

18. Paulus Diakonus. Geschichte der Langobarden. Essen und Stuttgart: Phaidon. 1986. 368 s.

19. Menghin Wilifred. Die Langobarden. Geschichte und Archäologie. Stuttgart : K. Theiss, 1985. 236 s.

20. Hartmann Ludo Moritz. Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien (540–750). New York : B. Franklin, 1965. 182 s.

21. Бородин О. Р. Византийская Италия в VI–VIII веках (Равеннский экзархат и Пентаполь). Барнаул : День, 1991. 366 с.

22. Jörg Jarnut. Storia dei Longobardi. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2002. XIV+148 p.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-288-6-25>

Рахно К. Ю.

*доктор історичних наук, старший дослідник,
старший науковий співробітник відділу культурної антропології
Науково-дослідного інституту українознавства
Міністерства освіти і науки України
м. Київ, Україна*

САРМАТО-АЛАНСЬКИЙ МОТИВ У ЗАКАРПАТСЬКІЙ СОЦІАЛЬНО-ПОБУТОВІЙ КАЗЦІ

Важливість вивчення внеску сармато-аланських племен, що мешкали на західній периферії величезного євразійського степового коридору, зокрема на землях між Карпатами та Дністром, в культуру українців Карпат, обумовлена, насамперед, знаковістю ролі цих іраномовних номадів в історичному розвитку України, яка, на окремих етапах зазначеного процесу, була якщо не визначальною, то, принаймні, провідною. Починаючи з кінця I століття до н. е. й аж до IV століття н.е. у цьому регіоні змінювали одне одного сарматські й аланські угруповання, зокрема, язиги, роксолани, сіраки, аорси, ранні алани, що взаємодіяли з місцевим фракійським і кельтським населенням [3; 13]. Саме із залишком місцевих іраномовних язигів, що залишилися в Карпатах, на думку філософа та культуролога Олега Гуцуляка, і пов'язаний субетнонім гуцули, походячи від осетинського гыщыл 'малий' та знаходячи аналогії у визначенні групи остrogотів, яка відмовилася від войовничого походу на Захід, у «Готиці» Йордана як «малих готів» (Gothi Minores) [2, с. 159].

Дуже цікаві нюанси можна виявити, якщо звернутися до топоніміки осетинів, що є останніми прямими нащадками сармато-аланів. Скажімо, українські поняття верховинці, Верховина знаходять відповідності в Уелладжир, Уелладжыр, Уеллагир 'алагірці', 'мешканці Уелладжыры ком, Алагірської ущелини по річці Ардон', буквально 'Верхні (уеллаг) осетини (ир)' [1, с. 81]. Не менш характерною є назва найвищого гірського масиву Українських Карпат – Черногора. У сучасній Осетії є гора Саухох, а в більшості переказів осетинського нартівського епосу присутня однойменна Чорна гора велетнів-ваюгів – Саухох, пов'язана з потойбіччям. Вона знаходиться за «великими і безмежними степами» і слугує сполучною ланкою між світом живих і світом мертвих: щоб потрапити в царство мертвих, солярний герой Сослан вирушив до гори Саухох. У печері Чорної гори крилатий ваюг Кандзаргас тримає в неволі доньку сонця Хорческу та доньку місяця Місірхану [5, с. 203–204, 212–214]. Костянтин Тищенко вказав також на перський топонімічний відповідник української Черногори – гору Сіяхкух [12, с. 101]. Дорога до епічної Черногори описується теж дуже своєрідно, з огляду на історичні мандри сармато-аланів. За нартівським степом – глухий ліс, за ним – великі та безкраї степи, а потім уже гора ваюгів [5, с. 214].

У традиційній культурі Гуцульщини, Покуття і Закарпаття простежується чимало сармато-аланського спадку, що знаходить відповідності в осетинів. Одним із найстародавніших і найяскравіших осетинських звичаїв є посвячення коня померлому, що було включене у складну систему світоглядних уявлень. Пам'ять про такий самий звичай зберігали до кінця XIX століття старі люди на Покутті. Зокрема, у давнину в околиці Делятина Коломийського повіту був звичай, що за поховальною процесією газди вели його коня, який потім ставав власністю священика [17, с. 327]. А в гуцульському селі Кушниця Марамороського комітату наприкінці XIX століття було записано легенду про «поганого царя», який дуже мучив своїх підданців, але, зрештою, був змушений утікати від страшної процесії на триногому коні [10, с. 215–216]. За аналогією зі схожими переказами про Поган-дівча [6, с. 163–168], можна припустити, що йдеться про якесь язичницьке божество. Осетинський бог-вершник Уастирджі якраз їздить на триногому коні [4, с. 155]. Однак виразні паралелі з осетинським фольклором можна знайти і в суто закарпатських соціально-побутових казках, наприклад, у записаній фольклористом Лукою Дем'яном:

«Зловив Іван вовчєня, вигодував його, бо кортіло мати свого вовка. Та вовк вовком, Іванову вівцю задушив. І надумав Іван продати його. Веде на мотузці вовка на ярмарок, а назустріч пан їде. «Іване, що то в тебе за собака? – питає пан. – Скільки живу, а такої породи не бачив». «Чи ви, пане, зовсім не розумієтеся? – дивується Іван. – Це не собака, а

плодівник. Як його на ніч межі вівці впустити, то вранці удвоє більше овець буде». «Продай, Іване, плодівника, – просить пан. – В мене є кошара овець, та я рад ще стільки мати». Поторгувався Іван і продав за сто золотих. Ще й порадив: «Впустіть його до овець увечері, аби ніхто не бачив. Нараз закривайте двері, бо наврочите. І до ранку туди не заглядайте». Пан так і зробив. А на зорі до кошари йде, та двері не відкриваються. Прибіг до жінки і хвалиться: «Впустив я плодівника до кошари, він стільки овець наплодив, що дверей не відкрити». Якось з бідою двері відкрили. Із кошари вискочив повний, як бочка, вовк і в ліс утік. Так пан без овець зостався» [14, с. 3–4].

Аналогічну казку про те, як молодший брат продав старшим вовка під виглядом «биркуна», себто такого щасливого барана, від якого дуже ведуться вівці, записав у другій половині XIX століття у покутському селищі Яблунів під Коломиєю відомий польський фольклорист Оскар Кольберг [18, с. 211–212]. Як виняток мотив продажу вовка як барана-плідника («маркача», «завадскога барана») трапляється в південнобілоруських і польських соціально-побутових казках [15, с. 102; 16, с. 44–45; 11, с. 140–141; 19, с. 39].

Проте надзвичайно близькі оповіді є також в Осетії, де вони пов'язуються з образом бога Фалвара – покровителя дрібної рогатої худоби, який сягає доби індоіранської спільності [9]. Роль Фалвара як барана-плідника та його протистояння вовкам обіграні в осетинській соціально-побутовій казці «Кози Коблі», де трикстер Коблі за сто овець та кіз продає багатію вовка під виглядом Фалвара, який принесе так багато худоби, що не порахувати та не встерегти. Він велить на ніч замкнути Фалвара разом із худобою, а вранці змусити молодшу невістку зробити три пирога і принести їх до дверей хліва. Багач повинен там здійснити моління Фалвара, і в хліві буде так багато овець та кіз, що двері не відчиниш. Він дійсно не зміг відкрити двері, бо вовк порізав усіх овець і кіз, склавши їх біля дверей. А коли люди змогли нарешті прочинити двері, хижак дременув у ліс [7, с. 24]. Як відомо, у таких казках пародіюються застарілі релігійні вірування. В етіологічній казці «Пастух і чорт» аналогічний обман з боку чаклунки, яка в обмін на тридцять овець та кіз віддає селянинові вовка, пояснивши, що це Фалвара, якого треба на добу пустити до стада, призводить до встановлення культу самого Фалвара [8, с. 273–274]. Таким чином, на Закарпатті зберігся архаїчний фольклорний мотив, що завдячує походженням стародавнім іраномовним племенам, які прийшли з причорноморських степів, та їхнім віруванням.

Список використаних джерел:

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. U–Z. Ленинград : Наука, 1989.

2. Гуцуляк О.Б. Пошуки Заповітного Царства: Міф – Текст – Реальність. Івано-Франківськ : Місто-НВ, 2007.
3. Дзиговский А.Н. Очерки истории сарматов Карпато-Днепровских земель. Одесса : Гермес, 2003.
4. Дзиццойты Ю.А. Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цхинвал : Республика, 2017.
5. Дзиццойты Ю.А. Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ : Алания, 1992.
6. Казакевич Геннадій. Кельти: традиційна культура та соціальні інститути. Київ : Фітосоціоцентр, 2006.
7. Осетинские народные сказки / составители С. Бритаев и Г. Калоев, предисловие Г. Калоева. Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1959.
8. Осетинские народные сказки / составитель А.Х. Бязыров. Цхинвали : Ирыстон, 1971.
9. Рахно К.Ю. Божество осетинского пантеона Фалвара в индоиранском контексте. *Известия СОИГСИ. Школа молодых учёных*. Владикавказ, 2021. Вып. 25. С. 21–46.
10. Сабов Е. Христоматия церковно-славянских и угро-русских литературных памятников с прибавлением угро-русских народных сказок на подлинных наречиях. Унгвар : издал Книгопечатный фонд епархии Мукачевской; книгопечатня «Келет» Варфоломая Иегера, 1893.
11. Сацяяльна-бытавыя казкі / Складальнік А. С. Фядосік. Мінск : Навука і тэхніка, 1976.
12. Тищенко К. Етномовна історія прадавньої України. Київ : Аквілон-Плюс, 2008.
13. Цыгылык В.Н. Сарматские племена. *Археология Прикарпатья, Волыни и Закарпатья (Раннеславянский и древнерусский периоды)*. Київ : Наукова думка, 1990. С. 27–33.
14. Чарівне серце. *Закарпатські казки* / зібрані та літературно опрацьовані Лукою Дем'яном. Ужгород: Карпати, 1964.
15. Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej, zgromadzone w latach 1877–1891. Tom III. Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy, Nowogródka i Sokółki. Część II. Tradycje historyczno-miejskowe, oraz powieści obyczajowo-moralne. Kraków : nakładem Akademii Umiejętności, 1903.
16. Klich E. Teksty białoruskie z powiatu Nowogródzkiego. *Materyaly i prace Komisji Językowej*. Kraków : Drukarnia Uniwersytetu Jagiell, 1903. Tom II. S. 1–282.
17. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Tom 54. Ruś Karpacka. Część 1. Wrocław – Poznań : Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1970.

18. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny. Tom IV. Kraków : drukarnia uniwersytetu Jagiellońskiego, 1889.

19. Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Tom 2. (Wątki 1000–8256). Warszawa-Wrocław-Kraków : zakład narodowy imienia Ossolińskich, wydawnictwo Polskiej Akademii nauk, 1963.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-288-6-26>

Русначенко А. М.

*доктор історичних наук, доцент,
доцент кафедри філософії та історії*

*Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського
м. Київ, Україна*

ГОЛОД В КАЗАХСТАНІ ЯК РЕЗУЛЬТАТ ПОЛІТИКИ СОВЕТСЬКОЇ ВЛАДИ СТОСОВНО КОРИННОГО НАСЕЛЕННЯ В КІНЦІ 1920-Х – ПОЧАТКУ 1930-Х РОКІВ І ЙОГО ОЦІНКИ

Причини цього голоду – комплексні. Вони гніздилися в самій суті уявлень про комунізм, про розвиток азійських народів імперії, зрештою – в імперському зверхньому ставленні до деяких національних меншин в ССРСР. Головна причина, зрозуміло, полягала в тому, що рух за незалежність тут в 1917–1920 роки потерпів поразку, хоч окремі його вияви були помітні ще на початку 1930-х років, головно- у вигляді переходу через кордон, на советську територію окремих загонів повстанців, яких називали басмачами. Інша причина – відміна ринкового механізму обміну і накладання обов’язкових поставок зерна та інших продуктів для індустріалізації («урало-сибірська» ініціатива Сталіна 1928 р.) і колективізація сільського господарства.

Тема Голоду в Казахстані не дістала висвітлення в українській історичній літературі, хоч про саму трагедію голоду в республіці згадувалося, помежи інших злочинів імперського режиму, для в тому числі і у викладі власне про Голодомор в Україні, але не завжди. Наскільки мені відомо, першу спробу дослідити цей голод з українського боку здійснивав професор Володимир Сергійчук. Мені доводилося побіжно згадувати цю проблему в монографії 2015 р. [2, с. 635–637]. Кілька казахських істориків, зокрема Жулдизбек Абилхожин, Талас Омарбеков – назвали проблему, а то й взялися за її дослідження [1]. Та майже всі ці публікації мені і українському досліднику недоступні. Але й в самому