари Божі, на ситі страви, на палені горівки, на велике добро, як ми тебе просимо, то не приходь до нас у літі, як ми тебе не потребуємо!..» [39, с. 180].

На вечерю запрошували і хижих представників тваринного світу, зокрема, вовка:

«Вовче, вовче, ходи до нас до оброку...» [39, с. 180].

Беручись до вечері, господар і вся його родина молилася, аби «ухвалити і упросити Бога», щоб «припустив» до їхньої вечері душі померлих предків. У тексті молитви, зафіксованої В. Шухевичем у праці «Гуцульщина», господар, прагнучи запросити на вечерю душі померлих, звертається не безпосередньо до них, а до Бога з проханням відпустити душі померлих на гостину до живих:

«Аби і тих душ до вечері припустив, що ми їх не знаємо.

Що за них ніхто не знає, що вони випадками пропадають,

Що вони бути нами (деревом у лісі) побиті, пострачувані,

Водою потоплені,

За котрих ніхто не знає,

Лягаючи і встаючи і дорогов ідучи ніхто не згадає ...» [123, с. 131-132].

Шанобливі формули ритуальних запрошень на гостину використовувалися для того, щоб установити мирні, дружні взаємини з представниками інших світів, зокрема, й тими, котрі могли бути небезпечними. «Їх присутність, - відзначають А. Байбуурин і А. Топорков, - бажана й необхідна в ритуально відзначений час для підтримання нормальних відносин з іншим світом, причому в формулі запрошення спеціально обумовлюється, що в інший час вони не повинні приходити...» [19, с. 125-126]. Таким чином, ритуал гостинності є надзвичайно продуктивною моделлю, котра дозволяє будувати гармонійні відносини з найрізноманітнішими представниками іншого світу, не тільки міфічними, як от Бог, духи предків, а й із реальними: природними стихіями, тваринами тощо, котрі у традиційній культурі осмислюються як антропоморфні істоти [19, с. 124].

Тема гостювання глибоко розроблялася в поетичних плачах-голосіннях, причому «... для її оранжування визначальне значення має опозиція «свій-чужий»: «З одного боку, покійник, уже не є «своїм» у домі, через що його називають гостем... З другого боку, покійник, поки він залишається в хаті, ще «чужий» у відношенні до цвинтаря і того світу, де знаходяться померлі раніше за нього, - значить, він збирається до них у гості» [19, с. 126]. Одним із поширених мотивів українських голосінь є мотив очікування померлого в гості з того світу:

«Моя дочко, моя голубочко,  
Моя дочко, моя коханочко,  
Моя швачко, моя прачко,  
Моя іскальнице, моя вимітальнице,  
Моя й помічнице!  
Коли ж ти до мене прибудеш у гості?  
Коли ми побачимось,  
Коли ми порадимось?..» [39, с. 152].



Згорьована мати не знає, коли померла дочка прибуде в гості, яку «звістку подасть» про свій прихід, звідки її виглядати:

«... Якби ж я знала,  
Я б тобі віконечка і дверечка одчиняла,  
І стежечку промітала.  
Моя донечко, моя павочко  
Моя дочко, моя зозуле!  
Яку ти мені вістку подаватимеш,  
Чи ти куватимеш, чи щebetатимеш?  
Чи тебе виглядати з поля, чи тебе з моря,  
Чи з високої могили,  
Чи з далекої України?...» [39, с. 152].

В іншому тексті, також із Лубенщини, голосячи за чоловіком, вдова риторично запитує, на яке свято його виглядати в гості:

«... Коли ж мені тебе, моя дружиночко, дождити?  
Коли мені столи застеляти?  
Чи мені на Різдво,  
Чи мені на Великдень,  
Чи на святу неділоньку?  
А чи мені з Миколи –  
Та й ніколи?.. [39, с. 153].

Про те, на яке свято виглядати в гості померлу матір, запитує і донька в тексті голосіння з Буковини:

«Мамко моя, голубко моя,  
Коли ж вас ся надіяти,  
Чи на Різдво з колядами,  
Чи на Великдень з писанками,  
Чи на Николая з скрипниками?..» [39, с. 154].

Згадки в текстах голосінь про Різдво й Великдень свідчать, що ці великі свята, окрім християнського змісту, закарбувалися в народній свідомості в міфологічному сенсі, як такі, коли душі померлих приходять до родичів на гостину, коли збирається «рід увесь».

На відміну від російських колядок, адресованих лише господарю, українські колядки звернені до різних статевовікових і соціальних груп – величали господаря, господиню, парубка, дівчину, вдову, сироту тощо. В цьому проявляється демократизм українського соціуму.

Співвідношення в системі життєдіяльності українців ритуалів і звичаїв засвідчує, на думку А. Пономарьова, відносну свободу нормативної етнічної і етнорегіональної поведінки. «Ритуали в цій системі становлять лише тло, на якому розгортається комунікація звичаїв, - стверджує дослідник. – Саме вони й забезпечують відносну свободу поведінки» [185, с. 1177]. У ХІХ – на початку ХХ ст. міфологічний сенс ритуалів селяни часто забували чи не розуміли. Поведінкові стратегії гостювання в означений період найчастіше виявляються в формах етикетних звичаїв. Так, у селі Стіна Томашпільського району на Вінниччині до наших днів зберігся красивий звичай, коли під час різдвяного обходу хлопці величають колядкою кожен дорослу дівчину – «гречну панну». Минають, що трапляється дуже рідко, лише хати тих дівчат, які не заслужили на повагу, або тих, які не доросли до дівування [223, с. 14]. Цей звичай розриває етичні засади традиційних етикетних стосунків між парубками й дівчатами в українському селі.

Характерною ознакою українського етикету гостинності є надзвичайне розмаїття і поетичність побажань. Лише невелику кількість побажань, що стали прислів'ями, наводить М. Номис:

«Нехай вам Бог нагородить и наповняє, чого ви в Бога жолаєте! – Хай вам Бог приповня!»;

«Хай вас Бог подержить на сім світі!»;

«Пошли їм, Боже, многа літа! – на сім світі пожить!»;

«Дай, Боже, многа літа!»;

«Хай тобі Бог дає вік – и щасливий и добрий!»;

«Хай вам Бог дає щастя, здоров'я и вік!»;

«З рук наробитись, з ніг находитись, з очей наглядітись!»;

«Щоб ти був багатий, як земля!»;





«Бувай здорова, як риба, гожа, як вода, весела, як весна, робоча, як бджола, багата, як земля святая!»;

«Година вам щаслива! щоб ви бачили сонце, світ і діти перед собою!»;

«Щоб ти був здоровий, як вода!»;

«Дай тобі, Боже, спішно і охотно робити; щоб твої думки були повні, як криниця водою: щоб твоя річ була тиха та багата, як нива колосом; пошли тобі, Мати Божа, на все гаразд!»;

«Хай Бог дає на здоров'я!»;

«Дай Боже, щоб и моїм дітям так!»;

«Дай Боже діткам радувацьця!»;

«Дай тобі, Боже, з роси и з вводи!»;

«Дай, Боже, разом двоє: щастя и здоров'я!»;

«Нехай вам Бог здоров'я прибавить в руки, в ніжки и животок трішки»;

«Боже вас благослови – и батькови, и материни молитви!»;

«Хай ваша душка буде між солодкими медами, перед пахучими ладанами!»;

«Пошли ім Боже, чого вони в Бога бажають!»;

«Дай, Боже, тобі з неба, чого тобі треба!»;

«Хай Мати Божа пошле, чого в Бога просите!»;

«Пошли тобі, Боже, на сім світі панство, на тім світі вічне царство!» [230, с. 106].

Гостинність у селянському середовищі регламентувалась певними правилами. Згідно з усталеними майже повсюдно нормами, ходити в гості можна було в певний час і за певних умов. Так, не ходили в гості під час польових робіт, у будні, особливо у середу та п'ятницю, які вважалися пісними днями. Ці та інші правила зумовлювались релігійними мотивами й господарськими міркуваннями, адже в кожному селянському господарстві було багато роботи, відволікатися від якої означало те ж саме, що завдавати собі збитків. Родичів та сусідів відвідували в «робочий час» тільки в якихось нагальних господарських справах. У таких ситуаціях етикет гостинності виявлявся в максимально «згорнутому» вигляді: гостя запрошували

«переступити поріг», віддавши таким чином честь домашнім богам, котрі жили під порогом, а переступивши, сісти в хаті хоч на хвильку, «щоб старости сідали». Запрошували й до столу, намагаючись почастивати хоч чаркою горілки чи вина і т. ін. Людина, яка ступила до господи, мусила віддати належне хазяям, «на часиночку» сівши до столу або на лаві біля печі. Запрошуючи гостя присісти на лаві, господарі обов'язково протирали її чистою ганчіркою. Враховуючи те, що лави в українських хатах завжди були чисті, ця дія мала швидше ритуальний характер. У деяких регіонах України, зокрема на Поділлі та в Галичині, відвідання родичів чи сусідів у справі могло обмежуватися лише спілкуванням на вулиці. Гостя, котрий «забіг» у справі, як правило, не запрошували до хати, обмежуючись діловим спілкуванням на вулиці: «Побалакали на вулиці та й розійшлися» [185, с. 1170].

«Відвідування у справі» практикувалося рідко не тільки через велику зайнятість людей роботою, а й «... у силу побутування спеціальних інститутів зустрічі у справах: у традиційному українському селі (та й у місті) дівчата й жінки зустрічалися «на прядках», там вони займалися своєю роботою (пряли, вишивали), обмінювалися новинами, - відзначає А. Пономарьов. – Чоловіки в подібних випадках ходили «до сусіда». Проте як у тому, так і в іншому випадках, посиденьки влаштовували переважно взимку, у вільний від роботи час» [185, с. 160].

Сказане вище не означає, що українці мало ходили в гості. Зручним приводом для гостювання були свята, яких у ХІХ – на початку ХХ ст. було багато. Звичайно, не всі з численних календарних свят відзначалися широко й гучно, лише частина з них передбачала заборону на всі види господарських робіт. До календарних свят, які традиційно передбачали гостювання, додалися родинні свята. Ходили в гості передовсім на великі свята – Різдво, Трійцю, Великдень, храмові свята. Узаконеним для гостювання в будь-яку пору року днем тижня була неділя. Не тільки родичі, а й сусіди збиралися на родинні свята, зокрема на весілля, а також на похорони, поминки. Число свят, коли можна було ходити в гості, в різних регіонах України було не однакове. Та



на Тернопільщині було узвичаєно ходити в гості лише у дні Івана та Михайла. У недільні дні гостювали здебільшого тільки родичі [185, с. 1170-1171]. На Одещині гостювали переважно на храмові свята [185, с. 160].

Згідно з народним етикетом, у гості ходили на запрошення, котре передавалося наприкінці кожного гостювання. Запрошуючи до себе, казали: «Приходьте вже ви до нас» [185, с. 1170]. Розгорнутий сценарій прийому запрошених гостей мав досить складну структуру, що передбачало прибирання у хаті і в дворі, приготування страв та напоїв, зустріч гостей біля воріт чи біля порогу хати, запрошення в хату, запрошення за стіл, трапезування і виводження (все - у зворотному порядку).

В гості ходили, як правило, тільки дорослі, залишаючи дітей удома (їм приносили, повертаючись з гостини, гостинці – пиріжки, цукерки, горіхи і т. ін.). Якщо гості все ж приходили з дітьми, то дітей пригощали за окремим столом. Зазвичай із дітьми приходили тільки родичі.

У середовищі українців не було узвичаєно приносити якісь особливі, надто ж дорогі подарунки. Як правило, гості приносили з собою хліб, горілку чи щось інше до столу. По закінченню частування хазяї «віддаровували» гостей таким самим чином, даючи з собою калачі, пиріжки, солодощі для дітей. Обов'язковість подарунків передбачалася лише під час великих родинних свят - весілля, уродини, хрестини, коли, згідно з обрядовими стереотипами, дарували рушники чи хустки весільним чинам, черевики та чоботи батькам молодії, крижмо бабі-повитусі [185, с. 1171]. Хустки дарували й під час поховальних обрядів. У окремих місцевостях, зокрема, у гуцулів, було прийнято роздаровувати одяг покійного.

Звичай дарування та віддарювання під час гостини становив у традиційній культурі українців не обов'язкову, однак важливу частину традиції гостювання. Обмін подарунками представляв собою форму універсального обміну, котра проймала всі сторони життя архаїчного, а згодом і традиційного суспільства. «Парадоксальність архаїчного дарунку полягає в тому, що він не менш «вигідний» тому, хто робить подарунок, ніж тому, хто його

приймає, оскільки доводить багатство і щедрість першого і ставить другого в залежне становище, відзначають А. Байбурин та А. Топорков. – Щедрість, готовність віддати «останню сорочку» - не просто моральний імператив, а й певна соціальна установка, обумовлена архаїчним ставленням до власності» [19, с. 110]. Лише з розвитком нових економічних відносин подарунки стають своєрідними еквівалентами економічної цінності, а обмін подарунками оформлюється в «усвідомлену сторонами економічну угоду, котра з розвитком господарського побуту поступово базується на ідеї цінності й оцінки обмінюваних предметів» [136, с. 36]. На ґрунті української етнокультури подарунки-віддарунки й у ХІХ – на початку ХХ ст. зберігали свою сутність як символи дружби, прихильності, окрім тих обрядів, які були пов'язані з договірними відносинами сторін (обумовлення віна нареченої тощо). У типовій ситуації гостювання цінності подарунків не надавалося особливого значення. Вважалося, що якийсь подарунок мав бути, але «тільки як символ доброзичливого ставлення до господарів, - відзначає А. Пономарьов. – «Передбачалося також, що за подарунком станеться віддарунок, - як правило, теж із символічним значенням» [185, с. 1171]. Система подарунків-віддарунків серед українців була особливо характерна для поширеного інституту кумівства: «При хрестинах куми дарували «хресникові на зубок», потім робили подарунки при пострижинах, синовинах, одруженні та інших ситуаціях. Коли хресник підростав, наставала його черга робити дарунки хресним батькам» [185, с. 1171].

На сьогодні мало вивчені історичні традиції дарування в середовищі провідних верств українського суспільства – шляхти й козацтва. Вірогідно, там діяли дещо інші звичаї, пов'язані з гостюванням та даруванням. Виходячи з того, що щедрість була обов'язковою якістю феодала й лицаря [129, с. 110], можна припускати, що подарунки-віддарунки в середовищі шляхти й козацтва мали не тільки символічне значення, а й становили певну матеріальну цінність. Однак ця тема потребує розкриття у спеціальному дослідженні.



Часом парадоксальний характер мало «одарювання» в Московському царстві. Так І. Забелін у праці «Домашній быт руського народу в XVI и XVII столетиях» повідомляє, що в означений істричний період особлива царська милість виявлялася в тому, що цар повертав подарунки, які йому приносили, а ті, які йому найбільше сподобалися, залишав, сплачуючи за них «справжню ціну» [90, с. 26]. Аналізуючи цей звичай, А. Байбурин й А. Топорков зазначають, що з сучасної точки зору повернення подарунків або плата за них сприймалися б як дії, образливі для того, хто дарує. Однак у випадку з подарунками цареві був важливий «сам акт переходу речі з рук у руки, а не кінцевий результат» [19, с. 112]. Побувавши в руках царя, та чи інша річ, згідно з уявленнями росіян, набувала нової якості, стаючи «втільненням відданості підлеглого – з одного боку, й царської милості – з другого» [19, с. 112].

Переважно символічне значення подарунка у традиційній культурі українців XIX – на початку XX ст. свідчить про те, що головну цінність для них становило спілкування.

Доброго (милого, любого) гостя намагалися прийняти тепліше, сердечніше, ласкавіше, звідки й українська формула запрошення: «Ласкаво просимо!» (відповідні російські формули «Милости просим!», «Добро пожаловать!» мають іншу етимологію й семантику). Бажаному гостеві радили:

«Прийми, Боже, гостя – аби обрий»;

«Принеси, Боже, з далека родину, то ми і в будень зробимо неділю»;

«Як гарний гість, так ради»;

«Як би він прийшов, то й борщу не треба»;

«Нанеси Бог гостей, то и хазяїну добре. – За гостями та й нам добре» [230, с. 241].

Однак: «Милий гість не часто буває» [230, с. 241]. Не всі гості були «добрі», «милі», «любі», «бажані» – з різних причин:

«Гарні гості, та не в пору»;

«Гість непрошений не дуже буває тучений»;

«Незваному гостю місце за дверми»;

«Пришли непрохані, то й підем некохані»;

«Прийшов непроханий, пішов недякуваний»;  
«Як прийшов незваний, то и иди необсипаний»;  
«Принесе біс кума – та не буде ложки»;  
«Який гість, така ему честь» [230, с. 243].

Непрощених гостей іронічно припрошували:

«Сідайте – на чім стоїте»;  
«Просимо їсти, та ніде сісти» [230, с. 243].

Про добрих гостей, які загостювалися, казали:

«Гості першого дня – золото, другого – срібло, а третього – мідь, хоч додому їдь» [230, с. 244].

Під час гостини з особливою ретельністю дотримувалися етикетних правил чемності. Характерною особливістю українського етикетного мовлення є вживання різноманітних вибачливих, пом'якшувальних виразів:

«Шануючи хліб святий і честь вашу»;  
«Простіть, не к вашей честі»;  
«Прошу простіть за правду»;  
«Прошу, будьте ласкаві, не во гнів вам»;

«Не у гнів сеє слово. – Вибачте у сім слові. – Простіть за слово, що сказав» [230, с. 268].

Неприпустимим порушенням етикету гостинності вважалося прийняття гостей у неприбраній хаті, в буденному одязі, в поганому настрої, а також використання лайливих слів, підвищення голосу тощо.

Зустрічаючись, гості й господарі дотримувались правил «почесної поведінки» (А. Пономарьов). Взаємним обов'язком господарів і гостей було створення атмосфери веселого свята, що зумовлювало й щедре використання скарбів української сміхової культури.

### ***Питання для самоконтролю***

- 1. В чому проявляється висока культура слов'янської гостинності?*
- 2. Кого і як приймали на Запорізькій Січі, Кавказі та у інших народів?*
- 3. Охарактеризуйте старовинні звичаї у побутовій культурі українців, що актуальні донині.*



4. Як в етикеті гостинності проявляються найхарактерніші риси комунікативної культури українців?

5. Охарактеризуйте прийом гостя як складний й багатофункціональний ритуал гостинності.

6. Міфологічна основа етикету гостинності, що з часом ритуалізувалася в народному етикеті відображена в багатьох українських звичаях, обрядах, обрядових піснях, процитуйте їх.

7. Що таке в українській етнокультурі обряд «полазник», кому із слов'янських народів він ще відомий?

8. Хліб був невід'ємним компонентом української культури гостинності, яке значення обрядового хліба?

9. Який звичай розкриває етичні засади етикетних стосунків між парубками і дівчатами в українському селі?

10. Який день неділі був узаконеним для гостювання в будь-яку пору року?

11. Дайте розгорнутий сценарій прийому запрошених гостей згідно з народним етикетом.

12. Під час яких великих родинних свят була передбачена обов'язковість подарунків?

13. Що вважалось неприпустимим порушенням етикету гостинності в українців?

### **3.3. Етикет і культура зовнішнього вигляду**

Важливу роль в етикеті відіграє зовнішній вигляд людини. Одяг, прикраси, зачіска вказують на соціальний статус, манера триматися свідчить про міру вихованості.

Характеризуючи динаміку побутування традиційного народного одягу, О. Косміна у праці «Українське традиційне вбрання в сучасному урбаністичному середовищі (з досвіду етносоціального дослідження)» відзначає: «Український традиційний костюм, традиційно віднесений до сфери матеріальної культури, в сучасному урбаністичному середовищі перемістився в бік духовної сфери побутування» [130, с. 34]. Підтвердження цього дослідниця вбачає у пріоритетному використанні традиційного одягу в сучасній ритуально-обрядовій культурі, сучасних професійних видах мистецтва та в якості національної символіки в сучасній індустрії моди [130, с. 34]. Однак «традиційне віднесення одягу до сфери матеріальної культури», про яке пише О. Косміна, ясна річ не означає, що в минулому традиційний одяг був відділений від духовної сфери. В даному випадку йдеться лише про те, що роль національного костюма у щоденному побутовому вжитку сьогодні практично нівельована, хоч він використовується в певних ситуаціях і, на думку С. Творун, займає провідне становище серед костюмів для урочистих церемоній» [222, с. 211].

Як відомо, поділ традиційної культури на матеріальну й духовну досить умовний. Не випадково, характеризуючи народне вбрання, О. Воропай підкреслює його естетичний аспект, відзначаючи, що «особливо національний одяг, як мистецтво, не можна розглядати ізольовано від побуту» [54, с. 479]. Керуючись цією настановою, дослідник інтерпретує народне вбрання в нерозривному зв'язку, зокрема, з фольклором (піснями, казками, народними повір'ями та прислів'ями), на жаль, значно менше уваги приділяючи розгляду ролі одягу в народному «мистецтві спілкування», тобто, в етикеті.





При виборі одягу людина здавна керувалася не лише утилітарними міркуваннями (захиститися від негативного впливу природного середовища), а й етнічними стереотипами і стандартами, пов'язаним із зовнішнім виглядом, моральними нормами, естетичним смаком, уявленнями про певний кодекс поведінки. Традиційний одяг Поділля XVII-XVIII ст. рельєфно розкривав соціальну структуру тогочасного суспільства, підкреслюючи передовсім приналежність людини до певної соціальної верстви. «Представник кожної соціальної верстви (а це були ремісники, феодала, козацька старшина, рядове козацтво, селянство, поміщики, міщани, торгівці, робітники) вирізнявся і зовнішнім виглядом, і своєрідним вбранням, і манерою поведінки», - підкреслює Т. Ніколаєва [168, с. 262]. У ті часи носіння певного одягу навіть регламентувалося законом польського уряду, який скажімо, забороняв багатому міщанству й навіть середній шляхті носити яскраві червоні кунтуші, як у великого панства. Втім костюм представників соціальних верхів відрізнявся переважно кольором і якістю матеріалу, складаючись у своїй основі з тих самих елементів, що й народний костюмний комплекс [168, с. 262].

У XIX ст. міський одяг європеїзувався, стандартизувався й уніфікувався. Так на українській території, що входила до складу Російської імперії, не тільки військові, а й цивільні чиновники, викладачі і студенти вузів та гімназій були зобов'язані носити мундири й шинелі. Носієм традицій національного вбрання в означений час залишалося селянство, у середовищі якого зберігалися його регіональні форми та пов'язані з одягом етикетні звичаї, етичні норми. У селянському середовищі одяг виконував роль етнічного паспорта, засвідчуючи соціальний і сімейний статус людини, рівень її достатків. «За костюмом можна було відрізнити не лише дівчину від молодиці, - відзначає С. Творун, а – навіть вільну дівчину від зарученої» [222, с. 216].

Шанобливе ставлення українців до вбрання закарбувалося у прислів'ях:

«Пошануй одєжину в дворі, вона тебе в людях»;

- «Пошануй одержину раз, вона тебе десять раз»;
- «Чоловіка по одержі стрічають, а по уму випроводжають»;
- «Кожух та свита, то й душа сита»;
- «Голодний день просидиш, а голий ні з міста» (ні з місця – В. Д.);
- «Прибери пенька, то й пень гарний»;
- «Приберецця, аж світ увесь стрепенецця» [232, с. 229].

Про відмінність святкового одягу від буденного:

- «В будень по старецьки, а в неділю по-панськи»;
- «Як вбереться й дід, то буде побід» [232, с. 229].

Згідно з народними уявленнями, ніколи «не пізно хороше ходити» [232, с. 229]. Однак у народних прислів'ях підкреслюється, що одяг сам по собі не робить людину гарною, - важить відповідність одягу соціальному й віковому статусові. Негативну характеристику діставав той, хто вдягався невідповідно до свого становища:

- «Хоч поганий, та в жупані»;
- «Убрався в жупан і дума, що пан»;
- «Цур тобі, пек тобі, ен запишався, що в нову свиту прибрався»;
- «Щоголь – поросячі ноги»;
- «Хоч голий та в поясі»;
- «Голе й босе, а голова в вінку»;
- «Хоч ідала, не ідала, аби хороше виходила» («виглядала» - В. Д.);

- «Знайте нас, що ми голі та в жупані ходим»;
- «Красне пір'я на удокові, але сам смердить» [232, с. 230].

Одяг мав бути не тільки гарним, а й пасувати людині, бути «до лица». Тих, хто не дотримувався цього принципу, висміювали:

- «Пристало, як свині наритник»;
- «Не припадає, як свині сідло»;
- «Як корові сідло»;
- «Оце нарядилась, як теля в мішку»;
- «Прибравсь, як піп на службу»;
- «Нарядивсь, як піп в рясу»;
- «Убравсь, як чорт на утрєнню»;
- «Прибравсь, як чорт на Водохрище»;



«Вбіраєцця вмазаним наверх» (Варіант: «...вкаканим наверх» [232, с. 230].

Порушення узвичаєних норм носіння одягу засуджувалось:

«Оце надулась: наперед п'ятами обулась»;

«Не туди й штани йому стоять»;

«Чорт не чорт, а люде не такі»;

«Всі люде, як люде – один чорт в яломку (як хто, не як інші вбіраєцця)» [232, с. 230].

Окремі порушення правил носіння одягу, за народними уявленнями, могли свідчити про негативні риси характеру, моральні вади. «Як у кого одна колоша в халяві, а друга поверх, - свідчив М. Номис, - в Лубенщині про такого кажуть, що то курв...ь» [232, с. 230].

Обов'язковою вимогою до зовнішнього вигляду людини була вимога охайності. Бідна, однак охайна людина в чистенькому одязі виглядала, за народними переконаннями, краще, ніж неохайна людина в шатах:

«Хоч не ошатно, та здатно»;

«У наших хазяйок по сто сорочок, а в мене одна, та й та біла щодня»;

«Трясця тим багачам, що багато сорочок; а в мене одна та біленька щодня» [232, с. 231].

Нечупар засуджували:

«Невмивака – попова собака»;

«Чепурненька – як мазничка»;

«На голову стрій, а коло заду, пробачте, з лопатою стій»;

«Коли свиня в болоті, то мовчить, що красна»;

«наче гуси ночували (нечупарно)» [232, с. 231].

Чепуритися належало враховуючи свій вік:

«Нам не чепуриця: аби старий не покинув»;

«Стара не покине, молодих сам не хочу»;

«Нам не чепуриться – аби по світу волочиться» [232, с. 231-232].

Подібні прислів'я, звичайно, виявляють ставлення до свого зовнішнього вигляду старих людей. Вони використовували у вбранні темніші, стриманіші кольори, загалом були консервативнішими, ніж молодь, вдягалися згідно зі своїм сімейним статусом (діди, баби).

Основним головним убором дівчини в XIX – на початку XX ст. був вінок, активно використовували і стрічки («бинди»). «У наш час (надруковано в 1916 році – О. М.) з жіночих оздоб голови по цілій Україні переховалися тільки квітки та стрічки, відзначав Хв. Вовк. – Квітки, натуральні або штучні, носять найбільше дівчата і вони або просто застромлюють їх у волосся, або плетуть вінки та вдягають їх як оздобу, переважно святочну» [52, с. 128]. Влітку плели вінки з маку волошок, ромашок, чорнобривців, мальв, васильків, а в осінню пору із жоржин, крокусів тощо [52, с. 128]. Дівочі вінки мали багато регіональних варіантів. Дослідники, зокрема Хв. Вовк та О. Воропай, відзначають особливу популярність вінків із штучних квітів, які виготовляли київські черниці. Такі вінки «становлять досить значний предмет торгівлі, - писав Хв. Вовк, - який розходить ся по селах по всіх сторонах» [52, с. 128]. Популярність «київських вінків» у дівчат О. Воропай пояснював майстерністю виготовлення, називаючи їх «творами справжніх митців». Водночас О. Воропай зауважував, що «київські вінки» купувалися тільки перед шлюбом як шлюбні вінки й завжди вибиралися «до лиця» [54, с. 490]. Весільні, в тому числі й штучні київські вінки часто переплітали зеленим барвінком, що символізував тривале кохання [54, с. 492]. Дівочий вінок – буденний, святковий, весільний був «свідоцтвом дівочості».

Дівочі стрічки в різних регіонах України носили «неоднаковим способом». На Правобережжі, зокрема, на Київщині стрічки прив'язували до вінка, звідки вони спускалися на спину. На Чернігівщині використовували порівняно меншу кількість стрічок, пришиваючи їх в ряд до поперечної стрічки, яку зав'язували на шиї. На Полтавщині і Слобожанщині стрічки вплітали в косу [52, с. 129]. На Поділлі до наших днів збереглися оригінальні місцеві способи носіння стрічок. Так, С. Творун у книжці «Практична етнологія для ділових людей» описує старовинний дівочий головний убір «кутаси», зроблений із десяти вузьких стрічок з нашитими на них різнокольоровими блискучими гудзиками, намистинками, кульками вовняних ниток. Ці стрічки, щільно припасовуючи одна до одної, дівчата обв'язували навколо



голови, залишаючи відкритою лише потилицю. До пов'язки із стрічок, оздобленої біля скронь кружечками, чіплялися різнобарвні широкі стрічки, що спадали не на спину, а на груди [222, с. 221-222].

Окрім вінків і стрічок в Україні, зокрема, в західних областях, дівчата носили «чільця», «уплітки» та інші головні убори, використовуючи їх під час дозвілля, свят і весіль. У робочі дні дівчата могли ходити і з непокритою головою, заплітаючи косу (коси) узвичаєним у тій чи іншій місцевості способом. Влітку, оберігаючи голову від палючих променів сонця, носили білі хустки, при цьому в південних районах хусткою обмотували все обличчя так, щоб були видні тільки очі.

Під час весільної церемонії дівчина назавжди прощалася з віночком, стрічками та з дівочою косою. Одруженим жінкам обов'язково покривали голову. Традиційними головними уборами українських молодниць були обруси (убруси), намітки, очіпки, кораблики тощо. Найстаровиннішими в цьому ряду, на думку Хв. Вовка, були обрус та намітка. Обрус – це довге (півтора-два метри) й широке біле полотнище, яке просто клали на голову так, що кінці звисали на плечі. Намітка – це ще довше (до чотирьох-п'яти метрів) полотнище завширшки шістдесят-сімдесят сантиметрів, яке на відміну від бруса, не клали, а зв'язували довкруг голови. На початку ХХ ст. намітка вже майже вийшла з ужитку. Оскільки літніх жінок ховали в намітках, існував записаний Хв. Вовком вислів: «Баби побрали (намітки – О. М.) на той світ» [29, с. 134]. Втім, за свідченням етнологів, в окремих районах, зокрема, в Козелецькому повіті на Чернігівщині, на початку ХХ ст. намітки знаходилися в ужитку не тільки у літніх жінок, а й у молодниць. Намітка була святковим головним убором її вдягали, йдучи до церкви, в гості або «на смерть» [29, с. 134].

Заборона «світити волоссям», відома у всіх слов'янських народів з давніх часів, майже втратила на початку ХХ ст. свою обов'язковість. Одружені жінки знали, що «треба з хусткою ходити!» [232, с. 231], однак не завжди дотримувалися цього правила. Загалом кінець ХІХ – початок ХХ ст. характерний витісненням традиційних жіночих головних уборів

різнорідними й різнобарвними хустками (буденними і святковими).

В означений період традиційний жіночий костюм як цілісний одяговий ансамбль ще побутував у ряді регіонів, зокрема, на Поділлі. Однак замість плахт і запасок жінки дедалі частіше використовували спідниці. Традиційне поясне вбрання зберігали у скринях для використання під час календарних і родинних свят. Попри те, що під впливом міської моди жіночий костюм зазнавав певних змін, досить стійким залишалися правила його носіння. Ці правила не завжди враховують сучасні режисери. На сцені й на телеекрані іноді можна побачити виконавців народних пісень – молодиць у віночках та стрічках, а також дівчат-танцюристок – виконавиць народних танців, зодягнутих лише у вишиті сорочки. «Вони (режисери й виконавці – В. Д.) не розуміють, що сама лише сорочка відповідного крою без поясного одягу є спідньою білизною, - слушно зауважує С. Творун і наголошує: - В такому одязі дівчата могли здійснювати таємні магічні ритуали, ворожіння, але на люди і до парубків не виходили ніколи» [222, с. 215].

Найпоширенішими жіночими прикрасами в Україні були сережки, намисто, дукачі, в західних регіонах також згарди, силянки тощо. Попри довготривалі стосунки зі східними країнами, українки ніколи не носили браслетів.

Сережку в Україні носили чоловіки тільки козацького стану, персні полюбляли чоловіки на Гуцульщині.

Елементом чоловічого одягу, який виконував важливу функцію в етикеті, була шапка. Ходіння без шапки традиційно не схвалювалося: «Без шапки, як злодій» [232, с. 230], або загальновідоме: «На злодії шапка горить». Перебуваючи в різних комунікативних ситуаціях, чоловік, залежно від свого статусу, орієнтувався, де й перед ким треба знімати шапку (капелюха, бриля), а де й перед ким не треба.

Як правило, чоловіки виявляли в одяговій сфері менший консерватизм, ніж жінки. На весільних і родинних фотографіях кінця ХІХ – початку ХХ ст. нерідко можна побачити жінку в традиційному жіночому вбранні й чоловіка в європейському костюмі до вишиванки.



Особливого значення в зовнішньому вигляді чоловіка надавалося вусам, поява яких означала, що хлопець досяг парубоцького віку. Під час першого гоління вуса обов'язково залишали. Ставлення до вусів виявлялося і в мові: як нам доводилося чути ще й зараз, вуса не просто «відрощували», а «відгодовували». Головною окрасою чоловічого обличчя в Україні вважається оспівані в піснях вуса, а не бороди, як у росіян.

Селяни найчастіше стригли голови «під макітру», однак побутували й інші способи підстригати волосся: «у кружок» - це рівно навколо голови, майже так, як «під макітру». «У кружок підстригалися старші за віком чоловіки на Чернігівщині. На Полтавщині, Київщині та Херсонщині старі й літні люди стриглися «під скобку» чи «до закаблука» (волосся горизонтально зрізалось над бровами, залишаючись довшим на скронях і потилиці. Молоді чоловіки й парубки найчастіше стриглися «під польку» (довге волосся з підстриженою та підголеною потилицею) [31, с. 527-528]. Носіння «оселедця», було, вірогідно, прикметою лише українського козацтва як військового (лицарського) стану. Припускати таке змушує як відсутність відомостей про те, що «оселедець» носили селяни Наддніпрянщини, так і те, що «оселедець» взагалі не побутував на Західній Україні.

Чоловіки розчісували волосся лише двома способами: «вгору» та «просто», в напрямку природного росту волосся. Типову для росіян зачіску волосся набік із проділом посередині, за свідченням П. Чубинського, Ф. Вовка, О. Воропая та інших етнографів, у XIX – на початку XX ст. носили тільки ті «дядьки», «що десь потерлись у панських передпокоях, а тому... вважали себе «образованими» [31, с. 528]. Аби чуб не стирчав, поважні хазяї та парубки часом змащували його олією.

Зовнішній вигляд людини оцінювався у традиційній українській культурі, однією з питомих характеристик котрої був естетизм, за критеріями краси, фізичної досконалості:

- «Як зірниця зійшла» (таке гарне ввійшло);
- «Рожа і межі кропивою зістане рожею»;
- «Біленька, як нитка»;

- «Червона, як ягода»;
  - «Червона, як рожа»;
  - «Чорнобрива, як ясочка»;
  - «Молодиця, як тихе літо»;
  - «Хлопець молодий, як барвінок»;
  - «Сокіл не парубок»;
  - «Орел не козак!»;
  - «Струнький, як хвоїнка»;
  - «Хлопець, як живеє срібло» [232, с. 176].
- Водночас народна мудрість застерігала:
- «Не дивись на уроду, лише на пригоду»;
  - «Біг до вроди розуму не прив'язав»;
  - «З краси не пити води»;
  - «Красоти в вінку не носити»;
  - «Краси на тарілці не крають – Красоти на тарілці не краяти: аби з нею господиня була» [232, с. 176-177].
- Краса, ошатність, статечність і відповідна манера поведінки асоціювалися з соціальним статусом людини:
- «Мов гетьманського роду»;
  - «Гарна, як бондарівна» [232, с. 176].

У народних прислів'ях зафіксувалися різні відтінки негативного ставлення до того, що виражала людина своїм зовнішнім виглядом у комунікативній ситуації:

- «А ні з плечей, а ні з очей (непоказний)»;
  - «Делікатний, як панський хорт»;
  - «Хороша, як свиня в порошу»;
  - «Хороший, як собака на морозі»;
  - «Хоч чорна та моторна, а біла дуже ніжна» [232, с. 177].
- Про людину, яка роззявляла рота чи витріщалася, казали:
- «Гаразд рот роззявив! Хоч колесами їдь»;
  - «Роззяв рот, як вершу»;
  - «Очі витріщив, як жировий туз»;
  - «Вип'яв очі – неначе ті баньки»;
  - «Не витріщайся ні на кого, як коза на різника»;
  - «Вилучив очі, як баран»;
  - «Витрішки зів»;





«Роззуй очі»;

«Як ви дивитесь – просвіти вам очі» [232, с. 142].

Сатиричне вістя народної мудрості, зафіксованої у прислів'ях, було спрямоване проти тих, хто пишався, чванився тощо, виражаючи зневагу до оточення. Це було грубим порушенням етикетних правил чемності, ввічливості й доброзичливості:

«Підняв морду так, що й кочергою носу не дістанеш»;

«І через гріб плює (горде)»;

«Через голови плює (горде, вихриць)»;

«Куди ж тобі – як задрав ніс!»;

«Завернув ніс»;

«Кирпу гнути»;

«Не дми его в ус (великий він пан)»;

«Ні за овсом (не приступиш – таке воно сердите, бундючне і д.)»;

«Запишався, як кошени в попелі»;

«Пишаєця, як корова в хомуті»;

«Кива, як кобила»;

«Через губу не плюне»;

«Взявся під боки, та й думає, що пан... Хвертом попід боки взявся»;

«Ходить, як индик Переяславський»;

«Походжає.., як пава»;

«Ото сіла так, як рахмистриня»;

«Ото, як великий пан»;

«Се він на одну пиху тільки заробив»;

«Набрався панської пихи»;

«Величаєця, як заєць хвостом»;

«Величаєця, мов сучка в човні»;

«Величаєця, як попада на весілі»;

«Величаєця, як чумацька воша»;

«Дметься, як жаба проти вола»;

«Дметься, як пузир на воді»;

«Надувсь, як вош на мороз»;

«Дмись не дмись, волом не будеш»;

«Нехай дмеця, аж розідметься»;

«Хизуєця, неначе на пристяжці»;

- «Пнуцця, як грішні душі до пекла»;
- «Чваниться, як дурень латкою»;
- «Чваниться, наче тая кобила, що віз побила»;
- «Вдає, як кінь порожньою торбою»;
- «Нема над ню и над вйтову свиню» [232, с. 68-69].

Зовнішній вигляд людини оцінювався у традиційній культурі в контексті її комунікативної поведінки, виявляв сутність людини, котра розкривалася у процесі етикетного спілкування.

### ***Питання для самоконтролю***

1. Чим здавна керувалися українці при виборі одягу?
2. Яку ще роль, крім основної, виконував одяг у селянському середовищі?
3. Свідомо чого був буденний, святковий, весільний дівочий вінок?
4. З чим назавжди прощалася дівчина під час весільної церемонії?
5. Які жіночі прикраси були найпоширенішими в Україні?
6. Чому надавалося особливого значення у зовнішньому вигляді українського чоловіка на відміну від російського?
7. Зовнішній вигляд людини оцінювався у традиційній культурі в контексті комунікативної поведінки, наведіть приклади.
8. Основним чоловічим атрибутом був головний убір, назвіть.
9. Дайте характеристику чоловічим зачіскам.



## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Алексієвець М. Українська міфологія і фольклор – скарбниця національної культури / М. Алексієвець, В. Цвіркун // Культурне відродження України: історія і сучасність. – Львів : Астерикс, 1993. – С. 16–22.
2. Аленина Р. А. Соціальна природа традицій і їх роль в житті і розвитку общества / Р. А. Аленина. – М. : Наука, 1977. – 189 с.
3. Алеппский П. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. Т. 1 / Павел Алеппский ; пер. с араб. Г. Муркоса. – М., 1896. – 174 с.
4. Алеппский П. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. Т. 2 / Павел Алеппский ; пер. с араб. Г. Муркоса. – М., 1897. – 212 с.
5. Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке / пер. с англ. Ю. В. Готье. – Ленинград : Соцэкгиз, 1938. – 308 с.
6. Анимелле Н. Быт белорусских крестьян / Николай Анимелле // Этнографический сборник Имперского Русского географического общества. – СПб., 1854. – Вып. 2. – С. 111–268.
7. Арандаренко Н. Записки о Полтавской губернии. Ч. 2 / Николай Арандаренко. – Полтава, 1849. – 393 с.
8. Артюх Л. Ф. Традиційна українська кухня в народному календарі / Л. Ф. Артюх. – Київ : Балгія-Друк, 2006. – 232 с.
9. Артюх Л. Ф. Українська народна кулінарія : іст.-етногр. дослідж. / Л. Ф. Артюх. – Київ : Наук.думка, 1977. – 499 с.
10. Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов. – М. : Наука, 1989. – 243 с.

11. Арутюнов С. А. Этнографическая наука и изучение культурной динамики / С. А. Арутюнов // Исследования по общей этнографии : сб. ст. / под. ред. Ю. В. Бромлея. – М. : Наука, 1979. – С. 24–35.
12. Архив географического общества в России (Петербург) – Р. 30, оп. 1., ед. хр. 23, л. 24
13. Архив географического общества в России (Петербург). – Р. 8, оп. 1. Ед. хр. 25, л. 6 (Острожский и Кременецкий уезды Волынской губ).
14. Афанасьев А. Н. Древо жизни : избр. ст. / А. Н. Афанасьев ; подгот. текста и коммент. Ю. М. Медведева. – М. : Современник, 1982. – 464 с. – (Любителям русской словесности).
15. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 2 / А. Н. Афанасьев. – М., 1868. – 793 с.
16. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. – Ленинград : Наука, 1983. – 191 с.
17. Байбурин А. К. Об этнографическом изучении этикета / А. К. Байбурин // Этикет у народов Передней Азии. – М. : Наука, 1988. – С. 12–37.
18. Байбурин А. К. Семиотический статус верей и мифология / А. К. Байбурин // Материальная культура и мифология. – Ленинград : Наука, 1981. – С. 215–226.
19. Байбурин А. К. У истоков этикета / А. К. Байбурин, А. Л. Топорков. – Ленинград : Наука, 1990. – 165 с.
20. Балужок В. Г. Етногенез українців / В. Балужок. – Київ, 2004. – 232 с.
21. Балужок В. Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників / В. Балужок. – Київ : Наук. думка, 1993. – 118 с.
22. Баран В. Д. Давні слов'яни / В. Д. Баран. – Київ : Наук. думка, 1998. – 333с.



23. Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов / Б. Х. Бгажноков. – Нальчик : Эльбрус, 1983. – 229 с.

24. Бгажноков Б. Х. Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов / Б. Х. Бгажноков // Этнические стереотипы поведения / под ред. А. К. Байбурина. – Ленинград : Наука, 1985. – С. 179–202.

25. Бгажноков Б. Х. Психология и техника коммуникативного поведения адыгов // Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. – М. : Наука, 1982. – С. 160–177.

26. Бгажноков Б. Х. Традиционное и новое в этикете адыгских народов / Б. Х. Бгажноков // Советская этнография. – 1987. – № 2. – С. 89–100.

27. Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. : половозрастной аспект традиционной культуры/ Т. А. Бернштам. – Ленинград : Наука, 1988. – 274 с.

28. Більчук М. Міфопоетичні традиції Русі-України // Культурне відродження України: історія і сучасність. – Львів : Астерикс, 1993. – С. 24–25.

29. Болтарович З. Українська народна медицина / З. Болтарович. – Київ : Абрис, 1994. – 319 с.

30. Боплан Г. Л. де. Опис України / Гійом Левассер де Боплан ; пер. з фр., передм. В. Косика. – Львів : Мета, 1988. – 177 с.

31. Боржковский В. «Парубоцтво» как особая группа в малорусском сельском обществе / Валериан Боржковский // Киевская старина. – 1887. – № 8. – С. 765–776.

32. Борисенко В. К. Весільна обрядовість / В. К. Борисенко // Українці : іст.-етногр. моногр. / Л. Артюх, В. Балушок, В. Борисенко[та ін.]. – Опішне : Укр. народознав., 1999. – Кн. 1. – С. 433–454.

33. Борисенко В. К. Весільнізвичаї та обряди / В. К. Борисенко // Поділля : іст.-етногр. дослідж. /

Л. Ф. Артюх, К. Г. Балушок, З. Є. Болтарович [та ін.]. – Київ : Доля, 1994. – С. 217–228.

34. Борисенко В. К. Поховальнізвичаї та обряди / В. К. Борисенко // Поділля : іст.-етногр. дослідж. / Л. Ф. Артюх, К. Г. Балушок, З. Є. Болтарович [та ін.]. – Київ : Доля, 1994. – С. 228–235.

35. Борисенко В. К. Сімейнізвичаї та обряди / В. К. Борисенко // Поділля : іст.-етногр. дослідж. / Л. Ф. Артюх, К. Г. Балушок, З. Є. Болтарович[та ін.]. – Київ : Доля, 1994. – С. 211.

36. Брак у народів Центральної и Юго-Восточной Европы. – М. : Наука, 1998. – 238 с.

37. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Георгій Булашев. – Київ : Довіра, 1992. – 414 с.

38. Бухау Д. фон. Начало и возвышение Московии / Даниил фон Бухау // Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1876. – Кн. 3. – С. 62–82.

39. В. Щ. Пища и питье крестьян-малороссов, с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами / В. Щ. // Этнографическое обозрение. – 1899. – № 1/2. – С. 266–322.

40. Василенко К. Остатки братств и цехов в Полтавщине / К. Василенко // Киевская старина. – 1885. – № 9. – С. 159–171.

41. Весілля. У 2 кн. Кн. 1 / упорядкув. текстів, прим. М. М. Шубравської ; передм. О. А. Правдюка. – Київ : Наук. думка, 1970. – 456 с.

42. Виноградова Л. Н. Девичьи гаданья о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор : обряд, текст. – М. : Наука, 1981. – С. 13–43.

43. Виноградова Л. Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии западных и восточных славян : генезис и типология колдования / Л. Н. Виноградова. – М. : Наука, 1982. – 255 с.



44. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян : генезис и типология колядования / Л. Н. Виноградова. – М. : Наука, 1982. – 256 с.
45. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальные традиции славян / Л. Н. Виноградова. – М. : Индрик, 2000. – 432 с.
46. Відділ рукописних фондів ІМФЕ – Ф. 14-2, од. зб. 392, арк. 295.
47. Відділ рукописних фондів ІМФЕ – Ф. 14-5, од. зб. 397, арк. 31, 68.
48. Відділ рукописних фондів ІМФЕ – Ф. 15-3, од. зб. 251, арк. 78.
49. Відділ рукописних фондів ІМФЕ – Ф. 28-2, од. зб. 66, арк. 11.
50. Відділ рукописних фондів ІМФЕ – Ф. 28-2, од. зб. 66, арк. 12–18.
51. Відділ рукописних фондів ІМФЕ – Ф. 28-2, од. зб. 66, арк. 2.
52. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Вовк. – Київ : Мистецтво, 1995. – 336 с.
53. Войтович В. М. Українська міфологія. – 2-е вид., стер. / В. М. Войтович ; передм. В. Шевчука. – Київ : Либідь, 2005. – 664 с.
54. Воропай О. Звичаї нашого народу : етногр. нарис / Олекса Воропай ; передм. С. Білокінь. – Київ : Оберіг, 1993. – 590 с.
55. Гарданов В. К. Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в XVIII – первой половине XIX века / В. К. Гарданов // Советская этнография. – 1964. – № 1. – С. 36.
56. Гельмольд. Славянская хроника / Гельмольд ; пер. Л. В. Разумовской. – М. : Наука, 1963. – 150 с.
57. Герберштейн С. Записки о Московии / Сигизмунд Герберштейн. – М. : Изд-во МГУ, 1988. – 430 с.
58. Гнатенко П. І. Український національний характер / П. І. Гнатенко. – Київ : ДОК-К, 1997. – 114 с.

59. Гнатюк В. Етнографічний збірник. Т. 35. Колядки і щедрівки. Т. 1 / зібрав Володимир Гнатюк. – Львів : Друк. Наук. Т-ва ім. Шевченка, 1914. – 304 с.

60. Гоген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы / Н. И. Гоген-Торн // Советская этнография. – 1933. – № 5/6. – С. 82.

61. Голобородько В. Ознаки дівочого вінка як основа для його метафоричної трансформації в українських народних казках / В. Голобородько // Українська культура. – 2000. – № 11/12. – С. 35–37.

62. Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія / Я. Головацький. – Київ : Довіра, 1991. – 94 с.

63. Гольдин В. Е. Этикет и речь / В. Е. Гольдин. – Саратов, 1978. – 120 с.

64. Гошко Ю. Покарання за аморальну поведінку // Звичаєве право населення Українських Карпат та Прикарпаття XIV–XIX ст. / Ю. Гошко. – Львів : Ін-т народознав. НАН України, 1999. – С. 183–200.

65. Гримич М. Два виміри національного характеру / М. Гримич // Наука і суспільство. – 1991. – № 8. – С. 27–30.

66. Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців / М. В. Гримич. – Київ, 2000. – 376 с.

67. Гримич М. Народна культура українців як дзеркало українського національного характеру / М. Гримич // Етнічна самосвідомість і національна культура : тези доп. – Київ, 1991. – С. 34–36.

68. Гринченко Б. Д. Из уст народа / Б. Д. Гринченко. – Чернигов : Земская тип., 1901. – 494 с.

69. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б. Д. Гринченко. – Чернигов : Тип. Губерн. Земства, 1895. – 313 с.

70. Грушевський М. С. Історія української літератури. В 6 т. 9 кн. Т. 1 / М. С. Грушевський ; упоряд.





В. Яременко ; авт. передм. П. Кононенко ; приміт. Л. Дунаєвської. – Київ : Либідь, 1993. – 391 с. – (Літературні пам'ятки України).

71. Давидюк В. Ф. Первіснаміфологіяукраїнського фольклору : монографія. – 3-є вид., допов. і переробл. / В. Ф. Давидюк. – Луцьк : Волин.книга, 2007. – 324 с.

72. Даль В. Пословицы русского народа. Т. 1 / В. Даль. – М. : Худож. лит., 1984. – 383 с.

73. Даль В. Пословицы русского народа. Т. 2 / В. Даль. – М. : Худож. лит., 1984. – 312 с.

74. Данильченко Н. Этнографические сведения о Подольской губернии / Н. Данильченко. – Каменец-Под., 1869. – 56 с.

75. Джикія Н. П. Культура питания грузинских горцев : (по этногр. материалам) / Н. П. Джикія. – Тбилиси, 1988. – 135 с.

76. Дмитрук Н. Голод на Україні року 1921 / Н. Дмитрук // Етнографічний вісник. – 1927. – Кн. 4. – С. 79–87.

77. Добродомов И. Г. Этика и этикет / И. Г. Добродомов // Русская речь. – 1988. – № 4. – С. 129.

78. Довнар-Запольский Н. Заметки по белорусской этнографии / Н. Довнар-Запольский // Живая старина. – 1893. – Вып. 2. – С. 283–296.

79. Домострой : сборник. – М. : Худож. лит., 1991. – 319 с. – (Литература Древней Руси).

80. Драгоманов Н. Малороссийские народные предания и рассказы / Н. Драгоманов. – Киев : Юго-зап. отдел Императ. Рус. геогр. о-ва, 1876. – 462 с.

81. Е. С. [Сицинский Ю. Й.] Семейная жизнь в Подолии в первой половине прошлого века / Е. С. // Киевская старина. – 1891. – Т. 33 (апрель). – С. 56–67.

82. Егоров Б. Очерки по истории русской культуры XIX века // Из истории русской культуры / Б. Егоров. – М. : Языки рус. культуры, 2000. – Т. 5 : XIX век. – С. 13–392.

83. Ерлезунда П. де. История о Великом княжестве Московском / Петрей де Ерлезунда. – М., 1867. – 355 с.

84. Етнографія Києва і Київщини. Традиції і сучасність. – Київ : Наук. думка, 1986. – 271 с.
85. Ефименко А. Я. История украинского народа / А. Я. Ефименко. – Киев : Либідь, 1990. – 512 с.
86. Ефименко П. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1 / П. Ефименко. – М., 1877. – 260 с.
87. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури : словник-довідник / В. В. Жайворонок. – Київ : Довіра, 2006. – 703 с.
88. Жишкович В. Образна система давньоукраїнського мистецтва / Володимир Жишкович // Народознавчі зошити. – 1999. – № 5. – С. 7–16.
89. Забелин И. Е. Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. Т. 2. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII ст. / И. Е. Забелин. – 2-е изд., доп. – М. : Тип. Грачева и Ко, 1872. – 680 с.
90. Забелин И. Е. Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. Т. 3. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. Ч. 2 / И. Е. Забелин. – М. : Синодальная тип., 1915. – 900 с.
91. Заглада Н. Харчування в с. Старосілли на Чернігівщині / Н. Заглада // Матеріали до етнології. – Київ, 1931. – Т. 3. – С. 182–184.
92. Закон Божий : підруч. для сім'ї та школи / Протоієрей Серафим Слобідський. – Київ : Вид. від. УПЦ КП, 2003. – 655 с.
93. Захаржевская Р. В. История костюма : от античности до современности / Р. В. Захаржевская. – М. : РИПОЛ-Классик, 2006. – 288 с.
94. Зеленин Д. Восточнославянская этнография / Д. Зеленин. – М. : Наука, 1991. – 507 с.
95. Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 2 / Д. К. Зеленин. – Петроград, 1915. – 220 с.
96. Зибер М. Еще о братствах / М. Зибер // Слово. – 1891. – № 1. – С. 32.



97. Зибер Н. И. Очерки первобытной экономической культуры / Н. И. Зибер. – М., 1883. – 511 с.
98. Зімовья песні. Калядкі и шчадроукі. Беларуская народная творчасць. – Мінск : Навука і техника, 1975. – 450 с.
99. Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье / Н. В. Зорин. – Казань : Изд-во Казан. ун-та, 1981. – 198 с.
100. Иваница А. Домашний быт малоросса / А. Иваница // Этнографический сборник. – 1853. – Вып. 1. – С. 337–371.
101. Инал-Ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете / Ш. Д. Инал-Ипа. – Сухуми, 1984. – 190 с.
102. Івасейко С. Узори на вікні / С. Івасейко // Чарівне веретено : нариси. – Львів : Каменярь, 1990. – С. 73–77.
103. Ларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : іст.- реліг. моногр. / митрополит Ларіон. – 2-е вид. – Київ : Обереги, 1992. – 424 с.
104. Історія української культури. У 5 т. Т. 3 / передм. В. А. Смолія. – Київ : Наук. думка, 2003. – 1247 с.
105. Історія української культури. У 5 т. Т. 4. Кн. 1. / передм. Г. А. Скрипник. – Київ : Наук. думка, 2008. – 2007 с.
106. К. М. [Мельник К. М.] Путевые очерки Подолии // Киевская старина. – 1885. – № 3 (март). – С. 465–489.
107. К. М. [Мельник К. М.] Путевые очерки Подолии // Киевская старина. – 1884. – № 5 (май). – С. 1–32.
108. К. М. [Мельник К. М.] Путевые очерки Подолии // Киевская старина. – 1884. – № 7 (июль). – С. 362–391.
109. К. М. [Мельник К. М.] Путевые очерки Подолии // Киевская старина. – 1884. – № 9 (сентябрь). – С. 53–81.
110. К. М. [Мельник К. М.] Путевые очерки Подолии // Киевская старина. – 1884. – № 10 (октябрь). – С. 254–275.

111. К. М. [Мельник К. М.] Путевые очерки Подолии // Киевская старина. – 1885. – № 12 (декабрь). – С. 651–683.
112. Казимир Е. П. Из свадебных, родинных и похоронных обычаев Подольской губернии / Е. П. Казимир // Этнографическое обозрение. – 1907. – № 1/2. – С. 209.
113. Календарно-обрядові пісні / упорядкув., вступ. ст. та прим. О. Чебанюк. – Київ : Дніпро, 1987. – 390 с.
114. Калоев Б. А. Осетины: ист.-этногр. исслед. / Б. А. Калоев. – М. : Наука, 1971. – 505 с.
115. Камінський В. Парубоцькі громади на Поділлі як звичаєво-правовий інститут // Праці комісії для вивчення права України. – Київ, 1928. – Вип. 2. – С. 88–106.
116. Карачковський М. Опис Поділля з 1819 р. В. Рудницького : до історії Поділля початку ХІХ ст. / М. Карачковський // Студії з історії України науково-дослідної кафедри історії України в Києві. – Київ, 1929. – С. 96–111.
117. Кафарський В. Етнологія / В. Кафарський, Б. Савчук. – Київ : Центр навч. л-ри, 2006. – 432 с.
118. Квитка-Основьяненко Г. Ф. Пан Халявський : роман / Г. Ф. Квитка-Основьяненко ; предисл. С. Д. Зубкова. – Київ : Дніпро, 1984. – 335 с. – (Библиотека украинской классики «Дніпро»).
119. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Кн. 1 / С. Килимник. – Київ : Обереги, 1994. – 400 с.
120. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Кн. 2 / С. Килимник. – Київ : Обереги, 1994. – 528 с.
121. Кокошихин Г. О. Россия в царствование Алексея Михайловича / Г. О. Кокошихин. – СПб., 1906. – 4-е изд. – С. 147–148.
122. Колядки на Подолии // Киевская старина. – 1899. – № 2. – С. 74–75.



123. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року / упорядкув., передм. та прим. О. І. Дея. – Київ : Наук. думка, 1965. – 804 с.
124. Кон И. С. Введение в сексологию / И. С. Кон. – М. : Медицина, 1988. – 336 с.
125. Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Т. 2 / Н. П. Кондаков. – СПб., 1915. – 451 с.
126. Корб И.Г. Дневник путешествия в Московию (1698 и 1869 гг.) / И. Г. Корб. – СПб. : Изд. А. С. Суворина, 1906. – 322 с
127. Кориенко Г. С. Искусство цветов / Г. С. Кориенко, И. И. Добруцкий. – Киев : Компьютер. системы, 1992. – 175 с.
128. Косвен М. Происхождение обмена и меры ценности / М. Косвен. – М. ; Ленинград, 1927. – 80 с.
129. Косміна О. Українське традиційне вбрання в сучасному урбаністичному середовищі : з досвіду етносоціологічного дослідження / О. Косміна // Етнографічна історія народів Європи : зб. наук. пр. – Київ : УНІСЕП, 2006. – Вип. 21. – С. 29–34.
130. Косміна О. Ю. Традиційне вбрання українців. Т. 1. Лісостеп. Степ / О. Ю. Косміна. – Київ : Балтія–Друк, 2008. – 160 с.
131. Косміна Т. В. Сільське житло Поділля : кінець ХІХ – початок ХХ ст. : іст.-етногр. дослідж. / Т. В. Косміна. – Київ : Наук. думка, 1980. – 192 с.
132. Костомаров Н. Две русские народности / Н. Костомаров // Основа. – 1861. – № 3. – С. 33–80.
133. Котляревский А. А. Книга о древностях и истории поморских славян в XII веке / А. А. Котляревский. – СПб., 1891. – 204 с.
134. Котляревський І. П. Поетичні твори. Драматичні твори. Листи / І. П. Котляревський ; упоряд., автор прим. М. Т. Максименко ; вступ. ст. М. Т. Яценко. – Київ : Наук. думка, 1982. – 320 с. – (Бібліотека української літератури : Дождовтнева українська література).
135. Кох И. Э. Основы сценического поведения / И. Э. Кох. – Ленинград : Искусство, 1970. – 566 с.

136. Кравченко В. Г. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших, недалекох від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині : етногр. матеріали / В. Г. Кравченко. – Житомир, 1920. – 158 с.

137. Краулей Э. Мистическая роза. Исследование о первобытном браке / Э. Краулей ; пер. с англ. М. Чепинской. – СПб., 1905. – 486 с.

138. Кримський А. Звинигородщина з погляду етнографічного та діалектичного / А. Кримський // Народна творчість та етнографія. – 1991. – № 3. – С. 43–52.

139. Кульчицкий С. О суевериях, обычаях, повериях и приметах жителей села СтавучанХотинского уезда / С. Кульчицкий // Кишиневские Епархиальные ведомости. – 1873. – № 17. – С. 627–628.

140. Кушпет В. Старцівство : мандрівністарці-музиканти в Україні : (XIX – початок XX ст.) / В. Кушпет. – Київ : Темпера, 2007. – 592 с.

141. Кушхов Х. С. Гостеприимство как регулятор общественного быта кабардинцев в XIX веке / Х. С. Кушхов // Общественный быт адыгов и балкарцев. – Нальчик, 1986. – С. 124.

142. Лабутанская В. А. Невербальное поведение / В. А. Лабутанская. – Ростов : Изд-во Ростов. ун-та, 1986. – 136 с.

143. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М. : Республика, 1994. – 384 с.

144. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М. : Наука, 1986. – 535 с.

145. Левитська Л. А. Селянський стінний розпис на Поділлі (Зіньківський та Солодковецький райони) / Л. А. Левитська. – Київ, 1928. – 29 с.

146. Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї Чернігівщини / П. Литвинова-Бартош // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1906. – Т. 3. – С. 71–76.

147. Лихачева Л. С. Этикет как культурная универсалия / Л. С. Лихачева// Фундаментальные



проблемы культурологи: сб. ст. по материалам конгресса / отв. ред. Д. Л. Спивак. – М. : Новый хронограф : Эйдос, 2009. – Т. 6 : Культурное наследие : от прошлого к будущему. – С. 146–156.

148. Логашова Б. Р. Влияние ислама на этикет у туркмен Ирана / Б. Р. Логашова // Этикет у народов Передней Азии. – М. : Наука, 1988. – С. 167–179.

149. Лозко Г. Коло Свароже : відродження традиції / Галина Лозко. – Київ : Укр. письм., 2004. – 223 с.

150. Лыкошин Н. С. Хороший тон на Востоке / Н. С. Лыкошин. – Петроград, 1915. – 223 с.

151. Маврикий. Тактика и стратегия / Маврикий. – СПб., 1903. – 118 с.

152. Магомедов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII–XIX вв.) / А. Х. Магомедов. – Орджоникидзе : Ир, 1974. – 369 с.

153. Максимов С. В. Русский человек в гостях / С. В. Максимов // Задушевное слово. – Киев, 1866. – Т. 12. – С. 417.

154. Максимович М. Дні та місяці українського селянства / М. Максимович ; упорядкув., пер. з рос., вступ. ст. і прим. В. Гнатюка. – Київ : Обереги, 2002. – 189 с.

155. Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н. А. Маркевич. – Киев : Тип. И. и А. Давиденко, 1860. – 173 с.

156. Матвеев В. Этикет: история и современность / В. Матвеев // Наука и жизнь. – 1978. – № 1. – С. 43–44.

157. Матвеева Н. Солнцеворот : праздники, обычаи, предания / Н. Матвеева. – Киев : Укр. центр духов. культуры, 1995. – 240 с.

158. Матвеева Л. Л. Культурологія : курс лекцій / Л. Л. Матвеева. – Київ : Либідь, 2005. – 512 с.

159. Милорадович В. Житье-бытье лубенского крестьянина / В. Милорадович // Киевская старина. – 1902. – № 4. – С. 80.

160. Мосс М. Социальные функции священного : избр. произведения / М. Мосс ; пер. с фр., под общ. ред. И. В. Утехина. – СПб. : Евразия, 2000. – 448 с.

161. Мыльникова К. Северновеликорусская свадьба / К. Мыльникова, В. Цинциус // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. – Ленинград, 1926. – Вып. 1. – С. 32–96.

162. Найден О. С. Орнамент українського народного розпису / О. С. Найден. – Київ : Наук. думка, 1989. – С. 1–113.

163. Народна культура Поділля в контексті національного виховання / редкол.: Н. Л. Іваницька [та ін.] ; відп. ред. Л. С. Мельничук. – Вінниця : Книга-Вега, 2004. – 400 с.

164. Невская Л. Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде / Л. Г. Невская // Структура текста. – М. : Наука, 1980. – С. 228–239.

165. Нестер О. Круг – символ життя / О. Нестер // Образотворче мистецтво. – 2000. – № 3/4. – С. 24.

166. Нечуй-Левицький І. Твори. В 2 т. Т. 2. / Іван Нечуй-Левицький ; упоряд. і прим. Н. О. Вишневської. – Київ : Наук. думка, 1986. – 637 с. – (Бібліотека української літератури).

167. Никифоровский Н. Я. Очерки простонародного життя-быття в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности / Н. Я. Никифоровский. – Витебск : Губерн. тип., 1895. – 684 с.

168. Ніколаєва Т. О. Історія українського костюма / Т. О. Ніколаєва. – Київ : Либідь, 1996. – 176 с.

169. Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння / упоряд. Н. М. Москаленко. – Київ : Дніпро, 1993. – С. 7–29.

170. Носова Г. А. Язычество в православии / Г. А. Носова. – М. : Наука, 1975. – 151 с.

171. Ньюроп К. Культурно-исторический очерк о поцелуях / К. Ньюроп. – СПб., 1898. – 150 с.

172. Обряды и обрядовый фольклор / отв. ред. В. К. Соколова. – М. : Наука, 1982. – 280 с.

173. Огієнко І. І. Українська культура / І. І. Огієнко. – Київ : Абрис, 1991. – 272 с.





174. Огієнко І. І. Українська церква. У 2 т. Т. 1/2 : нариси з історії української православної церкви / І. І. Огієнко. – Київ : Україна, 1993. – 284 с.

175. Одвічна Русава : етнографія та фольклор с. Стіна на Поділлі / Вінниц. обл. центр нар. творчості. – Вінниця : Консоль, 2003. – 224 с.

176. Ожегов С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. – 7-е изд., стер. – М. : Совет. энцикл., 1968. – 848 с.

177. Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Адам Олеарий ; введ., пер., примеч. и указ. А. М. Ловягина. – СПб., 1906. – 610 с.

178. Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ / А. М. Панченко ; отв. ред. Д. С. Лихачев. – Ленинград : Наука, Ленингр. отд-ние, 1984. – 205 с.

179. Петров В. Український фольклор : заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу / В. Петров. – Мюнхен, 1947. – 238 с.

180. Пірен М. І. Етнопсихологія / М. І. Пірен. – Київ : Ун-т «Україна», 2001. – 526 с.

181. Пісні Явдохи Зуїхи / записав Гнат Танцюра ; упорядкув., передм. та прим. В. А. Юзвенко, М. Т. Яценка. – Київ : Наук. думка, 1965. – 810 с.

182. Повесть временных лет. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – 188 с.

183. Поділля : іст.-етногр. дослідж. / Л. Ф. Артюх, К. Г. Балушок, З. Є. Болгарович [та ін.]. – Київ : Доля, 1994. – 504 с.

184. Пожоджук Д. Українська ввічливість – золотий скарб етнокультури / Дмитро Пожоджук // Народна творчість та етнографія. – 2004. – № 6. – С. 61–69.

185. Пономарьов А. П. Традиційно-побутова культура : побутовий етикет / А. П. Пономарьов // Історія української культури. – Київ : Наук. думка, 2002. – Т. 3. – С. 1161–1181.

186. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – 2-е вид., випр. – Київ : Арт-Ек, 2001. – 728 с.
187. Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI века / Антонио Поссевино. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1983. – 269 с.
188. Пост Э. Этикет : пер. з англ. / Э. Пост. – М., 1996. – 275 с.
189. Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Ч. 2. Колядки и щедровки / А. А. Потебня. – Варшава, 1887. – 809 с.
190. Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. – М. : Наука, 1988. – 272 с.
191. Проценко О. П. Етикет як аксіологічний вимір культури поведінки і спілкування : автореф. дис. ... д-ра філос. наук / О. П. Проценко – Київ : Вид-во Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка, 2004. – 23 с.
192. Проценко О. П. Етикет як засіб побудови універсальної моделі соціальної поведінки / О. П. Проценко // Культура та етнотика. – Київ, 1994. – С. 50–51.
193. Проценко О. П. Культурофілософська рефлексія феномена «застольний етикет» / О. П. Проценко // Наукові записки Харківського військового університету. – Харків : ХВУ, 2000. – Вип. 71. – С. 62–68.
194. Проценко О. П. Этикет в этико-эстетическом измирении / О. П. Проценко // Вісник Харківського державного університету. – Харків ; Суми, 1999. – Вип. 48. – С. 71–75.
195. Психология и этика делового общения / под ред. В. Н. Лавриненко. – 4-е изд., перераб. и доп. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 207. – 278 с.
196. Радевич-Винницький Я. Етикет і культура спілкування / Я. Радевич-Винницький. – Київ : Знамя, 2008. – 291 с.



197. Рентенфейльс Я. Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии / Я. Рейтенфельс. – М., 1906. – 220 с.

198. Романов Е. Р. Материалы по этнографии Гроденской губернии. Вып. 1 / Е. Р. Романов. – Вильна, 1911. – С. 44.

199. Россия в начале XVII века. Записки капитана Маржерета / Ин-т истории АН СССР. – М. : Наука, 1982. – 256 с.

200. Рыбаков Б. Язычество Древней Руси / Б. Рыбаков. – М. : Наука, 1987. – 783 с.

201. Рыбаков Б. Язычество древних славян / Б. Рыбаков. – М. : Наука, 1981. – 608 с.

202. Сагайдак О. П. Дипломатичний протокол та етикет. – 2-е вид., переробл. і допов. / О. П. Сагайдак. – Київ : Знання, 2006. – 380 с.

203. Свидницький А. Роман. Оповідання. Нариси / А. Свидницький ; упорядкув. і прим. Р. С. Міщука ; вступ. ст. П. П. Хропка. – Київ : Наук. думка, 1985. – 577 с. – (Бібліотека української літератури).

204. Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян / К. Сементовский // Маяк. – 1843. – Т. 11, гл. 3. – С. 1–45.

205. Сироткін В. Община та общинні звичаї // Поділля : іст.-етногр. дослідж. / Л. Ф. Артюх, К. Г. Балушок, З. Є. Болтарович [та ін.]. – Київ : Доля, 1994. – С. 383.

206. Січинський В. Чужинці про Україну / В. Січинський ; передм. Д. Чепурного. – Київ : Довіра, 1992. – 255 с.

207. Скрипник Г. А. Національна ментальність та традиційні світоглядні уявлення / Г. А. Скрипник // Історія української культури. – Т. 4, кн. 1. – С. 239–262.

208. Скрипник Г. Народні вірування, демонологія, космологія / Г. Скрипник, О. Курочкін // Українська минувшина : ілюстр. етногр. довід. – Київ : Либідь, 1993. – С. 304.

209. Словарь по этике. – М. : Политиздат, 1983. – 431 с.
210. Словник української мови. В 11 т. Т. 2 / ред. тому: П. П. Доценко, Л. А. Юрчук. – Київ : Наук. думка, 1971. – 550 с.
211. Словник української мови. В 11 т. Т. 3 / ред. тому: Г. М. Гнатюк, Т. К. Чорторизька. – Київ : Наук. думка, 1972. – 744 с.
212. Словник української мови. В 11 т. Т. 5 / ред. тому: В. О. Винник, Л. А. Юрчук. – Київ : Наук. думка, 1974. – 840 с.
213. Смирнов С. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины : (тексты и заметки) / С. Смирнов. – М., 1912. – 225 с.
214. Соловьев С. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие / С. Соловьев // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. – М., 1850. – Кн. 1, отд. 1. – С. 15.
215. Сосенко К. Різдво-Коляда і Шедрий вечір : культурол. оповідь / К. Сосенко. – Київ : Укр. письм., 1994. – 286 с.
216. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию / Фердинанд де Соссюр ; пер. с фр. под ред. А. А. Холодовича. – М. : Прогресс, 1977. – 695 с.
217. Стражний О. С. Український менталітет: ілюзії, міфи, реальність / О. С. Стражний. – Київ : Книга, 2008. – 368 с.
218. Сумцов Н. Досветки и посиделки / Н. Сумцов // Киевская старина. – 1885. – № 9. – С. 159–171.
219. Сумцов Н. Ф. Парубоцкие братства / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1890. – № 9. – С. 492.
220. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях / Н. Ф. Сумцов. – Х., 1885. – 140 с.
221. Танцюра Г. Записки збирача фольклору / Г. Танцюра. – Вінниця : «Вінниця», 2001. – 99 с.



222. Творун С. Практична етнологія для ділових людей. – 2-е вид., переробл і допов. / С. Творун – Вінниця : Книга-Вега, 2009. – 288 с.

223. Творун С. Українські обрядові хліби : на матеріалах Поділля / С. Творун – Вінниця : Книга-Вега, 2006. – 96 с.

224. Тимошенко Н. Л. Корпоративна культура: діловий етикет. – Київ : Знання, 2006. – 391 с.

225. Токарев С. А. Исторические формы бытовых взаимоотношений полов // Доклады VII Междунар. социол. конф., Варна, 1970. – М. : Наука, 1970. – С. 11.

226. Українська етнологія / за ред. В. Борисенко. – Київ : Либідь, 2007. – 400 с.

227. Українська радянська енциклопедія. Т. 4. – 2-е вид. – Київ : Голов. ред. Укр. рад. енцикл., 1979. – 558 с.

228. Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського : з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся / упорядкув., текстол. інтерпретація і комент. О. І. Дея ; атрибуція автографів та передм. Л. А. Малаш і О. І. Дея. – Київ : Наук.думка, 1974. – 781 с.

229. Українські народні пісні, наспівані Д. Яворницьким. Пісні та думи з архіву вченого / упорядкув., вступ. ст. та комент. М. М. Олійник-Шубравської. – Київ : Муз. Україна, 1990. – 455 с.

230. Українські приказки, прислів'я і таке інше / уклад М. Номис ; упорядкув., прим. та вступ. ст. М. М. Пазяка. – Київ : Либідь, 2004. – 352 с. – (Памятки історичної думки України).

231. Українці. У 2 кн. Кн. 2 : іст.-етногр. моногр. / Л. Артюх [та ін.] ; ред. А. Пономарьов ; Міжнар. наук. братство укр. антропологів, етнографів і демографів, Полтав. обл. держ. адмін. – Опішне : Укр. народознав., 1999. – 544 с. – (Українські етнологічні студії ; вип. 2).

232. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упорядкув., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряка ; вступ. ст.

А. П. Пономарьова. – 2-е вид. – Київ : Либідь, 1991. – 640 с. – (Пам'ятки історичної думки України).

233. Усачова В. В. Об одной лексико-сематической параллели : на материале карпатско-балканского обряда «полазник» / В. В. Усачова // Славянское и балканское языкознание. – М. : Наука, 1977. – С. 21–37.

234. Флетчер Дж. О государстве русском / Дж. Флетчер. – 2-е изд. – СПб., 1905. – 155 с.

235. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / атрибуція автографів, упорядкув., передм. та прим. О. І. Дея. – Київ : Наук. думка, 1983. – 526 с.

236. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрэзер ; пер. с англ. М. К. Рыклина. – М. : Политиздат, 1980. – 528 с.

237. Хейдмец П. С. Пространственная регуляция общения человека / П. С. Хейдмец // Труды по психологии. – Тарту, 1977. – Вып. 6. – С. 72–84.

238. Хрестоматія давньої української літератури / упоряд. О. І. Білецький. – 2-е вид, випр. і допов. – Київ : Рад. школа, 1952. – 603 с.

239. Цивьян Т. В. К некоторым вопросам построения языка этикета / Т. В. Цивьян // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1965. – Т. 2. – С. 144–149.

240. Чернышев М. К вопросу «парубоцтве» как особой общественной группе // М. Чернышев. – Киевская старина. – 1887. – Т. 19. – С. 491–505.

241. Чмут Т. К. Етика ділового спілкування / Т. К. Чмут, Г. Л. Чайка, М. П. Лукашевич, І. Б. Осечинська. – 2-е вид., стер. – Київ : МАУП, 2003. – 208 с.

242. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1 / П. П. Чубинский. – СПб., 1872. – 485 с.

243. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 3 / П. П. Чубинский. – СПб., 1872. – 460 с.



244. Шевальє П. Історія війни козаків проти Польщі / П. Шевальє ; пер. з фр. Ю. Назаренка. – Київ : Томіріс, 1993. – 224 с.

245. Шевченко Т. Кобзар / Тарас Шевченко ; вступ. ст. О. Гончара ; прим. Л. Кодацької ; іл. худож. О. Данченка. – Київ : Дніпро, 1984. – 606 с. : іл.

246. Шейковский К. Быт подолян. Т. 1. Вып. 2 / К. Шейковский. – Киев, 1860. – 257 с.

247. Шейковский К. О приветствиях и поздравлениях у подолян / К. Шейковский // Киевский курьер. – 1862. – С. 58.

248. Шерер Ж.-Б. Літопис Малоросії, або історія козаків-запорожців та козаків України, або Малоросії / Жан-Бенуа Шерер ; пер. з фр. В. В. Коптілов – Київ : Укр. письм., 1994. – 311с.

249. Шероцький К. В. Подільські колядки та щедрівки: їх історичний розвиток і смисл / К. В. Шероцький. – Хотин, 1991. – 32 с.

250. Шухевич В. Гуцульщина. Т. 3/4 / В. Шухевич. – Львів, 1902. – 350 с.

251. Юзефович Л. А. «Как в посольских обычаях ведется...» / Л. А. Юзефович. – М. : Наука, 1988. – 216 с.

252. Юкальчук М. І. Традиційні головні убори подільських українців та їх роль у весільній обрядовості (XIX–XX ст.) / М. І. Юкальчук // Подільська старовина : зб. наук. пр. Вінниц. обл. краєзн. музею. – Вінниця, 1998. – С. 127–142.

253. Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків. У 3 т. Т. 1 / Д. І. Яворницький ; АН УРСР, Археогр. коміс., Ін-т історії. – Київ : Наук. думка, 1990. – 589 с. – (Пам'ятки історичної думки України).

254. Ягер Д. Деловой этикет: как выжить и преуспеть в мире бизнеса / Д. Ягер. – М. : Джон Уайли энд Санз, 1994. – 284 с.

255. Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII століття : Волинь і Центральна Україна: – 2-е вид., перегл. і випр. / Н. Яковенко. – Київ : Критика, 2008. – 472 с.

256. Ярема Яким / упоряд. С. Ярема ; заг. ред. Д. Герцюк ; Львів. нац. ун-т ім. Івана Франка. – Львів : Вид. центр ЛНУ ім. І.Франка, 2003. – 243с. – (Серія «Українська педагогічна думка Галичини в іменах» ; вип. 1).

257. Kolberg O. Dziala wszystkie. T. 31. Pokucie. Cz. 3 / O. Kolberg. – Wroclaw ; Poznan, 1963. – 344 s.

258. Rulikowski E. Zapiski etnograficzne z Ukrainy / E. Rulikowski // Zbior wiadomosci do antropologii Kragoweg. – Krakow, 1879. – Т. 3, dz. 3. – S. 126.

259. Лученко В. Етимологічний словник українських прізвищ [Електронний ресурс] / В. Лученко. – Режим доступу:[http://luchenko.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=311&Itemid=50](http://luchenko.com/index.php?option=com_content&task=view&id=311&Itemid=50). – Назва з екрана.



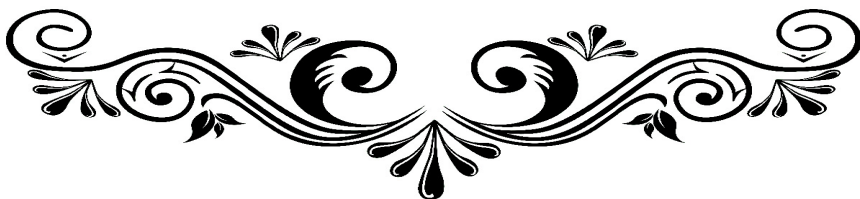
Догамку





*Впродовж останніх п'яти років ми намагались відшукати в архівах Вінницької області (Подільського повіту) документи, які би прояснили нам чиї ми нащадки, якого роду-племені діти. Вдалося відшукати, що наш прадід, по-материнській лінії, Фома Дідух одружився у 1879 році із Ксенькою Карповою (саме так було записано у реєстрових книгах). І жила родина вільного хлібороба(згідно архівних довідок), у селі біля Хмільника, Фома мав ще братів Ларіона та Арійка. Відтак, давнє українське родове прізвище Дідух, надихнуло до написання навчального посібника, результат якого ви нині тримаєте в руках.*

*Валентина Дячук*





Прізвище Дідух - це маленька частина української історії і культури мовлення. Воно відноситься до розповсюдженого типу українських прізвищ, що походять від особистого прізвиська.

В нашого народу здавна існувала традиція давати людині прізвисько, що додавалось до імені під час хрещення. Історично це явище легко зрозуміти.

Так само й прізвище Дідух могло походити від прозвища Дідух в значенні «дід, глава сімейства, родоначальник». Подібне імення міг отримати найстарший чоловік в общині, або той, хто користувався особливою повагою нарівні із старшими членами громади, кого пошановували «за старшого». Можливо це був досвідчений козак, що пройшов безліч випробувань.

Однак існує й інша версія походження прізвища Дідух – від прозвиська Дідько. Дідьком в Україні називали домових, чортів та іншу нечисть. Прізвисько з гумором, і таким значенням могли нагородити, наприклад, казково везучого

козака - настільки везучого, що здавалось би йому допомагає сам чорт.

Потрібно відзначити, що в українській міфології чорт має свою особливість. Ми пам'ятаємо фольклорний сюжет, коли хитруватий чоловік примусив чорта собі служити. Саме цей сюжет ліг в основу відомої повісті М.В. Гоголя «Ніч перед Різдвом».



Дідух - це дух предка; сніп із жита, який ставили перед Різдвом на покутті, як символ майбутнього врожаю, благополуччя, багатства, безсмертя предків. Не виключено, що таке прізвисько могли дати селянину-хліборобу, або ж знахарю, який виготовляв цей символічний сніп в якості оберега роду.

Пізніше прозвище Дідух, спочатку доєднане до імені, повністю замінило його як в буденному житті, так і в офіційних документах. В результаті це прозвище стало основою для прізвища Дідух.



## УКРАЇНСЬКЕ ПРІЗВИЩЕ НАЙСТАРІШЕ В ЄВРОПІ



Мабуть, мало хто знає, що українське прізвище чи не найстаріше в Європі. У всякому разі в 17 столітті мало чи не всі українці носили прізвища. Деякі українці мали прізвища, які дали їх предкам ще в князівські часи.



Для порівняння, французькі простолюдини отримали прізвища на початку 19 століття завдяки указу імператора Наполеона I. Російські селяни отримали прізвища лише після Реформи 1861 року. Відомо, що виписуючи «вольну» вчорашнім кріпакам, їм давали прізвища за ім'ям батька. Імена Іван, Петро, Сидір на той час були найпоширенішими в російських «деревнях» та селах. Тому то у росіян так багато прізвищ Іванов, Петров, Сидоров... Принагідно, хоч зазначити, що єдиним народом Європи в якого немає до сих пір сталих прізвищ є ісландці. У них ім'я батька автоматично

стає прізвищем для дитини. Тому чоловіки мають прізвища на кшталт Петерсен (син Петера), а жінки Петердоттір (дочка Петера).

Подібні прізвиська можна вважати своєрідною енциклопедією народного побуту, традицій, духовної культури. В них яскраво відобразився національний характер українця, його схильність до іронії, дотепності. Так з'явилися прізвища типу Безбородько, Бородай, Довгань, Горбаль, Шумило, Кривобок, Довгошия, Щербань, Цикало та багато інших.

### **МОРФОЛОГІЯ УКРАЇНСЬКОГО ПРІЗВИЩА**



Окрім давності українського прізвища воно ще має найрозгалуженішу серед індоєвропейців морфологію формування. Можна лише перелічити суфікси, які формують українське прізвище.

**В першу групу** слід віднести прізвища, які фомуються двома суфіксами:

-**ен-ко**: Коваленко, Бондаренко, Євенко, Зленко

-**єн-ко**: Галаєнко, Мотрієнко, Саєнко, Стратієнко

-**єнь-ко**: Витребенько, Опенько, Потебенько

-**ей-ко**: Бутейко, Ламейко, Мацейко, Шумейко

-**інь-ко**: Колінько, Чирінько

-**оч-ко**: Борочко, Ромочко, Семеночко, Толочко

-**ов-ський** (-**ів-ській**): Боровський, Барановський, Васильківський

-**єв-ський** Алчевський, Гриневський, Довгалевський, Миклашевський, Могилевський

-**єв-ський**: Трублаєвський, Марієвський

-**єць-кий**: Борецький, Гриневецький, Корецький, Маковецький

**В другу групу** ввійшли прізвища, які формуються за допомогою одного суфіксу:

-**ко**: Бутько, Гойко, Громико, Гречко, Гришко, Данилко, Лучко, Лазірко, Медведько



**-ський:** Скоропадський, Коцюбинський, Латанський, Лобачевський

**-цький:** Балицький, Брицький, Городоцький, Кульчицький, Луцький

**-вич:** Андрухович, Зінкевич, Ликович, Малкович, Шухевич

**-ич:** Білич, Ганич, Зварич, Кулинич, Маринич, Унич, Усич

**-ів:** Демків, Іванів, Іванців, Каськів, Луцьків, Марків, Петрів

**-шин:** Василишин, Гнатишин, Григоришин, Данилишин, Дмитришин, Романишин

**-во (о):** Миклухо, Хитрово, Дурново

**-ій:** Богазій, Мамій, Палій, Плаксіє, Погасіє, Повалій, Червоній

**-ий (-ій):** Горовий, Гайовий, Лановий, Латаний, Ломовий, Червоний, Луговий, Лютий, Розпутній, Цимбалістий, Яловий

**-ей:** Артазєй, Бачей, Галатей, Ромей, Тиндарей, Шиндарей

**-ак:** Єрмак, Приймак, Сторчак, Сучак, Шестак, Щербак, Ярмак

**-ач:** Бовтач, Грач, Калач, Спотикач, Трач

**-як:** Вітряк, Дзюб'як, Коров'як, Коряк, Пагутяк, Третяк

**-ик:** Бердник, Ландик, Линдик, Пасічник, Пендик, Петик, Петрик, Томчик, Шупик, Шудрик, Ющик

**-ин:** Василин, Петрин, Улянин

**-ук (-юк):** Башук, Дмитрук, Гайдук, Михайлюк, Москалюк, Тарасюк, Сердюк, Сторожук, Ялюк, Янюк

**-чук:** Гайчук, Гордійчук, Кравчук, Корнійчук, Паламарчук

**-щук:** Верещук, Волощук, Лящук, Семещук, Парашук, Поліщук, Ющук, Ящук

**-ець (-єць):** Головець, Дурдинець, Ємець, Коломієць, Компанієць, Кононець, Роменець, Уманець

**-ла:** Бамбула, Гамула, Притула, Забіла

**-ло:** Бурмило, Гопкало, Мазило, Полохало, Трясило, Шамрило, Шумило

**-йло** Гржимайло, Мазайло, Міняйло, Стигайло, Свидригайло, Поривайло

**-ба:** Дзюба, Кандиба, Коцюба, Скиба, Погиба, Шкараба

**-да:** Блинда, Майборода, Лагойда, Негода, Плачинда, Пригода

**-ай:** Гарай, Мамай, Нехай, Поривай

**-ра:** Бандера, Вегера, Магера, Петлюра, Шекера

**-но:** Ліхно, Махно, Овсюхно, Юхно

**-ан:** Боган, Балабан, Корбан, Трухан, Таран

**-ян:** Гоян, Троян, Слободян, Стоян, Шиян

**-он:** Баціон, Галаціон, Сластьон, Ціон

**-ман:** Гаман, Лахман, Коман, Роман

**-ун:** Балакун, Бобрун, Бовкун, Вергун, Вередун, Гарун, Кордун, Мазун, Прядун, Свистун, Трясун

**-уй(юй):** Блюй, Пулюй

**-ух:** Балабух, Бобух, Дідух

**-ар:** Бляхар, Крамар, Кожухар, Гамар

**-яр:** Столяр, Смоляр, Соляр

**-ця:** Копаниця, Костриця, Юхниця;

Українське прізвище, як це властиво для більшості європейців, формувалося від імені батька, дуже рідко від імені матері. Суфікси, та їх комбінації які додаються до імені батька чи матері є такими:

• **-ко;**• **-чук;**• **-ук;**• **-юк;**• **-ець;**• **-ич;**• **-ин;**• **-ін;**• **-шин;**• **-ський;**• **-цький;**• **-ен-ко;**

• **-ен-ко;**• **-ов-ич;**• **-ев-ський;**• **-єв-ський;**

Географічну приналежність місця формування того чи іншого прізвища можна відслідкувати таким чином: комбінація суфіксів **-ен-ко**, **-єн-ко**, **-ець** вказують на Придніпров'я, Центральну Україну та Полісся. Суфікс **-ко** більш поширений на Галичині, але не може вважатися виключно галицьким. Суфікси **-чук**, **-ук** та **-юк** вказують на Поділля, Буковину та Волинь. Виключно галицькими суфіксами є **-ин**, **-ін**, **-шин**. Комбінація суфіксів **-ов-ич** може вказувати і на Закарпаття, і на Волинь. Суфікс **-ич** притаманний Лемківщині. Суфікси та комбінації суфіксів **-ський**, **-цький**, **-ов-ський**, **-ев-ський**, **-єв-ський** не мають якогось окремого географічного забарвлення.

Нижче подано список патронімічних прізвищ, які походять від якогось окремого імені, або варіанту імені.[259]





**ПАТРОНІМІЧНІ ПРИЗВИЩА**





- Абрам – Абраменко – Абрамчук – Абрамець - Абрамик - Абрамовський
- Авдій – Авдієнко – Авдійчук – Авдієць
- Авраам – Авраменко – Аврамчук – Аврамець - Аврамчик
- Адам – Адам – Адаменко – Адамчук – Адамюк – Адамець – Адамик – Адамів – Адамко – Адамович - Адамовський – Адамський – Адамчак - Адамяк
- Август – Август юк - Августович - Августовський
- Августин - Августинюк - Августинович – Августиновський
- Аврам - Авраменко - Аврамець - Аврамчук
- Азарій – Азаренко - Азарчук - Азаркевич - Азарський - Азарянський
- Александр – Александренко – Александрук – Александрів – Александрович – Александровський
- Алексей – Алексєнко – Алексеєнко – Алексейчук – Алексюк – Алексієвець – Алексик – Алексишин – Алексевич – Алексеєвич – Алексієвський
- Ананій – Ананенко – Ананченко – Ананчук – Ананійчук – Ананович
- Андрей – Андреєнко – Андрейчук – Андрейко – Андреєвич - Андреєвський
- Андрій – Андрієнко – Андрійко - Андрійчук – Андрієць – Андрійчик – Андріїв – Андрійчин – Андрійович - Андрієвич – Андрієвський
- Андрос – Андросенко – Андросяк – Андресіюк
- Андрош – Андрощенко - Андрошук – Андрошак
- Архип – Архипенко – Архипчук – Архипів – Архипович
- Антип – Антипенко – Антишко - Антипчук – Антипець – Антишко – Антипик – Антипович
- Афанасій – Афанасенко – Афанашенко – Афанасик – Афанаськів



## **Б**



• Базиль – Базилько – Базилюк – Базилевич – Базилич – Базилевський;

• Богдан – Богдан – Богданенко – Богданченко – Богданюк – Богданець – Богданів – Богданович Богданич – Богдановський;

• Борис – Борисенко – Борисюк - Борищук – Борисець – Борисів



## **В**



• Вавро (варіант імені Лавро або Лаврін) – Вавриненко – Вавринчук – Ваврищук - Вавринюк – Вавринець – Ваврин – Ваврів – Вавринів – Вавринкевич – Ваврич – Ваврик – Вавричук – Вавриків – Ваврикович – Вавришин Вавришів – Ваврух – Ваврих – Ваврушко – Ваврисюк – Ваврисевич

• Вакула – Вакуленко – Вакульчук – Вакульців - Вакулко - Вакульський

• Валентин – Валентієнко - Валенко – Валентюк - Валентик – Валенкевич – Валентецький

• Валько (варіант імені Валентин) – Валько – Вальчук – Вальків – Валькович – Вальчишин – Вальчиковський



## **Г**

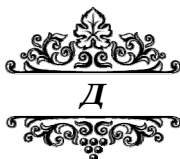


• Гаврило - Гавриленко – Гаврилюк - Гаврилець - Гаврилів – Гаврилишин - Гаврилович;

• Гаврилко - Гаврилко - Гаврильченко – Гаврильчук

• Гапон - Гапоненко – Гапончук - Гапонець - Гапонович -;

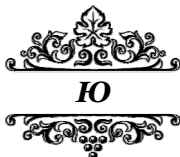
- Герась (варіант імені Герасим) – Гаращенко – Гаращук
- Герасим – Герасименко – Герасимчук – Герасимюк – Герасимець – Герасимович
- Герась (варіант імені Герасим) – Геращенко – Геращук
- Гнат – Гнатенко – Гнатко - Гнатюк – Гнатишин – Гнатович – Гнаткевич – Гнатів
- Гордій – Гордієнко – Гордійчук – Гордієць
- Григорій – Григоренко – Григорчук – Григорець – Григоришин – Григорович
- Гринь – Гриненко – Гринь – Гриня - Гринів – Гринець – Гриневиц – Гринецький – Гриневський;
- Гринько – Гринько - Грінченко - Гри(і)нчук - Гриньків - Гринцевич – Гринчевський
- Гришко – Грищенко - Гришко – Грищук – Гришковець - Гришкович - Гришковський;
- Гриць – Гриценко – Грицюк - Грицько – Гриців – Грицишин;
- Грицько - Грицько - Грицьків – Грицькевич – Грицьковський



- Данило – Даниленко – Данилюк – Данилець - Данилів – Данилишин - Данилевич;
- Данилко - Данилко - Данильченко - Данильчук - Данильчевський;
- Демко (варіант імені Дем'ян) – Демченко – Демчук – Демків – Демчишин – Демкович
- Демид – Демиденко – Демидюк – Демидець – Демидів – Демидишин;
- Демидко - Демидко - Демидченко - Демидчук;
- Дем'яно - Дем'янченко - Дем'янчук;



- Дем'ян – Дем'яненко – Дем'янюк – Дем'янець – Дем'янчик - Дем'янишин - Дем'яновський
- Дмитро – Дмитренко – Дмитерко – Дмитрук – Дмитрів – Дмитришин



- Юрій, Юрко – Юрченко – Юрійчук- Юрчук – Юрчишин – Юрців – Юровський
- Юхим – Юхименко, Єфименко – Юхимчук – Юхимець
- Южно – Ющенко – Ющук – Ющик – Юхниця – Юхневич – Юхновський



- Яким - Якименко – Якимчук – Якимець – Якимів
- Яків – Яковенко – Яковченко – Яковець – Яковчук – Яковишин
- Ян – Янченко - Яненко – Янчук – Янюк – Янів – Яневський
- Ярема – Яременко – Яремченко – Яремко – Яремчук – Яремський
- Яресь – Ярошенко - Яресько – Ярощук – Ярошевський
- Ясько – Яськовець – Яськів – Ясевич
- Яшко – Яшко – Ященко – Ящук
- Яць – Яценко – Яцко – Яценюк – Яцюк – Яцук – Яців – Яцевич .[259]

**МАТРОНІМІЧНІ ПРІЗВИЩА**



Морфологія творення матронімічних прізвищ аналогічна патронімічним. Ось спосіб прізвищ, які походять від імені матері:



## ***B***



- Варвара – Варваренко – Варварчук – Варварук – Варварюк – Варварич - Варварецький
- Варка – Варченко – Варчук – Варич - Варський
- Василина – Василенко – Василинюк – Василинин
- Василиса – Васищенко – Василюк – Василишин – Василисяк



## ***G***



- Галина – Галенко – Гальчук – Галкевич – Галич
- Галшка – Галщук – Галшкевич
- Гапка – Гапенко – Гапчук – Гапич
- Ганна – Ганенко – Ганчук – Ганич
- Горпина – Горпиненко – Горпинчук – Горпинич



## ***K***



- Катерина – Катериненко – Катеринчук – Катеринич
- Килина – Килиненко – Килинчук – Килинич
- Мотря – Мотроненко – Мотрич



## ***Y***



- Ялена – Ялененко – Яленчук – Яленський ( Ялена – давньоукраїнський варіант імені Олена )
- Ярина – Яренко – Яринчук. [259]

## КОЗАЦЬКІ ПРІЗВИЩА



Козацькі прізвища діляться на дві групи: прізвища козацької старшини та прізвища рядових запорозьких козаків. Першу групу характеризують суфікс – ий, за частиною мови вони є якісні прикметники, тобто такі, що відповідають на запитання «який?», а другу – явна ознака на походження від прізвиськ, які давалися козакам на Січі.

Нижче приведені прізвища козацької старшини:



### Б



- Баштовий – основа прізвища іменник «башта»
- Безкровний – двослівна основа «без крові»





- Берестяний - основа прізвища іменник «берест» - назва дерева
- Блаватний - основа прізвища іменник «блават» - квітка синього кольору
- Буденний - основа прізвища дієслово «будити»
- Будний – основа прізвища іменник «буда»



**В** – Важний – Возний – Вороний  
**Г** – Гайовий – Горовий – Грамотний – Громовий  
**З** – Загребельний – Задорожний – Залужний –  
Замковий Замогильний – Зарічний  
**Я** – Яловий – Ярий



Прізвища пересічних козаків як вже зазначалося походять від прізвиस्क. Як правило, основа таких прізвищ складається з двох та більше слів. Ось нижче подається перелік таких прізвищ:



Безпалко – Довгал – Довгоніс – Двохкровний – Голодайло – Горбатий – Голоногий – Горбоніс – Гукайло – Храпко – Будяк – Бодня – Гопкало – Гопак – Заїка – Задерживіст – Зубатий – Казан – Качан – Кожух – Кордун – Крутоніг – Крутивус – Куц – Куций – Куцоногий – Мережаний – Мудрик – Нетудихата – Непийпиво – Оселедець – Оселедчик – Панібудьласка – Перервирядно – Пророк –

Прядун – Розкаряка – Розум – Ропкало – Скалозуб – Сковорода – Стріха – Товстоніг – Торботряс – Торбохват – Трусиголова – Тягнирядно – Чмих – Чемерис.[259]



## **ШЛЯХЕТСЬКІ ТА ПОПІВСЬКІ ПРІЗВИЩА**

Характерною ознакою шляхетських та попівських українських прізвищ є суфікси -ич, ов-ич, -ський, -цький, ов-ський, ів-ський, -ев-ський, єв-ський. Слід зазначити, що прізвища з суфіксами -ич, ов-ич є за рідкісними винятками патронімічними або матронімічними, а прізвища з суфіксами -ський, -цький, ов-ський, ів-ський, -ев-ський, єв-ський мають як мінімум три шляхи утворення:

- топонімічний;
- патронімічно-матронімічний;
- словотвірний (шляхом прибавлення вищезгаданих суфіксів до будь-якої основи)



Властиво, лише прізвища топонімічні можна назвати суто шляхетськими, позаяк вони вказували на те, що шляхтич



володіє тим чи іншим населеним пунктом: містом, містечком, селом чи хутором.

Прізвище патронімічно-матронімічні на кшталт Андрієвський, Еленинський, Іваницький, Марієвський, Олецький, Романовський, Томський, Яновський є по своїй суті псевдошляхетськими або пізньошляхетськими. Вони з'явилися в другій половині 18 століття, коли з козацької старшини в Україні почала активно формуватися дворянська верства.

Прізвища типу Головацький, Латанський, Лобачевський, Ногачевський, Носачевський, Розумовський, Ушинський формувалися шляхом додавання до основи або вже готового прізвища шляхетських суфіксів.

Прізвища осіб духовних звань також мають шляхетські суфікси, але їх спосіб утворення інший і розглядатиметься в підрозділі релігійних прізвищ.

Нижче представлені шляхетські прізвища у алфавітному порядку:



- А** – Артемович – Арцимович
- Б** – Бабанський – Барський – Барковський – Браницький
- В** – Василевич – Василевський – Вишневецький
- Г** – Гриневич – Гриневський – Гриневецький
- Д** – Демкович – Домонтович – Думанський
- Є** – Єзерський
- Ж** – Журавський – Журахівський
- З** – Заболоцький – Зарецький – Затонський – Зінкевич
- І** – Іванович – Іваницький – Ілайський – Іляшевич – Ісаєвич – Ісаковський
- Ю** – Юрієвич – Юрківський – Юровський – Юхновський
- Я** – Ясинський – Яцевич – Ярський



Особливо слід відзначити прізвище осіб духовного звання, які надавалися церковними ієрархами після закінчення

семінарій та Могілянської Академії в 18 – 19 століттях. Це прізвища:



Вознесенський – Нікольський – Рождественський – Поводіякопосуходящєнський – Спасокукоцький – Спаський і так далі. [259]



### **ТОПОНІМІЧНІ ПРІЗВИЩА**



Топонімічні (відтопонімічні) прізвища походять від назв місцевості. Це можуть бути міста, містечка, села, хутори, ріки,



озера, назви гір, урочищ і так далі. Суфікси, якими формуються такі прізвища є -ський, -цький, -ів-ський, -ов-ський та -ець, -ець. Нижче подано перелік відтопонімічних прізвищ:



- Б** – Білоцерківець – Борисполець – Броварський  
Богуславець – Буцацький  
**В** – Васильківський – Вишневецький – Вишневський  
**Г** – Горецький – Глухівський – Глуховець  
**Д** – Достоевський – Дніпренко – Дністровий  
**К** – Кагарлицький – Коломієць – Конотопець –  
Корецький – Кульчицький  
**Л** – Ліщинський – Лубенський – Луб'янський  
**М** – Макарівський – Миргородський –  
Монастирищенський  
**Н** – Носівський  
**О** – Олевський – Обухівський  
**П** – Полтавець – Потоцький  
**Р** – Радецький – Росавець  
**С** – Савинецький – Саксаганський – Синявський•  
Синячевський – Сідлецький – Смілянський  
**Т** – Томилянський  
**Ч** – Чернинський – Черняхівський – Чигиринський –  
Чигринський  
**У** – Узинець – Улецький – Уманець  
**Я** – Яворський – Яворівський – Яновський (від села  
Янівка) – Ясинський – Ясинець.[259]



## АНИМАЛОНІМІЧНІ ПРІЗВИЩА



Прізвища, які походять від назв тварин прийнято називати анімалітонімічними (від англійського слова animal - тварина).

Оскільки прізвища, що походять від назв риб не є численними в Україні ми їх долучили до анімалістичних. Ничще подаються такі прізвища:



Бик – Бубир – Ведмідь – Вовк – Віл – Заєць – Кібець –  
Кібчак – Кобець – Кіт – Котик – Кріль – Король – Кроль –  
Лисиця – Медвідь – Сом – Тур – Щупак

Деривативами від вищеназваних є:

Бобиренко – Бубиренко – Вовчук – Вовченко – Воленко –  
Волюк – Воробчук – Биковець – Бичко – Зайчук – Зайченко –  
Зайковець – Котенко – Котовський – Лисаченко – Лисачук –  
Медведенко – Медведчук – Медведько – Сомчук – Соменко –  
Туренко – Турчук – Турянчик – Щупенко – Щупик. .[259]





## ОРНІТОНІМІЧНІ ПРИЗВИЩА



Прізвища, які походять від назв птахів прийнято називати орнітонімічними. Такими є:



Беркут – Бусол• Воробей – Горобець• Журавель – Ластівка,  
Ластовка – Орел – Снігур – Сокіл – Соловей – Черногуз

А також похідні від цих прізвищ:

Бусленко – Горобченко – Горобчук – Журавленко –  
Журавлюк – Орленко – Орлюк – Снігуренко – Соколенко –  
Соколюк – Соловейченко – Соловейчик – Солов'яненко.[259]



## ЕТНОНІМІЧНІ ПРИЗВИЩА



Назви народів також стали джерелом творення прізвищ. Так старі назви наших найближчих сусідів турчин (турок), волошин (румун), лях (поляк), литвин (білорус), москаль (росіянин), та стара самоназва русин дала такі прізвища:



Волошин – Волощенко – Волощук – Литвин – Литвиненко  
Литвинчук – Литвинюк – Лях – Ляшко – Ляшенко –  
Ляшок – Лящук – Москаль – Москаленко – Москалець –  
Москалюк – Русин – Русинський – Турчин – Турчиненко –  
Турчинець – Турчинів – Угрин – Угринович.[259]





## ФЛОРОНІМІЧНІ ПРІЗВИЦА



Прізвища, які походять від назв рослин ми називаємо флоротонімічними. Такми є представлені нижче:



Береза – Березовський – Верба – Вербицький – Гарбуз –  
Кавун – Ковила – Осика – Осичук – Тополя.[259]



## **ХАТНЬОВЖИТКОВІ ПРИЗВИЩА**



Прізвища, що походять від назв будівель, хатніх предметів та назв наїдків ми вирішили об'єднати в одну групу.

Тут показовими є такі прізвища:



Бараболя – Баштовий – Борщ – Бульба – Ворітний – Клуня –  
Заклунний – Макітра – Макогон – Марципан – Пиріг  
Сало – Сковорода – Слоїк.[259]



## МЕТЕОРОЛОГОНІМІЧНІ ПРІЗВИЩА



Прізвища, які походять від метеорологічних термінів ми пропонуємо класифікувати як метеорологонімичні. Ось їх перелік:

Вітер – Вітренко – Вітрецький – Буря – Грім – Громовенко – Громовецький – Гром'юк – Злива – Мороз – Морозенко – Морозюк – Хмара – Хмарченко – Хмарук .[259]

## **ЗАПОРІЗЬКЕ КОЗАЦТВО**



Запорізьке козацтво складалось із сміливих і незалежних чоловіків, які не бажали жити під гнітом князів та бояр, тому часто втікали на Січ, а з метою безпеки основна частина козацтва приховувала своє походження та хрестильне ім'я. Ось тому в Україні виникло багато прізвищ, що в подальшому стали основою для прізвищ.



В козаків при виникненні прозвища першочергову роль відігравали індивідуальні ознаки людини: його зовнішність, манера поведінки, внутрішні якості. Такі ж ознаки, як походження з певної території і певної родини, відійшли на другий план.



## ЗАПОРІЗЬКА СІЧ



Запорізька Січ із самого початку свого існування вела самостійну зовнішню політику. Чим більше козацька вольниця заявляла про себе у всіляких бойових справах, тим більший інтерес вона викликала у близьких і далеких сусідів. Із Запоріжжям намагалися встановити дипломатичні стосунки й Польща, і Московія, і Крим, і Туреччина, і папа Римський, і німецький імператор. Січ поступово, але впевнено стала суб'єктом і об'єктом міжнародних відносин.

Про широку дипломатичну діяльність Запорізької Січі свідчать і функціональні обов'язки козацької старшини. Офіційним представником Січі був кошовий отаман, а пізніше – гетьман. Він входив у дипломатичні стосунки з сусідніми державами. Йому вручалися королівські універсали, царські укази, гетьманські ордери. Обов'язки міністра закордонних справ, канцлера покладалися на військового, а пізніше генерального, писаря. Він вів листування, деколи радячись із ченцями, з різними монархами й вельможами, але завжди від імені всього запорізького війська. Писар приймав на зберігання усі універсали, укази, листи, ордери після ознайомлення з ними кошового і старшини. Він опікувався всім Дипломатичним архівом. Під його керівництвом працював невеликий штат різного звання канцелярських службовців.

Про широкі контакти Січі з іноземцями свідчить наявність на Запоріжжі посади військового товмача. Це перекладач, який був зобов'язаний знати мови сусідніх держав, і не лише сусідніх. Товмач мусив знаходити спільну мову з поляками, турками, татарами, греками, вірменами, молдованами, які проїжджали запорізькими землями або до яких треба було надсилати листи. Подорожнім він візував їхні пашпорти, роз'яснював вимоги та правила поведінки на Запоріжжі, перекладав під час переговорів, читав надіслані на Січ грамоти закордонних володарів. Як знавець іноземних мов,



товмач частенько вирушав з розвідувальною метою на кордони запорізьких земель або ж навіть у стан ворога.

Послів на Січі любили і приймали пишно, як і належить самостійній, впевненій у собі державі.

**Досить цікавим і важливим є листування Богдана Хмельницького.**



## ДО ШВЕДСЬКОГО КОРОЛЯ КАРЛА ГУСТАВА ПРО ДРУЖБУ 1656, ЛИПНЯ 13 (23). ЧИГИРИН

Найясніший королю Швеції, наш вельмишановний пане і друже!

З наказу самої природи і з нашої вродженої прихильності до кожного ми звикли нікому не робити кривди, а, навпаки, змагатися у доброзичливості з тими, хто ставиться до нас прихильно. Отже, ми, відгуваючи добре й достатньою мірою ясне ставлення до нас вашої королівської величності, вже двічі, з душевною насолодою, відіслали листи до вашої королівської величності. Але якимсь чином, як проти нашого бажання, так і проти бажання вашої королівської величності, вони і досі не торкнулися рук вашої королівської величності. Таким же чином гасніші нагоди до бесід були відрізани з обох сторін; це треба приписати не якійсь ворожій недбайливості з нашого боку, а зависній ненависті тієї ж долі. Тепер, отже, для підтвердження нашої приязні до вашої королівської величності ми повідомляємо і ясно заявляємо, що не дамо нікому допомоги — хот би до цього нас тасто закличали — ані підемо ні на кого в наступ, але при Божій допомозі захищатимемо, як зможемо, віру, волю й наші кордони. Хот би й поширювалася якась несприятлива тупка, ніби ми піднімаємо зброю проти вашої королівської величності, то нехай ваша королівська величність дасть якнайменше віри цій безглуздій тупці, бо ми (як свідчать про нас минулі події) ніколи без пригини не трубимо сигналу. Подавець цього листа усно й більш докладно викладе вашій королівській величності нашу доброзичливість. Тим тасом благаємо у Всевишнього, найліпшого Бога, вічного щастя вашій королівській величності.

Дано в Чигирині, дня 13 липня 1656 за старим календарем.

Вашої королівської величності, вельмишановного пана й друга готовий до послуг друг Богдан Хмельницький, гетьман військ Запорозьких.

На звороті адреса: Найяснішому Карлу Густаву, Божою милістю королю шведів, готів і вандалів, великому герцогові Фінляндії, герцогові Естонії, Карелії, Бреми, Верди, Штеттіну, Померанії, Кашубії і Вандалії, князеві Рурії, панові Унґрії і Вісмарії, а також маркграфові Рейну, Баварії, Клінії і герцогу Гіру і ін., нашому вельмишановному панові і другуві.







## ДО ШВЕДСЬКОГО КОРОЛЯ КАРЛА ГУСТАВА ПРО ДРУЖБУ 1656, ЛИСТОПАДА 16 (26). ЧИГИРИН

Найясніший королю Швеції, наш вельмишановний пане і друже!

Для того, щоб приязнь могла зміцнюватися і перетворитися у привалі зв'язки, немає засобу кращого, ніж той, щоб з обох сторін визнати її безсумнівна вірність і неперушна сталість. Хог в останні роки з боку найяснішої Христини ми мали в різних її листах багато прикладів прихильності, але як би ваша найясніша величність не розвивала її дбайливо далі, прихильність могла легко ослабнути і піти в забуття, стерта дуже довгим мовтанням. Однак тепер, коли ми частіше одержуємо від вашої найяснішої величності листи, що підносять колишні запоруки до справи повного зв'язку, — ми не тільки погуваємо себе зобов'язаним висловити належну взаємність, але совість, неминутий свідок, спокрає теж гаряче подякувати. Отже тепер, проїняні до глибини серця цим листовним запевненням про прихильність вашої найяснішої величності, ставимо собі за обов'язок заявити взаємно нашу найнижчу прихильність, присвятивши її всяким послугам найяснішої величності, і висловлюємо надію, що дістанемо від вашої найяснішої величності прихильне ставлення. Те, що минуло багато днів, а від нас нічого не дано знати про хід справи і наміри, не здивує — як думаємо — вашу найяснішу величність, коли вона довідається від подавця цього [листа], що це сталося терез неможливість безпечного проходу. Проте сповіщаємо цим [листом], що як від потатку ми підняли зброю проти поляків на захист віри й вольності, так і тепер не перестанемо боротися проти кожного, хто хотів би сісти нам на шия, і сподіваємося, що сам Всевишній Бог помститися за насильство і знущання над нами. Ми обіцяли найяснішій величності неприкрашену прихильність і любов і віримо, що дотримаємо її з незмінною сталістю. Це виявляється в тому, що ми не допомагали нікому і не підтримували нікого з ворогів, незважаючи на багато прохань з їхнього боку, виходячи тільки з того переконання, що це буде приємно вашій найяснішій величності, і також, що добудемо за це безсумнівну прихильність. З успіхами, здобутими, з Божою допомогою, від душі вітаємо вашу найяснішу величність і бажаємо, щоб дальші дії були так само щасливими. Бажаємо насамперед, щоб ваша найясніша величність знала, що ми з'єднані й пов'язані з вашою найяснішою величністю не іншим зв'язком, ніж тим, яким ми зобов'язані обом найсвітлішим воеводам Молдавії і найсвітлішому князеві Трансильванії. Цю нашу обітницю радо виконуємо, посилаючи для цього завдання наших особливих послів, як тільки відкриється вільний прохід. Адже досі, зазнаючи труднощів в цьому, не могли ми нічого переслати (за винятком одного спеціального листа, надісланого до нас найсвітлішим князем Трансильванії). Тепер, передаючи нашій найнижчій послуці, щиро просимо у Бога Всевишнього, податися всього добра, довготривалого і доброго здоров'я для вашої найяснішої величності.

Дано в Чигирині, дня 16 листопада старого стилю, року 1656.

Вашої найяснішої величності щирий друг і вельми готовий до послуги Богдан Хмельницький, гетьман військ Запорозьких.

Адреса: Найяснішому Карлу Густаву, милістю Божою королю шведів, готів і вандалів, нашому вельмишановному панові і приятелеві.



*Навчальне видання*

**Мазуркевич Ольга Павлівна  
Дячук Валентина Павлівна**

**ЗВИЧАЄВІ НОРМИ ЕТИКЕТУ  
В ТРАДИЦІЙНІЙ  
КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ**

Дизайн обкладинки  
Л. В. Буйніцька  
Художнє оформлення  
В. В. Лук'яненко

Підписано до друку 21.04.2015. Формат 60×84 1/8  
Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.  
Умовн. друк. аркушів — 12,56. Обл.-вид. аркушів — 10,02. Тираж 300.

«Видавництво Ліра-К»  
Свідоцтво № 3981, серія ДК.  
03067, м. Київ, вул. Прилужна 14, оф. 42  
тел./факс (044) 247-93-37; 450-91-96  
Сайт: [lira-k.com.ua](http://lira-k.com.ua), відділ збуту: [lira-k@ukr.net](mailto:lira-k@ukr.net),  
редакція: [zv\\_lira@ukr.net](mailto:zv_lira@ukr.net)