Полтавський національний педагогічний університет
імені В.Г. Короленка

СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: РЕГІОНАЛЬНИЙ ВИМІР

Збірник наукових статей
за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції
(24–25 вересня 2020 року)

Полтава, 2020

УДК 008(477)(062)
С 91

Редакційна колегія:

Степаненко М. І., доктор філологічних наук (*гол. редактор*);
Бабенко Л. Л., доктор історичних наук (*заст. гол. редактора*);
Сітарчук Р. А., доктор історичних наук, перший проректор;
Шаповал Л. І., кандидат історичних наук (*заст. гол. редактора*);
Шевчук С.М., доктор географічних наук, проректор з наукової роботи.

Рецензенти:

Нестуля О.О., доктор історичних наук, ректор Полтавського університету економіки і торгівлі;

Супруненко О.Б., кандидат історичних наук, директор Полтавського краєзнавчого музею імені Василя Кричевського.

Від редакційної колегії:

Автори несуть відповідальність за повноту висвітлення зазначеної теми, системність викладу, достовірність наведених фактів, дат, правильність цитування, написання власних імен, наукову доброчесність та етику наукових посилань

С 91 **Сучасні проблеми національно-культурної ідентичності: регіональний вимір** : зб. наук. статей за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції (24-25 вересня 2020 року). – Полтава : ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2020. – 385 с.

У збірнику опубліковані статті на основі доповідей, виголошених учасниками Всеукраїнської науково-практичної конференції «Сучасні проблеми національно-культурної ідентичності: регіональний вимір», яка відбулася на базі Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка. Автори статей розкривають актуальні проблеми історії формування/конструювання та сучасних форм ідентичності українців, чинники трансформаційних впливів на етнокультурні процеси, проблеми збереження матеріальної та нематеріальної спадщини у регіональному вимірі, ролі релігійного чинника у збереженні і розвитку культурної спадщини. Збірник розрахований на науковців, студентів, викладачів, музейників, усіх, хто цікавиться історією і культурою українського народу.

УДК 008(477)(062)

Друкується за рішенням Ученої ради
Полтавського національного педагогічного університету
імені В. Г. Короленка (протокол № 6 від 17 грудня 2020 року)

© ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2020
© Колектив авторів, 2020

РОЗДІЛ 1

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ КУЛЬТУРНОЇ ТА НАЦІОНАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ В УКРАЇНІ: ІСТОРИЧНІ ТА ЕТНОКОНФЕСІЙНІ ВИМІРИ

УДК 39:[008:001]-047.37(477)

ЕТНІЧНІСТЬ, ІДЕНТИЧНІСТЬ І КУЛЬТУРА ЯК КЛЮЧОВІ ПОНЯТТЯ ЕТНОЛОГІЇ ТА ЕТНОКУЛЬТУРОЛОГІЇ: АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД НОВІТНІХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Валерій Капелюшний
(м. Київ)

У статті здійснено стислий історіографічний аналіз сучасних зарубіжних та вітчизняних наукових публікацій, присвячених трактуванню термінів «етнічність», «ідентичність» та «культура» як ключових понять етнології, культурної антропології та етнокультурології. Наголошується, що виклики, які постали перед світом в результаті глобалізаційних процесів, спонукали науковців до активного вивчення феномену «етнічності» та переосмислення таких понять як «культура» і «ідентичність». Зроблено висновок про важливу роль міждисциплінарних досліджень для подальшого ґрунтовного вивчення проблеми.

Ключові слова: *етнос, етнологія, етнічність, ідентичність, культура, історіографія, глобалізаційнй процеси.*

Важливим аспектом сучасних досліджень етнологічної науки є проблема культури в етнології, адже розвиток людської цивілізації та її культури є явищами неподільними і фактично синонімічними. Весь спектр етнічних проблем так чи інакше пов'язаний з вивченням культури. Внаслідок постійних міжетнічних контактів та глобалізаційних процесів одні етнічні спільноти зазнають культурних впливів інших, але при цьому людство не втрачає етнокультурного розмаїття, більше того, зміна форм життєдіяльності веде до виникнення нових культурних відмінностей.

У гуманітаристиці існує величезна кількість визначень терміну «культура». Як констатує І. Лебединська, «поняття культура має тисячорічну історію і нараховує більше, ніж 500 визначень» [1, с. 234]. Одні з перших спроб їхньої систематизації були зроблені ще в середині XX століття [2]. На думку С. Лур'є, в своєму первісному значенні латинське слово cultura означало культивування сільськогосподарських рослин і домашньої птиці та скотини, а в XVI ст. цей початковий смисл

переноситься в сферу розвитку людини – до культивування розуму [3, с. 172-173].

Перший, власне етнологічний, погляд на культуру почав складатися у XVIII ст., коли під впливом географічних відкриттів еволюціоністи почали порівнювати певні культурні елементи життя різних народів (вірування, звичаї, право, мистецтво тощо). Під впливом цього наукового напряму в етнології утвердився підхід, згідно з яким поняття «культура» почали застосовувати для означення системи елементів та відносин, властивих певному народу. Невдовзі вчені-функціоналісти перенесли предметне поле вивчення культури зі стадійно-історичної площини на вивчення функцій культурного феномена. Етнологи-структуралісти взагалі заперечували можливість існування окремої науки про культуру, розглядали життя певної спільноти як цілісне та безперервне функціонування соціальної структури та вважали, що кожна культура повинна вивчатися як окрема частина, що є функцією по відношенню до цілого [4, с. 246-247]. Щодо створення окремої науки про культуру, то дослідники пов'язують цю подію з іменем Л. Уайта, який в середині 40-х рр. XX ст. дав одне з перших загальнотеоретичних обґрунтувань поняттю «культурологія». Запропонований ученим підхід до цієї проблеми полягав у необхідності вивчення не окремих культурних феноменів, а комплексного дослідження проблеми культурного розвитку всього людства. Нарешті, дослідники наголошують, що значною мірою під впливом Л. Уайта в американській антропології наука про культуру знайшла оформлення як складова етнології, а завдяки школі Ф. Боаса культура стала центральною проблемою етнології [4, с. 247].

Щодо терміну «етнічність», то деякі науковці, наприклад П.Чорній, вважають його похідним від терміну «культура» [5, с. 14]. В своїй монографії поняття «етнічність» вжито дослідником у безпосередньому співвідношенні з терміном «культура», причому автор зауважує, що етнічність, як соціокультурне явище, виявляє себе лише на пограниччі культур, у результаті міжкультурної взаємодії, «тому етнічність не існує поза культурою» [5, с. 16-17].

Спробу узагальнити поняття «етнічність» здійснила у своїй оригінальній праці Л. І. Шаповал, де вперше в українській етнологічній науці комплексно за тематичними напрямками згруповано наявні етнологічні поняття і терміни. «Етнічність», на думку дослідниці, – це сукупність специфічних спільних ознак у вигляді традиційних цінностей і вірувань, норм життєдіяльності, усвідомлення індивідуальної чи групової спорідненості, прагнення зберегти свої ендогамність та ідентичність, які забезпечують розуміння внутрішньої єдності етнічної групи та її відмінності від інших спільнот [6, с. 38-39]. Варто зазначити також, що

зважаючи на особливе значення цього терміну в етнологічній науці, Л.І. Шаповал, не лише подала визначення терміну «етнічність», а й спробувала подати власну характеристику цього поняття, зазначивши, що «Етнічність – мінлива й динамічна сукупність характеристик, форма етносоціофільних стосунків, що переживає процес постійного оновлення та видозмін». Авторка наголошує також, що стосовно осмислення природи етнічності існують концепції «примордіалістська», «конструктивістська» та «інструменталістська» [6, с. 39].

Розуміння «етнічності» змінювалося з розвитком гуманітаристики та залежало від політико-правових систем, в яких існували суспільства, а отже – соціокультурних середовищ, в яких виховувались та працювали науковці, що займалися культурними студіями. Як стверджує П. Чорній, досліджувати та осмислювати феномен «етнічності» у сучасних категоріях науковці почали в 1950-х роках, коли розпочалася так звана «повоєнна ера імміграції», яку ще називають постколоніальною міграцією, відповідно до деколонізаційних процесів, які відбувалися в світі впродовж 60-70-х років XX століття. [5, с. 23]. Оскільки українська академічна традиція за формою та змістом, по суті, є продовженням радянської, поняття «етнічність» та «етнос» у ній також вважаються історичними категоріями, натомість у західноєвропейській та північноамериканській – суспільними. Власне, ця сутнісна відмінність, на думку П. Чорнія, визначала, і досі це робить, сприйняття й трактування цих понять [5, с. 25]. Виклики, які постали перед світом, спонукали науковців до активного вивчення феномену «етнічності» та переосмислення таких понять як «культура» і «ідентичність». Велику кількість аспектів цієї багатовекторної проблеми піднято та висвітлено українськими науковцями в колективній монографії «Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології» [7].

Слід наголосити, що в умовах незалежності України суттєво активізувався дослідницький інтерес науковців до вивчення різних аспектів так чи інакше пов’язаних з проблемою ідентичності.

На думку Л.І. Шаповал, «Ідентичність – певний комплекс специфічних рис, що дозволяють виокремлювати одну групу людей від інших, а також відносити особистість до тієї чи іншої групи [6, с. 64]. Дещо ширший спектр щодо трактування цього терміну застосовує Г.М. Казакевич, розрізняючи «соціальну, гендерну (статеву), вікову, культурну, етнічну, релігійну, політичну та деякі інші ідентичності» [8, с. 227].

Від себе додамо, що досить популярним в сучасних дослідженнях є ще один термін – «національна ідентичність». Наприклад, серед зарубіжних вчених окрему монографію присвятив дослідженню

національної ідентичності Е. Сміт [9], а серед вітчизняних – Л. П. Нагорна [10]. Варто зазначити, що Л. П. Нагорна в своїй монографії досліджує національну ідентичність в Україні не лише як категорію гуманітаристики, а й як політико-культурну реальність в Україні. Окремий підрозділ дослідницею присвячено «Етнічній ідентичності» [7, с. 30-43].

Ґрунтовний аналіз дослідницею присвячено таким аспектам як русько-українська ідентичність, подвійна ідентичність і «малоросійство», радянська ідентичність, у сучасна українська етнонація. Хочемо наголосити, що дослідниця, крім терміну ідентичність досить вдало застосовує і деякі синонімічні терміни, зокрема самоусвідомлення та самоідентифікація.

До речі, С. Ю. Римаренко, досліджуючи «культурну ідентичність членів етносу», «етнічну обраність» та «етнічну ідентичність», назвав свою монографію саме «Самовизначення особи, нації, держави» [11]. Без перебільшення, ця монографія є першим в Україні дослідженням, в якому особистісне, національне та державно-політичне розглядається у контексті етнонаціонального фактора суспільного розвитку. На основі входження людини у свій національний соціум, свою національну державу самовизначення досліджується автором як процес самопізнання, самоідентифікації та самоутвердження, власне, суверенізації як духовної самореалізації особи, нації, держави.

Ґрунтовний пласт аналітичного та фактичного матеріалу вмістив Е. Сміт до своєї нової монографії. Якщо в своїй попередній монографії (К., 1994 р.), яку ми вже згадували вище, вчений зосередив увагу на етнічній та національній ідентичності, то в новій монографії, на моє глибоке переконання, вчений одним з перших, а може і взагалі першим, здійснює аналіз етнічної ідентичності в контексті аналізу від конкретного до більш широкого, загального. Він ґрунтовно аналізує не лише поняття ідентичності, але й окремим підрозділом подає матеріал про «космополітичну культуру» [12, с. 23-26] та вводить до наукового обігу термін «загальноєвропейська ідентичність», присвятивши його аналізу окремий підрозділ з такою ж назвою [12, с. 177-186]. Дослідник наголошує, що сьогодні помітна тенденція до рівняння національної ідентичності з національною державою. Проте сполучення суверенних держав – це не те саме, що й злиття культур, або амальгамування ідентичностей, а створення європейської «наддержави» не те саме, що й формування «наднації» Європи [12, с. 176].

Значної уваги, на наш погляд, заслуговують також праці деяких інших зарубіжних вчених, зокрема Р. Скемергорна «Етнічність і меншини» [13, с. 455-458], Т. Еріксена «Етнічність, раса, клас і нація» [13, с. 458-462],

П.Браса « Етнічні групи і формування етнічної ідентичності» [13, с. 462-467], монографії Д. Сторі «Теорія культури та масова культура» [14] та Д. Ейкельмана «Близький Схід та Центральна Азія: антропологічний підхід» [15]. Щодо монографії Д. Ейкельмана, то незважаючи на її територіальне обмеження регіоном арабського світу, значення цього дослідження безперечно виходить за регіональні рамки, адже іслам є світовою релігією. У такому складному регіоні, як Близький Схід, якому притаманне нашарування мовних, етнічних, національних, родових, гендерних і класових відмінностей, проблеми відстоювання та значення особистих та колективних ідентичностей у різних історичних і політичних контекстах набувають особливої гостроти. До речі, різним аспектам ідентичності мусульман в Україні присвячена колективна монографія українських науковців «Исламская идентичность в Украине». [16].

Щодо сучасних ґрунтовних найновіших публікацій вітчизняних дослідників, що безпосередньо стосуються досліджуваної нами проблеми, то тут варто виділити монографії О. М. Майбороди [17], О. М. Казакевич[18], Я. С. Калакури, О. О. Рафальського, В. П. Коцура, М. Ф. Юрія [19; 20; 21; 22], Н. В. Семергей [23].

Стислий аналіз наявної літератури з проблеми дає нам підстави стверджувати, що досліджувану проблему вивчали представники багатьох гуманітарних наук. Хочемо звернути увагу на необхідність підготовки міждисциплінарних досліджень для подальшого ґрунтовного вивчення цієї багатоаспектної та баготовимірної проблеми.

Джерела і література:

1. Лебединська І. Культура як спосіб набуття ідентичності: методологічна рефлексія // Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології. К.: Інститут культурології НАМ України, 2011. С.231–260.
2. 2.Kroeber A., Kluckhohn Cl. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Cambridge, 1952. Vol. XLVII. №1. 223 p.
3. Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Академический проект, 2004. 624 с.
4. Кафарський В.І., Савчук Б.П. Етнологія. К.: Центр навчальної літератури, 2006. 432 с.
5. Чорній П. Етнічні групи Галичини міжвоєнного періоду: міжетнічне співжиття та соціокультурні трансформації: монографія. Львів: Інститут народознавства, 2018. 316 с.
6. Шаповал Л.І. Словник етнографічних (етнологічних) понять і термінів. Видання друге, змінене та доповнене. Полтава, ТОВ «АСМІ», 2016. 294 с.
7. Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології. К.: Інститут культурології НАМ України, 2011. 480 с.
8. Казакевич Г.М. Ідентичність. // Історія в термінах і поняттях. Вишгород: ПП Сергійчук М.І., 2014. С.227.

9. Сміт Е. Національна ідентичність /Пер. з англ. К., 1994. 170 с.
10. Нагорна Л.П. Національна ідентичність в Україні. К.: ІПіЕНД, 2002. 272 с.
11. Римаренко С.Ю. Самовизначення особи, нації, держави (Етнополітологічний аналіз). К.: Юридична книга, 1999. 543 с.
12. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. К.: Ніка-Центр, 2006. 320 с.
13. Націоналізм. Антологія. К.: Смолоскип, 2000. 872 с.
14. Сторі Д. Теорія культури та масова культура. К.: Акта, 2005. 360 с.
15. Ейкельман Д. Близький Схід та Центральна Азія: антропологічний підхід. К.: Стилос, 2005. 374 с.
16. Исламская идентичность в Украине. К.: Стилос, 2006. 200 с.
17. Майборода О.М. Етнічність у міжнародній системі. К.:ІПіЕНД, 2017. 448 с.
18. Казакевич О.М. Українська мова, нація та ідентичність у міжімперському просторі. (друга половина XIX – початок XX століття). Київ – Вінниця, 2018. 406 с.
19. Калакура Я.С., Рафальський О.О., Юрій М.Ф. Українська культура: цивілізаційний вимір. К.: ІПіЕНД, 2015. 496 с.
20. Калакура Я.С., Рафальський О.О., Юрій М.Ф. Ментальний вимір української цивілізації. К.: ІПіЕНД, 2017.560 с.
21. Рафальський О.О., Калакура Я.С., Коцур В.П., Юрій М.Ф. Антропологічний код української культури і цивілізації. Книга 1. К.: ІПіЕНД, 2020. 430 с.
22. Рафальський О.О., Калакура Я.С., Коцур В.П., Юрій М.Ф. Антропологічний код української культури і цивілізації. Книга 2. К.: ІПіЕНД, 2020. 536 с.
23. Семергей Н.В. Українське національне культурне відродження другої половини XIX – першої третини XX століття: дискурс новітньої історіографії. Монографія. Полтава.: ТОВ АСМІ, 2020. 440 с.

УДК 159.923.2(=161.2)

СУЧАСНІ ФОРМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ: ТРАНСФОРМАЦІЇ, ЧИННИКИ ВПЛИВУ

Галина Бондаренко
(м. Київ)

У статті розглядаються трансформації, що відбулись в сучасних ідентифікаційних практиках населення України внаслідок Революції гідності та військових подій на сході України. Аналізуються чинники впливу на процеси національного самоусвідомлення населення, співвідношення загальнонаціональної та регіональної форм ідентичності в різних регіонах країни.

***Ключові слова**: ідентичність, трансформації, чинники впливу.*

Питання національної ідентичності в Україні входять до кола питань її державної безпеки, визначаючи вектори зовнішньої та внутрішньої політики країни. Геополітичні та соціокультурні зміни, що

сталися в українському суспільстві внаслідок Революції гідності та військових подій на Сході України, суттєво вплинули на ідентифікаційні практики населення, спричинивши ряд змін. З'явилось ряд публікацій у яких аналізуються ці процеси. Це зокрема роботи М. Степико [5], С. Грабовського, І. Лосєва[1], С. Онуфрів [4], В. Ткаченка. Питанням регіональної ідентичності присвячені роботи Л. Нагорної, Н. Черниш, О. Маланчук, Я. Котенко.

Результати етносоціологічного моніторингу, що проводився нами з питань самоідентифікації в Україні, починаючи з 2004 р., засвідчують зміну ідентифікаційних виборів населення в залежності від соціальних, політичних умов, впливу засобів масової інформації. До 2013 р. відбулось зниження відсотка громадян, у тому числі і серед молоді, що ідентифікували себе як «громадяни світу». При можливості вибору декількох варіантів ідентичності збільшилась частка тих, хто віддавав перевагу регіональній приналежності або усвідомлював себе як «європеєць». Суттєво збільшились приклади конфесійної ідентифікації. В Україні традиційно високим був і залишається відсоток «радянських людей», в основному серед представників старшого покоління. З нових типів ідентифікації вживаним стало самовизначення «просто людина». Саме приналежність до певної спільноти створює в індивіда почуття захищеності, власної значимості. Зникнення окремих спільнот і пов'язаних з ними ідентичностей завжди болісне для їх носіїв (наприклад, для мешканців затоплених сіл, зони, що постраждала внаслідок аварії на ЧАЕС).

Події на Майдані і згодом початок Росією військових дій на Сході України поляризували суспільство, зробивши більш чіткими критерії поділу на «своїх» і «чужих». Збереження цілісності державної території та непорушності державних кордонів, що раніше сприймались як даність і не входили до сфери компетентності окремого індивіда, зараз стали залученими до приватного простору, особливо в порубіжних з Росією регіонах. Війна змінила ставлення до мовного вибору та конфесійної орієнтації населення. Російська мова стала мовою агресора, що спонукало багатьох російськомовних українців перейти на українську мову спілкування, вийти з православних громад Московського патріархату. Численні свідчення про це з'явились у ЗМІ, соціальних мережах. Дослідження інтернет-форумів переселенських спільнот (внутрішньо-переміщених осіб з тимчасово окупованих територій) фіксує тенденцію до переїзду в західні області, підтвердження власної української ідентичності через наповнення приватного простору артефактами української культури, що є своєрідною компенсацією психологічної травми, заподіяної «рускім міром».

За результатами досліджень центру Разумкова у 2016 р. «як і у 2014р. найчастіше респонденти вважають себе саме громадянами України (58%), на другому місці – локальна ідентифікація (як жителя села, району чи міста) (22%), на третьому – регіональна (11%). Ідентифікація себе як громадян України меншою мірою притаманна жителям Східного регіону (52%) та Донбасу (45%), хоча і в цих регіонах вона є переважаючою. Сумарна частка тих, хто ідентифікує себе, насамперед, з регіоном чи поселенням, у цих двох регіонах є вищою (на Донбасі – 39%, на Сході – 38%), ніж в інших регіонах (30-31%)» [2]. За результатами досліджень цього ж Центру та центру «Социс» у 2017 р. 90,6% опитаних громадян ідентифікують себе українцями.

Дослідження маркерів сучасної української ідентичності (національної, етнокультурної) дозволяє простежити зміну ієрархії факторів, що впивають на їх формування. Саме завдяки політичному підґрунтю свого часу виокремилась донбаська або донецька ідентичність. Радянський образ зразкового пролетарського краю, який «порожняк не гонить» трансформувався в образ кузні проросійськи зорієнтованих керівних кадрів країни. На думку Сергія Грабовського «Неспроможність Києва до реінтеграції Донбасу призвела до зворотного феномену: спроби донецького істеблішменту «інтегрувати» до нього всю Україну». Кияни добре пам’ятають написи «Все будет Донбасс» у міському просторі за часів Януковича, що зараз змінився гаслом «Все буде Україна!». Опитування у 2016 р. мешканців прифронтової зони у Донецькій та Луганській областях фіксує зміну тут місцевої ідентичності з донбаської на слобожанську або приазовську. За свідченням І. Семиволоса « Після окупації Донецька – центру тяжіння грошей, можливостей та впливу на Донбасі – ситуація змінилася. Значна кількість людей проукраїнських поглядів змушені були виїхати з окупованих територій і автоматично розпочалося переосмислення цього регіону. Ми побачили, що майже половина Луганської області – північ області до Сіверського Дінця, і північ Донецької області почали переосмислювати себе в термінах Слобожанщини. Слобожанщина стала для цих територій привабливою ідентичністю з цілком об’єктивних причин. Втрата Донецька перетворила Харків на ключовий центр, куди були спрямовані основні потоки переселенців (особливо в 2014-2015 рр.)» [6].

В умовах західного пограниччя в процесах трансформації регіональної ідентичності так само помітний вплив геополітичних чинників. У цьому плані найбільш заангажованим політично є русинський рух в Закарпатті. Його прибічники стверджують про те, що русини окрема нація, хоч за історичними даними це один з етнонімів українського народу, яким українці називали себе повсюди ще у

19 столітті. Тенденція ідентифікувати себе представниками окремого етносу, а не етнографічної групи українського народу, простежується і серед деяких лемківських організацій, особливо на українсько-польському пограниччі. Варто зазначити, що сепаратистські настрої в цьому середовищі так само як і на сході країни підтримуються ресурсами країни агресора.

Окремі місцеві форми побутування української ідентичності лише зараз набувають свого офіційного оформлення перш за все через декларування намірів підтримувати та розвивати цю ідентичність у засобах масової інформації. Значною мірою цьому сприяє і реформа з децентралізації, одним з наслідків якої має стати зростання значення місцевого культурного спадку. Вийшли посібники присвячені ролі локальної ідентичності у житті об'єднаних територіальних громад [3]. Мас-медіа, особливо інтернет, за останні 5 років стали одним з найвагоміших чинників впливу на ці процеси. Деякі регіональні об'єднання починали своє існування з виникнення віртуальних спільнот (наприклад, громадське об'єднання «Сіверяни», лідери якого пропагують сіверянську ідентичність і проводять акції зі збереження місцевих традицій, говірки Сіверщини). У центральній та регіональній пресі Харківщини, Сумщини активно пропагується слобожанська ідентичність. Нещодавно в інтернеті з'явились заклики активізувати рух за об'єднання поліщуків, волинян, полтавчан. Прикметним показником розвитку крайової самосвідомості громадян стало виникнення земляцтв – громадських об'єднань вихідців з певної території у великих містах. Земляцький рух допомагає збереженню регіональних звичаїв, традицій.

Надзвичайно важливими в контексті збереження національної ідентичності в Україні все ще залишається повернення історичної пам'яті народу, очищення її від колоніальних імперативів. У цьому плані хотілося б звернути увагу на музеї, особливо регіональні. Цьогорічна експедиція Лохвиччиною підтверджує той факт, що ключовим моментом в експозиції більшості з них залишаються матеріали присвячені Другій світовій війні (частіше в редакції Велика вітчизняна війна), окремі шкільні музеї містять стенди присвячені Леніну. У зв'язку із зростанням ролі символічного у сучасному – культурно-інформаційному просторі України, була зроблена спроба простежити його вплив на формування загальнонаціональної, регіональної форм ідентичності. Зокрема досліджувались ландшафтно-архітектурні споруди, пам'ятники, пам'ятні знаки, що з'явились в Україні за доби незалежності. Найбільш численну їх групу складають пам'ятники жертвам голодомору, воїнам афганцям, жертвам Чорнобильської катастрофи, пам'ятники козацьким отаманам, реальним чи легендарним засновникам міста, села. Тобто у сучасному архітектурному просторі

населених пунктів країни домінують символи трагічних подій, відсутні монументи чи знаки націєоб'єднавчого, життєстверджуючого характеру. Виняток складають хіба що деякі області Західної України – Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, У багатьох населених пунктах тут при дорогах споруджені каплиці, встановлені фігури святих чи хрести поряд з якими часто можна зустріти і державну символіку – зображення тризуба, національний прапор. Між тим за часів Майдану і у військових подіях державні символи так само стали привласненими як маркер особистої української ідентичності. Державна символіка з'явилась у хатньому декорі, на автомобілях, використовується в татуюваннях. Відомі історії про відтинання руки із зображенням тризуба полоненому воїну чи сцени паплюження національного прапора, фізичне знищення тих, хто мав національну символіку на окупованих територіях, сформували у суспільній свідомості образ її значимості для власної ідентичності, вияву громадянської позиції.

За час після Майдану також активізувався інтерес до культурно-історичної спадщини народу, героїчних сторінок історії, набувають поширення нові форми святкової культури та комеморативні практики патріотичного змісту. Зріс попит на національно маркований одяг, паради вишиванок проводяться у містах на Сході України, проходять фестивалі «З країни в країну», метою яких є ознайомлення населення звільнених від окупації територій з етнокультурною спадщиною народу, національним мистецтвом. Змінилося ставлення і до інших етнокультурних маркерів. Тільки цього року ЗМІ широко висвітлювали питання включення культури приготування борщу до Національного реєстру нематеріальної культурної спадщини з тим щоб надалі убезпечити цей гастрономічний маркер української культури від привласнення сусідами.

Революція гідності та пов'язані з нею події стабілізували українську національну ідентичність, ослабивши групу проросійських ідентичностей що претендували на загальнонаціональне значення. Разом з тим ці групи не зникли остаточно, а частково мімікрували під впливом обставин і продовжують залишатися важливим чинником дестабілізації в країні. В умовах гібридної війни, надважливою частиною якої є інформаційна війна, національно – патріотичні групи ідентичностей часто втягуються в конфлікти одна з одною, у тому числі і через теми, що стосуються символічної складової ідентифікаційних процесів. Соціологічні експертизи підтверджують наявність у модерному українському суспільстві прагнення до змін та національної єдності, які можливі і у тому числі через зміни, що відбулися в ідентифікаційних процесах.

Джерела та література:

1. Грабовський С., Лосєв І. Українська ідентичність: проблеми та виклики» // День. – 2013. – 13 листоп. (№207)
2. Консолідація українського суспільства: шляхи, виклики, перспективи. Центр Разумкова. https://razumkov.org.ua/upload/Identi-2016.pdf с. 4
3. Котенко Я.В., Ткачук А.Ф. Локальна ідентичність і об'єднані територіальні громади. К.: ТОВ «Видавництво «ЮСТОН», 2018. – 56 с.
4. Онуфрів Соломія. Трансформація ідентичності українського суспільства під час революції гідності. //. Вісник Львівського університету. Серія Журналістика. 2016. Випуск 41. С. 225–231. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://publications.lnu.edu.ua/bulletins/index.php/journalism/article/viewFile/7392/7393
5. Степико М. Виклики та загрози українській ідентичності в умовах російської агресії. // Стратегічна панорама, 2015, №1, с. 135-139 Електронний ресурс. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Stpa_2015_1_18
6. Українська миротворча школа. Із приходом української армії на Донбасі почалися зміни. Про нові ідентичності та способи мислення на Сході. 24 червня 2016 р. // https://peace.in.ua/category/issues/crisisgroupsintergration/

УДК 316.334

КОЛЕКТИВНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ДОМІНАНТА РЕГІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛГІЧНИЙ ДИСКУРС

Алла Киридон
(м. Київ)

Проблема пам'яті (колективної, соціальної, культурної тощо) актуалізується в умовах складного й суперечливого процесу становлення національної ідентичності громадян України. Регіональна ідентичність займає особливе місце серед типів ідентичності і пов'язана з певними територіями, які визначають особливі форми життєвих практик, картини світу, символічні образи. Існує безпосередній взаємозв'язок між пам'яттю та ідентичністю(національною,регіональною локальною). Пам'ять атрибутує своєрідні маркери або орієнтири ідентифікації на загальнонаціональному, регіональному, етнокультурному та інших рівнях. Пам'яттєвий дискурс є одним із способів/засобів ідентифікації на регіональному рівні та увиразнення самобутності регіону в національному масштабі

***Ключові слова**: пам'ять, колективна пам'ять, соціальна пам'ять, культурна пам'ять, ідентичність, регіональна ідентичність, національна ідентичність, комеморації, політика пам'яті.*

За умов неоднорідності суспільства, неоднозначності, суперечливості та незавершеності процесів націє- та державотворення, активізація досліджень колективної пам'яті у взаємозв'язку з проблемами

ідентичності різних рівнів важлива з огляду на необхідність становлення й консолідацію громадянського суспільства. Сучасне українське суспільство характеризується багатьма диференціаціями – соціокультурними, політико-ідеологічними, етнонаціональними, мовними, регіональними, конфесійними та іншими, які є підґрунтям різних ідентичностей. Несформованість, строкатість та мозаїчність ідентичності породжує відповідний кризовий стан свідомості. Йдеться про ситуацію ідентифікаційної невизначеності. Для значної частини громадян України стійка самоідентифікація спостерігається передусім із конкретним регіоном, випереджаючи за значенням інші типи ідентичності [1, с. 38-45]. Не випадково від 1990-х активізувався інтерес до вивчення багатоаспектних проблем регіональної ідентичності і в науковому середовищі.

Обрана для дослідження проблема, фокусуючись навколо двох вагомих і водночас актуальних складових сучасної історіографії – студій пам'яті та досліджень ідентичності, належить до визначальних як у плані теоретичної рефлексії, так і в сенсі суспільної практики сьогодення.

Проблематика ідентичності є предметом всебічної уваги дослідників, які осмислюють дискурс ідентичності з різних методологічних позицій. Зокрема, це праці зарубіжних вчених А. Арато, Б. Андерсона, П. Бергера, Б. Вандельфельса, Ю. Габермаса, С. Гантінгтона, Е. Гелнера, М. Гібернау, Е. Гідденса, К. Гірца, Л. Грінфелд, Е. Гобсбаума, Е. Гоффман, Е. Еріксона, К. Касторіадіса, У. Коннора, Т. Лукмана, М. Мерло-Понті, Дж. Міда, П. Рікера, Е. Сміта, К. Хюбнера, С. Шульмана; російських – В. Бадмаєва, М. Губогло, Л. Гудкова, П. Гуревича, Л. Дробіжевої, В. Малахіна, В. Тішкова, В. Федотової, В. Ядова; українських – М. Головатого, О. Вишняка, Т. Воропаєвої, П. Гнатенко, Я. Грицака, Р. Демчук, А. Киридон, М. Козловця, А. Колодій, Н. Костенко, В. Кременя, І. Кресіної, В. Крисаченка, М. Михальченка, А. Мусієздова, Л. Нагорної, О. Нельги, О. Ніколаєка, М. Обушного, В. Павленко, Н. Пелагеші, С. Пролеєва, М. Розумного, А. Ручка, М. Рябчука, О. Сапожнік, В. Середи, М. Степика, В. Табачковського, М. Шульги та інших. Вагомим видається доробок дослідників, які контамінують зв'язок культурно-національної ідентичності з культурною пам'яттю (М. Альбвакс, А. Ассман, Я. Ассман, Ж. ле Гофф, А. Ерл, П. Нора, П. Рікер та інші) та політичною складовою (Р. Барт, Г. Бгабга, Є. Герльт, С. Кофман, К. Овенс, Е. Саїд, М. Фуко, Е. Шоуолтер та інші).

Пропонована наукова розвідка має подвійну каузальну структуру, дві сюжетні лінії – пам'яті (колективної/соціальної пам'яті) та ідентичності (національної, регіональної, культурної). Відтак йдеться про

інтерпретації кількох проблемних полів та аналіз взаємозв'язку колективної пам'яті та ідентичності. Для аналізу дискурсів і наративів про регіональне минуле використаний підхід Я. Ассмана: виділення двох рівнів колективної/соціальної пам'яті – культурного (всі об'єктивовані та інституціоналізовані форми) і комунікативного (передача образів і оцінок минулого за безпосередньої інтеракції індивідів) [2]. Логіка дослідження передбачає висвітлення проблеми шляхом поєднання концептів «ідентичність», «національна ідентичність», «регіональна ідентичність», «пам'ять», «колективна пам'ять», «політика пам'яті» тощо. При цьому ми свідомі того, що проблема ідентичності формується в контексті новочасових стратегій мислення, а також, що стратегія «пошуку» ідентичності (за визначенням В. Гьосле) має відштовхуватись від орієнтації на універсальні ідеї, враховувати надбання власної історії та розуміння вітальної потреби в стосунках з іншими ідентичностями [3, с. 23]. Відтак для характеристики регіонального виміру передусім звернемось до розгляду національної ідентичності.

Усвідомлюючи складність порушеної проблеми, ми не прагнемо до вичерпного аналізу; натомість убачаємо завдання в спробі наблизитися до розуміння окремих її аспектів (смислове наповнення понять «колективна/ соціальна пам'ять», «національна ідентичність», «регіональна ідентичність»; характер взаємодії пам'яті й ідентичності; функції колективної пам'яті як складової національної та регіональної ідентичності; причини актуалізації пам'яттєвого дискурсу; використання пам'яттєвих смислів у конструюванні ідентичності тощо).

Підкреслюючи сплеск інтересу сучасної науки до ідентичності як феномена суспільної організації, зауважимо, що, з одного боку, йдеться про «зручне поняття, яке дало змогу виразити й формалізувати складні процеси, що відбуваються на рівні індивіда, групи і спільноти, та звести їх до спільного концептуального знаменника організації» [4]. З іншого, за спостереженням М. Кастельса, «в історичний період, що характеризується поширеним деструктуруванням організацій, делегітимацією інститутів, згасанням крупних суспільних рухів та ефемерністю культурних проявів, ідентичність стає головним, а іноді й єдиним джерелом смислів» [5, с. 27]. Концепт ідентичності актуалізований у сучасних політичних, культурних та дослідницьких дискурсах з огляду на комунікативну, культуротворчу та соціальну багатоаспектну модусність маркерів.

Ідентичність (від лат. слова *identicus* – тотожний, однаковий) – поняття, що вказує на подібність, тотожність, однаковість, збіг властивостей, якостей, предмета, явища, процесу, рис характеру, ментальності, культури особистості й спільноти. Ідентичність означає одночасно і унікальність індивіда (спільноти), і його (їхню) належність до

певного об'єкта ототожнення – іншої людини, місця, території, етносу, конфесії тощо. Ідентичність постає як результат процесу ідентифікації, в основі якої лежать механізми розрізнення та ототожнення. Вона виникає з розрізнення (порівняння) «Я» та «Інший», «Ми» й «Вони» та ототожнення зі спорідненим чи увиразненим об'єктом.

Ідентичність – зв'язок особистості зі спільністю, ототожнення людиною себе з певною суспільною групою, укорінена в духовному світі особистості система цінностей, ідеалів, норм, вимог відповідної спільності. При цьому важливо пам'ятати, що ідентичність переживається серед «значущих інших», стосунки та ролі допомагають підтримати й розвинути відчуття інтегрованості особи, яка виражається в ідентичності [6]. У підсумку, ідентичність (явище) є сумою ідентифікацій (пізнавальних засобів), що містять у собі критерії та механізми ототожнення, які існують на свідомому рівні та відображаються у певних семантичних значеннях та символах [7]. Розвиток дослідницьких тенденцій у гуманітарних науках свідчить про багаторівневість ідентичності, її дифузність, поле перетину та взаємодії гетерогенних імпульсів. Розрізняють психофізіологічну, особистісну, соціальну, етнічну, культурну, національну, регіональну тощо ідентичність.

Для розуміння проблеми увиразнимо підхід американського психолога Е. Еріксона, який на основі використання психоаналітичного, філософського та соціологічного підходів розглядав ідентичність як особливий соціально-культурний феномен, як складне особистісне утворення, котре має багаторівневу структуру. Він виокремив такі основні напрями (аспекти) розгляду концепту ідентичності: а) відчуття ідентичності; б) процес формування ідентичності; в) ідентичність як конфігурація, результат цього процесу [6]. Здебільшого дослідники узагальнюють ці три аспекти.

Осягнення ідентичності формується в контексті стратегій мислення, обумовлених конкретним часом чи періодом розвитку суспільства та формуванням науково-парадигмального знання. Складність, неоднозначність і навіть кризовість ідентичності призводить до необхідності пошуку інтегратора. У форматі задекларованої теми таким інтегратором може бути пам'ять (соціальна, колективна, культурна тощо). Пам'ять є складником національної / регіональної ідентичності і водночас «полем змагань за ідентичність».

Вдамося до інтерпретації поняття «колективна пам'ять». Визнаючи піонерство М. Альбвакса в упровадженні до наукового обігу терміну «колективна пам'ять», ми послуговуємося визначенням Б. Шацької. Колективна пам'ять – це «сукупність уявлень членів спільноти про її минуле, про постаті, які його населяють, і події, які трапилися у цьому

минулому, та способи увічнення і переказу тих знань, які вважаються обов'язковим надбанням члена цієї спільноти. Іншими словами, усіх свідомих апеляцій до минулого, які наявні у поточному житті спільноти» [8, с. 19]. Проблеми пам'ятання, пригадування, забування, забуття тощо є відображенням і маркером смислових кодифікаторів спільноти чи індивіда.

Вдається слушним звернути увагу на циркулювання у пам'яттєвому дискурсі поняття «пам'ять спільноти». Американська літературознавець і славіст Ева М. Томпсон, солідаризуючись із німецькими дослідниками [9], наголошує на розрізненні понять «пам'ять спільноти» та «колективна пам'ять». При цьому під пам'яттю спільноти розуміється пам'ять певної групи людей, які живуть в межах певного району та пам'ятають, що відбулося на їхній конкретній території, тому що вони були свідками цього, при цьому не зазнаючи зовнішнього тиску спрямованого на те, щоб змінити їх спогади. Натомість колективна пам'ять є власністю культурних груп чи націй. Вона є спільною для спільнот, які не обов'язково живуть в межах одного району, але лояльні до однієї групи. Колективна пам'ять допрацьовує, ущільнює та ідеологізує спогади спільноти. Інколи вона міфологізує події та включає їх до вже скам'янілих категорій національної міфології. Дослідниця зауважує, що на відміну від пам'яті спільноти, колективну пам'ять не набувають шляхом безпосередньої участі в подіях, а прочитавши чи почувши про них, тобто опосередковано [10]. «Спільна пам'ять, – зазначає А. Ассман, – додає сенс сьогоденню, трактуючи його як щабель тривалого і необхідного розвитку. Міфомоторний потенціал національної історичної пам'яті полягає саме в цій часовій орієнтації: вона створює смисли, презентуючи сьогодення як проміжну ланку мотивуючого наративу, який охоплює як минуле, так і майбутнє » [11, с. 40-41].

Колективна пам'ять формується й форматується під впливом темпоральної складової життя. На цю її сутнісну особливість звернув увагу американський дослідник А. Мегілл: «Пам'ять є одним із модусів нашого часового досвіду − модус часового досвіду, сфокусований на минуле... Без пам'яті не було б переживання часу» [12, с. 105]. Відтак, пам'ять фіксується в досвіді й опосередковується через численні спогади, соціальні інтеракції, комунікування тощо.

Основною функцією колективної пам'яті є самоідентифікація певного співтовариства шляхом увиразнення своєї самобутності відносно інших співтовариств і з метою зменшення / усунення можливих розбіжностей всередині співтовариства. Серед функцій соціальної пам'яті Е. Г. Позднякова-Кирбят'єва виділяє такі: ідентифікаційну (пам'ять дозволяє ідентифікувати соціальну етнічну приналежність), мобілізаційну

(пам’ять про доблесних предків мобілізує у важкий час на подолання перешкод), психологічну (укріплює психологічний стан, підтримує тонус діяльності при актуалізації прикладів минулого), виховну (історичні приклади дозволяють на кращих зразках формувати характер), соціалізаційну (дозволяє формувати необхідні для суспільства соціальні якості особи), політичну (формує і підтримує цивільну самосвідомість, прагнення зберегти державу, передану як спадщину предків), інтеграційну (об’єднує навколо загального історичного минулого громадян в єдине співтовариство, що має спільних предків, спільну історію, спільне віддання), етичну (формування і підтримка соціальної відповідальності, борг перед предками за збереження здобутого ними героїчними зусиллями), інституційну (формування і підтримка соціальних норм, міцність яких забезпечується тривалістю існування і спадкоємністю), інструментальну (служить інструментом, механізмом для забезпечення інших функцій: спадкоємності, трансляції, мобілізації і т.п.), функцію трансляції досвіду, культури (пам’ять дозволяє передавати досвід минулого від покоління до покоління, забезпечуючи цілісність і єдність нації, суспільства та сім’ї), культурологічну (пам’ять є важливим компонентом культури суспільства), комунікаційну (пам’ять забезпечує зв’язок між людьми завдяки загальним символам і знакам, що зберігаються в пам’яті минулого досвіду), забезпечення спадкоємності поколінь (збереження цінностей культур, нації, сім’ї при зміні поколінь), історичну (збереження в пам’яті подій минулого), сакральну (сакралізація образів минулого). Пам’ять оберігає від забуття досягнення минулих поколінь, подвиги, звершення попередніх епох. Важлива також гносеологічна функція. Аналіз набутого досвіду дозволяє за допомогою методів аналогії, порівняння з обставинами минулого життя краще зрозуміти сучасні події й явища суспільного життя [13]. Можна також виділити латентні функції соціальної пам’яті (наприклад, може викликати агресію у відношенні до представників іншої нації, іншої країни, регіону тощо).

Колективна /соціальна пам’ять є основою ідентичності (культурно-національної, регіональної, локальної тощо).

У найзагальнішому вигляді під національною ідентичністю розуміють відчуття колективної належності до конкретної національної спільноти, її культури. Американська дослідниця Л. Грінфелд (L. Greenfeld) називає п’ять найважливіших аспектів ідентитетів нації та національної ідентичності:

– по-перше, це людські переконання: нація існує доти, доки її члени визнають один одного як співвітчизників і прагнуть продовжувати спільне співіснування;

– по-друге, спільне історичне минуле, спільні обов’язки й уявлення про спільне майбутнє;

– по-трете, є спільні дії, тобто дійова ідентичність;

– по-четверте, постійне проживання в одній країні;

– по-п’яте, спільні характеристики, які об’єднуються поняттям «національного характеру» і котрі формують загальнонародну культуру [14, p. 34-36].

Істотного значення тут набувають відчуття спільної долі, загальні переживання, колективна пам’ять, тобто все те, що сприяє формуванню колективного «ми». Зазначені об’єктивні передумови й риси національної спільноти є водночас найголовнішими ознаками національної ідентичності. Вона за своєю суттю є багатовимірною, її ніколи не можна звести до якогось єдиного компонента. Крім того, національна ідентичність характеризується специфічним поєднанням об’єктивних і суб’єктивних рис, що вирізняє одну національну спільноту від іншої [15, с. 58].

Ідентичність кожної національної спільноти можна репрезентувати, насамперед, як її колективну самосвідомість, самовизначення, самовироблення власного образу й змісту самосвідомості, а не як ззовні сконструйований образ «національного характеру». У контексті зазначеного, звернемося до міркувань Ф. Броделя: «Нація може існувати лише за рахунок нескінченних пошуків себе, перетворення себе у сенсі логічної еволюції, непохитного опору іншим, ототожнення себе з найкращим, суттєвим у собі, послідовного упізнання себе у знакових образах, паролях, відомих утаємниченим (чи була це еліта, чи все населення країни, що трапляється не завжди). Упізнати себе у тисячі досліджень, вірувань, промов, виправдань, безмежній несвідомості, незрозумілих злиттях, ідеологіях, міфах, фанта змах…Крім того, будь-яка національна ідентичність обов’язково містить у собі певну національну єдність, вона – немов віддзеркалення, перетворення, умова» [16, с. 13].

У праці «Нації і націоналізм» Е. Гелнер під національною ідентичністю атрибутує процес «ототожнення, уподібнення себе з певною нацією», в процесі чого «з’являється відчуття належності до певної національної спільноти», прийняття її групових цінностей, норм, ідеалів [17, с. 54]. Специфіка національної ідентичності полягає в тому, що в ній проявляються не тільки зовнішні (соціальні), а й внутрішні (психологічні) риси. Поняття національної ідентичності передбачає вияв колективного самоконструювання образу власної національної спільноти, характер якого значною мірою залежить від об’єктивних передумов і практики функціонування цієї спільноти (наприклад, сприятлива економічна ситуація, політична нестабільність, зовнішні загрози тощо). Водночас на колективне самоконструювання образу власної національної спільноти

впливають поширені в її середовищі ціннісні уявлення й стереотипи, особливо ті, які змальовують контрастність між «нами» і «ними», «своїми» й «чужими» [18, с. 3-4]. Наслідком трансформаційних процесів є порушення традиційних форм ідентичності та переструктурування ідентичностей.

Єдина національна ідентичність створює своєрідні загальнонаціональні ідентифікаційні рамки. Регіональний чинник за впливом на специфіку ідентичності громадян виявляється одним із ключових, особливо з огляду на значну неоднорідність регіонів в етнокультурному, соціально-політичному та економічному вимірі, а також – формування в територіальних утвоннях різноспрямованих соціокультурних тенденцій. Регіональна ідентичність займає особливе місце серед типів ідентичності і пов'язана з певними територіями, які визначають особливі форми життєвих практик, картини світу, символічні образи [19, с. 152]. Відповідно до тлумачення терміну, «регіон – певна територіальна одиниця (район, область, зона), що вирізняється з-поміж інших таких же одиниць специфічними рисами (географічними, геологічними, етнографічними, економічними і т. ін.)» [20, с. 477]. У вимірі задекларованої теми, регіони розглядаємо як територіальні соціально-просторові одиниці, з комплексом притаманних ознак, самобутністю, унікальним ціннісно-смисловим континуумом тощо. Відповідно регіональну ідентичність увиразнюємо як полікультурний феномен (складне, комплексне, багаторівневе явище), що формується на основі територіальної спільності під впливом політичного, економічного, історичного, соціокультурного, ціннісного та інших чинників та оприсутнюється в процесі взаємодії регіонального співтовариства і його членів з певною територією їхнього проживання.

В об'єктивному плані регіональна ідентичність нерідко виступає як процес інтерпретації регіональної унікальності, коли конкретний регіон стає інституціалізованим в певному виді спільноти. Цей процес обумовлений і підтримується дискурсивними практиками та ритуалами і складається з виробництва регіональних кордонів, системи символів, смислів і інститутів. Акцент робиться на об'єднанні людей за регіональною ознакою для вираження своїх регіональних (локальних) інтересів в тих чи інших спільнотах поза безпосереднім зв'язком із територіальним поділом. У суб'єктивному плані регіональна ідентичність виступає як усвідомлення інтересів, індивідуальних когнітивних механізмів, мотивації індивідів, які лежать в основі формування міжособистісних зв'язків; групових і міжгрупових феноменів в термінах їхнього переважного породження колективною регіональною свідомістю» [21, с. 18, 19].

Проблеми регіональної ідентичності в кожному регіоні України оприсутнюють конкретну сукупність обставин і детерміновані унікальним поєднанням історичної спадщини регіону, особливостей етноконфесійного складу його населення, соціально-економічного становища, специфіки способу життя, традицій, культури, станом етнічних еліт і багатьох інших чинників. Поряд із етнічною та національною ідентичностями регіональна приналежність може виступати як самодостатня та навіть як головна складова ідентичності. Регіональна ідентичність перетворилася в Україні не лише на вагомий конструкт суспільної свідомості, але й на дієвий чинник впливу на всю сферу територіально географічного, соціально економічного й етнокультурного буття. Хоч і різною мірою й відмінними темпами, в регіонах формуються виразні політичні, культурні, релігійні, естетичні уподобання, власні системи моральних цінностей, мотивацій, зразків поведінки, символічної образності [22, с. 126].

Л. Нагорна у монографії «Регіональна ідентичність: український контекст» серед чинників, що впливають на формування регіональної ідентичності виокремлює:

1) природно-кліматичні особливості, зумовлені рельєфом місцевості, забезпеченістю ресурсами, специфічністю поселенської культури;

2) геополітичні впливи – війни та пов’язані з ними міграційні процеси, поділи й переділи території;

3) цілеспрямовані політичні заходи держав-метрополій, спрямовані на інтеграцію території і асиміляцію населення, а також впровадження власних управлінських схем та ідентифікаційних моделей;

4) специфічність соціальної стратифікації, у тому числі зумовлену релігійними й міжконфесійними протистояннями, станом освітньої системи;

5) традиційні чи засвоювані в процесі колонізації правові уявлення та способи самоорганізації;

6) політичні інтереси місцевих еліт [23, с. 74].

Пам’яттєвий дискурс є одним із способів / засобів ідентифікації на регіональному рівні та увиразнення самобутності регіону в національному масштабі. У цьому сенсі структура локальної ідентичності оприсутнюється у таких базових елементах:

1) звернення до локальної географії (де знаходиться населений пункт);

2) значимі місця населеного пункту (символічний центр тощо);

3) символічні цінності локальної ідентичності (предмети гордості, значимі історичні події);

4) пантеон героїв – реальних і міфічних;

5) уявлення про структуру співтовариства;

6) ритуали відтворення ідентичності (загальні свята, регулярні спільні масові заходи).

Композиційно в архітектоніці регіональної ідентичності увиразнюється кілька елементів:

1) *когнітивний*: інформованість громадян щодо історії свого регіону, географічних меж, фізико-географічних параметрів, специфіки, економічних характеристик тощо;

2) *афірмативний*: форма інтерпретації когнітивного елементу; формування своєрідної рамки для емоційного сприйняття / відтворення спільнотою образу свого регіону;

3) *інструментальний:* використання регіону як бази для соціальної та політичної мобілізації населення та колективної діяльності; створює механізми закріплення в свідомості позитивної ідентичності, налаштованості на пріоритет власних цінностей, виховання самоповаги; водночас такою ж мірою вона здатен стимулювати викривлені образи інших ідентичностей, мегаломанію й ксенофобію [19, с. 154-155; 23, с. 80; 24];

4) *комунікативний (інтегративний*): забезпечує відповідний ступінь згуртованості регіональної спільноти, визначає способи соціальної взаємодії між її членами й механізми соціальної взаємодії; водночас у разі потреби (або її імітації) вибудовується психологічна комунікативна дистанція, що відокремлює цю спільноту від інших;

5) *емоційний*: створює відчуття співпричетності до регіонального співтовариства і захищеності за його допомогою від ударів долі;

6) *компенсаторний:* виявляється визначально у «травмованих» соціумах.

Для регіональної ідентифікації принципово важливе поняття – це уявлення про територіальні зв’язки, що виникають на основі спільного або сусідського проживання членів соціальних груп різного масштабу і різної культурної ідентичності. У загальнонаціональній структурі ідентичностей регіональна ідентичність може слугувати основою для особливого сприйняття загальнонаціональних проблем і складається на основі спільності території, особливостей господарського життя, певної системи цінностей, етнічної та конфесійної спільності тощо. Кожна з цих підстав за певних умов може викликати гіпертрофовану регіональну ідентичність. Важливо зауважити, що регіональна ідентичність встановлюється як результат двох процесів: об’єднання і розрізнення (відокремлення від інших спільнот). Тому справжнє значення регіональної ідентичності пов’язано з усіма подібностями, відмінностями, об’єднаннями і протиставленнями суспільного життя. При цьому слід

проводити розмежування механізмів позитивної регіональної ідентифікації (особистісного самоототожнення, що має позитивний оцінний фон) і негативної регіональної ідентифікації (неприйняття, негативне ставлення до своєї регіональної належності). Результатом негативної самоідентифікації, як правило, є негативна ідентичність, яка передбачає негативну оцінку суб'єктом своєї соціально-територіальної позиції. В різних типах регіонів механізм формування регіональної ідентичності має ряд характерних ознак.

Пам'ять є основою єдності регіональної спільноти. Регіональна ідентичність може бути закорінена в історичних традиціях. Найважливішими регіональними маркерами є міфи, які разом із символами стають механізмом інтерпретації пам'яті чи її спотворення: «Міф означає афективне засвоєння власної історії» [11, с. 39]. Водночас вони є кордоном і способом закріплення регіональної ідентичності. Затребуваність оповідей про минуле залежить від їх відповідності уявленням соціальної групи про себе. «Колективна пам'ять перетворює ментальні образи в ікони, а наративи стають міфами, найважливішим властивістю яких є переконлива сила і могутній афективний вплив» [11, с. 38]. Пам'ять стає тривким конструктом соціальної свідомості лише за умови цілеспрямованого вибудовування елітами каркасу регіонального співтовариства з власними інтересами й символічною системою. Потенціал регіональних ідентичностей залежить не лише від приведеної в дію сили притягання, але й від сили чи слабості національно-громадянської ідентичності. Ці дві ідентичності можуть бути взаємодоповнюваними, але за певних умов здатні і протистояти одна одній [22, с. 133].

Результати досліджень фіксують помітні розходження між різними регіонами в підставових питаннях формування національної ідентичності: в оцінках минулого (політичних діячів різних епох, важливих історичних подій), майбутніх перспектив сучасної України (бажаного соціально-економічного устрою, питань статусу мов, векторів зовнішньополітичного розвитку тощо). Розбіжності в специфіці ідентифікацій різних регіонів свідчать про масштаб амплітуди розходження позицій громадян стосовно державної мови, суспільно-політичної моделі, геополітичного вектора тощо [25].

Пам'яттєвий дискурс у вимірі регіональної ідентичності фокусується на окрсленні тих уявлень, які формують самосвідомість людини в процесі її соціалізації на певній території; основу уявлень про особливості історичного розвитку території; ландшафті, символах, міфах, наративі, комеморативних практиках, традиції, мові тощо. Тобто пам'ять забезпечує тривкий зв'язок минулого й сучасності з відповідною проекцією у майбутнє. Певний тип репрезентації минулого знаходить

своє відображення в особливих практиках комеморації, а «загальноприйняті» уявлення про минуле є однією з головних опор ідентичності сучасних політичних спільнотах. Символічні засоби – особливий ресурс, що дозволяє конструювати єдину спільноту, легітимізувати існуючий порядок речей і мобілізувати громадян на спільні дії за допомогою формування почуття спільності і важливих для всіх завдань. До символічних можуть бути віднесені топоніміка, міські культурні ландшафти, міські пам'ятники, державні ритуали, символи, – все, що конструює смисли повсякденності соціального світу і втілює політичну пам'ять спільноти [26, с. 95]. Засобами формування різних групових ідентичностей, і в першу чергу локальних, є зміна символів, створення та відновлення пам'яток, організація святкових заходів, комеморативні практики тощо.

На підставі сформульованих критеріїв ідентичності М. Ґібернау («неперервність у часі й диференціація від інших») [27, с. 19], висновуємо, що функціонально саме колективна пам'ять сприяє вибудовуванню ідентичності (в нашому випадку національної / регіональної), але водночас ідентичність вкорінена в пам'яті. Неусталена ідентичність спонукає до відповідних характеристик колективної пам'яті.

Пам'ять атрибутує своєрідні маркери або орієнтири ідентифікації на загальнонаціональному, регіональному, етнокультурному та інших рівнях. Національні / регіональні ідентичності складаються з низки атрибутів, що притаманні тим, хто належить до конкретної спільноти. Формування національної ідентичності та її збереження відбувається через своєрідне «примушування» до колективних спогадів шляхом ритуального відзначання подій минулого (святкування радісних або переживання трагічних) тощо. При порівняльному аналізі пам'яті й ідентичності можна виокремити кілька взаємопов'язаних рівнів: когнітивний; поведінково-нормативний; емоційнийЗмістовими складниками пам'яті (і відповідно – маркерами ідентифікації) є образи, символи, «місця», «травми», життєві історії тощо). Ідентичність – переконання, що ґрунтується на співвіднесенні з раніше усвідомленими образами [28, с. 68], виступає об'єктивацією ментальності. Присутність пам'яті (культурної, колективної) оприявнюється в наборі культурних кодів, що містять інформацію про світогляд та систему цінностей, традицій, ієрархій, конвенцій тощо нації, тобто «шифрують» культурно-національну ідентичність та допомагають її «зчитувати». Відновлення культурного коду тієї чи іншої епохи в актуальному контексті створює орієнтир для пошуку власної культурно-національної, регіональної та іншої ідентичності. Відповідно до концепції теоретика пам'яттєвого дискурсу М. Альбвакса, запам'ятовування та пригадування фактів

відбувається під впливом «рамок» та «орієнтирів», які задає суспільство (наприклад, уявленнями про простір, часовими характеристиками, мовленням тощо). У вимірі порушеного дискурсу, національні «рамки» пам'яттєвих смислів впливають на формування пам'яттєвої парадигми регіональної. Важливо враховувати вплив владних структур на практику комеморацій, формування відповідних канонів історичної науки, ставлення до подій чи явищ, а відтак – формування пам'яті під впливом «офіційного дискурсу». Підкреслимо, що вплив влади на колективну/соціальну пам'ять, або формування «політики пам'яті» здійснюється як цілеспрямована стратегія проектування минулого. Таке конструювання не завжди має характер безпосереднього маніпулювання, але завжди, орієнтуючись на перспективи майбутнього, задає певну конкретну модель минулого, яку П. Рікер визначає як «нав'язану пам'ять і дозволену історію» [29, с. 125]. «Нав'язана пам'ять» вимагає примусового запам'ятовування, офіційно визнаного «стандарту» ідентичності й спеціально створеного комплексу меморіальних церемоній (ритуалів, міфів, дат, пам'ятників). Ідеологія-пам'ять (термін російських дослідників В. Баришнікова, Б. Заостровцева, А. Філюшкіна [30]), яка у формалізованому вимірі прирівнюється до «політики пам'яті», маркує орієнтири в минулому, визначає варті уваги чи увічнення події минулого, конструює «місця пам'яті».

Відтак спостерігається своєрідне «винаходження традиції», яке, за твердженням Е. Гобсбаума, означає «низку практик ритуального або символічного характеру, зазвичай обумовлених прямо чи опосередковано прийнятими правилами, які намагаються прищепити певні цінності й норми поведінки через повторюваність, що автоматично означає зв'язок з минулим» [31, с. 13]. Дослідник виокремлює три типи таких традицій, підкреслюючи, що вони «взаємонакладаються»:

а) ті, що встановлюють або символізують соціальну єдність чи членство в групах, реальних або штучних спільнотах;

б) ті, що встановлюють або легітимізують інституції, статус чи владні зв'язки;

в) ті, чиєю головною метою була соціалізація, прищеплення переконань, систем цінностей і правил поведінки.

Найпоширенішим, на думку дослідника, є тип (а), інші типи він пропонує «вважати вкоріненими чи похідними від почуття ідентифікації зі «спільнотою» та / або з інституціями, котрі репрезентують, виражають чи символізують її як націю» [31, с. 22]. Е. Гобсбаум робить припущення, що винайдені традиції є важливими симптомами, а отже індикаторами проблем, «які інакше можна не розгледіти, і подій, які інакше важко встановити й датувати». Окрім того, «вони часто кидають світло на

людське ставлення до минулого, а отже, на власний предмет і ремесло історика, оскільки всі винайдені традиції, наскільки це можливо, використовують історію як легітимізатора дій і основу групової єдності» [31, с. 23].

Як зазначила Б. Шацька, колективна пам'ять на суспільному рівні сприяє груповій ідентичності принаймні трояким чином:

По-перше, як усвідомлення спільного минулого, тобто спільного тривання в часі, що породжує емоційний відгук серед членів спільноти. Про це свідчить звичай розмаїтих ювілеїв, святкування річниць найрізноманітніших інституцій і організацій, урочистість яких більшає в міру тривалості існування.

По-друге, як переказ вартостей і зразків поведінки. У колективній пам'яті історичні постаті та події перетворюються на символи постав і вартостей, переважно пов'язаних із публічним життям.

По-третє, в колективній пам'яті постаті та події минулих часів перетворюються на символи чи сукупність символів, які творять особливу, притаманну групі «мову». Наявність цієї мови зміцнює почуття спільноти в тих, хто її вживають, і дає їм усвідомлення, що вони інші, ніж ті, хто її не знають і не розуміють. Завдяки цим символам колективна пам'ять переказує ідентифікаційні знаки, які допомагають відрізняти своїх від чужих. «Спільне минуле, як підкреслює авторка, – це комплекс ідентифікаційних знаків, які допомагають відрізняти своїх від чужих» [8, с. 51-53].

Отже, констатуємо відносини взаємозалежності колективної / соціальної пам'яті й національної / регіональної ідентичності. Ідентичність укорінена в пам'яті, а ідентифікація (поряд з легітимацією) є однією з основних функцій колективної пам'яті. Маніпуляції пам'яттю одночасно є маніпуляціями ідентичністю. Пам'ять же, в свою чергу, залежить від присвоєної собі ідентичності. Пам'ять у політиці ідентичності виступає як комплекс комунікативних структур, синхронізуючих соціальні очікування (структурні зразки смислового фокусування соціальних очікувань). Такий комплекс підтримується символьним дизайном, який створюється для трансляції політики пам'яті: йдеться про «символічний контейнер» соціальної ідентифікації або, іншими словами, ряд символьних комплексів [26, с. 95]. При цьому значущі для спільноти символи лягають на мапу місця, відновлюючи і посилюючи наявний зв'язок, або прив'язуючись до референта. Пошуки і створення таких символів породжує символічний простір, а конкуренція символів породжує символічну політику. Таким чином, колективна пам'ять формує символічний універсум, який окреслює символічні кордони спільноти за допомогою маркерів, що «випромінюють» смисли,

норми й емоції. Ці знаки згідно з концепцією Р. Барта стають знаками ідентифікації, маркерами «своїх» і можуть змінюватися залежно від поточної ситуації.

Джерела і література:

1. Палій Г. Становлення єдиної національної ідентичності в Україні // Політичний менеджмент. 2005. № 2 С. 38–45.
2. Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
3. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / Перекл. з нім. Єрмоленка. Київ: Лібра, 2003. С. 23.
4. Розумний М. Фактори сучасної національної самоідентифікації українців // Політичний менеджмент. 2007. №1. С. 93–99.
5. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. Москва : ГУ ВШЭ, 2000. С. 27.
6. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: пер. с англ. / Общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. 2-е изд. Москва: Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006. С. 54–80.
7. Демчук. Р.В. Національна ідентичність: український модус сприйняття // Scientific Journal Virtus. November #9. 2016. С. 10-16.
8. Шацька Б. Минуле – пам’ять – міт / Пер. з пол. Олесь Герасим, наук. ред. Андрій Павлишин. Чернівці: Книги – XXI, 2011. С. 19.
9. Aleida Assmann und Ute Frevert, Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. – Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999.
10. Ewa M. Thompson Ways of Remembering: the Case of Poland // Toronto Slavic Quarterly. 2005. №12. URL: http://www.utoronto.ca/tsq/12/thompson12.shtml
11. Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. Москва : Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
12. Мегилл А. Историческая зпистемология: Научная монография / Перевод Кукарцевой М., Кащаева В., Тимонина В. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 480 с.
13. Позднякова-Кирбят’єва Е.Г. Концептуалізація поняття і явища соціальної пам’яті // Вісник Міжнародного Слов’янського університету. Харків. Серія «Соціологічні науки». Том XV. № 1, 2. 2012. С. 15–21/ URL: file:///C:/Users/%D0%A3%D0%BB%D1%8F%D0%BD%D0%B0/Downloads/VMSU_sociology_2012_15_1-2_5%20(1).pdf
14. Greenfeld L. Nationalism: Five Roads of Modernity. Cambridge MA: Harvard University Press, 1992. P. 34–36.
15. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009.
16. Бродель Ф. Ідентичність Франції. Простір та історія. Кн.1 / Пер. з фр. С. Глухової. Київ : Вид-во Жупанського, 2013. С. 13.
17. Гелнер Е. Нації і націоналізм// Національна ідентичність: Хрестоматія / Т. Воропай (упоряд.). Харків: Крок, 2002. 316 с.
18. Козловець М. Національна ідентичність як соціокультурний феномен // Вісн. Житомир. держ. ун-ту. 2011. Вип. 60: Філософські науки. С. 3–14.

19. Ростецька С.І. Поняття та структура регіональної ідентичності в сучасному політичному процесі // Панорама політологічних студій: Наук. вісн. Рівнен. держ. гуманіст. ун-ту. Вип. 15. Рівне: РДГУ, 2016. С. 151–158.
20. Словник української мови: в 11 тт. / АН УРСР. Інститут мовознавства; за ред. І. К. ілодіда. Київ : Наукова думка, 1970-1980. Т. 7. С. 477.
21. Корепанов Г.С. Региональная идентичность как объект социологического анализа // Социология в современном мире: наука, образование, творчество. 2009. № 1. С. 16–23.
22. Пашина Н.П. Регіональна політична ідентичність в Україні: фактори і особливості // Політологічні записки: Зб. наук. праць. Вип. 1(5). Луганськ: вид-во СНУ ім. В. Даля, 2012. С. 126–135.
23. Нагорна Л. П. Регіональна ідентичність: український контекст. Киъв : ІПіЕНД імені І.Ф. Кураса НАН України, 2008. 405 с.
24. Frankenberg P., Schulbauer J. Raumbezogene Identitaet in der Geographie. Mannheim, 1994. 137 p.
25. Регіональна Україна. Київ : Геопринт, 2003. С. 9–23.
26. Ростецька С.І. Технології символьної політики у процесі формування локальної ідентичності // Політичні процеси сучасності: глобальний та регіональні виміри. Збірник матеріалів Всеукр. наук.-практ. конф. (м. ІваноФранківськ, 12-13 жовтня 2017 р.). Івано-Франківськ, 2017. С. 93–95.
27. Ґібернау М. Ідентичність націй / Пер. з англ. Петро Таращук. Київ : Темпора, 2012.
28. Йосипенко С.П. Філософія та національна ідентичність // Гуманітарні студії : Зб. наук. праць. Вип. 12. Київ, 2012. С. 61–69.
29. Рикер П. Память, история, забвение; Пер. с фр. И. И. Блауберг и др. Москва : Изд-во гуманит. лит-ры, 2004.
30. Барышников В.Н., Заостровцев Б.П., Филюшкин А.И. Империя, пам’ять и «места памяти» // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 2. 2011. Вып. 3. С. 84–89.
31. Гобсбаум Е. Вступ: винаходження традицій // Винайдення традиції / За ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера; пер. з англ. Київ : Ніка-центр, 2005. (Серія: «Зміна парадигми». Вип. 8).

УДК 392(=161.2):2

РЕЛІГІЯ ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК НАЦІОНАЛЬНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНЦІВ

Анатолій Колодний, Людмила Филипович
(м. Київ)

У статті з’ясовується роль релігії в житті українців, яка в різні історичні періоди його життя відігравала амбівалентну роль. Розглядаючи різні форми взаємодії релігійного і національного, особлива увага зосереджена на значенні християнства у бутті українського народу, яке завдяки різноманітності своїх конфесійних виявів зберегло українців від обмосковлення і від ополячення.

Християнство на українських землях поступово етнізувалося, що покликало до життя такий феномен, як київське християнство. Саме воно стало ядром релігійної духовності українців, яке і зараз визначає характер релігійного життя України. Аналізуючи сучасний стан духовності народу, яка є результатом синтезу різних типів духовності, переважно язичницької і християнської, автори характеризують його як нестабільний, дещо кризовий. Релігійна духовність не є остаточно визначеною, єдиною для всіх українців: вона включає різні елементи до своєї структури.

Національне відродження поставило на порядок денний питання про національну релігію і національну церкву українців. Національно орієнтовані сили в Україні прагнуть використати релігію як засіб відродження українського етносу, за допомогою певних конфесій і церков подолати чинники, які протягом століть сприяли денаціоналізації українців. Розуміючи, що релігія утримує народ не тільки релігійно/духовно, а й буттєво, морально й естетично, автори визначаються щодо тих церков, які можна вважати національними. Сьогодні на цю роль претендують церкви так званого Володимирового хрещення (православні і греко-католики), деякі протестанти. У зв'язку із отриманням Томосу і визнанням автокефалії Української Помісної церкви, процеси національної ідентифікації отримають більшої динамічності, що свідчитиме про зростання релігійного чинника в національному поступі України.

Ключові слова: *київське християнство, національна церква, національна ідентичність, релігійна духовність.*

В житті українців релігія відігравала завжди особливу роль. То ж не випадково наш народ вважається одним із найрелігійніших у світі, а його історія є свідченням тісного взаємозв'язку між етнічним та релігійним. Протягом свого тривалого етногенезу українці зазнавали впливу різних релігій, навіть нехристиянських традицій. Зв'язок етнічного і релігійного був різний за формами, інтенсивністю, наслідками. Слов'янські племена, з яких формувався український етнос, виводили своє походження від етнічних богів. То ж маємо серед рідновірів думку, що «руси – Дажбогові діти». Засвідчуємо те, що поява і формування українського етносу відбувалися насамперед під впливом автохтонних політеїстичних вірувань [Див. 1]. Проте природна еволюція етнічної релігії русичів була перервана у X столітті княжим «хрещенням Русі», входженням у штучну світову релігію. Бо ж християнство не з'явилося в Україні як продукт органічного саморозвитку суспільства: всі його конфесійні форми привнесені в Україну ззовні, поширення його мало відосередній характер – від «київської купелі».

З часу появи на українських землях християнства впливи релігії на етнічний розвиток України значно посилюються та ускладнюються. Треба визнати, що християнство, як державна релігія в X–XII століттях, прискорило кристалізацію етносу Київської Русі. Разом з тим впровадження нової релігії вплинуло на втрату суспільством своєї

релігійної, соціальної та культурної єдності. Протягом століть поруч із християнством зберігається язичництво як релігія простолюду, що противився – свідомо чи несвідомо – християнізації. Наслідком цього постало утворення феномену *двовір'я*, яке своєрідно поєднало язичницькі й християнські елементи у віруваннях народу. Маємо оязичнене християнство і християнізоване язичництво. Християнство тривалий час виявлялося в Україні у народній (для широких мас) та ортодоксальній (для знаті і кліру) формах з наявністю потаємного конфлікту між релігійним та етнічним. То ж забезпечити своє успішне й повнокровне функціонування на наших теренах владою нав'язана релігія могла лише за умов включення її в наш історичний та етнічний контекст. З часом християнство набуло у нас своїх етнічних рис як у обрядовій сфері, храмових архітектурі і співі, так і у витлумаченні деяких віросповідних положень. Християнство Київської Русі активно включається в етногенез і домінує в духовному житті нового як для себе етносу, відіграє етнотворчу та етноінтегруючу роль. Завдяки християнству походження русів пов'язується вже із біблійним Яфетовим плем'ям, тобто русичі вписуються в модель світового розвитку [2]. Включенню нової релігії в процес національної ідентифікації сприяла своєрідність духовності українців, їх душевна архітектоніка. Відомо, що українці характеризуються певним індивідуалізмом, перевагою почуттєвого начала над інтелектуальним та вольовим, прагненням до духовного усамітнення, високою витривалістю і терпеливістю, бажанням мати заступника своєї долі, інтровертністю та ін. То ж, християнство вплинуло на українців, змінивши їх ментальність і моральність у відповідності до Христових заповідей. Водночас умови життя українського етносу реформували в його інтересах і саму християнську релігію, що дає підставу говорити про особливий її тип – Українське християнство, Український Східний обряд. Йому притаманні такі особливості, як соборноправність, демократичність, софійність, відкритість, побутовість, естетизм тощо.

До XVI ст. християнство в Україні існувало в його східній формі – ортодоксії. В результаті реформаційних рухів, у які була дещо втягнута й Україна, конфесійна єдність втрачається. Виникла Уніатська церква, з'явилися перші протестантські громади. Відтак християнство поділило український народ за конфесійною ознакою. Поглибилося соціальне розмежування суспільства на основі його релігійної неоднорідності. Народні маси залишилися вірними православ'ю або греко-католицизму, верхи ж здебільшого належали до католицької або протестантських церков.

У періоди політичної кризи чи деградації життя українського народу провідна роль в етнорозвитку і етноінтеґрації переходила до тієї чи іншої з християнських Церков – православ'я або греко-католицизму. Ці Церкви виступають певний час єдиними провідниками національної ідеї, інтеграції всіх національних сил, сприяючи індивідуалізації українського етносу. Кризові епохи в українській історії закінчувалися національним і релігійним відродженням. Вони, як правило, в України збігалися, живлячи, стимулюючи й активізуючи один одного. Наявність декількох церков в Україні часто призводило до появи міжконфесійних суперечок. Вони, поляризуючи український народ, стримували процес національної інтеграції і самовизначення, робили Україну легкою здобиччю для різних держав-сусідів і церков. Зрештою християнство слугувало засобом соціального і національного поневолення народу. Водночас воно було й засобом його боротьби проти соціального і національного гноблення, оскільки відігравало роль фактору, що сприяв збереженню українського етносу як такого. Саме конфесійна строкатість не дала можливості українству повністю обмосковитися чи ж полонізуватися. Образно – зберегла Україну.

Впродовж більшої частини української історії у нашого народу відсутнє абсолютне поєднання релігійного або конфесійного «МИ» з «МИ» національним. Поступово відбувалася підміна національного почуття релігійним. Після підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату у 1586 році православна Церква перетворилася на засіб денаціоналізації українців (заборона на національну мову богослужіння, на книжки київського друку, український обряд хрещення тощо). Обмосковлення православ'я призводило до нищення в українців їх національного почуття, підміни його конфесійним. Протиставлення релігійного «МИ» національному негативно позначилося на динаміці національного «МИ» українців. Православ'я призвело до деградації етнічної самосвідомості українців, до внутрішньонаціональних чвар на релігійному ґрунті. Водночас і греко-католицизм з його орієнтацією на вселенськість християнства інколи втрачав національні обриси, розмиваючи українську специфіку кафолічною вірою або уніфікуючи етнічну своєрідність обрядової діяльності до всезагальних католицьких форм. Однак, незважаючи на всі катастрофічні злами в своїй духовній історії, часто лише завдяки національній свідомості окремих представників народу, його душі та зафіксованій у народну творчість ментальності етнос зберігся. Етнічне у взаєминах із релігійним виявилося сильнішим. Воно змогло інкорпорувати, інфільтрувати, знейтралізувати чужі ідоли та ідеали всупереч дезінтегративній та асиміляційній діяльності окремих церков.

Все це та багато іншого свідчить про те, що національне і релігійне в історії українського народу тісно пов'язані. Аналіз сучасного духовного стану українського суспільства засвідчує їх історичну взаємозалежність, дає можливість визнати складність етнорелігійних проблем в Україні, а водночас шукати й знаходити шляхи їх розв'язання, які зрештою збережуть міжетнічний і утвердять міжконфесійний мир, толерантність у нашій країні [3].

Релігія стане чинником українського державо-, націо- і культуротворчого відродження лише тоді, коли вона за своїм змістом і формою буде *від роду нашого* українського, а водночас утверджуватиме людське в людині. Проте відродження релігійної духовності – не просте відродження діяльності церковних структур, бо ж повне відродження Церкви без наявності відповідного рівня релігійності мирян неможливе. Не будь-яке відродження церкви автоматично зумовлює відродження релігійності. Так, нинішній рівень християнської моральності і духовності віруючих часто залишається низьким, хоча всі церковні інституції діють активно в їх пропаганді.

Відродження релігійної духовності – це процес, що опосередкований багатьма факторами: економічним, соціальним, політичним, історичним, національним і психологічним. Упродовж своєї багатовікової історії наш народ демонстрував якусь особливу внутрішню духовну силу, що уможливлювала виживання і збереження його як нації [4]. Цю «правди силу» давали йому насамперед релігія або ж Церква, віра в Бога або ж підсвідома впевненість в існуванні чогось надприродного, національна ідея і рідна мова.

Сучасний стан релігійної духовності українців – це наслідок впливів існуючих конкретних обставин життя нації. Серед них – як власне духовні, так і політичні, соціальні, побутові та інші чинники. Значимо на характер релігійної духовності впливають загальні зміни в економічних орієнтаціях суспільства. Наступ ринку, часто в нецивілізованих, диких, спотворених формах, призводить до певної трансформації усталених елементів духовності. Ринок потребує прагматизму, розрахунку, переважання логічного над інтуїтивним, сердечним. Це часто йде в розріз з традиційним способом життя і звичними християнськими нормами його регулювання. На наших очах формується новий тип віруючого. Зраціоналізованій особі стають цілком непридатними ортодоксальні й немобільні форми вираження релігійності, зростають потреби її трансформації і змін. Сучасна релігійність українця – це не якийсь абсолютний новотвір. Вона є результатом синтезу різних типів духовності, переважно язичницької і християнської, але має таку давню історичну вкоріненість, що може вважатися автентичною. Незважаючи на

надто суперечливу роль християнства в його різних конфесійних виявах в історії українства, саме воно протягом віків було так переплавлене з духом нації, що вважати християнську духовність неукраїнською, як це твердять послідовники рідновірства, аж ніяк не можна. Інституйоване в національні церковні вияви – Українську Автокефальну, Київського Патріархату (тепер це ПЦУ) і Греко-Католицьку Церкву – християнство стало сутнісним елементом ментальності українця. Соціологічні дослідження релігійності на Сході України виявили пряму залежність між рівнем розвитку релігійності (християнськості) і національної самосвідомості. Конфесійна розмитість релігійної духовності наслідком своїм має тут і якусь невизначеність й в етнічній ідентифікації [5]. Релігійну духовність українців ніколи не характеризувала закостеніла ортодоксальність. Їй завжди був притаманний динамізм. Мирянин-українець не лише активно осмислював і відносно вільно інтерпретував явища й події суспільного життя, сповнюючи відтак свою духовність в певний конкретний історичний зміст, а й переносив це вільнодумство на осмислення релігійних концептів, вияви функціональності релігії. І нині він жваво реагує на проблеми сучасного життя, випереджаючи в своїх оцінках навіть представників кліру, духовних лідерів конфесій.

Релігійна духовність українців універсальна. На сьогодні це такий феномен, який своєю функціональною природою утримує народ не тільки релігійно, а й буттєво, морально й естетично. Через те, що Україна впродовж віків не мала власної держави, а функцію етноконсолідатора фактично тривалий час виконувала Церква, то релігійна духовність перебрала на себе не властиві релігії функції – і етноінтегруючу, і етноконсолідуючу, і звичаєзберігаючу. Вона є і світоглядом народу, і його етикою, і його правовим регулятором, і господарчим регламентатором, і політичним компендіумом. Роль цього важеля людської життєдіяльності особливо зростає сьогодні, коли внутрішнім світом людини ніхто не опікується. Особа лишилася сам на сам із собою, із своїми проблемами. Єдина тепер надія – на себе і Бога, єдина опора – релігійна духовність. Від релігії тепер чекають не лише власне релігійного – забезпечення зв’язку з Богом чи розв’язання смисложиттєвих проблем, а й виконання функцій морального регулятора, засобу з’ясування психологічних питань, більше того – чинника навіть наукових пояснень картини світу, місця й призначення людини в ньому, відповідь на що не так давно людина прагнула віднаходити у матеріалістичному вченні і соціальній програмі діяльності Комуністичної партії.

Проте, покладаючи на релігію не властиві їй функції, віруючий тим самим виводить її за межі її власної функціональності, а відтак – і губить її, бо ж неефективність її впливів не в своїй сфері підриває загальний

авторитет релігії як основи духовності людини. Релігія покликана опікувати душу людини, її духовний спокій, а не бути для неї взагалі регламентатором діяльного щодення. Сила її – у визначених саме їй духовних функціях. Це зменшує її авторитет.

Релігійність українця, здавна адаптована до переважно селянського способу його життя, нині поступово втрачає свою антеїстичну окресленість. Це пов'язане передусім із тими змінами в соціальній структурі суспільства, які виявилися в перетворенні українства із селянської нації в урбанізовану (сьогодні в містах проживає близько 70 відсотків населення України). Водночас свою роль чинника контролю за поведінкою віруючих втратила релігійна громадська думка. На ці зміни традиційні форми вияву релігійності зреагували насамперед відносною пасивністю віруючих у своїх відвідуваннях культових споруд. Тепер вони стали приходити туди у зручний для себе час і, як правило, лише у дні великих свят, неділю. Обмежена ними також тривалість часу своєї присутності на «службі Божій», хоч, на відміну від Католицької, Православні і Греко-Католицька Церкви самі ще не пішли на її скорочення. Нерегулярно прилучаються віруючі й до «таїн Господніх».

Як вище вже зазначалося, та релігійна духовність українців, яка була притаманна їм на попередніх етапах історичного розвитку, нині переживає кризу. Але історія – це не якийсь постійний поступальний рух уперед, а чергування різних за характером змін. Тому вбачати в цьому якусь трагедію не можна. Практика декого механічно відродити старі форми вияву релігійності, затримати їх відмирання не є результативною і бажаною. Церква ж, яка вдається до цього, зрештою приречена на відмирання. Треба прийняти за належне те, що віками усталена релігійність зламана під тиском нових історичних реалій. Порушено стару традицію, простого повернення до неї вже бути не може. Потрібне творення нового із зняттям життєдайного позитиву із віками сформованого раніше. Треба зважати й на те, що за останній десяток років до релігії звернулося багато у минулому невіруючих, переважно міських громадян, яким повернути стару, сформовану на селянській основі релігійну духовність вже просто неможливо й нереально. Роки атеїзації позбавили їх досвіду духовних пошуків, духовних переживань. До релігії вони ставляться з позицій раціональності, доцільності, практичності.

Сучасна релігійна духовність українців, внаслідок усталеної історичної традиції, є в основному християнською і виражається переважно у формах Східного обряду. Носіїв християнської духовності різних конфесій поєднує насамперед вірність загальнохристиянській догматиці, моральним заповідям Ісуса Христа, вшанування християнських святинь та ін. Домінуюча православна релігійна

визначеність, яка нині розпадається в Україні на декілька войовниче налаштованих однієї щодо інших Церков, стала внаслідок зовнішніх впливів на неї на основі цього поділу такою мірою політизованою, що втрачає подеколи ознаки власне релігійної духовності. Православна духовність поляризується насамперед між екстремами – незалежна Україна чи складова економічного й політичного союзу країн СНД, належність до Євросоюзу чи Митного союзу, демократична держава чи відновлена союзна республіка. Подолання відмінності саме в цих орієнтаціях (та ще, може, амбіційності декого з першоієрархів) може стати основою для об'єднання зрештою всіх Православних Церков України в єдину Помісну Православну Церкву, формування цілісної православної духовності.

І синкретизм, і динамізм як риси релігійної духовності українців самі собою є явищем позитивним, але на українському ґрунті вони, на жаль, відіграють і негативну роль. Адже наша духовність не є відпорною, вольовою. Вбираючи різні впливи, вона не вміє просівати їх крізь сито своєї традиції, крізь власні національні інтереси. Тому Україна сьогодні – широке поле для інфільтрації різних думок та ідей, нетрадиційних і нових конфесій. У духовному плані ми надто м'які, не вміємо захищати свій світогляд, свої звичаї. Тому часто духовність українців у конкретних формах її виявлення є аморфною, непослідовною. Вона вражає своєю незахищеністю перед різними негативними впливами, бо не загартована в боротьбі з чужими єресями, протидією неприйнятним ідеям, оскільки існує переважно не в поняттях, а в переживаннях, у відчуттях. Світоглядно вона чітко невизначена, навіть ентропна. Духовність ця є внутрішнім світом людини, що існує на рівні почуттєвого світу індивіда. Відтак вона не піддається чіткій вербалізації, словесному захистові. Відсутність вміння захиститися від чужих ідейних втручань спричинена тим, що за умов віками державою визначеної і захищеної православності як неодмінної риси релігійної духовності громадянина країни, інші конфесійні її форми просто відкидалися силовими методами, оголошенням їх єрессю, інородним тілом тощо.

Національне відродження не лише стимулювало активізацію релігійної діяльності різних конфесій, що сформувалися на українському ґрунті, а й поставило на порядок денний питання про національну релігію українців. Наявна спроба національно орієнтованих сил в Україні використати саме релігію як засіб відродження українського етносу, за допомогою певних конфесій і церков подолати чинники, які протягом століть сприяли денаціоналізації українців.

В нинішній Україні – велике розмаїття конфесій. Жодна з них не є для українця єдино істинною «вірою батьків», національною вірою,

природною релігією. Строго кажучи, за найбільш традиційну релігію українців можна було б визнати ту, яка існувала на їхній етнічній території до прийняття християнства, тобто давньоруські язичницькі культи. Поява численних рідновірських течій відображає прагнення певних кіл українства повернутися саме до витокової релігії етносу. Але якщо одні з них (Рідна Віра) намагаються відродити весь політеїстичний пантеон давньої Русі, то інші (РУНВіра), реформувавши українське язичництво, прагнуть створити на національному ґрунті свою монотеїстичну релігію. Національним Богом українців вони проголошують Дажбога як специфічне втілення в українському етносі єдиного Вселенського Бога. Останнім часом з'явилася спроба довести, що Українське Рідновірство є не тільки релігійною спільнотою, а й особливою етно-національною групою, споконвічною корінною етнонаціональною спільнотою України. Проте сподіватися на те, що рідновірство, незважаючи на свою зовнішню привабливість, матиме масове поширення, не доводиться. Поява тієї чи іншої релігійної конфесії – не плід якоїсь суб'єктивної примхи, а відображення об'єктивного процесу історичного розвитку. Християнство для багатьох його послідовників стало доступною «наукою життя», моральним мінімумом. Реальних підстав для заміни його іншою релігією нині немає. Проти неоязичницьких течій працює феномен традиції – «віра батьків», сформований у свідомості послідовників християнських конфесій. Не всіх влаштовує також архаїка тих обрядових форм, до яких пропонують повернутися ідеологи рідновірства, антеїстичність їх природи. Відштовхує від рідновірства притаманна йому ворожнеча між різними течіями [6].

Не може стати загальнонаціональною релігією для українців і Греко-Католицизм. По-перше, переважна більшість нації не вважає його (а тому і не сприймає) своєю релігією. До того ж, у багатьох українців на Сході тривала світська і церковна пропаганда сформувала негативну установку щодо Унії. Її послідовників тут подають навіть як фашистів, прибічників гітлеризму. Унія зрештою у свідомості східняка постає як ідеологічне підґрунтя експансії Заходу, зокрема США, чи Ватикану на українські землі. Греко-Католицизм подеколи ще розглядається як спольщений католицизм, клерикальний націоналізм, а то й як зрадник українського народу. Внаслідок цього він може помітно впливати на релігійну ситуацію лише в Галичині й Закарпатті, де закріпився історично і де добре відома його етноформуюча роль. В інших регіонах країни можуть існувати його окремі громади. Так нині і є. Десь 80 відсотків громад УГКЦ діють у Західному регіоні України. По-друге, історичний досвід демонструє те, що під час екуменічних діалогів жодна з

християнських конфесій ніколи не поступалася особливостями свого віровчення й культу. Греко-Католицизм у цьому не виняток. Тим більше, що він всіляко обстоює думку про свою ідентичність саме тому християнству, яке прийняв Володимир, «київському християнству», тобто конфесійно неподіленому, а також видає себе за закономірний вияв українського національного духу – прагнення до синтезу греко-візантійської культурної традиції з духовними цінностями західноєвропейського світу. Говорячи про поєднання в Україні православних і греко-католиків, ідеологи останніх актуалізують все ту ж ідею верховенства Римських Пап в християнському світі, яка свого часу лягла в основу Берестейської унії 1596 року. Але ж на нову унію, вже не з Римом прямо, а опосередковано через Львів, православні України ніколи не погодяться.

Роль національного інтегратора не можуть відіграти й українсько зорієнтовані Православні Церкви – УПЦ Київського Патріархату й Українська Автокефальна, поєднані тепер в ПЦУ. Це зумовлено насамперед тим, що ідея автокефалії поки що не має підтримки серед більшості послідовників Православ'я в Україні. Не розібравшись у суті і справжніх причинах утворення Російською Православною Церквою у своїй структурі Української Православної Церкви, а також у фальсифікаціях Російською Православною Церквою історії і природи українського автокефалізму, православні віруючі (часто ще й українці) продовжують відвідувати храми, підпорядковані Московському Патріархатові. Заважає сприйняттю однієї з українсько орієнтованих Церков як єдиної національної святині також відсутність у більшості віруючих-українців сформованої національної самосвідомості, домінування в їхній свідомості конфесійного над етнічним. Тому й розглядають вони як неканонічне, «не Боже» богослужіння українською мовою, відродження українських православних обрядів і звичаїв. Традиція батьків, які належали до Російської Церкви і підживлюється нині обстоюваною Московським патріархом Кирилом концепцією «русского мира», тяжіє над умами їхніх дітей. Це засвідчує порівняно незначна кількість парафій УПЦ КП і УАПЦ (тепер ПЦУ) у Східному й Південному регіонах країни.

Не може претендувати на роль національної також створена 1990 року в структурі Московського Патріархату Українська Православна Церква. Українською вона може називатися лише із-за розташування її громад на території України і відвідуванням їх українськими парафіянами. Та ні в змісті віровчення, ні в богослужінні, ні в обрядах ця Церква не має чогось такого, що засвідчувало б її українськість. Мова богослужіння в храмах УПЦ – переважно церковно-слов'янська з

російською вимовою; парафіянами її є представники різних націй. Усе це й спричинило денаціоналізцію того самобутнього, що характеризувало колись Українське Православ'я. За понад три століття свого підпорядкування Московській Церкві Православ'я України втратило свій національний характер, свої організаційні форми життя, місяцеслов святих і місцеві треби, стало співвиконавцем русифікаторських настанов світських і церковних властей, тією «Церквою-домовиною», про яку писав ще Тарас Шевченко. Саме тому в очах української національно-демократичної громадськості УПЦ МП постає не як національна Церква, а як один із винуватців того занепаду української духовності й культури, з яким Україна підійшла до етапу свого нового відродження.

Той факт, що Православ'я має в Україні глибокі історичні і соціально-етнічні корені, увійшло в життєву традицію багатьох верств населення України і є найвагомішою з конфесій, часто слугує підставою для ідентифікації в свідомості декого понять «українець» і «православний», пропаганди ідеї необхідності підтримки Православ'я як своєрідної державницької ідеології, заспокоєння, а не активної діяльності на релігійній ниві, в очікуванні того, що держава «надішле» до їх храмів віруючих. Часом відбувається навіть однобічний перехід цих понять – зняття поняття «українець» на користь поняттю «православний», яке відтак набирає більше ваги, ніж перше. Православ'я оголошується при цьому ферментом духовності українства, носієм його культури, більше того – якоюсь надісторичною формою його національного буття. За таких міркувань належність до Православної Церкви ототожнюється з обов'язковою, неодмінною належністю до українського народу. Але при цьому відбувається явна підміна понять: національних цінностей – релігійними, національної святині (Батьківщина) – релігійною (Церква).

Зауважимо, що роль Православ'я як фактору національної інтеграції й консолідації, формоутворюючої основи культури українського народу стосується лише XI–XVII століть, тобто часу автономного існування Українського Православ'я в структурі Константинопольського Патріархату. Після неканонічного включення Київської митрополії до Московського Патріархату в 1686 році Православна Церква, з одного боку, слугувала засобом денаціоналізації українців, а з другого – своєю активною боротьбою проти греко-католиків, протестантських течій і залишків язичництва призвела українську народність до дезінтеграції, внутрішньонаціональних чвар на релігійному ґрунті. Акцентуючи на православності як на ідентифікованому йменуванні українців, Московська ПЦ цим самим знімала питання національної належності як неістотне [7; 8]. Зважаючи на неможливість визнання однієї з конфесій за єдину національну релігію і неперспективність прагнень до згуртування

навколо цієї конфесії інших християнських течій, дехто обстоює ідею об'єднання наявних християнських течій і церков на якихось паритетних засадах і створення єдиної Української Християнської Церкви. З метою подолання міжконфесійних і внутрішньоконфесійних суперечностей в Україні подеколи пропонується створити спеціальний міжцерковний орган першоієрархів і керівників тих конфесій, які мають свої всеукраїнські центри. Проте, на нашу думку, вихід із нинішньої кризи церковно-релігійного життя можна віднайти не у творенні якогось арбітражного міжцерковного органу при якійсь державній структурі (зауважимо, що таке твориво суперечить принципам Закону України про свободу совісті і не з особливим ентузіазмом сприймається керівництвом церков), не у владному благоволінні до якоїсь із Церков і негласному перетворенні її у державну, а у формуванні в Україні національної громадянської релігії як особливого надцерковного ідеологічного утворення, яке, ставлячи на перше місце національний інтерес, покликане буде орієнтувати всіх громадян країни на сприйняття авторитету своєї держави як святині. Світоглядним ядром громадянської релігії могли б бути віра у Найвищу Силу – Абсолют і в особливу місію України. Громадянська релігія, як це показано нами в низці статей й за досвідом Євромайдану, цілком корелюється з основами того громадянського суспільства, яке утверджується в демократичній Україні.

Національне відродження актуалізувало проблему екології українського етносу, збереження традиційних виявів його культури й духовності. Релігійність українця – продукт тривалої історії нашого народу. Саме тому в ній надто багато елементів синкретизму. Але щодо форм її вираження, то нині не всі вони відповідають духові часу. Це й певний етнографізм, зорієнтованість переважно на селянське буття, архаїчність деяких обрядових виявів тощо. Водночас виникли чинники, що негативно впливають на традиційні форми релігійності українців. Ними є наступ масової культури, зумовлена науково-технічним прогресом впевненість людини у своїй величі як творця і єдиного розпорядника життєвої вдачі, відставання духовної практики традиційних Церков від потреб та інтересів нових поколінь, архаїчність їхніх обрядових форм, втрата українцями селянськості як національної ознаки, своїх інтимних зв'язків з природою, порушення у зв'язку із урбанізацією системи і характеру родинних відносин, ролі громадської думки як важеля-регулятора поведінки особи тощо. Тому екологія традиційної релігійності, про яку останнім часом йдеться на сторінках преси, має бути зорієнтована не просто на збереження старих релігійних систем, а того з них, що є ще життєдайним, на вилучення консервативного, нежиттєвого і запозичення або творення такого, що відповідає духові часу. Тут не має

бути повторено епізод з Іваном Вишенським: він і його послідовники в обстоюванні ортодоксії православ'я загубили ще тоді конфесію, яка опісля ожила й вижила насамперед завдяки відсталості Росії і політиці партнерства її православної церкви з політичною владою.

Доводиться визнати: якщо у вітчизняному православ'ї не відбудуться докорінні зміни, подібні до аджорнаменто в католицизмі, якщо воно не знайде внутрішніх чинників вирішення своїх колізій і подолання своїх доцентрових прагнень, не навчиться жити за умов демократичного суспільства, то за два-три покоління на теренах України воно стане конфесією глухого кута, перетвориться в православну секту. Зростання національної самосвідомості українців формуватиме також негатив щодо того «євреєобранничого» підтексту, який характеризує далеке від, власне, нашої національної духовної традиції християнське віровчення, сприятиме зростанню популярності рідновірівських конфесій.

Ідея Києвоцентризму, яка пішла від УПЦ Київського Патріархату за років Патріарха Володимира (Романюка), не має реальних перспектив. Адже вона, з одного боку, є виявом своєрідного релігійного егоїзму і може мати лише супротив з боку інших конфесій, які в цьому вбачають (а воно так і є) прагнення названої Церкви на якусь свою монополію в релігійному житті, а то й статус державної чи єдиної національної, а з другого – співзвучною із тими ідеями шовіністичних кіл Росії, які намагаються відродити Союз на підвалинах історичної Київської Русі, «обустроить Русь», розбудувати якийсь «русский мир». Водночас хотілося б застерегти від пріоритетних орієнтацій у політиці, спрямованих на подолання розколу Православ'я і утвердження Єдиної Помісної Церкви, на УПЦ, українофобські позиції Московського Патріаршого керівництва якої, передаючись переважно через клір мирянам, формують в останніх (особливо у їх братств, козацтва та інших біляцерковних спільнот, негативний громадський настрій щодо суверенізації України, її національного відродження і державотворення. Про це багато пише біляцерковна московсько-православна преса східних і південних єпархій УПЦ МП («Мир», «Триединая Русь», «Новороссийский курьер» та ін.).

Існує пряма кореляція між національним духовним відродженням та державотворенням в Україні й втручанням різних іноземних духовних центрів у релігійне життя окремих її конфесій. У своїй діяльності ці центри прагнуть дістати підтримку з боку деяких громадських організацій, використати в своїх інтересах національну індиферентність частини українців, мовний чинник тощо. Існує загроза розколу на цій основі в УПЦ МП, УГКЦ, деяких протестантських церквах.

Тут варто ще раз наголосити на вище висловленій думці, що проблема автокефалії Православ'я в Україні має чітко визначений геополітичний аспект, тобто постає не як суто церковна проблема, а як один із нюансів російсько-українських відносин взагалі та можливих змін у середовищі Вселенського Православ'я зокрема. Негативне ставлення Російської Православної Церкви до надання православним України автокефалії має глибоке історичне коріння і політичне забарвлення. Православна Церква, як у Російській імперії, так і в СРСР, виступала в ролі інтегратора церковно-політичного устрою, провідника ідеї «Москва – Третій Рим». РПЦ, яка ідентифікувала себе з унітарною державою, докладає значних зусиль до збереження своєї «канонічної території», йде на пряме втручання у внутрішнє життя УПЦ МП, дискредитацію ідеї Української православної автокефалії, «обґрунтування» її неканонічності, як і неканонічності УПЦ Київського Патріархату (тепер ПЦУ). Це вже породило в середовищі Церкви, керованої митрополитом Онуфрієм, подекуди сепаратистські настрої, настрої прямого підпорядкування окремих єпархій Московському Патріархату. Якщо взяти до уваги національний склад архієрейського корпусу УПЦ МП, російську виучку значної частини її духовенства, то протидія автокефалії УПЦ МП має підґрунтя для свого зростання.

Проте визнаємо тут те, що в Україні не може існувати єдина Православна Церква. Адже національно орієнтовані православні віруючі тягнуться до УПЦ Київського Патріархату. Для задоволення релігійних потреб російськомовних віруючих, а також тих, у кого ще живе традиція Російського Православ'я, міг би функціонувати Український Екзархат РПЦ. Складним є питання його юридичного підпорядкування, бо існування на території держави, де є своя Помісна Православна Церква, одновірних парафій, підпорядкованих керівництву Церкви іншої держави, суперечить церковним канонам. Через це національні Церкви віддавна прагнули забезпечити релігійний спокій у себе в країні, виключити релігійний чинник як засіб експансії інтересів закордонних інституцій.

Українська держава не може бути байдужою до духовних потреб своїх громадян. Вона має відкинути нав'язувану їй деякими Церквами і зарубіжними інституціями відстороненість від етноконфесійних процесів. Україна має демократичне законодавство, яке регулює проблеми свободи совісті і віровизнання. Воно повністю відповідає міжнародним правовим нормам з питань державно-церковних відносин. У відповідності з цим законодавством Україна має право і можливість самочинно, суверенно вирішувати внутрішні проблеми свого суспільного життя, в тому числі й церковні. І тут важливо усвідомити, що без однозначного і повного відриву всього Православ'я України від Московського Патріархату

розв'язання багатьох проблем нашого релігійного життя практично неможливе.

Відтак наявною є настійна необхідність активної політики Української держави у сфері релігійно-церковного устрою з глобальним захистом своїх геоконфесійних інтересів. І тут ми погоджуємося з тими, хто вважає, що Україна згідно канонічного і церковного права має абсолютно всі фундаментальні основи для становлення самостійної Помісної Національної Церкви будь-якої конфесії.

Джерела і література:

1. Губко О. Психологія українського народу. Кн. 1: Психологічний склад праукраїнської народності. – К., 2010.
2. Ярмусь Ст. Досвід віри українця. Вибрані твори. – К., 2002. – Розд. І.; Грабовська І., Ємець Т., Мостяєв О. Філософія українського буття. – К., 2006. – Розд. 4.
3. Васьків Й. Український народ і християнство. Історичний нарис. – К., 2005.
4. Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005. – Розд. 2; Филипович Л. Культура релігійного життя. – К., 2016. – Розд. 3; Филипович Л. Етнологія релігії: теоретичні проблеми. – К., 2000. – Вступ. Розд. 1.
5. Релігія і нація в суспільному житті України і світу. Монографія. За ред. Л. Филипович. – К., 2000.
6. Рідновірські течії. // Нові релігії України. Колективна монографія. За ред. А. Колодного. – К., 2010. – С. 270–346.
7. Див.: Колодний А. Історіософія релігії. – К., 2013. – Розд. 2.
8. Мулик-Луцик Ю. Релігія в історії і духовності українців. – К., 2020.

УДК 39:167(477.51)

ПРОВЕДЕННЯ КОМПЛЕКСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ РАДІАЦІЙНО ЗАБРУДНЕНИХ РАЙОНІВ СХІДНОГО ПОЛІССЯ ДЕРЖАВНИМ НАУКОВИМ ЦЕНТРОМ ЗАХИСТУ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ ВІД ТЕХНОГЕННИХ КАТАСТРОФ

Олександр Васянович
(м. Київ)

У статті йдеться про організацію та проведення комплексних історико-етнографічних експедицій Державним науковим центром захисту культурної спадщини від техногенних катастроф у радіаційно уражені райони Чернігівської області протягом 2017–2019 років. За 20 тематичними напрямами обстежено понад 85 населених пунктів, зафіксовано 1100 год. аудіоінформації, понад 100 год.

відеоматеріалів, відзнято понад 27000 фотографій, зібрано 1075 предметів музейної колекції.

Ключові слова: *наукова експедиція, етнокультурна спадщина, матеріальна культура, духовна культура, Чорнобильська катастрофа, Східне Полісся.*

На сучасному етапі духовного відродження українського етносу важливого значення набуває всебічне вивчення традиційної народної культури. Створення узагальнюючих праць з української етнології потребує поглибленого студіювання усіх компонентів традиційної культури українців і, зокрема, її регіональної специфіки. Регіональні дослідження дають цінний фактичний матеріал про етнокультурну багатоваріантність та, водночас, цілісність культури українського народу, типологічні особливості її матеріальної та духовної складової.

Події в суспільно-політичному, соціально-економічному та культурному житті українців у XX – на початку XXI ст. послужили могутнім чинником глибокої і всебічної трансформації їхнього світогляду. Під впливом бурхливого розвитку освіти, загального підвищення культурного рівня свідомість пересічного населення навіть значно віддалених куточків Українського Полісся постійно збагачується науковими знаннями. Останні нівелюють у народному світогляді фантастичні уявлення, вірування в надприродні сили, чари, ворожіння тощо.

Прискорення процесу зникнення народної культури посилилося після аварії на Чорнобильській АЕС, коли радіаційного зараження зазнали понад 4 тис. км^2 території Українського Полісся [1, с. 8]. Після аварії зона відчуження і зона безумовного (обов’язкового) відселення назавжди перестали існувати як цілісний етнокультурний ареал. В результаті евакуації і подальшого переселення в способі життя і самосвідомості людей відбулися кардинальні зміни. Опинившись в нових природних, соціально-економічних і господарських умовах, навіть проживаючи компактно, переселенці швидко асимілюються, відмовляються від звичної здавна культури. Тому збір і збереження різних складових етнічної культури уражених радіацією районів нині залишається одним із головних завдань етнологічної науки.

Державним науковим центром захисту культурної спадщини від техногенних катастроф (далі – ДНЦЗКСТК) протягом 2017-2019 рр. були проведені комплексні історико-етнографічні експедиції до Ріпкинського, Чернігівського, Городнянського, Семенівського та Новгород-Сіверського районів Чернігівської області. Обстежено понад 85 населених пунктів регіону. Метою роботи експедицій визначено комплексне дослідження традиційної матеріальної і духовної культури радіаційно уражених сіл Чернігівської області, визначення її локальної специфіки та виявлення

архаїчних елементів, з'ясування сучасного стану побутування етнокультурних традицій.

Дослідження проводиться за 20 тематичними напрямами: «Традиційне народне будівництво», «Народні промисли і ремесла», «Традиційне землеробство», «Традиційне тваринництво», «Допоміжні заняття: рибальство, мисливство, збиральництво, бджільництво», «Їжа та харчування», «Традиційний народний одяг», «Народні вірування», «Народні знання», «Народна медицина», «Звичаєве право. Громадський побут», «Родинний побут. Інститут спорідненості», «Календарна обрядовість», «Родинна обрядовість», «Прозовий фольклор», «Музичний фольклор», «Народна хореографія», «Народне мистецтво», «Ткацтво. Вишивка», «Ономастика. Мікротопоніміка». Загалом експедиція складається з 30 осіб: науковців, музейної групи, фотографа, відеооператора.

При підготовці експедиції адміністрація ДНЦЗКСТК дбає про її базу. Найкраще для цього підходять гуртожитки навчальних закладів. 2017-2018 роках наша база розмістилася у Коледжі економіки і технологій Чернігівського Національного Технічного Університету, 2019 року – у Новгород-Сіверській державній гімназії ім. К.Д. Ушинського. За сприяння місцевої влади укладається угода з перевізником, який забезпечує експедицію транспортом. Традиційно ми наймаємо кухарку, яка готує сніданки та вечері для учасників експедиції, виходячи з суми добових коштів. Обідають учасники експедиції «в полі» канапками та чаєм.

У перший день роботи кожен учасник експедиції отримує пакет методичних матеріалів, які сприяють організованості роботи: графік роботи експедиції, карта обстежуваних районів, інформація про населені пункти, склад експедиції, таблиця результатів обстеження населених пунктів, порядок оформлення фотоматеріалів, порядок запису, оформлення та розшифрування аудіо записів. Зокрема з різноманітних друкованих джерел та соціальних мереж у короткі відомості про населені пункти внесена інформація про час його заснування, кількість мешканців, короткі історичні відомості, наявність музейних кімнат, фольклорних колективів, майстрів народної творчості тощо. Володіння такою інформацією допомагає учасникам експедиції швидко зорієнтуватися у невідомому населеному пункті та максимально повно і швидко зібрати необхідний матеріал. Для зручності комунікування під час експедиції складається список її учасників із зазначеннями тем дослідження та особистих мобільних телефонів. Щовечора учасники експедиції здають зібрані протягом дня записи польових матеріалів та заповнюють таблицю результатів обстеження населених пунктів, де спеціальними позначками відмічають, що зібрано повноцінний матеріал чи матеріали зібрано частково або у селі відсутня інформація за напрямом дослідження.

Для збору фольклорно-етнографічних матеріалів використовують стаціонарні чи експедиційні (більш поширені) дослідження. Для проведення польових етнографічних експедицій використовують найчастіше два його види: маршрутний та кущовий. Під час маршрутного дослідження учасники наукової експедиції рухаються заздалегідь запланованим маршрутом із зупинками у визначених населених пунктах. Кущове дослідження передбачає базовий пункт, звідки учасники експедиції виїжджають у найближчі поселення чи долають незначні відстані до них самотужки. За наявності автомобільного транспорту відстані від бази до інших населених пунктів, обраних для обстеження, можуть сягати десятків кілометрів. При такому дослідженні більшість часу витрачається на фіксацію матеріалів у основному населеному пункті з певним його уточненням чи добором у сусідніх поселеннях [2, с. 56, 61, 63, 64]. Експедиції ДНЦЗКСТК найближчі за методикою до кущового обстеження, з тією відмінністю, що матеріалів у базовому населеному пункті (районний чи обласний центр) частіше не збирають, а відправляються автобусом у села відповідно зо складеного графіка роботи.

Під час роботи експедиції науковці користуються чотирма основними видами польового етнографічного дослідження: спостереження, опитування населення, фіксація речових матеріалів, збір етнографічних колекцій [2, с. 84]. Переважно науковці, відповідно до окресленої наукової тематики досліджень, проводять опитування респондентів за заздалегідь підготовленими (авторськими) запитальниками. Дослідники матеріальної культури окрім звичного опитування мешканців населених пунктів обстежують сільські музеї, народознавчі світлиці при школах, будинках культури, бібліотеках, де сконцентровано значний етнографічний матеріал села та околиць. Переважна більшість таких музеїв тримається на ентузіазмі місцевих патріотів, які досить часто, не маючи спеціальної освіти, не можуть правильно організувати музейно-збиральницьку роботу. Гарний спогад лишився в учасників експедиції від спілкування з краєзнавцем с. Москалі Чернігівського району Юрієм Дахном, який зібрав значну колекцію старожитностей зі свого та сусідніх сіл. Коло його збирацьких інтересів дуже широке: нумізматика, предмети побуту, рушники, картини місцевих художників тощо. Розміщено музей у сільському магазині та кількох хатах. Про музей с. Москалі та Юрія Дахна можна віднайти багато інформації у мережі Інтернет [3-5]. Також учасниками експедиції та спеціальними фахівцями (фотографом та відеооператором) проводиться відео- та фотофіксація цікавих в народознавчому плані об’єктів: фольклорних колективів та окремих співаків, архітектури (житло, культові та громадські споруди), краєвидів, предметів декоративно-ужиткового мистецтва, ремісничих процесів тощо.

Кожна комплексна експедиція ДНЦЗКСТК триває приблизно 2 тижні, що дає можливість зібрати докладний матеріал з досліджуваної тематики з високою густотою обстеження населених пунктів на невеликій території та уникнути значної втоми науковців. Під час комплексних експедицій у 2017-2019 роках зафіксовано 1100 год. аудіозаписів історико-етнографічної інформації, відзнято понад 27000 фотографій, понад 100 год. відеозаписів, які характеризують життя і побут обстежених районів. Результати польових досліджень поповнюють науково-архівні фонди Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф.

Однією зі складових роботи комплексної експедиції є збір предметів музейної колекції. Протягом означеного часу було зібрано 1075 пам'яток, які репрезентують поширені на обстеженій території предмети домашнього побуту та інтер'єру, зразки народного одягу й текстилю, знаряддя господарської діяльності й ремесел, твори народного мистецтва.

За результатами кожної експедиції проводилася науково-практична конференція, де у невимушеній обстановці можна було обмінятися думками про попередні результати проведених досліджень: Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Актуальні питання вивчення та збереження традиційної культури Східного Полісся (за матеріалами Ріпкинського району Чернігівської області)» (24 листопада 2017 р.), Науково-практична конференція «Народна культура Чернігівського району: сучасний стан збереження, загрози, перспективи» (12-13 грудня 2018 р.), Науково-практичної конференції «Традиції та трансформації народної культури Чернігово-Сіверщини» (29 листопада 2019 р.).

2019 р. учасники експедиції підготували збірник «Народна культура Чернігівського району (традиція та сучасний стан побутування)» [6], поданий на конкурс обласної Програми підтримки розвитку інформаційної та видавничої сфер Чернігівщини. У науково-популярних статтях збірника, створених на польових історико-етнографічних матеріалах, вміщено інформацію про архаїчні елементи та сучасний стан побутування окремих явищ матеріальної та духовної культури, особливості місцевої говірки, характерний лад пісенної та хореографічної культури жителів Чернігівського району Чернігівської області.

Дослідження комплексу матеріальної і духовної культури, її локальної специфіки та архаїчних елементів за різними тематичними напрямами дозволяє здійснити цілісне історико-антропологічне переосмислення етнокультурної спадщини населення Східного Полісся, розкрити її потенціал на майбутнє. Отриманий фактографічний матеріал

стане надійним підґрунтям для подальших порівнянь та узагальнень, докладного аналізу специфічних рис матеріальної та духовної культури українців.

Джерела і література:

1. Омеляшко Р. Передмова. Збірник наукових праць Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф : Зб. наук. праць. К., 2012. Вип. 1. С. 6–11.
2. Глушко М. Методика польового етнографічного дослідження : Навч. посібник. Львів, 2008. 288 с.
3. Юрій та його музей Москалів [Електронний ресурс]. URL: https://ukrainer.net/parkhomivka (дата звернення: 01.11.2020).
4. Осташко І. Як Москалі з Чернігівщини патріотичний приклад усій Україні подають [Електронний ресурс]. URL: cheline.com.ua/news/society/yak-moskali-z-chernigivshhini-patriotichnij-priklad-usij-ukrayini-podayut-200583 (дата звернення: 01.11.2020).
5. Руденко Є. Москалі проти Путіна. Як живе українське село з незручною назвою [Електронний ресурс]. URL: www.pravda.com.ua/articles/2017/11/9/7161185/ (дата звернення: 01.11.2020).
6. Народна культура Чернігівського району (традиція та сучасний стан побутування) [Текст] : зб. ст. / Г.П. Андрєєва, Н.В. Боренько, О.О. Боряк та ін. ; редкол.: О.Ю. Бріцина, О.О. Васянович, К.А. Литвин та ін. Житомир, 2019. 256 с.

УДК 008:78(=161.2)

МУЗИЧНО-ІНСТРУМЕНТАЛЬНА КУЛЬТУРА УКРАЇНЦІВ ЯК СКЛАДОВА ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО СВІТОГЛЯДУ

Михайло Хай
(м. Київ)

Однією із інтеґруючих, детермінуючих й ідентифікуючих сил суспільного поступу кожного народу і всієї людської спільноти є звичаєва й фолькльорна традиція найдрібніших субетнічних одиниць/складових окремих націй та народностей, їх вербальних й етнокультурних (разом із етномузичними), які немов чисте джерело малими струмочками, потічками, річками і плесами великих рік та озер наповнюють світовий океан живильною вологою, а відтак і здатністю до життя й подальшого розвитку. Структура музичної традиційної культури українців, поряд із відомими усьому світові традиційними практиками гуртового співу та мандрівного кобзарства й лірництва складається також із потужної музично-інструментальної компоненти. У даному артикулі на матеріялі свого багаторічного польового, теоретично-педагогічного та практичного (науково-, реконструктивно-виконавського) досвіду спробуємо тезово розглянути феномен традиційного інструменталізму з позицій засадничого його впливу на світоглядні засади формування й функціювання етнічного звукоідеалу українців.

Порушуючи надзвичайно складні й актуальні проблеми архетиповости традиційної культури, міжетнічних стосунків націй в сучасному калейдоскопі глобалізаційних процесів, стаття акцентує на неґативних (насильницьке, адміністративно-аґресивне поглинання і знищення) та позитивних (урізноманітнення, збагачення і структурно-типологічна взаємодія сусідніх і порівняно більш віддалених культур) ознаках цієї взаємодії. Прикінцевий вислід дослідження про катарсичну функцію традиційного інструменталізму й музичної культури, поспіль, у сучасних суспільно-сублімаційних процесах розвитку людства і, навпаки – нехтування нею як шлях до Армаґедону і повного знищення людської цивілізації як такої, виводить читача і, ширше, людство із песимістично-сомнамбулістичного стану, вселяючи надію на виживання у складних катаклізмах природи і суспільства, в цілому.

Ключові слова: *Національний світогляд, музично-інструментальна культура, клясифікація НМІ та НІМ, етнічний звукоідеал.*

Розглядаючи надзвичайно складні й актуальні проблеми архетиповости традиційної культури, міжетнічних стосунків націй в сучасному калейдоскопі глобалізаційних процесів, завжди необхідно акцентувати не лише новаційних, «прогресивних» позитивних (урізноманітнення, збагачення і структурно-типологічна взаємодія сусідніх і порівняно більш віддалених культур), а й на неґативних (насильницьке, адміністративно-аґресивне поглинання і знищення) ознаках цієї взаємодії. Прикінцевий вислід дослідження про катарсичну функцію традиційного інструменталізму й музичної культури, поспіль, у сучасних суспільно-сублімаційних процесах розвитку людства і, навпаки – нехтування нею як шлях до Армаґедону і повного знищення людської цивілізації як такої, виводить читача і, ширше, людство із песимістично-сомнамбулістичного стану, вселяючи надію на виживання у складних катаклізмах природи і суспільства, в цілому.

Наукою та сучасними польовими дослідженнями зафіксовано й опрацьовано чимало первісно-синкретичних артефактів/ознак, котрі через товщу тисячоліть дійшли до нас і, як це не дивно, донесли у собі архетипово-субстратні основи давніх календарно- й побутово-обрядових звичаїв і обрядів, які, власне, й стали головними основоположними маркерами/»емблемами» духовного життя української Нації як такої. К. Юнг у своїй відомій праці «Архетипи. Колективне несвідоме» [24, с. 11-63] з цього приводу писав, що провідними чинниками розвитку культури і поведінки є символічні форми, які повільно еволюціонують. Символи сприяють утворенню етносів, націй та створюють психічні й організаційні засади всього суспільного життя [23]. Подібна схема структури формування світоглядних систем мислення і буття збігається також із дефініціями багатьох сучасних дослідників руйнівної функції глобалізаційних процесів на світоглядну парадигму творення традиційної культури та суспільства й суспільства загалом

(за формулюванням американського етномузиколога Вільяма Нолла) виглядає так:

а) історія (час);

б) гео- етнографія (простір);

в) мітологія (позасвідомість, сни, галюцинації) та опертя на фізичні факти, які переживає душа);

г) релігія (архетипи християнства і язичництва, батька-Отця, матері Божої Марії, дитини-сина Ісуса);

д) ідеологія;

є) політика і державність

Навряд чи згадана схема побудови ментальности кожної етнічної нації може викликати якісь перестороги у наукових колах чи й навіть в елементарно освіченому середовищі того чи того етносу. Однак, якщо такі її позиції/поняття як: історія-час, гео-етнографія (простір), релігія, ідеологія, політика і державність – дійсно достатньо науково розроблені, деталізовані й, сказати б, теоретично «матеріялізовані», то сфера мітологічних уявлень нерідко може викликати не лише застереження, але й нерідко – й певні заперечення. Принаймні, для розуміння природи і органіки фолькльору це має чи не найчільніше значення. Адже саме мітологічні уявлення про сутність і емоційну структуру духовного світу того чи того етносу, здебільшого складають основу його світовідчуття, а, ширше, парадигми творення національного світогляду.

Своєрідність та психологічні особливості кожного моноетнічного утворення формуються на основі тільки йому властивих ментальних архетипів мислення (колективне несвідоме), заснованих на множинності віками сформованих історико-етнографічних, мітологічних, релігійних, ідеологічних, а, відтак, і політичних ознак розвитку, які природньо тяжіють до прикінцевого об’єднання в національну державу. Оперта на патріярхальні архетипи Бога Отця, Матері Божої та Її Дитяти – Сина Божого ментальність кожного українця сповідує не насильницько-загарбницький чи меркантильно-олігархічний (як у наших споконвічних ворогів-поневолювачів) спосіб мислення, духовности і побуту, а цілком навпаки – порядок і владу закону, прагматизм і високу працездатність, прагнення до якості і пунктуальність, емоційність і чесність, осілість і хазяйновитість, миролюбство, демократичність і волелюбність, духовність і образність, а також – сердечність, відкритість, оптимізм, стійкість до стресу, життєрадісність, почуття гумору, шанування жінки, помірну еротичність, повагу до родини та ін. [18, с. 205-229]. Ширше, уже перелічені суспільно-психологічні, морально-етичні й релігійно-есхатологічні підвалини світобудови покладені в основу відомої схеми ідейно-політичної будови людського суспільства та його державних

інституцій: EROS-ETOS-TANATOS. Від самого народження, через традиційні форми виховання, любови й неймовірні життєві випробування світовим Щезником і аж «до гробової дошки» (Ф. Колесса) прямує людина по своїй життєвій стежці і кожен день і ніч визначеного Богом життя її супроводить традиційний побут з його радощами і смутком, піснями і танцями, фатальними викликами долі і до невідворотнього Кінця. Особливо відчутними виявляються щаблі цієї схеми в т. зв. «часи перемін», які ми переживаємо сьогодні…

Єдиним механізмом захисту від навали імперсько-тоталітарних форм нищення національних та релігійних чеснот Нації [2] в усіх ланках і напрямах сучасної гібридної війни аґресивно налаштованих проти України усесвітніх сил імперського Дракона (*див. додаток 5*), окрім релігійної основи, є також і її найконсервативніша, наймилозвучніша і найяскравіше архетипово означена вербальна і, ширше, етнокультурна мова [3-4]. Її самозахисна і «емблемно» визначена функція, загартована у довготривалих битвах за своє природнє право на домінування у своїй державі, і на сьогодні виявляється основоположною у нерівній інформаційній гібридній війні з тотальною глобалізацією. Однак, мова традиційної пісні, музики, декору, візуально-обрядово-рекреативних дійств та ін., що зовні безпосередньо ніби й не стосуються «першої сиґнальної системи», насправді, на підсвідомому рівні – не менш відчутні і дієві від мови вербальної. Особливо ефективною і такою, що в останні роки відчутно включилася у процеси порятунку та «утривалення» (термін С. Грици) традиційної музичної естетики є методика науково-виконавської реконструкції її жанрів і форм, що набрала особливої популярности серед елітарно освіченої частини сучасної молоді України, Польщі, Білоруси, країн Прибалтики та інших, ментально споріднених з Україною країн [8-9]. Однак, першою ланкою цієї практично-реконструктивної роботи має бути системна науково-теоретична і структурно-типологічна аналітична праця, спрямована на наукове відтворення прообразів і структурних деталей реконструйованих предметів, форм, жанрів та дійств традиційної музичної культури українців, в т. ч. й інструментальної. Це передусім, праці К. Квітки [11], Ф. Колесси [12], С. Людкевича [15], С. Грици [5-7], М. Береговського [1], А. Іваницького [9], І. Мацієвського [15], Б. Кіндратюка [10], В. Ярмоли [25] автора цих рядків [14, 19-22] та ін.

Клясифікація народного музичного інструментарію (НМІ)

У сучасних професійних клясифікаціях українських народних музичних інструментів (за систематикою Е. Горнбостля – К. Закса) коротко історично, передовсім, оглядається весь процес еволюції світових

структурних і функційних систематик/клясифікацій музичних інструментів від Боеція до Дреґера [20, с. 91-95]. Далі ґрунтовно розглядаються спеціяльні питання індексації МІ за систематикою Е. Горнбостля – К. Закса з принципом поділу на кляси, підкляси, розряди, підрозряди, вперше в українській етноорганології проводиться повне і послідовне групування українських НМІ за цією системою. Новим тут є також слово про співзвучні із Е. Емсґаймером клясифікаційні погляди К. Квітки, в основі котрих – побутова функція [20, с. 95-139]. На численних прикладах виникнення, еволюції і виходу із широкого вжитку традиційного інструментарію та систем його клясифікацій простежуються основні етапи становлення народних інструментів як ідентифікаційних маркерів традиційної культури певного етносу.

У межах цієї статті/доповіди констатується положення про те, що найголовнішими критеріями усіх клясифікацій і систематик є: *форма, конструкція, стрій, спосіб гри, репертуар, манера виконання та ін.*, з чого логічно випливає, що будова інструмента неминуче й безпосередньо залежить від структури самого інструмента і манери відтворення репертуару, що на ньому виконується, і навпаки. Окремо визначаються критерії традиційности й функціювання народного інструментарію [20, с. 145-261]. Важливо знати і розуміти стратифікаційно-межові характеристики т. зв. «переходових зон» процесу розвитку/»удосконалення» самого інструмента як феномену традиції і втрати ним ідентифікаційної функції при перетворенні у свій дериват/симулякр/замінник.

Виходячи з цього, українські народні музичні інструменти за систематикою Е. Горнбостля – К. Закса [20, с. 509-528]; розглядаються за такими групами:

1. Народні ідіофони (самозвучні): дзвони, дзвіночки, «било», «калатало», тарілки (бубон з тарілкою), дримба, «деркач», «рубель і качалка».

2. Народні мембранофони (перетинкові або мембранні): «тулумбаси», «решітко», барабан, «бугай», «бербениця», «очеретина», «гребінець».

3. Народні хордофони (струнні): цимбали, гуслі, народна (старосвітська) бандура, кобза О. Вересая, торбан, народна скрипка, «бас» («басоля»), колісна ліра.

4. Народні ерофони (духові): вільні – «береста», «луска» («вабець»), «фуркотало»; закриті флейти – «очеретина», «теленка», «денцівка» гуцульська, поліські «дудка-колянка» і дудка-«викрутка»), волинська «свистілка», «ребро»; «свисток», «пищавка» («ґайда») бойківська, «джоломиґа», «зозулька» («окарина»), керамічні свистунці; відкриті – «флоєра», «фрілка», «свирівка» і «свиріл»; шалмеї – волинський ріг-«абік»,

«дуда» («дудки»), гуцульський «дідик» («скигля»), бойківська «джоломійка», полтавський та волинський «ріжок», закарпатський «ріжок-трумбетка», «сурма»; труби: бойківські, лемківські та гуцульські трембіти, гуцульські роги, поліська «пастуша труба», ріг, козацька труба та ін.

Значно ширший тезаурус інструментарію, за рахунок з одного боку порівняно природньо сформованого обширу автохтонних різновидів, а з іншого – з числа напливових екзотичних зразків, І. Мацієвського «Музичні інструменти гуцулів» [15, с. 23-119]. Ці два, представлені і проаналізовані тут видання, із найсучасніших методологічних позицій найповніше висвітлюють етноорганологічну картину стану збереження і дослідження НМІ в Україні.

Клясифікація НІМ

Сучасна жанрова клясифікація народної інструментальної музики «характеризує часові, соціяльні, територіяльні та індивідуальні передумови жанроутворення НІМ, особливості генези, функціювання та жанрової структури традиційної НІМ українців.

Діялектика трансформування внутрішньо-стильової структури народної інструментальної музики пов'язується з діялектно-територіяльними, часовими (Л. Бєлявський) та індивідуально-психологічними «зонами» стильово-варіянтної трансформації НІМ, їх історико-часовими, регіонально-мелогеографічними й, ще вужче, субрегіональними, льокальними, субльокальними відмінностями стилю, де типологічно-видові видозміни неначе поступаються місцем відмінам варіянтно-варіятивним (виконавським). Територіяльно-часові відмінності творення стилю в народно-інструментальному середовищі виступають стабілізаційно-консервуючим чинником, а особливості індивідуального типу мислення переводять процес жанрово-стильового трансформування із просторово-часової у специфічну індивідуально-психологічну площину.

Серед існуючих в українському етномузикознавстві підходів до клясифікації структури інструментальної музики усної традиції, найвиразніше виокремлюються: структурний (М. Грінченко), соціяльно-побутовий (К. Квітка) та функційний (І. Мацієвський). Перша із клясифікацій систематизує жанри за стилем та інтонаційною структурою (астрофічність і строфічність) друга групує НМІ та НІМ за типами і видами народних музичних інструментів, ансамблями, та сферами їх застосування; третя – за формою і функцією застосування у різних явищах і сферах народного побуту. Кожна із них має свої прероґативи відповідно до аспекту й завдання дослідження: стильова структура жанрів НІМ (архаїчних астрофічних та строфічних – новочасних) найрельєфніше простежується в клясифікації М. Грінченка (*див. додаток 1*). Ця

систематика найвідповідніше характеризує пласти української НІМ, що донесли ознаки своєї «емблемної» своєрідности до сьогодні.

Видатний український етномузиколог й етноінструментознавець К. Квітка при систематизації українських НМІ та НІМ поділяє їх на дві великі групи, що різняться як належністю до способу господарювання даного етносу, організацією музичного побуту, звичаями, так і репертуаром і сферами музичення, а саме: сліпі мандрівні співці-кобзарі та лірники, зрячі музики, а також на інструменти та музику т. зв. «любительської» («естрадної») групи (*див. додаток 2*).

Проф. І. Мацієвський – розглядає музичний інструментарій та виконувану на ньому музику із позиції приуроченості НМІ до жанру (*див. додаток 3*). Однак, обидві ці систематики (К. Квітки та І. Мацієвського) майже повністю втратили вже свою актуальність, оскільки питомі середовища властивих їм інструментів та виконуваної на них музики на сьогодні переважно повністю зникли. Однак, їх семантичні й науково-клясифікаційні характеристики важливі для розуміння органіки і суспільної визначености традиційного народного музичного інструментарію, на відміну від т. зв. «академічних» (й зовсім не народних!) музичних інструментів.

Ареали поширення та «щільність вростання» іншоетнічного й авторського елементів у традиційних осередках побутування української НІМ найбільшою мірою пов’язані з чинниками географічної близькости, природного згасання й адміністративно-репресивного насаджування державним апаратом елементів напливової й т. зв. «паралельної культури. Досліди над інструментальними традиціями українців Лемківщини, Надсяння, Холмщини і Підляшшя у Польщі, Берестейщини і Пінщини у Білорусі, Слобідщини і Кубані в РФ, придністровських (бесарабських) українських поселень у Молдові, мараморських в Румунії, лемківських в марґінальних сеґментах Словаччини і Югославії поряд з автохтонним традиційним інструментальним репертуаром засвідчують й активне функціювання на рівні *рецепції/вростання* творів іншонаціонального походження.

Міжетнічна і міжжанрова трансформація народно-інструментального стилю, пов’язана з поширенням московського, польського, румунського і єврейського інтонаційного елементів на територіях т. зв. «бездержавних» націй (передовсім Білорусі й України). Поряд із географічним чинником, тут спостерігається домінування вже згаданих соціополітичних тенденцій великодержавницького, психологічного й жорсткого репресивного нав’язування традицій панівної нації – нації бездержавній. Наочно репрезентує поширення іншонаціонального інструментально-танцювального елемента таблиця «Напливові танці» (*див. додаток 4*).

Обсяг джерел проникнення авторського елемента у сферу традиційного народного інструменталізму ще ширший і різноманітніший порівняно із іншоетнічними вкрапленнями. Це, зокрема, зони впливу міського романсу, військового, рекреаційно-відпочинкового, робітничого, студентського, міського, домашньо-побутового середовищ, репертуар т. зв. «художньої самодіяльності», концертів, фестивалів, оглядів, конкурсів і олімпіад, театралізованих святково-видовищних шоу, тощо.

Етнічний звукоідеал (ЕЗ)

Поняття етнічного звукоідеалу як критерію визначення автохтонности музично-інструментального стилю подає співставлення двох дефініцій етнічного звукоідеалу (ЕЗ): авторської (як системи звукових та власне етнофонічних чинників його формування в автохтонному оточенні) та А. Скоробагатченко (як стереотипних побутових його характеристик в конкретному соціяльному середовищі), що відбиває дві по-суті протилежні позиції (і, ширше, етноорганологічні школи – київсько-львівську і санкт-петербурзьку), їх протилежні тлумачення, скеровані на національну ідентифікацію (у першому випадку) та соціяльну спрямованість критеріїв визначення поняття та їх етнічну деідентифікацію (у другому).

Характеризуючи із зазначених тут позицій основні ознаки етнічного звукоідеалу в інструментальній традиції українців, автор цих рядків обстоює бік його «европейської моделі» (схильности до скрипкової та сопілкової кантилени) на противагу такому її типу, що домінує в етнозвуковій естетиці східних і тюркських народів як звукоідеал тремолювання на одній струні. Вперше у цих дослідженнях стверджується теза, що в Україні превалюють звучання, які імітують людський голос або ж комплементарно доповнюють його: сопілкова й смичкова кантилена, бандурно-кобзові, частково цимбальні арпеджовані «перебори», що істотно й принципово різняться від «азійського» кольориту одноголосного тремоло східних кобузів і кобизів, домр, балалайок, а також незмінно настроєних, що безнастанно звучать, гармонік і баянів [20, с. 254-257].

Необхідно розрізняти щонайменше два рівні «засвоєння» напливових явищ в традиції: а) на рівні рецепції («вростання») та б) паралельного поруч з автохтонним або ж самостійного, що не терпить жодного «примирення» із місцевою традицією, їх функціювання. Трансформаційні зміни етнічного звукоідеалу традиційної ІМ українців в умовах наджорсткого пресингу процесів природнього згасання і штучного адміністративно-репресивного нищення відбуваються, як на рівні жанрово стильової структури мелосу, так і в площині темброво-

кольористичної і, ширше, етноорганофонічної стилістики [20, с. 246-261].

Загалом, доволі фраґментарно і тезово подані тут основні теми і напрями методологічного й жанрово-типологічного розгляду структури української інструментальної музики усної традиції дають зацікавленому читачеви необхідний мінімум знань для осягнення специфіки такого мало поширеного у колах академічних навчально-філярмонійно-концертових середовищ України предмету як українська музично-інструментальна культура усної традиції.

Висновки:

1. Музичний фолькльор як рушійна сила всього культурно-революційного процесу поряд із мовою слів (яка є його інґредієнтом у майже 80% усієї решти фолькльорних жанрів) володіє могутньою ідентифікаційно-світоглядною силою, здатною не лише долати згубні наслідки пацифікаційно-асимілятивних процесів минулого, а й ефективно протидіяти усім підступним проявам аґресивної інформаційної політики гібридизації й глобалізації сучасного етнічного життя української Нації.

2. Основою творення інструментального стилю є музичні інструменти українців та виконувана на них інструментальна музика. Внутрішню стилістику звучання традиційного музичного інструментарію визначають ознаки його ерґономічної будови (форма, конструкція, стрій, спосіб звуковидобування) та виконавської стилістики (спосіб гри, репертуар та етнофонічні/народно-виконавські особливості його відтворення).

3. Архаїчність, інтонаційно-стильова своєрідність, ориґінальність мелоритмічної й композиційної структури «астрофічної» НІМ становить основу національного звукоідеалу українців і служить головним критерієм у діягностиці стильової визначености ІМ пізнішої генерації, позначеної новочасними й марґінальними ознаками стилю. Пізніший «строфічний» пласт української народної інструментальної музики становлять пісенно-інструментально-танцювальні версії та інструментальний супровід строфічних пісень кобзарсько-лірницького репертуару.

4. Природна, вивірена традицією, схильність кожного народу до певного типу інструментарію, жанрово-клясифікаційних структурних побудов НІМ та виконавських комплексів її звукового відтворення в сучасному художньому процесі піддається наджорстким стильовим трансформаціям, пов’язаним, як з природним згасанням традиції, так і з чинниками штучного адміністративно-репресивного тиску на неї. Єдиним консервантом, здатним утривалити архетипові вартості української традиційної музично-інструментальної культури, на сьогодні, є методика її науково-виконавської реконструкції, яка навіть в умовах тотального

наступу глобалізації демонструє виразно окреслену тенденцію до консолідації сил і самозбереження фолькльору як світоглядної основи Нації, поспіль.

Джерела та література:

1. Береговский М. Я. Еврейская народная инструментальная музыка. – М., 1987. – 280 с.
2. Богомил Іоан. Соловки – Друга Голгофа. – Ужгород, 2016. – 551 с.
3. Гарбузюк Майя. Образ України у польському театральному дискурсі XIX століття: стратегії та форми репрезентації. – Львів, 2018. – 469 с.
4. Греймас Альґірдас Юлюс. Про богів та людей. – К., 2018. – 463 с.
5. Грица Софія. Мелос української народної епіки. – К., 2015. – 340 с.
6. Грица Софія. Категорія парадигми у вивченні варіаційної специфіки фольклору // Фольклор у просторі і часі. – Тернопіль, 2000. – С. 40–51.
7. Грица Софія. Музичний фольклор з погляду етногенезу // Трансмісія фольклорної традиції. – Київ – Тернопіль, 2002. – С. 32–51.
8. Гусак Раїса. Традиції подільських клезмерів. – Вінниця, 2013. – 288 с.
9. Іваницький А. І. Історична Хотинщина. – Вінниця, 2007. – 575 с.
10. Кіндратюк Богдан. Дзвонарська культура України. – Іванофранківськ, 2012. 897 с.
11. Квитка К. К изучению украинской народной инструментальной музыки // Избр. труды в двух томах. – Т. 2. – С. 251–278.
12. Колесса Ф. М. Музикознавчі праці. К., 1970. – 591 с.
13. Людкевич С. Дослідження і статті. – К., 1976. – 212 с.
14. Маркович Галина. Михайло Хай. Науково-етнофонічний досвід. – Хмельницький. – 448 с.
15. Мацієвський І. Музичні інструменти гуцулів. – Вінниця, 2012. – 463 с.
16. Нолл Вільям. Трансформація громадянського суспільства. Усна історія української селянської культури 1920-30 років. – К., 1999. – 559 с.
17. Сокальский П. Русская народная музыка, великорусская и малорусская в ее строении мелодическом и римическом и отличие ее от основ современной музыки. – Харьков, 1888. – 367 с.
18. Стражний Олександр. Український менталітет. Ілюзії – міфи – реальність. – Видання друге. – К., 2017. – 456 с.
19. Хай Михайло. Українська інструментальна музика усної традиції. – Київ – Дрогобич, 2011. – 457 с.
20. Хай Михайло. Музично-інструментальна культура українців (фолкльорна традиція). – Київ – Дрогобич, 2011. – 559 с.
21. Хай Михайло. Парадигматичний метод С. Грици як перспективний напрям етномузикологічних досліджень // Музична україністика: Сучасний вимір. – К., 2013. – С. 70.
22. Хай Михайло. Лідія Федоронько. Динаміка фолькльорної традиції сіл Лютовисько та Биличі на Старосамбірщині. – Львів, 2016. – 258 с.
23. Шевчук Т. Ставицька Я. Українська усна снотлумачна традиція початку XX століття (розвідки та тексти). – К., 2017. – 223 с.
24. Юнґ Карл Ґустав. Архетипи і колективне несвідоме. – Львів, 2013. – 588 с.
25. Ярмола Вікторія. Скрипкова традиція Рівненсько-Волинського Полісся. – Львів, 2014. – 232 с.

Додаток 1

Структурна класифікація НІМ М. Грінченка – це, передусім, систематизація її жанрів за *стилем* та інтонаційною *структурою* самої музики:

а) астрофічно-нетанцювальна		характеризується вільністю композиційної побудови, імпровізаційністю, інтонаційною схильністю до давніх стильових шарів ІМ
б) строфічно-танцювальна		композиційна строгість і "квадратність" структури в цілому та форми й ритмічної побудови, зокрема: тенденція до подальшої квадратизації форми, темпового, ритмічного й інтонаційного ступенів загострення мелосу, спрощення та стильового нівелювання ритмоінтонаційної його структури

Додаток 2

Розглядаючи професійних музик в українському побуті, К. Квітка поділяє їх та виконувану ними музику на дві великі групи, що різняться як способом господарювання, організації, звичаями, так і репертуаром та сферами музичення, а саме:

1. Сліпі мандрівні співці-кобзарі та лірники.

"любительська" група (*цимбалистки*)

2. Зрячі музики (*скрипалі, басисти, дударі-волинщики, цимбалісти, бубнисти та трембітарі і т.п.*)

Додаток 3

За І. Мацієвським, усі відомі **структурно-функційні утворення** НІМ за найзагальнішими класифікаційними ознаками складають

п'ять фундаментальних сфер:

Додаток 4

ІІІ. Напливові танці

- польські – „оберек", „куяв'як" і „краков`як";
- чеська – полька (національні версії);
- німецький – „штаєр";
- австрійський – „вальс";
- французькі – „падеспань" і „кадриль";
- угорські – „Halogato" („Застольна") і „чардаш";
- російські – „частушки", "На реченьку", "Коробочка"," Бариня", „Семьоновна";
- єврейські – "Карапет", "Ойра", "Шир", „Шими";
- румунсько-молдавські – "гора", "жок", "сирба", "молдовеняска"; циганські – "Циганочка з виходом", "Сербіяночка";

Додаток 5

УДК 316.35+394.5+398.2

СУЧАСНІ ФОРМИ ЗБЕРЕЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ МЕШКАНЦІВ ЗАТОПЛЕНИХ СІЛ

Ірина Коваль-Фучило
(м. Київ)

У статті проаналізовано сучасні форми збереження ідентичності колишніх жителів сіл, які були затоплені внаслідок будівництва ГЕС. Це такі форми: щорічні зустрічі переселенців одного села, колишніх односельців та їхніх нащадків; книжкові видання спогадів переселенців; фольклоризовані розповіді про переселення села внаслідок затоплення території; зусилля для створення музею затоплених сіл.

Ключові слова: *примусове переселення, затоплене село, меморіалізація, ритуалізація, Дніпро, фотографія, рушник.*

Сьогодні набули популярності громадські заходи, зосереджені навколо історії певного населеного пункту. Так, наші експедиційні матеріали свідчать про існування дня села, містечка, міста. Причому ці дні не збігаються із датою храмового престольного празника села. Такі святкування запроваджені десь у 2000-х роках і відбуваються в теплу пору року. Спогади про ці заходи вже стали типовим місцем розповідей про своє село. Можна припустити, що поширення практики святкування днів села пов’язане із виникненням комеморативних практик для

збереження пам'яті про затоплені села, внаслідок будівництва ГЕС. Усі ці громадські ініціативи сприяють формуванню нової ідентичності мешканців, яка акцентована на місці народження.

В усних спогадах про примусове переселення із зон затоплення, які я записала у різних регіонах України упродовж останніх років (2014-2019), типовим повторюваним фрагментом є розповідь про щорічні зустрічі переселенців одного села, колишніх односельців: *Пару років назад було 30 років, як переселення було. То тут в долині вони, самі люди зібралися, приглашали тих людей, котрі були по других селах. І вони приїжджали сюда. А з Бакоти чоловік, вже він живе у Хмельницькому, він директор оркестру. І він звідти привіз своїх музикантів. Наші люди зібралися, варили уху, пригощали тих людей. То там було так багато людей, дуже багато! Тут Тарас (Горбняк), так як він вже на роботі, приглашеніє, ну, пригласітєльні откритки порозсилав, і ті люди з других сіл поприїжджали сюда. То їм і музика грала, і столи гарні такі. Потому, вже після столу, бо я була тоди, після столу приплив той корабль, великий такий. І там жінки повбиралися в сорочки вишиті, сіли на той корабель, і він зробив круг. Набрали квіток багато і кидали ті квітки так, де хто жив. Співали пісні* (ДТО[1]); *Зустріч в нас була односельців. /– Коли?/ – А 30 років як пройшло. Родина. Зустрічаємся всі на Маковея* (плаче) (РНА); *Перший раз ми в парку зустрілися. Там є два столи такі великі, там в шашки грають, в шахмати. Ми там розіклалися, з музикою: гармошка, бубон. /– І то було якраз на Зелені свята?/ – Да, на Зелену неділю. Сиділи, згадували, плакали, співали, танцювали. / – А скільки людей прийшло? / – Тоді десь десятків три. В нас в цьому году, навєрно, було більше трьох десятків людей* (РВМ); *Є відомості, що вже в [19]90-х роках це усталена така традиція, можливо, якісь села приєдналися пізніше, але в цілому сім наших лівобережних придніпровських сіл і три з правого берега, які входили в Переяслав-Хмельницький район наш під час затоплення, наприклад, Зарубинці, село таке, то ті мешканці збираються в тих місцях, де їх найбільше зараз проживає. І в них є актив громадський. У кожному селі є своя специфіка, звичайно, але, як правило, це раніше правобережні села, то люди навідували їх, навіть перепливаючи катером, наймали там транспорт, і по воді* (НТЮ); *Ми ото 16-ий рік будем зустрічатись. Зустрічаємся ми на вокзалі. З'їжджаються односельці. Хто приїхав – тут на вокзалі зустріли, заказуємо автобус і їдем на берег моря. Там у нас єсть місце, де ми зустрічаємося. Там накриваєм столи, варим юшку і все остальне* (ГСІ); *Ми первий год зачали зустрічаться в 2004 році. Ми зустрілися у кахве. У Переяславі, там було кахве. Ну, нам не понравилося кахве, і ми рішили: оце перву суботу серпня*

[1] Перелік оповідачів див. наприкінці статті. Усі записи здійснила Ірина Коваль-Фучило.

давай зустрічаться коло Дніпра. І ми оце тепер у Григорія Петровича, це його син, арендуємо. Звозим туди столи, там уже за столами сидимо (ППЄ); *Ми собіраємося кажний рік. Раньше собіралися, до двохтисячних років, первого травня, поки був транспорт – їздили туди, на свою землю, а тепер ми збираємося тільки в Зарубинцях, ой… Циблях. В Циблях – в останню суботу червня* (ССФ); *Приїжджають, приїжджають. Ну, то вже організовано все, концерт ставлять, всьо. Кашу варять, куліш, хто бере пляшку з собою, по сто грам п'ють* (МОІ).

Такі ж фрагменти характерні для письмових спогадів переселенців, надісланих на замовлення упорядників: «Тепер щороку в першу суботу серпня, якнайближче до дня св. Іллі, імені якого був приход у селі, підсіняни зустрічаються на рибальському стані біля Дніпра. На жаль, корінних підсінян з кожним роком стає все менше, але приїжджають їхні діти, онуки. Ми спілкуємося, згадуємо рідне Підсінне, його жителів, які відійшли у вічність, і завжди починаємо зустріч з улюбленої пісні про Дніпро, яка стала гімном затопленого села» [1, с. 354]; «Кожного року, в першу суботу серпня збираються підсіняни на автовокзалі в місті Переяславі-Хмельницькому, а потім їдуть до Дніпра, щоб хоч здалеку подивитися на те місце, де було рідне село. З усіх усюд стежки-доріжки приводять земляків до Переяслава-Хмельницького /…/ Вже дев'ять разів зустрічалися вони і домовляються й надалі берегти цю традицію» [1, с. 380]; «З 2005 року зустрічі односельців стали традиційними. Вони збираються щорічно у першу суботу серпня на автовокзалі, а потім разом виїздять на берег Дніпра, де згадують про свою малу батьківщину – село Підсінне» [1, с. 412].

Розповідь про зустрічі переселених осіб із затоплених сіл – важлива складова авторського видання «Затоплена придніпровська цивілізація. Історія. Людські долі»: «Якщо хочете знати про справжній патріотизм, то приїжджайте на зустріч переселенців із затоплених сіл, які поминають не лише рідних, які пішли у вічність, а й свої села як найрідніше, що завжди знаходиться не біля серця, а в самому серці» [2, с. 34]. Видання містить спеціальний розділ «Зустрічі жителів затоплених сіл Старого і Нового Глибовів», у якому вміщено близько сотні фотографій із таких комеморативних заходів [2, с. 161-187]. Світлини зустрічей уміщені також у всіх виданнях серії «Затоплені села Переяславщини» [1; 3; 4].

Цікаво, що жодних згадок про зустрічі переселенців немає у попередніх виданнях, присвячених історії затоплених сіл [5]. Не було також реплік про такі події і в моїх перших записах від переселенців від 2012 року, здійснених на Полтавщині і Кіровоградщині. Не можу стверджувати чи в той час на цих теренах вже такі зустрічі вже відбувалися, але точно можна сказати, що описи таких зустрічей тоді ще не були типовим місцем наративів про переселення.

Для наведених фрагментів притаманні такі спільні семантичні і лексичні ознаки:

- акцент на добровільності заходів і активності його учасників: *самі люди зібралися*, *громадський актив*, *давай зустірічаться*. Про це наголошення свідчать численні активні форми дієслів на означення діяльності учасників: *зібралися*, *приглашали*, *приїжджали*, *привіз*, *варили*, *пригощали*, *зустрічаємся*, *приїжджають;*
- прагнення наголосити на численності учасників зустрічей: *багато людей*, *було більше трьох десятків людей*, *так багато людей, дуже багато*; *Ніколи не було менше, як 50 чоловік* (ППІ);
- згадка про урочистість події, її важливе суспільне значення: *музика грала*, *столи гарні*, *корабель великий такий*, *жінки повбиралися в сорочки вишиті, з музикою: гармошка, бубон*.

Описані оповідачами зустрічі – це комеморативні соціальні практики, комеморація. Комеморація – це комплекс заходів з метою увічнення пам'яті важливих для суспільства людей, подій, місць. Вона тісно пов'язана із формуванням культурної пам'яті, яка «локалізується у формі бібліотек, колекцій, скульптур чи архітектурних споруд і темпоралізується у святкуваннях, звичаях, ритуалах. Крім цього, культурна пам'ять у перебігу історії потребує постійного тлумачення, обговорення й оновлення, оскільки її зміст засвоюється наступними поколіннями, і він повинен відповідати актуальним потребам, викликам сучасності» [7, с. 58]. Описані вище факти, а саме те, що розповідь про комеморацію стає частиною особистого спогаду, свідчить, що згадані меморіальні заходи вже стали складовою суспільної і культурної пам'яті у соціальній групі переселенців. У випадку переселеної громади колишнього села Підсінне ці розповіді вже зазнали відчутної фольклоризації, яка полягає в уподібненні і певній шаблонності фраз і структурних частин тексту: спершу розповідають про дату зустрічі, далі про її місце, потім про від'їзд на берег Дніпра і спільну гостину.

Розповідь про визначення оптимальної дати для зустрічі переселенців – це також типовий мотив спогадів: *У нас є зустріч в селі, але вони там вирішують між собою. Оце зараз вони збираються в такі дні, коли десь хтось може здалеку приїхати* (ЧОП). *Іноді на храм збираються. / – Да, на храмове свято. В нас це на Іллю. Вже теперішні, як кажуть, день села – перша неділя серпня, а так – на храмові свята. Але така зустріч – то вони стараються, коли десь хтось звідкись здалеку приїде, щоб тоді більше. Оце в Колі, то вони збираються – остання неділя липня. Хто може – будь-ласка там. Зберуться, поспілкуються* (РНМ). Найчастіше датою зустрічі переселенців села є день, коли в їхньому батьківському селі було храмове свято. В Україні

загалом і на Київщині зокрема цей день святкували навіть тоді, коли церква в селі вже була зруйнована, тому закономірно, що день колишнього храмового свята став датою спільних зустрічей. Щоправда, це правило не завжди працює. Так, у селі Комарівка Переяслав-Хмельницького району храмове свято було на Миколая, двічі на рік. Ці дні не зручні для спільних зустрічей під відкритим небом щонайменше із двох причин: по-перше, це холодна пора року, а по-друге, може випасти будній день, коли люди не зможуть приїхати через роботу. Було вирішено збиратися на Зелену неділю: */– Але люди збиралися?/ – Да, люди збираються. Вони почали, мабуть, з [20]13 року збиратися. / – Ті переселенці?/ – На Зелену неділю, на Трійцю. /– То в них тоді храм був?/ – Ні, храм був на Миколая, два рази на рік. /– А чому так? Може, тому, що це поминовення померлих? Чому так вони вибрали? /– Я скажу чому. Тому що Зелена неділя завжди попадає в неділю, і всі можуть приїхати. Не всі, но більшість може приїхати, а так – більшість на роботі, далеко. Але з'їжджаються з усієї України* (РВМ).

Зі спогадів переселенців – учасників комеморативних заходів довідуємося, що обов'язковими складовими зустрічі є гостина, виконання пісень, фотографування, комунікація між людьми.

Трапеза як колективне пригощання, яке передбачає визначене коло учасників, у нашому випадку це люди, які колись були односельцями, а також їхні діти, онуки, у традиційній культурі виконувала функції регламентації, комунікації, жертви, наділення долею. Упродовж трапез виголошували побажання здоров'я і добробуту. Спільне пригощання слугувало підтвердженням і закріпленням результату дії чи події. Спільна трапеза завжди була настільки важливою, що без неї обряд не вважали виконаним, а справу закінченою [7, с. 307]. Колективне споживання їжі учасниками зустрічей є своєрідним об'єднуючим актом, який допомагає колись єдиній, а сьогодні розпорошеній громаді підтримувати стосунки, відчувати свою спільність, єдність. Про певну ритуалізацію гостини на зустрічі переселенців свідчить також наявність наперед визначених страв. Це передусім рибна юшка, уха: *Наші люди зібралися, варили уху, пригощали тих людей* (ДТО); *Там накриваєм столи, варим юшку і все остальне* (ГСІ); *Ну, п'ятивідерна коструля юшки розходиться* (ППІ). Усталення рибної юшки, ухи як обов'язкової страви не випадкове, – воно має історичну зумовленість, пов'язану із колишнім місцем проживання учасників дійства, адже всі затоплені населені пункти колись були розташовані поблизу води, а тому риба і різні рибні страви були постійними в раціоні мешканців сьогодні затоплених сіл. Тобто це своєрідне нав'язування до минулого, актуалізація і спроба відтворення колишнього часу. На зустріч підсінян, крім юшки, готують також інші

рибні страви: – *Ну, кромі юшки ми ше купляємо там окорочка, м'ясо, хто шо з дому приніс. Це ж не так, що я – хто катлєтів принесе, хто риби. Каждий год риба «Просіл». Оце Соня робить рибу «Просіл». / – Це страва так називається? / – Це фірменне блюдо. Юшка і риба. Ми так робим, як оселедці. Отак в кострулю, насолюємо, тоді розкладаєм по столах* (ППІ).

Виконання пісень на зустрічах переселенців теж набуло певної традиційної форми, ритуалізації. Це стосується передусім тих громад тих сіл, де склалися, так би мовити, ініціативні групи, які беруть на себе організацію і проведення зустрічей. Так, на зустрічі колишніх односельців Підсінного першою виконуваною піснею є гімн села. Учасники знають його напам'ять, а також зберігають запис вербального тексту на папері: *Співаєм, там музика, свої із села хлопці на гармошці грають, на баяні. Ми дуже співучі, дуже співучі. І це поки вони приїдуть у час дня, – у 12 собрались, у час дня вони вже під Дніпром. У нас вже юшка готова. Тоді становимося всі, фотографіруємося. У нас є гімн села:*

Дніпре, ти течеш віки,
Дніпре, серцю милий.
Води широкі, ясна далина (ППІ).

Роль гімну виконує пісенний твір, де провідним є мотив боїв у Другій світовій війні. Ця трагічна подія, на відміну від інших не менш важких історичних явищ, як-от Голодомор 1932-1933 років чи вимушене переселення через будівництво ГЕС і затоплення, тогочасною владою були заборонені для публічного обговорення. Тож не дивно, що в музичному надбанні української культури немає творів, присвячених цим подіям. Тобто в офіційній політиці пам'яті Друга світова війна була постійно актуальною і дозволеною. Це посилило ситуацію замовчування, витіснення, заміщення інших трагічних подій. Водночас самі оповідачі у спогадах вибудовують хронологічну лінію нещасть, які їм довелося пережити: *Наша жизнь – як велика трагедія. В мене мати була з 1900 года, а батько з [190]7-го году. В [19]17-ім годі була революція в [19]22-ім годі була голодовка… [19]33-ій год – голодовка, [19]38-ий год – була іжовщина, забирали всіх комуністів, активістів і страчували. Потім в сорок первім годі – война, у [19]56-ім началася перестройка. Прийшли, хату обміряли…* (КАФ). Події Другої світової війни, які відбулися незадовго після трагічних 1932–1933 років поєднані ідеєю важких життєвих втрат (див. про це також: [8]). Ця ж ідея є провідною в оповідях про переселення із зон затоплення, тому можна висловити припущення, що для вшанування втрати внаслідок примусового виселення стала в пригоді пісня про війну, яка була добре відома, дозволена, а ще вона не обтяжена ідеологічними чи партійними

маркерами, містить численні асоціації й алюзії із творами Тараса Шевченка й народними піснями, що сприяло її популярності і збереженню дотепер у виконавському репертуарі колишніх мешканців придніпровського села. Ще однією вагомою причиною усталення саме такого гімну є місце проведення щорічних зустрічей – на березі Дніпра (*У час дня вони вже під Дніпром* (ППІ)), де такі пісні цілком доречні й закономірні. Аналіз комеморативного хронотопу, тобто семантично маркованих місць у переселенському наративі і в соціальних меморіальних практиках потребує спеціальної студії. Тул лише принагідно зазначимо, що практично в усіх відомих мені комеморативних практиках місцем зустрічі є локація, розташована поблизу території затопленого села на березі водосховища. Показово, що підсіняни, які спершу зустрілися в кафе у Переяславі, згодом змінили місце на побережжя Дніпра: *давай зустрічаться коло Дніпра* (ППЄ). Нині це вже усталена локація: *У нас єсть місце, де ми зустрічаємося* (ГСІ). Наявність такого місця дуже важлива, оскільки конкретне місце, його семантичне навантаження принципово відрізняється від невизначеності простору: «Поняття простору містить потенціал планування, спрямований у майбутнє; поняття місця містить знання, яке стосується минулого» [9, с. 238]. Можна стверджувати, що вибір місця для комеморативних практик завжди виявляє залежність від минулого, а саме від минулого місця проживання, його географічних особливостей.

Учасники зустрічей залюбки виконують також інші пісні: *Співаєм, там музика, свої із села хлопці на гармошці грають, на баяні. Ми дуже співучі, дуже співучі* (ППІ).

Обов’язковою складовою аналізованих комеморативних практик стало фотографування: *У 12 собрались, у час дня вони вже під Дніпром. У нас вже юшка готова. Тоді становимося всі, фотографіруємося* (ППІ). Учасники прагнуть зберегти для себе пам’ять про зустрічі саме в такій формі. Тут важливо наголосити, що фотографії стали дуже потрібними і набули активного використання у, так би мовити, вторинних формах меморіалізації затоплених сіл. Маю на увазі організацію виставок старих і нових фотографій, укладення фотоальбомів, використання світлин у книгах, присвячених затопленим селам, на інтернет-сайтах, у приватних колекціях. Тобто фотоілюстрації стали обов’язковою складовою стратегії мобілізації уваги і до колишньої події затоплення села, і до сучасних комеморативних заходів. Старший науковий співробітник науково-дослідного відділу історичного краєзнавства Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» Ревега Наталія Миколаївна стала автором стендової фотовиставки «Село Комарівка на Переялавщині», яка кілька днів була доступна для огляду в центрі

м. Переяслав у травні 2019 року. На цій виставці демонструвалися і старі, і нові фотографії. Наталія Миколаївна так розповіла про цей захід: *Виставка була присвячена зустрічі комарівчан, адже вони приходять, хочуть побачити, ми фотографій багато зібрали* (РНМ). Наявність світлин із зустрічей переселенців у друкованих виданнях, побутування розповідей про ці зустрічі у спогадах людей свідчить про те, що історією стають вже самі зустрічі переселенців, причому саме ці події певною мірою «витісняють» пам'ять про саме переселення і затоплення села.

Ще однією формою збереження ідентичності переселенця із затопленого села є книжкові видання, присвячені втраченому селу. В основу таких книг покладені спогади мешканців затоплених сіл. Одне з перших таких видань було присвячене селу Циблі, де автор Лесик Микола, нині покійний вже, опублікував історію свого села. Сьогодні, крім вже згаданої серії «Затоплені села Переяславщини» [1; 2; 4], існує ще щонайменше дві книги, присвячені затопленим селам цього регіону [10; 11], а саме переселеним затопленим населеним пунктам Переяслав-Хмельницького району Київської області. Дослідницька увага істориків, археологів, краєзнавців тривалий час була зосереджена на переселеному і затопленому селі Бакота Кам'янець-Подільського району Хмельницької області. Існує кілька видань, присвячених цьому затопленому селу, яке було розташоване на півдні Хмельницької області на Дністрі [5; 12-14]. У цих книгах представлено історію давнього міста Бакоти від перших його згадок (XII ст.) і аж до затоплення у 1980-х роках. Дослідження здійснене на матеріалах археологічних досліджень, літописів, історико-археологічних праць. Сьогодні залишки давнього скельного монастиря, розташованого колись в Бакоті, і узбережжя Дністра на цих теренах стали популярним туристичним місцем України.

Оригінальним способом збереження історичної пам'яті про затоплені села є щорічні запливи «Дніпро ревучий», коли учасники мають подолати трикілометрову відстань між двома берегами Канівського водосховища вільним плаванням. Уперше така подія відбулася 30 липня 2016 року. У 2019 році відбувся четвертий такий заплив. «Плавці з Переяславщини, Києва, Кропивницького, Кременчука, Обухова та Борисполя подолали дистанції 10 і 3,7 км з правого берега – на лівий (з Трахтемирова і від Батуриної гори – до берегової межі Переяславщини)» [15].

Сьогодні існує ініціатива для створення музею затоплених сіл Переяславщини. Люди, які перейняті ідеєю збереження пам'яті про втрачені населені пункти, згуртовані у громадській організації «Старий Дніпро». Ця структура так декларує мету своєї діяльності: «Організація створена в серпні 2015 року з метою об'єднання зусиль небайдужих громадян та переселенців із затоплених Дніпровськими водосховищами

територій для відтворення і збереження пам'яті про затоплені землі, про людей та їх сім'ї, які об'єднувалися в місцеві громади, про ті цінності, якими ці люди керувалися у житті» [16].

Щорічні зустрічі колишніх односельців, збір і публікація матеріалів (спогадів, фотографій, документів) про затоплені села, встановлення меморіальних плит – ці та інші ініціативи в наш час сприяють збереженню пам'яті про втрачені села над Дніпром і Дністром, зберігають і формують ідентичність мешканців затоплених сіл.

Джерела і література:

1. Нам Підсінне тепер тільки сниться. Село у спогадах та документах / Михняк М. К., Зубер С. М. та ін. Київ, 2019. 448 с.
2. Кузьменко-Лісовенко Катерина. Затоплена Придніпровська цивілізація. Історія. Людські долі. Київ, 2018 264 с.
3. Затоплений рай: Андруші у спогадах та документах / упоряд. М. К. Михняк. Київ, 2018. 400 с.
4. Михняк Микола. Були над Дніпром Трахтемирів і Монастирок. Документи, спогади, світлини. Київ, 2020. 576 с.
5. Горбняк Т. В. Давня Бакота. Кам'янець-Подільський, 2013. 112 с.
6. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика; пер. с нем. Бориса Хлебникова. Москва: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
7. Валенцова М. М., Узнёва Е. С. Трапеза. *Славянские древности: Этно-лингвистический словарь* в 5-ти томах. Т. 5. Москва, 1999, с. 307–312.
8. Коваль-Фучило І. Війна тлумачень і війна в тлумаченнях в оповідях про примусові переселення із зон затоплення. *Слов'янський світ*. 2019. Вип. 18. С. 70–80.
9. Ассман Аляйда. Простори спогаду. Форми та трансфомації культурної пам'яті. Переклад з нім. Київ, 2014. 438 с.
10. Сорокова С. Ф. Не летять ластівки у Зарубинці: історико-краєзнавчий нарис / ред.-упоряд. : Т. Ю. Нагайко, О. А. Горбовий. Переяслав-Хмельницький, 2015. 368 с.
11. Село Андруші на Переяславщині. Історико-етнографічний нарис. / [за заг. ред. Г. Скрипник]: НАН України. ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2016. 256 с.
12. Винокур І.С., Горішній П.А. Бакота. Столиця давньоруського Пониззя. Кам'янець-Подільський. Центр Поділлєзнавства. 1994. 362 с.
13. Горбняк Т. В. Бакота – затоплена доля. Хмельницький : Поділля, 2004. 56 с.
14. Горбняк Т. В. Гомін Золотої долини : [краєзнавче дослідж.]. Кам'янець-Подільський : Аксіома, 2017. 87, [24] с.
15. Іващенко В. П. Заплив «Дніпро ревучий – 2019». *Офіційний сайт ГО «Старий Дніпро»* http://olddnieper.org.ua (дата звернення 29.02.2020).
16. Про ГО «Старий Дніпро». *Офіційний сайт ГО «Старий Дніпро»* http://olddnieper.org.ua/about (дата звернення 23.09.2020).

СПИСОК ЗАТОПЛЕНИХ СІЛ

Бакота Кам'янець-Подільського р-ну Хмельн. обл.

Жовніно Градизького р-ну Полтав. обл.

Зарубинці Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.

Комарівка Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.
Конилівка, Кам'янець-Подільського р-ну Хмельн. обл.
Кривчани Кам'янець-Подільського р-ну Хмельн. обл.
Наддністрянка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельн. обл.
Підсінне Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.

ОПОВІДАЧІ

ГСІ – Гич Софія Ігорівна нар. у с. Підсінне Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. Запис у м. Переяслав 21.06.2019.

ДТО – Дубенюк Тетяна Олександрівна, 1957 р. н. Запис у с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. 21.07.2014

КАФ – Кам'янська Анастасія Федорівна, 1932 р. н., нар. у с. Жовніно Градизького р-ну Полтавської обл. з 1959 р. Запис у с. Підгірне Кременчуцького р-ну Полтавської обл.

НТЮ – Нагайко Тарас Юрійович, 1980 р. н., нар. у м. Київ. Запис у м. Переяслав 20.06.2019.

ППІ – Перчук Поліна Ігорівна, 1949 р. н., нар. у с. Підсінне Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. Запис у м. Переяслав 21.06.2019.

РВМ – Ревега Василь Микитович, 1945 р. н., нар. в с. Комарівка Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. Запис у м. Переяслав 20.06.2019.

РНМ – Ревега Наталія Миколаївна, 1982 р. н., нар. у с. Воропаївка Іванківського р-ну Київської обл. Запис у м. Переяслав 20.06.2019.

РНА – Рибак Надія Андріївна, 1962 р.н., нар. у с. Бакота. Запис у с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. 26.07.2014.

ССФ – Сорокова Софія Федорівна 1937 р. н., нар. у с. Зарубинці Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. Запис у с. Віненці Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. 22.06.2019.

ЧОП – Чиркова Ольга Павлівна, 1969 р. н., нар. у с. Кип'ячка Миронівського р-ну Київської обл., освіта вища. Запис у с. Циблі Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. 22.06.2019.

УДК 2-67

ЕТНОСОЦІАЛЬНІ ПАРАДИГМИ РЕЛІГІЙНОСТІ У ВИКЛИКАХ СЬОГОДЕННЯ

Ганна Кулагіна-Стадніченко
(м. Київ)

У статті авторка прослідковує особливості релігійності в умовах соціальної нестабільності, кризи ціннісно-світоглядної картини світу особистості. З'ясовано, що релігійність виступає важливою складовою етнсоціальної ідентичності. Проведено аналіз структури ідентичності, вказано на пріоритетність групової,

зокрема, – етнорелігійної, ідентичності, яка на сучасному етапі набуває специфічних рис. Досліджено роль стереотипних уявлень щодо ознак та ролі «іншого», як представника відмінної етнорелігійної традиції.

Ключові слова: *ідентичність, структура ідентичності, релігійна ідентичність, етнічна ідентичність, етносоціальна ідентичність, етнорелігійна ідентичність, групова ідентичність, особистісна ідентичність, трансформація ідентичності, міжрелігійні установки, стереотипи, забобони, толерантність, діалог.*

В умовах, коли невизначеність стає характерною ознакою соціального життя людини, релігія залишається певною стабільною силою, яка може претендувати на роль інтегратора не лише духовного потенціалу особистості, а й її етносоціальної самосвідомості, спроможна пропонувати та реалізовувати деякі ідеальні цінності, що є важливими для виживання суспільства та її громадян. Сьогодні маємо ситуацію, коли аномія, невизначеність, хаос у суспільстві сприяє падінню потенціалу людського «Я». Відтак, численна кількість слабких та невпевнених в собі «Я» починають шукати сильне «ми». Це обумовлене тим, що у кризові суспільні періоди у пошуках стабільності особистість прагне точніше визначити соціальні і психологічні кордони власного існування. Вона виходить за межі свого «Я» завдяки ототожненню себе з певною спільнотою чи групою. Через розширення індивідуальних меж у новій ідентичності особистість шукає необхідного для неї заспокоєння. У разі, якщо суспільство виявляє безсилля, людині надає впевненості національна (етнічна) або релігійна група. Для консолідації вірних, остання може, також, використовувати національну ідею.

Можна казати про трансформацію структури ідентичності за сучасних умов релігійного життя в Україні. Відбувається зміна ієрархії рівнів у структурі соціальної ідентичності, а саме, – порівняно з особистісною підвищується значущість групових ідентичностей (в т. ч. релігійної та етнічної). Це виявляється, зокрема, у тому, що членство у релігійній групі подекуди стає важливою категорією етнічної ідентичності.

Спробуємо порівняти механізми формування та функціонування релігійності та етнічної ідентичностей, пов’язавши їх з поняттям самосвідомість. Під самосвідомістю будемо розуміти здатність безпосередньо самовідображати себе, рефлексувати над своїми можливостями [1, с. 112]. Самосвідомість є важливим фактором становлення особистості, її розвитку, самовдосконалення. Це складна інтегративна властивість психічної діяльності людини, що забезпечує усвідомлення своїх схильностей, вибір діяльності, формування індивідуального стилю життя, наближення до своєї сутності. Об’єктом

самосвідомості виступає власне особистість у її життєвому світі – така, що одночасно пізнає, оцінює і яку пізнають, оцінюють інші. У структуру самосвідомості входить самопізнання, емоційно-ціннісне ставлення до себе і дієво-вольова сфера як саморегуляція. Центральним структурним компонентом самосвідомості постає самооцінка. Натомість, релігійність розглядають як ціннісно-життєву орієнтацію, суб'єктивну якість свідомості індивіда, його внутрішню здатність до реалізації релігійних установок [2, с. 277-278].

Визначаючи етнічну самосвідомість, або етнічність, наголошують на таких її чинниках: усвідомлення приналежності до свого народу, усвідомлення інтересів свого народу, уявлень про його культуру, мову, територію. Останній чинник присутній практично у всіх дефініціях етнічної самосвідомості. Значна частина етносоціальних уявлень, що поділяють члени певної етнічної групи – це результат осмислення спільної історії, культури, традицій, місцепоходження і державності. Етносоціальні уявлення відображають сукупність думок, переконань, вірувань, ідей, виявляються у міфах, легендах, історичних оповіданнях, а також у побутових формах мислення. Зрозуміло, що спільне знання об'єднує членів групи.

Важливим репрезентантом етносоціальних знань постає релігія. Разом з етнічними, релігійні уявлення відносять до типу групових (колективних) уявлень. Від індивідуальних вони відрізняються універсальністю, стійкістю, спадковістю, примусовим характером впливу на індивіда. Можна казати й про те, що внаслідок вивчення релігійних уявлень психологія релігії перетворюється на антропологію релігійної культури. При цьому дослідникові відкривається широка перспектива вивчення етноконфесійності певного народу в результаті виконання релігією етноформуючої функції як однієї із своїх суспільних функцій.

Спробуємо віднайти те спільне, що поєднує релігійність та етнічність як соціальні категорії. Підпорядковуючись загальним закономірностям формування соціальної ідентичності, релігійна та етнічна ідентичності як форми етноконфесійної взаємодії мають свої особливості.

По-перше, ці форми ідентифікації звернені до минулого, вбудовані у культурну традицію індивіда чи групи.

По-друге, вони міфологічні, і в цьому їх мобілізуюча сила. На думку деяких вчених, «своєю квазіраціональністю міф навертає нових прибічників, переконує їх, мобілізує на колективні дії. Міф викривляє факти і тим самим позбавляється «незручної» реальності, руйнує раціональні аргументи опонентів», адже «з усіх факторів розвитку цивілізацій ілюзії складають найбільш могутній» [3, с. 48].

По-третє, обидві напрямки залежать від зовнішніх обставин: зміцнюються або слабішають залежно від них. Саме тому етнічність постає серйозним ідеологічним інструментом у боротьбі за владу.

По-четверте, їм властиве «подвійне дно», тобто поділ культури, що лежить в основі кожної ідентичності на культуру для «зовнішнього» та «внутрішнього» користування. Остання часом непомітна для стороннього спостерігача. Існує теорія психокультурної інтерпретації конфліктів, згідно з якою розглядаються фундаментальні орієнтири при поділі на «Я» та «інші». Такі орієнтири знаходяться у ранньому досвіді особистості, мають у своєму складі способи відносин людини всередині та поза спільнотою, що схвалюються певною культурою і виступають основою інтерпретацій дій і мотивів сторін у ситуаціях міжгрупового конфлікту.

По-п'яте, однією з головних ознак кожної ідентичності виступає солідарність. Обидві ідентичності можна вважати своєрідними формами солідарності людей для виконання певних соціальних та культурних завдань.

По-шосте, будь-яке об'єднання протиставляє себе іншим, тому зростання виявів групової ідентичності подеколи супроводжується нетерпимістю, конфронтаційністю, що пов'язані з бажанням відокремитися від інших [3, с. 49].

По-сьоме, зазначені категорії відносяться до емоційно-нормативних. Так, важливими критеріями для міжгрупового порівняння постають такі почуття, як: гідність, гордість, образа, страхи, що спираються на глибокі емоційні зв'язки з спільнотою та моральні обов'язки відносно неї. Емоційні імперативи впливають на образи сприйняття і значною мірою пояснюють ірраціональність поведінки сторін у міжгрупових конфліктах. Поєднання емоцій і моральних норм виступають таким психологічним фактором, який спонукає людей до жертовності заради свого народу, навіть зашкоджуючи власним інтересам.

Незважаючи на наявність спільних рис під час становлення і функціонування релігійної та етнічної ідентичностей, держави неодноразово поставали перед фактом етнорелігійних конфліктів. Як справедливо зазначає В. Єленський: «Головні цивілізації людської історії зазвичай міцно пов'язували себе з великими світовими релігіями; народи з тією ж етнічністю та мовою, але різними релігіями здатні на братовбивство» [5, с. 280]. На думку Вс. Чапліна, головним чинником такого становища постає зіткнення релігійних і світських принципів улаштування земної реальності [5, с. 281]. З точки зору аналізу ідентичності як найважливішої психічної структури не лише особистості, а й і групи, подана вище суперечність роз'яснюється в межах

когнітивістського підходу. Головна його ідея полягає у тому, що уявлення про світ організуються пов'язаними між собою інтерпретаціями – ідеями, установками, стереотипами, очікуваннями. Останні виступають регуляторами соціальної поведінки.

Результати емпіричних досліджень вказують на те, що кристалізація негативного релігійного образу співпадає з усвідомленням ситуації як конфліктної. Водночас зростає непорозуміння між віруючими різних конфесій, що роз'єднує їх так само, як і протилежність інтересів. Корені непорозумінь знаходяться в тому, що міжгрупові відносини визначаються значною мірою *сприйняттям* дійсності, ніж самою дійсністю. На цьому рівні центрального значення в структурі релігійної ідентичності набувають релігійні образи у формі міжрелігійних установок, «культурних розмірів» або групових психологічних універсалій.

До міжрелігійних установок відносять стереотипи, упередження, забобони. Це – переважно соціальні конструкції і на психологічному рівні саме в них концентрується релігійна напруженість. У той час, коли міжрелігійні установки стають досягненням широких груп людей, вони набувають відносно самостійного статусу. Регулятивна функція релігійних образів визначається інерційністю і специфічними соціально-психологічними закономірностями їх формування і функціонування.

Міжрелігійні установки містять емоційно-оцінне ставлення до різних релігійних організацій і характеризують рівень готовності до відповідних поведінкових реакцій у міжрелігійному спілкуванні. Крім того, релігійні стереотипи виконують головну роль в інтерпретації міжрелігійної взаємодії. Особливого значення вони набувають у невизначених і конфліктних ситуаціях, як найбільш емоційних. Виходячи із змісту релігійних стереотипів, сторони прагнуть надати «свого» смислу подіям, що відбуваються, по-своєму інтерпретують мотиви і дії іншої сторони. Такі інтерпретації можуть перетворитися на серйозні, а інколи – неподоланні бар'єри на шляху врегулювання міжрелігійних розбіжностей і конфліктів.

У релігійних стереотипах, як і в міжрелігійних установках загалом, важлива не істинність або помилковість їх когнітивного змісту, а переконаність у відповідному знанні і його емоційне наповнення. Формуючись на межі релігійних контактів, міжрелігійні установки закріплюють емоційно-оцінне ставлення до власної релігійної групи, до інших релігійних груп і до їх окремих представників. Рівень афективної зарядженості установок тісно пов'язаний з психологічним розумінням «норми» міжрелігійної взаємодії. Критерієм такої норми виступає позитивна релігійна ідентичність, яка обов'язково передбачає наявність достатньої кількості сприятливих образів інших релігійних груп при більш позитивному образі власної групи.

Ще однією основою диференціації релігійних установок є їх зміст. Результати емпіричних досліджень цих установок в контексті позитивних в

цілому міжрелігійних відносин показали, що їх головною змістовною основою виступає традиційна релігійна культура. Установка на традиційну релігійну культуру називається релігійним стереотипом, а його актуалізація в структурі релігійного образу розглядається як нормальна складова міжрелігійного спілкування. Релігійні стереотипи – це, передусім, «культурні» утворення. Вони природні і неминучі доти, поки будуть існувати народи, різні культури і релігійні групи. Сказане вище визначає розгляд релігійного стереотипу відповідно до таких міжрелігійних установок як упередження і забобон саме як родового поняття.

Формування упереджень і забобонів пов'язане з глибинними змінами структури релігійних образів. Соціальне «конструювання» релігійних образів зумовлено не стільки етнокультурними чинниками, скільки сучасними економічними, соціальними, політичними причинами. У порівнянні з релігійним стереотипом, формування упередження і забобону, так само як і зворотні трансформації, значною мірою залежить від конкретної суспільно-історичної ситуації. У цьому значенні релігійний стереотип і релігійний забобон – похідні різного порядку. Їх потрібно розглядати як регулятивні механізми різного рівня міжрелігійного напруженості.

У відомій книзі Г. Олпорта «Природа забобону» представлено шкалу, що складається з п'яти рівнів міжгруповий антипатії: вербальна реакція, ухилення, дискримінація, фізичний вплив і винищування. Ці рівні можна розглядати як індикатори міжгрупової активності на поведінковому рівні.

Упередження – це соціально-перцептивний індикатор початкових форм міжрелігійної антипатії. Його основа – поява неприязні. У неприязні розмиті, невизначені причини. Упередження часто репрезентується на вербальному рівні у формі вербальної агресивної поведінки. Залежно від рівня негативного афективного заряду і типу міжрелігійного контакту упередження відповідає таким формам поведінки як уникнення спілкування або ухилення від міжрелігійних контактів у певних сферах життєдіяльності. Показниками упередження можуть бути стійкі релігійні переваги при виборі партнера, починаючи з колеги по роботі і закінчуючи обранням супутника життя.

Наявність упереджень у релігійній самосвідомості – передумова і психологічна основа для формування релігійного забобону. Упередження стає релігійним забобоном тоді, коли усвідомлюється вищість власної релігійної групи над «чужими». Основою забобону стає надмірне вихваляння досягнень і якостей своєї релігії в поєднанні із зарозумілим відношенням і неприязню до інших релігій. Концентрований негативний емоційний заряд робить забобон реальною рушійною силою в ситуаціях міжрелігійного спілкування. Він відповідає поведінці, що має дискримінуючий характер. Це вже конкретні вчинки по обмеженню

можливостей, прав і привілеїв, якими могли б користуватися члени дискримінованої релігійної групи. У стійкості структури забобону криється причина того, що він погано піддається змінам під впливом раціональної інформації.

Масовий характер такого роду поведінки на побутовому рівні має тенденцію переходити на офіційний. Так, релігійні переваги переходять у відкриту форму ворожнечі: у неприйняття, презирство, нетерпимість до інших релігій а, отже, до їх відторгнення. Небезпечна близькість релігійних забобонів до реальної поведінки визначається тим, що для реалізації на поведінковому рівні їм не потрібні серйозні засади, досить зовнішніх мотивів.

Сучасний світ ставить релігійні організації перед новими викликами, відповідь на які стає життєво важливими не лише для них, а й для людства у цілому. Такими викликами стають дилеми між замкненістю та діалогічністю, споживацтвом та екологічністю, ворожістю та любов'ю, толерантністю та нетерпимістю, дотриманням прав кожного та свавіллям. Водночас, світ очікує від релігії адекватної реакції, що могла би унебезпечити людство від подальшої руйнації.

Джерела і література:

1. Психология особистості. Словник-довідник / За ред. В.П. Горностая, Т.М. Титаренко. – К.: Рута, 2001. – С.112.
2. Релігієзнавчий словник. / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С.277–278.
3. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. – М.: Смысл. 1998. – С. 48.
4. Єленський В.Є. Релігія після комунізму: Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К.: НПУ імені Драгоманова, 2002. – С. 280.

УДК 2-67(477)

РЕЛІГІЙНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ КРИТЕРІЙ СТАБІЛЬНОСТІ МІЖКОНФЕСІЙНИХ І СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН

Петро Яроцький
(м. Київ)

Релігійний плюралізм як фундамент релігійної свободи вперше заявив про себе в епоху Реформації, однак був обставлений рядом застережень. Католицька церква з самого початку його не визнавала і вважала «протестантською єрессю». Протестантські течії поставилися до плюралізму і використовували його

інструментально, тобто як можливість захищати особисту свободу релігії і не надавали йому сутнісного, універсального значення. Вперше про релігійний плюралізм ґрунтовно – з позицій трактування релігійної свободи, позитивного ставлення до нехристиянських релігій та екуменізму – заявлено на ІІ Ватиканському соборі (1962-1965). Час, що минув відтоді, не зняв цієї проблеми з порядку денного світового християнства та інших релігій. Події початку третього тисячоліття, що відбуваються у світі й Україні зокрема, засвідчують надзвичайну актуальність цієї проблеми. Етнорелігійні, міжконфесійні, державно-церковні, суспільні, міжлюдські відносини були б прозорі й стабільні, толерантні й гуманні, якби насамперед церкви, релігійні спільноти і за їх прикладом держава і суспільство визнавали релігійний плюралізм як наріжний камінь у фундаменті свободи совісті й релігійної свободи, стабільності суспільних і міжконфесійних відносин.

Ключові слова: *релігійний плюралізм, релігійна ідентичність, релігійна свобода, нехристиянські релігії, міжконфесійні відносини, суспільний і міжконфесійний діалог, український контекст релігійного плюралізму.*

ІІ Ватиканський собор прийняв відповідні документи («Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій», «Декларація про релігійну свободу», «Декрет про екуменізм»), які заклали фундамент релігійного плюралізму. Мета цього дослідження – простежити застосування основоположних засад цих документів Католицькою церквою, і водночас поставити запитання: чи не час чекати подібних декларацій і декретів від інших християнських церков і саме в Україні? Міжконфесійні відносини в поліетнічній і поліконфесійній Україні значною мірою залежать від прийняття й пошанування принципу релігійного плюралізму, який ґрунтується на усвідомленні сотеріологічної рівноцінності інших релігій, релігійної свободи й дійового екуменізму.

Необхідно означити філософський зміст поняття «плюралізм», оскільки іноді його значення застосовується дещо примітивно як терпимість і неадекватність. Плюралізм (від лат. pluralis – множинний) у його термінологічному значенні і закладеному в ньому сутнісному змісті здобув громадянське право в Україні лише в 90-ті роки ХХ ст. (в радянському ідеологічному викладі плюралізм характеризувався як «хибний ідеологічний світогляд, який заперечував єдність світу і твердив, що в його основі лежать багато самостійних незалежних духовних сутностей»). Втім, плюралізм позначає стан, протилежний уніфікації і монополізації, а співіснування і взаємодію різних суб’єктів – соціальних, політичних, культурних, правових, релігійних, зрештою богословських і релігієзнавчих, жоден з яких не може домінувати над іншим.

Отже, плюралізм дозволяє зберегти розмаїття релігійних організацій, дає можливість вибору тих чи інших релігійних ідей, кожна з яких не є самодостатньою і визначальною, але допустимою і необхідною для осмислення в загальному конфесійному контексті, що сприяє

проведенню конфесійного діалогу без зверхності й претензій будь-якої релігії і церкви на єдино істинну, виключно сотеріологічну, авторитетну і панівну в конфесійному світі [1, S.414].

Виклад основоположних концепцій плюралізму ***Толерантне ставлення до нехристиянських релігій: зміна традиційних парадигм і оцінок.*** Протягом двох тисячоліть християнство усвідомлювало і демонструвало рішучу вищість над іншими релігіями. Це випливало з почуття його самодостатності в сфері релігійного життя і негативної оцінки вартості й можливості на терені релігійного життя нехристиянських релігій. Позиція вищості й самодостатності християнства сприяла розвитку активного і самовідданого прозелітизму. «Навернення до істини і віри» стало провідним девізом Католицької та Православної церкви в стосунках з іншими церквами і релігіями. Тридентський Собор Католицької церкви (1545-1563) прийняв антиплюралістичну і антиідентичну у ставленні до інших релігій і церков постулат: «Extra Ecclesiam Romanum nulla salus» – «Поза Римською Церквою спасіння немає». Саме цей принцип був покладений як основоположний у взаємовідносинах з нехристиянськими релігіями та іншими християнськими церквами.

Упродовж століть цей постулат не викликав будь-яких сумнівів у католицизмі. Нові часи спричинили ряд складних проблем, які щораз нагальніше почали потребувати ревізії цієї освяченої практикою дискредитуючої інші церкви і релігії засади. Піддано сумніву насамперед традиційне переконання про незаперечну негативну вартість нехристиянських релігій. Усе частіше і послідовніше почала пробиватися думка, що нехристиянські релігії посідають змістовні вартості, які не лише позитивні, а й безмірно цінні з погляду бачення правдивого релігійного життя. З погляду того незаперечного факту, що «християнство є релігією обмеженого часового і просторового обсягу», посилюються докази, що «нехристиянські релігії в оздоровленні релігійного життя були і можуть бути корисними» [2, S. 328]. Ряд християнських теологів почали ставити запитання: «Чи в Божому плані нехристиянські релігії не мають виконати важливе завдання людства; чи, іншими словами, через них не виконується якась частка божественного плану спасіння людства?» [2, S.329]. Зокрема, береться до уваги той факт, що «демографічний вибух», тобто динамічний приріст народонаселення земної кулі, сприятиме постійному відсотковому зниженню кількості християн у світі. Стало очевидним нагальність релігійного плюралізму як явища постійного і звичайного. Саме це диктувало необхідність докорінно змінити в позиції християнства оцінку нехристиян як з точки зору сотеріологічної, так і морально-етичної.

Прозелітизм спричинив зростання резерву недовір'я до християн з боку кількісно потужних і посідаючих великі релігійні традиції нехристиянських релігій. В результаті виник трагічний парадокс: внаслідок з крайніх позицій зрозумілого і здійснюваного місіонерства і прозелітизму на протилежному боці (серед нехристиянських релігій) сформувалася якщо не ворожа, то в усякому разі пронизана недовірою та ізоляцією, позиція, яка, в свою чергу, витворила серйозну перешкоду на шляху реалізації християнського місійного посланництва.

Окремо необхідно сказати про передумову, причину і наслідки, які характеризують нинішній підхід Католицької церкви до іудейсько-християнських відносин. Поскільки молоде християнство виникло в лоні іудаїзму, воно, природно, шукало опори в іудаїзмі як старшій релігійній формації. Реакція потужного іудаїзму на скромну в той період презентацію молодого християнства виразилася у відмові його належності до обраного народу через відому колізію християн зі Старим Завітом і Мойсеєвим Законом, який серед євреїв мав високий авторитет. Зрештою, в християнській свідомості систематично кристалізувалося переконання про відповідальність всього єврейського народу за смерть Христа. Це створювало додаткові імпульси для і так уже великої дози антипатії християнського суспільства до єврейського народу, що, в свою чергу, впливало на формування антисемітизму. Голокост євреїв під час Другої світової війни зворушив совість людства, і перед Католицькою церквою постало запитання: чи якоюсь мірою і вона несе за це відповідальність? «Всупереч незаперечним зусиллям Ватикану і поодиноких представників католицької ієрархії, які намагалися якось допомогти євреям, досить значна частина католиків в Європі була байдужою до їхньої долі, не говорячи про німецьких католиків, які набагато трагічніше були заангажовані в цю драму» [Ibidem, S.330].

Саме це було поштовхом для Апостольської Столиці в особі Івана XXIII поставити єврейське питання і дати нову оцінку іудейсько-християнським стосункам на II Вселенському соборі. Сам Іван XXIII постійно маніфестував сердечну приязнь і правдиве братерство до єврейського народу. II Ватиканський собор констатував «спільну духовну спадковість християн та іудеїв» і закликав до «спільного духовного самопізнання і пошанування» шляхом «спільних біблійних і теологічних студій, а також братерських розмов». У цитованому документі (Декларації) однозначно заявлено, що «непотрібно трактувати іудеїв як відкинутих і проклятих Богом», в катехизі і публічних проповідях уникати всього, що не погоджується з новою позицією Католицької церкви у ставленні до іудаїзму [3, S.337].

Спільною рисою нового ставлення Церкви до іудеїв та інших нехристиянських релігій є рішучий перехід Апостольської Столиці на позиції діалогу і співпраці. «Католицизм відмовляється від обмеження своїх контактів з названими релігійними течіями до апостольської турботи про їх навернення. Замість цього він виражає щиру готовність до встановлення всіляких можливих з ними контактів, починаючи від ідеологічного діалогу і закінчуючи широкою практикою співпраці» [3, S.332].

Ґрунтовний і цілком новий елемент у заманіфестованому II Ватиканським собором ставленні до нехристиянських релігій є афірмація (ствердження, посвідчення) релігійних вартостей, які є в різних формах нехристиянських релігій – від примітивних і до великих релігій, які відзначаються досить високим ступенем зрілості, – індуїзму, буддизму й ісламу. Цим релігіям, як вважає Навчальна влада Католицької церкви, притаманні такі релігійні цінності: переконання про існування Найвищої Істоти, яке ґрунтується на вродженому релігійному відчутті (ранні релігійні вірування); зусилля, спрямовані на поглиблення зрозуміння таємниці Бога і правдивого осягнення сенсу людської долі (індуїзм); усвідомлення ґрунтовної недостатності тимчасового існування людини та її прагнення досягти моральної досконалості за допомогою ряду ціннісних засобів (буддизм).

Великого значення надається ісламові, що пояснюється Соборною декларацією насамперед тим, що іслам досягнув високої релігійної зрілості в опрацювання теодицеї, етики і есхатології. Саме це дає можливість Католицькій церкві налагоджувати з ісламом співпрацю і шукати дотичності й взаємного зрозуміння.

Загалом оцінюючи релігійну зрілість і духовні цінності нехристиянських релігій, II Ватиканський собор констатував: «Релігії, пов’язані з різними культурами, намагаються відповісти на ті самі запитання за допомогою витончених понять і високоосвічених мовних засобів. Так, в індуїзмі досліджується і виражається божественна таємниця через надмірне багатство міфів і вдумливі філософські концепції, а визволення з-під ударів долі шукається або в різних формах аскетичного життя, або в заглибленій медитації, або втечею до Бога з любов’ю і надією. Буддизм, в різних своїх формах, визначає цілковиту недостатність цього змінного світу і пропонує способи, за допомогою яких люди в дусі набожності могли б або осягнути стан досконалого визволення, або дійти чи то за допомогою власних сил, чи вищої інстанції, до найвищого освітлення. Подібно й інші релігії, які існують у цілому світі різними способами намагаються вийти на зустріч неспокою людського серця, вказуючи шлях, тобто виробляючи доктрини і практичні

вказівки, а також сакральні обряди. Католицька церква не заперечує і не відкидає все те правдиве і святе, яке є в усіх цих релігіях. Зі щирою повагою ставиться до їхніх способів діяльності й життя, до їхніх вказівок і доктрин, які хоча й відрізняються в багатьох випадках від католицизму, все ж таки відображають промінь тієї Істини, яка освітлює всіх людей» [3, S.335]. Нині в католицьких філософських і богословських колах точаться зацікавлені дискусії про ставлення до нехристиянських релігій, їхніх культур, духовних надбань. Йдеться про визнання благодатності, спасаючої сили, духовних потенцій цих релігій. Висувається й обгрунтовується концепція «прихованої присутності таїнства Христа в нехристиянських релігіях» (насамперед в іудаїзмі, буддизмі, ісламі). Обстоюється точка зору (вченим єзуїтом Дж. Дупуїсом та іншими) про те, що в нехристиянських релігіях таємниця боговтілення Христа і його спасаючої для людського роду відкупної місії до певного часу є «анонімною». Тобто і нехристиянські релігії також беруть участь в христологічному таїнстві, оскільки його присутність і діяння не обмежуються християнською спільнотою. Христос, вважав цей вчений-єзуїт, має й «інші вівці, які не знаходяться в одній християнській кошарі, але іманентно слухають голосу його» [4, P.127]. Таким чином, відкидається ортодоксальна доктрина про неможливість досягти спасіння в лоні нехристиянських релігій, про їх неблагодатність. Така інновація не лише утверджує поважне ставлення до релігійного плюралізму, а й є визнанням сотеріологічної рівноцінності інших релігій.

Суспільний і міжконфесійний діалог як характерна риса релігійного плюралізму. Цей діалог має різні форми і вияви: діалог з іншими християнами, які не належать до Католицької церкви (православними і протестантами); діалог між вірою, розумом і наукою; екуменічний діалог з іудаїзмом; міжрелігійний діалог з ісламом та іншими нехристиянськими релігіями; суспільний діалог в контексті релігійної свободи. Діалог церкви з державою і суспільством має на меті збереження гідності людини як особистості й рівноцінний розподіл спільного блага. Католицька церква у цьому діалозі захищає основоположні цінності людського життя, які повинні бути визначальними всього суспільно-політичного буття [5, § 241]. Культурний діалог, як вважає папа Франциск, повинен бути спрямований на побудову справедливого суспільства, в якому жодна людська особа не буде виключеною, передовсім бідні й беззахисні. Головним автором, історичним предметом цього діалогу є людина і культура, а не класи, групи чи еліта. Йдеться про порозуміння, про суспільний і культурний пакт [5, § 239].

Діалог між вірою, розумом і наукою є важливим напрямом євангелізації. Католицька церква зацікавлена в синтезі відповідального використання методів емпірічних наук з іншими царинами знання – філософією, теологією і вірою. У проведенні «нової євангелізації церкви і світу» Католицька церква уважно спостерігає за науковим прогресом, щоб «освітити його світлом віри і природного права», щоб науковий прогрес «респектував найвищу вартість людського життя на всіх етапах його існування», вважаючи, що «суспільство буде збагачене завдяки такому діалогу, який відкриває нові горизонти для розуму» [5, § 242]. Водночас Католицька церква має певні застереження щодо сцієнтизму і позитивізму, які «не визнають цінностей інших форм пізнання, ніж форм, властивих для точних наук». Підтримуючи науковий прогрес і визнаючи «величезний потенціал науки, яким Бог обдарував людський розум», Католицька церква вважає, що «віруючі не повинні вимагати, щоб наукова думка отримала підтвердження догмату віри», оскільки «віра не заперечує наукових висновків, яких розум у властивий академічний спосіб досягає» [5, § 243]. У діалозі з іудаїзмом папа Франциск з особливою симпатією ставиться до єврейського народу, «угода якого з Богом ніколи не буде відкликана». У своєму «Апостольському Повчанні» Франциск зазначає, що Католицька Церква «визнає спільно з іудаїзмом важливу частину Святого Письма, поважає цей народ Угоди з Богом і сприймає його віру як святий корінь власної християнської ідентичності». Оскільки «Бог надалі діє з єврейським народом Старого Завіту і сприяє народженню скарбів мудрості, випливаючої із його зустрічі з Божим Словом <•••> Церква також збагачується, коли приймає цінності іудаїзму» [5, § 247].

Міжрелігійний діалог є необхідною умовою миру в світі, обов’язковою для християн, як і для інших релігійних спільнот. У цьому контексті папа Франциск надає особливого значення діалогу з визнавцями ісламу, які сьогодні присутні в багатьох країнах християнської традиції, можуть вільно практикувати свій культ і жити зінтегрованими в суспільство. Разом з тим зазначається, що «не можна ніколи забувати, що сповідники ісламу визнають і зберігають віру Авраама, шанують разом з ним єдиного і милосердного Бога, який буде судити людей в останньому дні» [5, § 247]. Папа звертає увагу католиків на те, що «Святе Письмо ісламу – Коран зберігає істину християнського вчення, а Ісус і Марія є предметом глибокого шанування» [5, § 252-253]. Папа також відзначає, що «гідним подиву є факт участі молоді й людей похилого віку, чоловіків і жінок в щоденній молитві й релігійних обрядах, чого, на жаль, не спостерігається у християнських спільнотах».

Для підтримування діалогу з ісламом потрібна відповідно підготовлена формація розмовців, які б «гласно і радісно були закорінені в свою ідентичність, але також були налаштовані на визнання цінностей інших» [ibidem]. Виходячи з цієї передумови, папа закликає християн «сердечно і з пошаною приймати ісламських мігрантів, які прибувають до наших країн», і водночас звертається до ісламських країн «гарантувати права християн вільно сповідувати свій культ і жити своєю вірою». Епізоди насильства і жертв ісламських фундаменталістів, зазначає Франциск, «не повинні гасити сердечних почуттів до всіх мусульман, щоб не робити ворожих узагальнень, оскільки правдивий іслам і правильна інтерпретація Корану чинять опір всілякому насильству» [5, § 254]. Папа Франциск вважає, що «нехристияни, завдяки безцінній ініціативі Бога і вірності своєму сумлінню, також можуть бути усправедливлені ласкою Божою» і в такій спосіб злучені з Пасхальним Містеріумом Ісуса Христа» [ibidem]. По суті, це є визнанням, як уже зазначалося, відомої в католицьких теологічних колах теорії «прихованої присутності Ісуса Христа в нехристиянських релігіях» (індуїзмі, буддизмі).

Висновки:

1. Визнання релігійного плюралізму – це єдина перспектива мирного співіснування і екуменічної співпраці всіх українських церков і релігійних організацій. Самою історією продиктований саме такий шлях для України. Починаючи із середини XVI ст., від часів Реформації, Україна стає батьківщиною різних протестантських течій. Ще раніше на українській землі прижилися іудаїзм та іслам. Нині маємо досить різнобарвну конфесійну карту України. Тут пускають коріння нові християнські й нехристиянські течії, відгалуження, групи, іноді досить для українців екзотичні, далекі від національної культури і релігійної традиції українського народу. У правовій державі, демократичному суспільстві гарантується вільний світоглядний, віросповідний вибір, якщо він не суперечить загальнолюдській етиці, не перешкоджає утвердженню сутнісності людини, інтелектуальному й моральному розвитку, цивілізованому співжиттю громадян.

2. Ураховуючи український конфесійний контекст, насамперед поліконфесійність і поліетнічність та сучасний стан міжконфесійних відносин, варто основні елементи обґрунтування релігійного плюралізму усвідомити насамперед на церковному рівні. Це сприятиме зближенню, примиренню і активному співробітництву всіх церков і релігійних організацій. Плюралізм – надійний фундамент української релігійної ідентичності і українського екуменізму, якому не стануть на заваді інші національні культури, світоглядні й конфесійні відмінності. Адже християнська культура, яка ґрунтується на Євангеліє, має спільні корені з

іудейською культурою, яка ґрунтується на Торі, із ісламською культурою, яка увібрала багато сюжетів Старого і Нового Завітів Біблії. Усі вони доповнюють одна одну і в багатьох аспектах – провіденціональному і есхатологічному, культурологічному і етичному – можуть гармоніювати між собою.

3. Вагоме значення для розвитку толерантних міжконфесійних відносин і стимулювання розвитку екуменічних начал мають незалежні від держави міжконфесійні консультативні структури: Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій, інші групові конфесійні об'єднання і товариства в центрі і в областях, а також Українське біблійне товариство, в яких рівноправно і плідно співпрацюють ієрархи, духовенство, уповноважені представники всіх основних конфесій України. У Всеукраїнській раді Церков і релігійних організацій успішно співпрацюють усі православні, католицькі, протестантські церкви, а також ісламські та іудейські конфесії. Дотримуючись принципу ротації, у цій Раді періодично головують представники всіх без винятку конфесій. Самі церковні ієрархи надто високо оцінюють наявність в Україні такої міжконфесійної структури, незалежної від будь-яких державних втручань і зовнішніх світських впливів. Авторитет Всеукраїнської ради у налагодженні міжконфесійних відносин і вирішенні проблем, які виникають у цих відносинах, підтверджений десятирічним її існуванням. Якщо держава, зокрема її високі очільники, прислухатимуться до думок, рекомендацій, застережень Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій і підтримуватимуть з нею контакти, то Україна стане справжньою лабораторією релігійного плюралізму, міжконфесійної толерантності і співпраці, взірцем для всієї Європи. З таким здобутком входження України до Об'єднаної Європи, її процес євроінтеграції буде прискорений і належним чином оцінений.

4. Завдяки цьому міжконфесійні відносини набувають конструктивного спрямування. Як у міжконфесійних консультативних об'єднаннях, так і на наукових і науково-практичних конференціях, круглих столах, прес-конференціях представники церков і релігійних організацій обмінюються своїм баченням стану і тенденцій розвитку міжконфесійних і державно-конфесійних відносин, демонструючи культуру толерантності й турбуючись про розвиток толерантного і демократичного громадянського суспільства в Україні. Спостерігаючи це, хочеться бути впевненим, що поліконфесійна і багатонаціональна Україна матиме постійне прискорення саме такого духовного інвестування до банку громадянської зрілості, самосвідомості українців та її практичного самовиявлення.

5. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. Є. Сковороди НАН України свою науково-дослідницьку працю та практичне застосування здобутих результатів упродовж минулих десятиліть спрямовувало на стимулювання примирення і співробітництва усіх українських церков і релігійних організацій. Саме задля цієї мети Відділення релігієзнавства щорічно організовує і проводить практичні наукові конференції, круглі столи, зустрічі з чільними ієрархами, духовенством, пастирями християнських церков, духовними особами нехристиянських релігій. З цією метою в Києві і обласних містах на «Днях релігійної свободи» відбуваються дискусії, обмін думками, наукове і правове консультування в колі науковців-релігієзнавців, представників конфесій і широкого загалу віруючих. Як показує досвід, такі форми спілкування прокладають шлях до взаємопорозуміння і толерантності в релігійному середовищі й державно-конфесійних відносинах.

Джерела та література:

1. Deklaracja o wolności religijnej // Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. – Pallottinum: Kraków, 1967.
2. Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich // Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. – Pallottinum: Kraków, 1967.
3. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich // Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. – Pallottinum: Kraków, 1967.
4. Jesus Christ a la Ramontre de Religions – Paris, 1989.
5. Adortacia Apostolska Evangelii Saudium o głoszenii Ewangelii w społczesnym swiecie. – Watykan, 2013.

УДК 159.923.2:2

РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Віта Титаренко
(м. Київ)

Актуалізовано осмислення поняття «релігійна ідентичність» як певного пізнавального засобу в прагненні дати точнішу характеристику деяких аспектів сучасної духовної дійсності українського суспільства. Моделі релігійної ідентичності сучасного українця (зокрема молоді), детерміновані глобалізаційними процесами, внутрішніми чинниками – здатні змінюватися й ускладнюватися. Обґрунтовується процес поступового формування нової ціннісної матриці сучасного українця, де релігійна ідентичність – це не стала властивість, а результат принципово відкритого процесу ідентифікації.

Ключові слова: *релігія, ідентичність, релігійність, суспільство, молодь.*

Позаяк поняття «релігійна ідентичність» постає одним з органічних складників загальнокультурних процесів, зазвичай його розгляд відбувається, переважно, в контексті інших видів ідентичності, зокрема ідентичності національної, етнічної, культурної, політичної тощо, внаслідок чого спостерігається певний відхід науковців від концептуалізації власне релігійного аспекту, «вислизання» останнього з дослідницького поля зору. Саме це спонукає релігієзнавців до актуалізації питання осмислення власне релігійної ідентичності та релігійної ідентифікації як певного пізнавального засобу для встановлення тотожності, подібності речей, процесів, явищ, а також сам процес співвіднесення індивіда чи групи з субстанційною чи інституційною сферою, які мають релігійну основу. Саме в такий спосіб ми можемо дати точнішу характеристику різних аспектів сучасної духовної дійсності. Як складний соціопсихічний феномен, релігійна ідентичність конструюється в певному культурному середовищі, пов'язуючись з ним, його цінностями, зазнаючи з часом трансформацій відповідно до змін культурного горизонту. Будучи «вбудованою» в систему соціокультурних ідентичностей, релігійна ідентичність постає як одна з низки можливих, а відтак і не може претендувати на винятковість і всеохопну онтологію. Взаємодіючи між собою, ідентичності створюють певну ієрархію, котра, як складна система, постійно змінюється і схильна до трансформацій, а нерідко й до гіперболізації деяких із них, залежно від політичних, економічних та соціокультурних умов.

Глобальні детермінанти формування релігійної ідентичності в умовах сучасності, насамперед обумовлюються процесами глобалізації та мультикультуралізму у суспільстві. Сучасна людина, особливо молодь, озброєна новими знаннями і новітніми технологіями, потребує все меншого пояснення світу, саме через його божественне походження.

В українських реаліях дослідження релігійного боку життя молоді показує, що переважна більшість респондентів (65,4%) є віруючими [1, с. 12]. Назагал рівень релігійності українського суспільства все залишається достатньо високим – 66%, хоча й зазнав змін у порівнянні з 2018 роком – 71,7%, відповідно [2, с. 12]. Щодо молоді, то порівняно із попереднім роком відсоток таких, що впевнено стверджують, що є віруючими скоротився на 6,5%. При цьому спостерігається зростання частки молодих людей, які за релігійними переконаннями відносять себе до невіруючих (20,6% у 2019 році порівняно з 14,7% у 2018) і переконаних атеїстів (7,9% і 4,2 % відповідно) [1, с. 13]. Окрім того, у гендерному розрізі більшість віруючої молоді припадає на жінок (69,1%), а невіруючих та атеїстів більше серед молодих чоловіків. Цікавим є й інший показник – найбільша питома вага віруючої молоді припадає на вікову групу «25-29 років» (67,2%), а молоді, що при відповіді на питання

соціологічного опитування віднесла себе до категорії невіруючих – на групу 14-19-річних (27,1%) [Там само]. Тобто, це ті молоді люди, які досягши 25-29 років, можуть (скоріше за все, це найбільш прогнозовано) зберегти свої погляди на релігії і, відповідно, питома вага невіруючих серед молоді в найближчому поколінні – зменшиться знову. Адже релігійна ідентичність – це лише один із органічних складників соціокультурних процесів. А внаслідок глобалізаційних процесів, які є об'єктивною даністю сучасності, моделі ідентичності здатні змінюватися й ускладнюватися. Саме моделі релігійної ідентичності є динамічними й податливими до змін і трансформацій на індивідуальному рівні, оскільки перш за все зміни відчуває людина, будучи основною складовою одиницею суспільства. Кожна з них має право на конструювання власної моделі існування й мислення, бачення світу та ін.., право на вибір однієї з незліченної кількості вже існуючих моделей.

Окрема людина протягом свого життя досить часто, тією чи іншою мірою, змінює релігійні орієнтири, формує своє бачення щодо релігії. Один із таких підходів означений як ре-індивідуалізм (релігійний індивідуалізм) [Див. дет: 4]. Дещо спорідненим з ним виглядає і концепт «клаптевої релігії», який, з одного боку, позначає унікальні релігійні уявлення віруючого, запозичені з різних релігійних традицій і світоглядів, з яких останній формує власну релігійну картину світу. У такому сенсі людина може залишатися, наприклад, католиком чи православним, але на свій унікальний, індивідуальний лад, додаючи щось своє до католицької доктрини й релігійної практики або й відкидаючи щось. [Див дет.: 5]. Відмінність між цими двома явищами, полягає, на нашу думку, в тому, що клаптева релігія має щільніший зв'язок з релігійною практикою. З іншого боку, терміном «клаптева релігія» може позначатися ситуація, коли представники певної релігійної традиції включають до останньої ритуали чи уявлення, властиві іншій, домінуючій раніше серед цих людей традиції. Цим пояснюється наявність у релігійній традиції двовір'я, марновір'я, які є інтерполяціями до оригінальної релігійної традиції, але привнесені не окремим віруючим, а включені внаслідок перебігу історичного процесу. Тут ми можемо стикатися з тим, що, наприклад, віруючі, які ідентифікують себе з православною традицією, в той же час, вірять в існування карми. По-своєму сучасна молодь бачить і необхідність та важливість відвідування храмів. Майже половина молоді (46,5%) відвідують храм в основному тільки на свята, причому 44,1% припадає на молодих чоловіків і 48,8% – на молодих жінок. Ще 26,4% не відвідують храмів узагалі (29,7% чоловіків і 23,1% жінок). Спостерігається тенденція зростання частки молоді, що відвідує храм в основному тільки на свята (з 33,0% до 46,5%), як і зростання кількості респондентів, які зазначили, що не відвідують храм взагалі (з 25,0% до 26,4%) [1, с. 14-15].

Для усвідомлення сенсу свого буття молоді люди прагнуть проінтерпретувати і зрозуміти ту реальність, у якій вони перебувають. А характерною ознакою останньої є позацерковна релігійність, або religion unchurched (за визначенням католицького теолога К. Коха), яка не вміщується у формат офіційного (дозволеного) християнства [3, с. 27]. Тому, ми можемо спостерігати відповідні результати соціологічних опитувань, які демонструють зріз соціальної реальності.

Крім того, на формування релігійної ідентичності сучасного українця справляють вплив і внутрішні чинники – подолання радянської спадщини у сфері обмеження релігійних прав, протиріччя в православ'ї, військова агресія на Сході, анексія Криму, зрощеність політики і релігії, релігійної та безпекової сфер тощо. З одного боку, релігійність українців характеризується неоднорідністю, неоднозначністю, поліконфесійністю (при домінуванні християнської традиції) та детрадіціоналізацією релігійних ідей і практик, а з іншого – конфесійне самовизначення українців не зазнало особливих змін. Як і раніше, більшість (64,9%) громадян відносять себе до православ'я [2, с. 14]. На момент опитування до ПЦУ віднесли себе 13% громадян країни, або 20% з-поміж православних [Там само].

Отже, можна говорити про поступове формування нової ціннісної матриці сучасного українця, хоча, безумовно, мають місце поліконфесійність і мультифункціональність, а також певна незавершеність, оскільки релігійна ідентичність постає не сталою властивістю, а скоріше, результатом принципово відкритого процесу ідентифікації.

Джерела і література:

1. Боярко І., Злуніцина Т., Морозова Н., Нагайчук Н., Олефір Є., Сидорова О., Стороженко О., Хмелярчук М. Аналітичний звіт з проведення репрезентативного соціологічного дослідження становища молоді в Україні (2019 рік) – Київ, 2019. – 93 с.
2. Держава і Церква в Україні – 2019: Підсумки року і перспективи розвитку відносин (інформаційні матеріали) (2019), Київ: Razumkov centre. 70 с.
3. Кох К. Християни в Європі: нові шляхи передання віри / пер. з нім. – К. : Дух і Літера, 2013. – С. 27–28.
4. Титаренко В. Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи. – Київ, 2017. – 324 с.
5. Wuthnow R. After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s / Robert Wuthnow. – Berkeley : University of California Press, 1998. – ix + 277 pp. – P.2.

УДК 27; 32 (321); 930.85

РЕЛІГІЙНА СКЛАДОВА «ГІБРИДНОЇ ВІЙНИ» РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ (ХРИСТИЯНСЬКИЙ КОНТЕКСТ)

Павло Павленко
(м. Київ)

Стаття присвячена аналізу проблем сьогодення у його релігійному вимірі. Аналізується стратегія УПЦ МП в Україні в умовах тривалої «гібридної війни», сприяння з її боку широко розгалуженій мережі російського політичного впливу на українське суспільство. Визначаються основні ареали впливовості цієї конфесії, зокрема серед сільського населення. Аналізуються методи нав'язування ідей «русского мира», «євразійського мислення», зокрема в протестантському середовищі, яке окреслюється межами колишнього Радянського Союзу.

***Ключові слова**: «русский мир», євразійство, російське православ'я, УПЦ МП, протестантизм, Росія, Україна.*

Сучасна Росія збирає свої «исконно русские земли» під виглядом «русского мира», «історично» перетягуючи під себе «Древню Русь», тобто всі колишні руські землі, включаючи передусім і Київську Русь, без якої вся ота ідея про якусь Древню Русь просто нічого не варта. Вправно фальсифікуючи історію Київської Русі, історію України, оперуючи якимись неісторичними штампами, на зразок «Древньої Русі», вони прагнуть вибудувати псевдоісторичну теорію про якесь східнослов'янське братство, про якусь древньоруську, а відтак руську і насамкінець російську спільність, зрештою – про «русский мир», ідея про який насправді є доктриною відновлення Російської імперії. Здійснюючи ставку в реалізації цього політичного проекту на окремі релігійні організації в Україні Кремль тим само доводить, що релігійна складова потужно задіяна у «гібридній війні» Росії проти України.

Відомий донедавна «рупор» РПЦ – голова Синодального відділу з взаємодії Церкви і суспільства Московського Патріархату, член Громадської палати Російської Федерації – протоієрей В. Чаплін ще на початку 2012 року наголошував, що мусять нарешті зреалізуватись «рішучі кроки з боку Росії» по відношенні до України. «Я думаю, что нужно подумать сегодня о мощном военном присутствии России во всех регионах, где люди просят защиты от оранжевых экспериментов, от разного рода «цветных революцій». Даже если России нужно будет участвовать в боевых действиях, этого не нужно сегодня бояться: армии нужно наконец дать настоящую работу» [1]. І цю «настоящую работу» російська вояччина з 2014 р. таки отримала у нашому Криму, на Сході

України, а УПЦ МП духовно окормила й благословила її у цій підступній справі, розділивши разом із Кремлем у такий спосіб відповідальність за анексію Криму, за утворення отих «народних республік» на Донбасі, за бойові дії, за жертви і розруху. Кров українського Донбасу не лише на представниках путінського режиму, не тільки на російських військових та їхніх посіпаках – вона багрянить і на тих московсько-православних священиках і вірянах, які, підтримуючи дії російського агресора, спонукають його й надалі чинити зло на нашій землі.

Нині більшість кліриків з УПЦ МП переконують, що цілком можливо бути і патріотом України і водночас вірним Московської Патріархії, мотивуючи це передусім окремими положеннями «Соціальної концепції» цієї конфесії, а саме. «Православний християнин покликаний любити свою вітчизну (тут і далі курсив наш. – П.П.), яка має територіальний вимір... Патріотизм православного християнина повинен бути дійовим. Він виявляється в захисті вітчизни від ворога, праці на благо вітчизни... Християнин покликаний зберігати й розвивати національну культуру, народну самосвідомість» [2]. Однак подібну мотивацію спростовує, з одного боку, вже те, що слово «вітчизна» у параграфі про патріотизм (II.3) скрізь прописане з малої літери (підкреслимо, це офіційний документ, оприлюднений на офіційному сайті цієї Церкви), а з іншого боку, той факт, що ця «вітчизна» має тільки «територіальний вимір», тобто визначається суто географічно. Іншими словами, «Соціальна концепція» УПЦ МП не затверджує Україну як незалежну державу.

Означену дієвість «патріотизму православного християнина» в УПЦ МП, розвиток нею «національної культури», «народної самосвідомості" доводить хоча б той факт, що ця конфесія не визнає Голодомор 1932-1933 рр. геноцидом українського народу [3]. Натомість устами свого предстоятеля владики Онуфрія повчає, що українці, як «катюга по заслузі», Голодомором «отримали те, що заслужили» [4].

УПЦ МП й по-сьогодні навіть формально не засудила російську інтервенцію на нашу землю, не визнала Росію агресором. Водночас, повторюючи слова Патріарха Московського, її духовенство повчає про якусь «братоубийственную», «междуусобную брань на Украине», проповідує «о примирении враждующих сторон» і що їхня Церква «делает все возможное, чтобы как можно скорее на Востоке Украины воцарился мир и были решены все проблемы» [5].

Зазначимо, митрополит Онуфрій свого часу виступив із засудженням АТО на Донбасі, а також відмовився визнавати причетність вищого військово-політичного керівництва Російської Федерації до дестабілізації соціально-політичної ситуації в ряді окремих регіонів нашої

країни [6]. Незважаючи на те, що окремі клірики, миряни, парафії УПЦ МП підтримують захисників нашої Батьківщини на її Сході, чітко усвідомлюючи, що ворогом України є Путінська Росія, однак така позиція наразі не є загальноцерковною, постає, швидше, винятком з офіційної традиції.

22 лютого 2015 р. очільник УПЦ МП закликав духовенство, чернецтво і мирян, «зважаючи на складну суспільно-політичну ситуацію в Україні, задля відновлення миру в нашій Батьківщині та збереження цілісності нашої Держави... посилити піст» у період Великого посту [7]. Проте навіть на підставі цього заклику залишається незрозумілим, якого «миру» прагне УПЦ МП? Якою ціною його здобути? Насамкінець, кого слід перемогти, аби той «мир» прийшов на нашу землю?

Відповіді на ці питання знаходимо, приміром, у газеті «Откровение», яка видруковується з благословення митрополита Одеського та Ізмаїльського Агафангела (відомого своїми гучними антиукраїнськими заявами). «Сегодня, как никогда, весь русский народ, каждый из нас, должны стать воинами Руси и Бога! Каждый из нас может, должен и обязан бороться с врагом, в очередной раз пытающимся захватить Русь. Ведь киевская фашистская хунта – это не столько наши идеологические противники – это духовные враги, воюющие со Христом, с Православной Церковью, с русским православным народом... Те, кто имеет навыки, умения и готовность бороться с врагами Руси с оружием в руках – помоги Господи!» [8].

Незважаючи на подібні заклики, чіткі факти співпраці УПЦ МП із сепаратистами, глава УПЦ МП заперечує наявність у цій Церкві священиків, які підтримують сепаратизм [9]. «Юридичний відділ Митрополії Української Православної Церкви запропонував відмовитися від практики використання в проповідях прямих закликів до зриву мобілізації і лише закликати до миру і якнайшвидшого закінчення так званої «громадянської війни». Тоді Службі безпеки України не буде підстав для переслідування священнослужителів УПЦ» [10]. Так, після Майданівських подій в УПЦ МП стали перейматися створенням «проукраїнського» іміджу цієї конфесії. Служителі цієї Церкви раптом стали з’являтися на патріотичних зібраннях, на Шевченківських заходах тощо. І це при тому, що ще недавно дехто з них відверто стояв на антиукраїнських засадах (а дехто й надалі продовжує бути таким). Про «русский мир» в УПЦ МП зараз стали говорити не так голосно, хоча офіційно від нього ця конфесія так і не відмовилась, бо не засудила його як російський політично-православний проект відродження «історичної Русі» (розумій – Російської імперії). А все тому, що УПЦ МП є складовою російського православ’я, «канонічно» від нього залежить. Відтак

Московська Патріархія, будучи ідейним інструментом Кремля, використовує УПЦ МП як своє знаряддя для просування в Україні політичних інтересів Російської Федерації, зокрема ідеології «русского мира».

Примітним у всьому цьому водночас є те, що сама УПЦ МП начебто й не причетна до реалізації таких політичних завдань, оскільки здебільшого все це робиться, з одного боку, силами її православних братств, біляцерковних об'єднань, а з іншого – зусиллями проросійських політичних проектів, окремими віруючими чи політиками-симпатиками, на зразок колишніх «регіоналів». І хоч УПЦ МП і засуджує «політичне православ'я», декларуючи свій статус, як аполітичний, на практиці ця конфесія активно його обстоює. Це доводить періодика цієї Церкви, видана в Україні (наприклад, дніпровські газети «Начало», «Мир», часопис «Спасите наши души!», одеські газети «Новороссийский курьеръ», «Откровение») чи яку завозять з Росії (приміром, московська «православная народная газета «Русь державная»»), різного роду буклети й агітки антиукраїнського змісту, які поширюються у парафіях.

Слід зазначити, що видання УПЦ МП, які публікують антиукраїнські матеріали, дарма, що вони благословляються ієрархами цієї конфесії, водночас не є офіційними друкованими органами УПЦ МП. Практично подібне можна сказати і про деякі спільноти віруючих, братства цієї Церкви. Ряд із них більше подібні на громадсько-політичні об'єднання, ніж, власне, на братства, оскільки їхня діяльність є суто політичною, методично спрямована проти України. Офіційна УПЦ МП, з огляду на їхній явний політичний характер, de jure відмежовується від них, проте de facto їх підтримує.

В особі УПЦ МП ми маємо справу з широко розгалуженою мережею російського політичного впливу на українське суспільство. Слід зважати, що особливо впливовою ця конфесія є серед сільського населення, оскільки часто громади УПЦ МП є єдиними релігійними організаціями в окрузі. І якщо й надалі окремі служителі цієї Церкви під виглядом духовних настанов будуть проводити «політінформації», тематику яких затверджено з подачі російських спецслужб у Московському Патріархаті, агітувати за «русский мир», за якесь «усеслов'янське братство», повчати в угоду Кремлю про якусь «братовбивчу війну» на Донбасі, нав'язувати українцям, а особливо українським воїнам, псевдохристиянський «всепрощенський» світогляд і в той же час пропагувати під виглядом якихось «православних цінностей» сепаратизм, служити окупаційній владі в Криму, в проросійсько-терористичних «народних республіках» на Луганщині й Донеччині, у такий спосіб практикуючи злочинну дворушність – позицію «і нашим, і

вашим», Україна ще довго буде використовувати в інформаційній війні проти Росії оборонну тактику замість наступальної, а значить – день переможного визволення нашої країни від ворога нам прийдеться чекати ще довго.

Слід нарешті речі називати своїми іменами: під назвою «Українська Православна Церква» Московського Патріархату в Україні діє вочевидь ворожа, антидержавна структура, яка, позиціюючи себе «українською», українського по духу немає в собі нічого. Саме вона через її біляцерковні інституції, православну періодику була й допоки залишається епіцентром сепаратизації України, розсадником російського шовінізму, інституцією, яка під вивіскою «русского мира» просуває в Україні ідеологію путінського «рашизму», діє на знищення Української державності. «Українськість» УПЦ МП є лише удаваною – суто територіально-географічним її означенням. А тому подальша доля цієї конфесії в Україні як, власне, «Української Православної Церкви» залишається під великим питанням. Що стосується протестантських конфесій в Україні, то деякі з них (передусім це баптисти й адвентисти), ще з радянського часу, маючи свої керівні центри в Росії або входячи вже у пострадянський час до якихось наднаціональних релігійних структур із центрами в Росії, перебувають під потужним російським впливом, та, інерційно становлять частку російського політичного протестантизму і, як наслідок, постають співучасниками пропутінських політичних сил, як у Росії, так і за її межами.

Не випадково ідея, на зразок «русского мира» вже на початку 90-х років м. ст., тобто зразу після розвалу Радянського Союзу, складала осереддя пострадянського протестантизму – в його теології, в системі цінностей, у способі життя, в соціальній позиції. Але оскільки першоосновою Кирило-Путінського «русского мира» оголошувалося російське православ'я, то для протестантів той із суто релігійних мотивів був неприйнятним [11]. Альтернативу протестанти (якщо не сказати – протестантам) віднайшли з допомогою російських владних структур в концепції євразійства. Це реально виявилося в тих змінах/замінах керівних осіб, які пройшли за однаковим сценарієм у легально існуючих і в радянські роки християнських спільнотах православних, баптистів і адвентистів. Так, усуваючи на початку 90-х років м. ст. від керівництва Української Православної Церкви митрополита Філарета, заміну йому знайшли в Росії, направивши до Києва митрополита Ростовського Володимира (Сабодана). В цей же час на зміну баптистському лідеру Якову Духонченку в Україну прислали з Росії Григорія Коменданта (також українця за національністю), а на місце Президента Церкви Адвентистів сьомого дня Миколи Жукалюка приїхав із Росії українець Михайло Мурга. У такий спосіб російськими спецслужбами було

збережено неподільність фактично російських відповідних конфесій спільнот. Як УПЦ МП, так і всеукраїнські спільноти баптистів і адвентистів з утворенням незалежної України продовжували свою діяльність в євроазійському (євразійському) конфесійному просторі, центри яких знаходилися в Росії. Не вдався цей політичний трюк із Церквою Християн віри євангельської – п'ятидесятників. Їхній президент Микола Мельник розгадав задум російських спецслужб і вивів із підпорядкування Москві свою Церкву.

За утворенням на пострадянському просторі протестантських євразійських інституцій стоїть не просто збереження існуючих ще з радянських часів зв'язків, а відродження СРСР бодай на рівні пострадянського протестантизму. Власне, це й є, євразійський «собор народів» по-протестантському. Зазначимо тут принагідно, що основоположником і лідером пропутінського політичного протестантизму в Росії є С. Ряховський – голова «Російського Об'єднаного Союзу християн Віри Євангельської» [12; 13]. Цей протестант є офіційним радником Путіна з релігійних питань. Саме під його кураторством проводяться різні мілітарні заходи з участю в них релігійних діячів Федерації. При цьому С. Ряховський, маніпулюючи своєю конфесійною належністю, явно ігнорує біблійну заповідь «Не вбий!». Для нього вона не поширюється не лише на захисників суверенітету України, а й тих, хто йде у загони вояків-добровольців Росії для війни з Україною.

У реалізації протестантського євразійського проекту російський політичний протестантизм здійснює ставку перш за все на російськомовних вірян за межами Росії. Євразійський проект втілюється передусім через програму русифікації віруючих у країнах «близького зарубіжжя», шляхом нав'язування російськомовності як в церковному, так і позацерковному середовищах. Наприклад, у нашій країні переважна більшість перекладів Біблії, Нового Завіту, біблійних коментарів, богослужбової літератури, періодики друкується і поширюється серед протестантів переважно російською мовою, богослужбові заходи здійснюються, як правило, російською, проповіді здебільшого виголошуються російською, тому більшість протестантів в Україні є, а новонавернені україномовні з часом стають, російськомовними. Російська мова, домінуючи на релігійних заходах, у подальшому стає нормою і в буденному житті [14]. Україномовність, чітка проукраїнська громадянська позиція серед українських протестантів є радше винятком, ніж правилом. Тому більшості протестантів дуже легко прищепити євразійське мислення. «Євразія» протестантів чітко окреслюється межами колишнього Радянського Союзу [15], що вже саме по собі означає, що ця територія відповідним чином буде підпорядкована «єдності політичній» і

«єдності внутрішній», згідно з чим усе її (території) населення утворить свій особливий «національний світ» як «союз націй» [16]. Зазначимо тут принагідно, що окрім мови, лідер російського політичного протестантизму С. Ряховський доходить до такого нахабства, що наголошує на важливості наявності в Будинках молитви й інших атрибутів російськості. «Для нас це принципово, щоб люди слухали проповідь і бачили при цьому російський прапор» [17].

Євразійські тенденції з недавнього часу стали притаманними і для неопротестантів України. Традиційно консервативне, закрите від зовнішніх релігійних впливів середовище, нині воно активно розвивається у полі євразійського геополітичного дискурсу. Так, окремі Церкви Христа в Україні (приміром, «Київська Церква Христа») вже стали частиною «Конференції Поклоніння Церков Христа Євразії», увійшли до спільноти «Євразійських Церков Христа». Це означає, що Кремль у своїх геополітичних іграх здійснює ставку на всі релігійні організації, яким, у той чи інший спосіб, можна нав'язати євразійську ідеологію і в такий спосіб перетворити на власних політичних агентів в Україні. Здійснити подібне легко, оскільки всі протестантські і неопротестантські громади в Україні суцільно російськомовні, як, зрештою, зрусифікованою є більшість протестантів в Україні.

Незважаючи на те, що євангельський протестантизм у СРСР зазнавав серйозних утисків, його (СРСР) розвал, як це не видається парадоксальним, більшість протестантів сприйняли, як трагедію. Тому після розпаду Радянського Союзу саме протестанти виявились першими, хто подався створювати свої наднаціональні структури з тим, щоб хоч у такий спосіб продовжити для себе існування відносин у «радянському форматі» [11]. Так, паралельно з утворенням на пострадянських теренах незалежних країн «зі своїми кордонами, митницями, законами, валютами, для того щоб підтримувати духовне спілкування євангельських християн-баптистів», у 1991 р. створюється «Євро-Азіатська федерація союзів євангельських християн-баптистів» (ЄАФ), яку один з її лідерів – В. Нестерук, президент ЄАФ із 2008 р. – навіть порівняв із «Радянським Союзом», що існує на рівні пострадянського баптистського братства [18].

Євразійську ідеологію Кремль підкинув українським протестантам із далекоглядною метою. Російськомовність, радянська ментальність, широка розгалуженість організаційних зв'язків, чітка ієрархічна структура і, як наслідок, вплив керівних органів на підпорядковані інституції, рядові громади, віруючих – все це перетворює протестантів на пострадянських теренах, а, отже, і в Україні, на потенційних популяризаторів євразійства, а значить – пропагандистів ідей розбудови нового «СРСР», який у вияві путінського режиму наново б «сплотіла

Вєлікая Русь». Подібні тенденції вкрай небезпечні особливо сьогодні, коли, як зауважує В. Горбулін, «після провалу плану по силовому встановленню «Новоросії», Росія буде працювати над «самоліквідацією України як держави» [19].

Сучасна Росія збирає свої «исконно русские земли» під виглядом «русского мира», розбудови «Росії-Євразії», задля цього «історично» перетягуючи під себе «Древню Русь», тобто всі колишні руські землі, включаючи передусім і Київську Русь, без якої вся ота ідея про якусь Древню Русь просто нічого не варта. Ми не випадково зазначили «якась», оскільки історія не знає держави під такою назвою. Вправно фальсифікуючи історію Київської Русі, історію України, оперуючи якимись неісторичними штампами, на зразок «Древньої Русі», вони прагнуть вибудувати псевдоісторичну теорію про якесь східнослов'янське братство, про якусь древньоруську, а відтак руську і насамкінець російську спільність, зрештою – про «русский мир», про «Росію-Євразію», ідеї про які насправді є доктринами відновлення Російської імперії у необільшовицькому (неосталіністському) її вираженні. Здійснюючи ставку в реалізації цього політичного проекту на окремі релігійні організації в Україні Кремль тим само доводить, що релігійна складова потужно задіяна у «гібридній війні» Росії проти України.

Джерела і література:

1. Радио «Русская служба новостей»: Интервью протоиерея Всеволода Чаплина // Interfax. – 5 января 2012 г. URL: http://www.interfax-religion.ru/?act=radio&div=1639
2. Соціальна концепція // Українська Православна Церква. URL: http://orthodox.org.ua/page/sotsialna-kontseptsiya
3. УПЦ МП утверждает, что не называла Голодомор геноцидом // РИА Новости Украина. – 17.11.2008. URL: http://rian.com.ua/politics/20081117/78047321.html
4. Митрополит Черновицкий и Буковинский Онуфрий: голодомор – это было вразумление, усмирение со стороны Господа нашей гордыни // Православие.Ru. – Москва, 24 ноября 2008 г. URL: http://www.pravoslavie.ru/news/28395.htm
5. Доповідь Блаженнішого Митрополита Онуфрія на річних єпархіальних зборах // Офіційний сайт Київської Митрополії Української Православної Церкви. URL: http://mitropolia.kiev.ua/dopovid-keruyuchogo-kiïvskoyu-yeparxiyeyu-ukraïnskoï-pravoslavnoï-cerkvi-blazhennishogo-mitropolita-kiïvskogo-i-vsiyeï-ukraïni-onufriya-na-richnix-yeparxialnix-zbora/
6. Временный глава УПЦ МП Онуфрий поддерживает пророссийских террористов и отрицает путинскую агрессию // NEWSru.ua: Новости Украины. – 10 августа 2014 г. URL: http://rus.newsru.ua/ukraine/10aug2014/rpc_onufriy.html
7. Розпорядження Предстоятеля Української Православної Церкви духовенству, чернецтву та мирянам УПЦ про посилення посту у період Великого посту // Українська Православна Церква. Синодальний інформаційний відділ УПЦ. – 22 лютого 2015 року. URL: http://news.church.ua/2015/02/22/rozporyadzhennya-

predstoyatelya-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-duxovenstvu-chernectvu-ta-miryanam-upc-pro-posilennya-postu-u-period-velikogo-postu/
8. Добычин Алексей. Сегодня каждый должен стать воином Руси и Бога // Откровение. – № 16-17. – Апрель 2014 г.
9. Главой УПЦ МП избрали митрополита Черновицкого и Буковинского Онуфрия // NEWSru.ua. – 13 августа 2014 г. URL: http://www.newsru.ua/ukraine/13aug2014/onyfriy.html
10. Нержин Глеб, священник. Кремлевские приказы для Онуфрия // UAINFO. – 12.02.2015. URL: http://uainfo.org/blognews/492915-kremlevskie-prikazy-dlya-onufriya.html
11. «Форум 20» подвёл итоги двадцатилетия активной евангельской миссии после распада СССР // Ассоциация «Духовное Возрождение». URL: http://asr-rm.org/?page_id=1277&paged=14
12. Сергей Ряховский: «Для нас это принципиально, чтобы люди слушали проповедь и видели российский флаг» // Международное Евразийское Движение. – 30.09.2004. URL: http://med.org.ru/article/1975
13. Лункин Р. Церковь и государство: Российские протестанты и стратегия политического действия // Евангелие. Христианский портал. URL: http://www.evangelie.ru/forum/t20189.html
14. Романюк М. Українські баптисти і мовне питання // Scripta – блоґ Миколи Романюка. – Листопад 9, 2016: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.rmikola.com/pohlyad/ukrayinski-baptysty-i-movne-pytannya.html
15. Знайомтесь з Денисом: Свідчення про Ісуса в Євразії // Innovista. – 12 Aug 2015. URL: http://www.innovista.org/ua/news/знайомтесь-з-денисом-свідчення-про-ісуса-в-євразії
16. Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел // Международное Евразийское Движение. URL: http://med.org.ru/article/802
17. Сергей Ряховский: «Для нас это принципиально, чтобы люди слушали проповедь и видели российский флаг» // Международное Евразийское Движение. – 30.09.2004. URL: http://med.org.ru/article/1975
18. «Русский мир» глазами протестантов // Слово для тебя. URL: http://www.word4you.ru/publications/10779/
19. Після провалу проекту «Новоросія» Кремль визначив нову мету. – Горбулін // Експрес – онлайн. – 11.03.2017. URL: http://expres.ua/news/2017/03/11/232219-provalu-proektu-novorosiya-kreml-vyznachyv-novu-metu-gorbulin

РОЗДІЛ 2

РОЛЬ ОСВІТНІХ, КУЛЬТУРНИХ ЗАКЛАДІВ У ФОРМУВАННІ СУЧАСНИХ ФОРМ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

УДК 378.035:39(=161.2)

УКРАЇНОЗНАВЧИЙ КОМПОНЕНТ НАВЧАЛЬНО-ВИХОВНОГО ПРОЦЕСУ ЯК СУЧАСНА ФОРМА УКРІПЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СТУДЕНТІВ ЗВО (З ДОСВІДУ РОБОТИ ОДЕСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ І.І.МЕЧНИКОВА)

Наталія Петрова
(м. Одеса)

Зроблено спробу узагальнення досвіду впровадження українознавчого компоненту в навчально-виховний процес на історичному (з 1 січня 2018 року – факультеті історії та філософії) факультеті ОНУ імені І.І. Мечникова. Виокремлено завдання та етапи: ознайомлення з історіографічною спадщиною, *знаннями про стан традиційної культури українців в навчальному процесі, на студентських конференціях, в діяльності наукових студентських товариств, гуртках тощо; накопичення емпіричного матеріалу, знайомство з традиційною культурою в умовах її функціонування, реконструкції традиційних обрядів й підготовка їх до демонстрації, практика організації і проведення студентами і викладачами просвітницької роботи у загальноосвітніх школах. Репрезентований досвід роботи засвідчує реальність і корисність впровадження українознавчого компоненту в навчально-виховний процес, доводить можливість використання різноманітних форм у тому числі і співпрацю з державними установами та громадськими організаціями, навчальними закладами та новітніми освітніми просторами.*

***Ключові слова**: українознавчій компонент, культурна ідентичність, просвітницька робота, ідентичність.*

Одним з важливих компонентів сучасного освітнього процесу є розвиток творчої особистості, що спонукає до пошуку якісно нових підходів та форм організації виховної роботи, посилення її ролі в діяльності навчальних закладів. Українознавчий компонент є важливою складовою цього процесу, однак його впровадження у виховний процес в умовах міського середовища зумовлене необхідністю розробки відповідних методик, програм і підходів, спрямованих на роз’яснення і розуміння специфіки розвитку традиційної культури, її трансформації у містах в умовах активної міжкультурної взаємодії, де вона втрачає чимало

властивих етнічній культурі ознак, але не втрачає етнічної основи. Такий підхід став визначальним при розробці структури і змістового наповнення виховної роботи на історичному факультеті (з 1 січня 2018 року – факультеті історії та філософії) Одеського національного університету імені І.І. Мечникова. Досвід роботи по впровадженню у виховний процес компонентів української традиційної культури і обрядовості зокрема накопичено впродовж понад 15 років та вже репрезентовано у низці доповідей та публікацій [1-8].

Серед важливих завдань ознайомлення з історіографічною спадщиною, знаннями про стан традиційної культури українців, що здійснюється в процесі виконання аудиторного навантаження, на студентських конференціях, в діяльності наукових студентських товариств, гуртках тощо. Вивчення наукової спадщини із етнографічного українознавства формує уявлення про реальний потенціал українського фактору і його роль у формуванні етнокультурної специфіки Півдня України, сприяє спростуванню тверджень про занепад, а то й відсутність української традиції в полікультурному середовищі Півдня України [1; 2; 3, с. 5-10].

Наступним завданням, яке виконується студентами переважно під час проходження етнографічної практики, є накопичення емпіричного матеріалу, знайомство з традиційною культурою в умовах її функціонування, реконструкції традиційних обрядів й підготовка їх до демонстрації. Така діяльність студентів пов’язана з організацією і проведенням пізнавально-просвітницької роботи, популяризації ідеї і впровадженням елементів традиційної культури в сучасну побутово-обрядову культуру, відтворенню забутих звичаїв і традицій. Для цього у 2000 р. було створено фольклорно-етнографічний колектив «Джерело» [3, с. 10; 5-9]. Популяризація народної культури українців цим колективом проводиться за двома напрямками – сценічній постановці родинних та календарних свят, практичній демонстрації обрядів під час того чи іншого свята. Таким чином продемонстровано у сценічній формі варіативність традиційної обрядовості українців нашого регіону [3, с. 10-11]. Щороку на факультеті студенти та запрошені школярі гості стають учасниками етнографічних реконструкцій традиційних свят або театральних постанов з етнографічними елементами. За понад 15 років було поставлено десятки різноманітних вистав та реконструкцій: «Андріївські вечорниці», «Вечорниці», «Весілля», «Сватання», «Маланка та Коза», «Колодій», «Три празники», «Масляна», «Купала», «Веснянки», «Обряд запікання дитини», «Вечори на хуторі...», «Сорочинський ярмарок», «За двома зайцями», «Кайдаші», «Кам’яний Хрест», «Назар Стодоля», «Козак Микола» та багато інших. Така форма роботи

допомагає студентам в прикладній формі опанувати отримані фактичні знання в галузі традиційної культури та обрядовості, здобути навички організації проведення заходів культурно-масового характеру [3, с.14-15; 4-6; 8; 9].

Вже стали традиційними для Одеси новорічні заходи-привітання в основі яких реконструйовані обряди українців Одещини «Маланка» та «Коза» [3, с. 16-21]. Колядування є помітною подією, коли студенти відвідують школи, гімназії, дитячі будинки, а також державні установи, телестудії, що є ефективною формою популяризації народної спадщини. Досвід українознавчих реконструкцій неодноразово репрезентовано в телепросторі Одещини. [3, с. 23; 7, с. 102-105] фольклорно-етнографічною театральною студією «Джерело» [1, с. 229-233; 3, с. 24-29; 9]. Факультет співпрацює з дитячими будинками («Перлинка» та Притулком № 1), загальносвітніми закладами міста та області в рамках нового проекту «Ми – українці». Основною метою проекту є вивчення народних свят, обрядів, звичаїв. В практичній площині реалізації проекту група студентів-етнологів неоднократно приїжджала до установ на окремі свята («Андріївські вечорниці», «Новорічні свята», «Масниця», «Веснянки»), та розповідали дітям про історію та суть свят з їх реконструкцією [3, с. 33-36].

З метою оцінки ефективності проведеної роботи здійсюються практично-експериментальні дослідницькі заходи у молодіжному середовищі. Результати анкетування засвідчили зростаючий інтерес молоді до традиційної культури, усвідомлення її важливої ролі у вихованні. Більшість респондентів вважають, що дотримання обрядів та звичаїв, зокрема під час весілля, сприяє вихованню морально-етичних цінностей. Важливою, з точки зору підготовки істориків-вчителів, є практика організації і проведення студентами і викладачами просвітницької роботи у загальноосвітніх школах. Ми виходили з розуміння необхідності проведення постійної народознавчої роботи з вчителями загальноосвітніх шкіл, забезпечення освітніх закладів конкретними матеріалами, методичною допомогою. Так, в ОНУ імені І.І. Мечникова для Інституту удосконалення вчителів, керівників районних методоб’єднань вчителів історії, науковців було проведено Круглий стіл «Роль традиційної культури у вихованні національної свідомості українців», за результатами якого було прийнято рішення розпочати роботу за декількома напрямами: підготовка етнографічних матеріалів для вчителів народознавства, надання методичної допомоги для підготовки і перепідготовки вчителів народознавства, організація і проведення обласного конкурсу для учнів середніх шкіл «Обряди мого села» [3, с. 48-51]. Кожний викладач-народознавець отримав матеріали в електронному варіанті для подальшого використання у своїй роботі. Для

підготовки, підвищення кваліфікації вчителів на факультеті розпочав свою роботу методологічний семінар, викладачі слухали лекції з актуальних питань історії, народознавства, ділились досвідом народознавчої роботи. Складнішою виявилась організація і проведення обласного народознавчого конкурсу. Ми відмовились від використання етнографічної інформації з інших регіонів, а взяли за основу автентичний матеріал із сіл походження конкурсантів. Конкурс проходив у декілька етапів. На районному змагалися представники шкіл району. Переможці отримували право участі в обласному турі. У подальшому обласні конкурси «Обряди мого села» відбувалися в Одесі [3, с. 48-51].

Репрезентований досвід роботи засвідчує реальність і корисність впровадження українознавчого компоненту в навчально-виховний процес, доводить можливість використання різноманітних форм у тому числі і співпрацю з державними установами та громадськими організаціями, загальноосвітніми школами. Студенти напрацьовують уміння і навички, набувають компенетності з перспективою їх використання у майбутній професійній діяльності, виховання патріотичної молоді.

Джерела та література:

1. Горчакова О.А., Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Виховний потенціал етнопедагогічного досвіду у формуванні морально-етичних цінностей сучасної молоді: гендерний аспект // Науковий вісник Південно-Українського державного педагогічного університету ім. К.Д. Ушинського (збірник наукових праць). Спеціальний випуск «Інтеграція гендерного підходу в сучасну науку і освіту: результати та перспективи». – Одеса: ПДПУ ім. К. Д. Ушинського, 2005. – С. 229–233.
2. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна культура українців у системі виховання міської молоді // Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі ХХ століття. Збірник науково-теоретичних статей. Вип. 2. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – С. 40–44.
3. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Українознавчий компонент у навчально-виховному процесі: навчально-методичний посібник / В.Г.Кушнір, Н.О.Петрова. – Одеса: Одеський національний університет імені І.І. Мечникова, 2017. – 74 с.
4. Петрова Н.О. Виховання національно-свідомої молоді у вищому навчальному закладі // Інтелігенція і влада. Матеріали Четвертої Всеукраїнської наукової конференції. 20-21 березня 2006 року, м. Одеса: Астропринт, 2006. – С. 149–157.
5. Петрова Н.О. З досвіду роботи студентів у справі збереження української традиційної культури на Одещині // Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць. – Вип. 23 – Київ: УНІСЕРВ, 2007. – С. 51-55.
6. Петрова Н.О. Формування народознавчої компетентності особистості у виховному процесі сучасного вищого навчального закладу (з досвіду роботи) // Вісник Прикарпатського університету. Педагогіка. 2007. – Випуск XIII-XIV. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 123–129.
7. Петрова Н. Українознавчий компонент у сучасній культурі міста (з досвіду співпраці з одеськими телерадіокомпаніями) // Українознавство. К., 2013, № 1(46). – С. 102–105.

8. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Краєзнавчий компонент у навчально-виховному процесі: з досвіду роботи // Всеукраїнська нарада з питань викладання навчального курсу «Основи краєзнавства» у закладах вищої освіти. Матеріали та документи. Київ, 24 травня 2018 р. / науковий редактор О.П. Реєнт, відповідальний секретар О.А. Удод. – К., 2018 – С.49–64.
9. Петрова Н. Українознавчий компонент у сучасному навчально-виховному процесі (з досвіду роботи) // Формування особистості в умовах викликів сучасної епохи. Збірник тез Всеукраїнської науково-практичної конференції. 22 листопада 2019 року. Чернівці. – С.70–75.

УДК 316.344(477):7

СУЧАСНІ ІСТОРИКИ ПРО МІСЦЕ І РОЛЬ МИСТЕЦЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ В РОЗВИТКУ МОДЕРНОГО УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ

Наталія Семергей
(м. Полтава)

Стаття присвячена аналізу вкладу української мистецької інтелігенції XIX – початку XX століття у національне відродження, попри деструктивність колоніальних, шовіністичних, українофобських та імперських умов. Показані форми художньої репрезентації нової парадигми розвитку національно-культурного життя. Авторка аналізує історіографічний доробок істориків XX–XXI ст., присвячений обраному предмету дослідження у цій статті.

Ключові слова: *історіографія, мистецька інтелігенція, українська культура, українофільство.*

Цивілізаційне та соціокультурне осмислення української націоґенези свідчить про те, що історичні періоди української державності через низку об’єктивних і суб’єктивних обставин змінювалися втратою політичної суб’єктності. У той же час відсутність національної державності не було причиною для ціннісної та культурної елімінації українства, навпаки, тимчасова втрата державницького інструменту викликала до життя періоди національно-культурного відродження які ставали гарантами безперервності українських державотворчих традицій. Ресурсний потенціал, роль драйверів та пасіонаріїв національного відродження належали українській мистецькій інтелігенції та духовній еліті, яка зберігала «... мудрість традиції, гідність і незалежність думки» [4, с. 3]. Так відбувалося й в імперську добу, коли саме в середовищі митців, літераторів, вчених та релігійних діячів відроджується ідея національної держави, яка завдяки їхній творчості

стає надбанням не лише елітарних, але й широких верств українського суспільства, яке за влучним висловом Я. Грицака рухалося «із селян у націю» [2, с. 58].

Осмисленню місця і ролі мистецької інтеліґенції в національному відродженні українська історіографія присвятила чимало наукових студій, з-поміж яких зокрема назвемо науковий доробок І. Гирича, Я. Грицака, С. Єкельчика, Г. Касьянова, І. Колесник, В. Масненка, М. Поповича, О. Рубльова, М. Шипович та інших. Учені спільні в думці про виняткову та особливу роль мистецької інтелігенції в піднесенні українського національного руху. Якщо українська мова стала ідентифікуючою ознакою українського національного відродження, то її ключовими популяризаторами виступили митці українського театру, образотворчого мистецтва, вчені, збирачі народного фольклору, пісень та традицій. Як підкреслює І. Колесник мистецька інтелігенція, літератори та вчені «...виступали як головна етнодиференціююча ознака, брали на себе централізаторську функцію в «тілі культури» [3, с. 221].

Ведучи мову про основний внесок в розвиток національного відродження української мистецької інтелігенції сучасні історики наголошують на вагомому значенні для утвердження українства створення національного театру та мистецької ініціативи М. Кропивницького, культурницької діяльності «Просвіт» та Наукового товариства імені Т. Шевченка тощо. У пантеоні мистецької інтелігенції в другій половині XIX – на початку XX століття особливе місце займали композитори М. Лисенко, М. Леонтович, К. Стеценко, актори М. Садовський, М. Заньковецька, М. Кропивницький, П. Саксаганський, художники В. Розвадовський, Г. Нарбут та інші.

Історики зазначають, що мистецький «антракт» національного відродження вияскравлював патріотичні мотивації українства, за допомогою комплексу художніх засобів (побутового репертуару театру, етнографічних місій, тематики українського селянства в образотворчому мистецтві тощо) виконував етнозберігаючу, етнопросвітницьку та етноконсолідуючу функції [5, с. 15].

Вчені наголошують на героїзмі та незламності тогочасної мистецької інтелігенції. Українська культура діяла в умовах відсутності державного статусу, була позбавлена будь-яких фінансових та матеріальних ресурсів, стаціонарних приміщень, а тематика й репертуар мистецьких творів перебували піж пильним оком імперської цензури, яка всіляко обмежувала територію гастролів та репертуар театрів, тематику музичної та художньої творчості. Як зазначає О. Бардаш, композиторам, музикантам та художникам заборонялося висвітлювати у своїх творах історичне минуле, національні й соціальні

проблеми народу, популяризувати його пісні, музичну й танцювальну культуру [1, с. 12].

У сучасній історіографії науковці підкреслюють визначальну роль мистецької інтелігенції у формуванні українофільського середовища серед широких верств суспільства, де мистецтво набувало вагомого ідейно-світоглядного впливу. Ряди національно свідомої інтелігенції постійно поповнювалися вихідцями із різних соціальних станів українського суспільства – дідичами, колишніми кріпаками (аматорський театр), селян, духовенства, дрібної буржуазії, міщан. Відтак народні маси, ангажуючись до мистецького життя, почали прилучатися до українського національного руху, ставали його творцями та одночасно репрезентантами [3, с. 221].

У новітньому українознавстві вчені зазначають, що попри деструктивність колоніальних, шовіністичних, українофобських та імперських умов, тогочасні митці знайшли необхідні резерви для художньої репрезентації нової парадигми українського історичного поступу. Вітчизняна художня культура на зламі епох запропонувала винятково важливий поштовх для національно-культурного відродження, ставши його образною та світоглядною основою. Мистецька інтеліґенція утверджувала національну свідомість українства, легітимізувала історичну правду про його окремішність і самобутність. Націєтворчий ефект діяльності представників українського театру, музики, образотворчого мистецтва набував значного суспільного впливу, адже як образне відображення та популяризація української культури мав значні переваги у порівнянні з іншими засобами розвитку української ідентичності, значно легше та невимушено сприймаючись широкими верствами українства.

Джерела та література:

1. Бардаш О.Д. Російське самодержавство та суспільно-культурне життя в Україні на початку XX століття (1900-1917 рр.) : автореф. дис. ... канд. іст. н. : 07.00.01. Київ. 2007. 23 с.
2. Грицак Я. Нарис історії України : формування модерної української нації XIX–XX століття : навч. посіб. Київ : Генеза, 1996. 360 с.
3. Колесник І.І. Українська історіографія (XVIII – початок XX століття). Київ : Генеза, 2000. 256 с.
4. Шипович М. А. Літературно-мистецька інтелігенція України у 1920-і роки : автореф. дис.... канд. іст. н. : 07.00.01 / Донецький держ. ун-т. Донецьк, 2000. 20 с.
5. Шкода Н.А. Місце і роль українського драматичного театру Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст. в національно-культурному відродженні : автореф. дис. ... канд. іст. н. : 07.00.01. Запоріжжя, 2006. 20 с.

УДК 94:39;81.1: 322 (477.7)

КРАЄЗНАВЧА СКЛАДОВА ЗБІРНИКА НАУКОВИХ ПРАЦЬ «ПІВДЕНЬ УКРАЇНИ: ЕТНОІСТОРИЧНИЙ, МОВНИЙ, КУЛЬТУРНИЙ ТА РЕЛІГІЙНИЙ ВИМІРИ»: СТАТИСТИКА ТА ТЕМАТИКА (2007-2019 рр.)

Микола Михайлуца
(м. Одеса)

У статті розглядається одне з небагатьох періодичних наукових видань півдня України – збірник наукових праць «Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри» за тематикою історичного краєзнавства. Здійснено статистичний аналіз семи збірників на предмет тематичного і кількісного наповнення. Запропоновано таблицю, де відображено динаміку кількісних показників: обсяг видань, співвідношення абсолютного числа публікацій і числа краєзнавчої тематики, визначено % показники, зазначено найбільш активних науковців тощо.

Ключові слова: *Південь України, збірник наукових праць, краєзнавство.*

Невимірне значення у поширенні історико-краєзнавчої тематики має не тільки відомий нам науковий журнал Національної спілки краєзнавців України «Краєзнавство» (головний редактор – О.П. Реєнт, перший заступник головного редактора О.Г. Бажан), який виходить з 1927 р., як кажуть «з давніх-давен». Цей щоквартальник останні роки набув статусу солідного, авторитетного й знаного в Україні і за її межами видання. Однак, мова йтиме про серію випусків іншого видання, набагато скромнішого і за віком, і за традицією. Однак, на півдні України видання займає статусне місце, а на його сторінках друкуються фахівці з відомими в історичному краєзнавстві іменами. Мова йде про збірку наукових праць «Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри» [1]. Ідея видання була народжена після подій Помаранчевої революції і зреалізована лише кількома роками потому, коли активізувався у суспільстві попит на історичну інформацію, завзято генерувалися ідеї, як наголошував відомий історик Я. Грицак, у напрямку «подолання власної історії». Збірка наукових праць стала можливою завдячуючи колективу кафедри «Українознавства» Одеського національного морського університету, якою мені довелося керувати від 2004 р. і творче ядро якої одностайно й наполегливо, як би це не було складно і фінансово, й організаційно, регулярно з періодичністю через рік зорганізовує Міжнародні наукові конференції з однойменною як і збірка назвою. В рамках форуму завжди відбувалися «круглі столи», на яких поставали актуальні й дискусійні питання як загалом історії України, так і історії її південного краю. І якщо рубрикація збірки й проблемні поля залишаються

незмінними вже тринадцять років, то тематики дискурсу, що виносилися на круглі столи завжди видозмінювалися і актуалізовувалися відповідно до історико-краєзнавчого пульсу країни і регіону. Найбільш сталими рубрикаціями збірки були наступні:

– історія народів та етносів Півдня України у часи імперій, тоталітаризму, демократії;

– проблеми української та іноземної термінології і термінографії, мовні взаємовпливи;

– духовність, традиції та обрядовість української та «сусідніх» етнокультур; історія християнських церков та долі інших конфесій у регіоні;

– роль архівних установ, музеїв та виставок у збереженні та популяризації культурно-історичної спадщини;

– міжнародні, правові та міжрегіональні зв'язки і відносини.

У рамках конференцій проведення круглих столів розпочалося з 2011 року, коли як серед науковців, так і серед спровокованих недалекоглядними політиками дискусіях у ЗМІ та відповідно у суспільстві гостро постали питання історичної пам'яті про радянсько-німецьку війну 1941-1945 рр. (зокрема й про «Велику Перемогу»). Тож саме краєзнавчою темою – «Оборона Одеси: погляд з XXI століття» десять років тому й було розпочато традицію серйозного наукового дискурсу за участі відомих фахівців мілітарної історії, зокрема колег з Інституту історії НАН України (О. Лисенко, Н. Кашеварова, Т. Пастушенко), Національного університету оборони (В. Грицюк), та інших наукових установ та ЗВО (І. Ветров, В. Стецкевич, Валерій і Валентина Шайкани). Нам думається, що задуми низки наступних засідань круглих столів відбувався у виразній динаміці від нейтрально історичних розвідок, присвячених подіям сторічно віддалених від сьогодення, як, наприклад, 2013 р. – «Південь України. 1913-й: сто років до і після», і до чітко виражених наукових провокацій, актуалізованих ювілейною датою у 2015 р. – 70-ю річницею події «8(9) травня 1945 р.». Подія, яка стала об'єктом наукових студій і полем комеморативних акцій постала наріжним каменем дискусії на тему: «Переможці чи переможені? Український вимір, факти, інтерпретації та уроки (1945-2015 рр.)». В рамках цього проблемного поля було надруковано у Збірнику наукових праць – 14 розвідок і повідомлень. А ось наукові форуми 2017 та 2019 років, стали відвертими подразниками різнополярних громадських кіл і особливо прокомуністично-, проросійськи, проімперськи налаштованих носіїв шовіністичної та моноцерковної ідеології на півдні України і, водночас, рефлексією дослідників на запит національно свідомої частки суспільства в умовах боротьби за суверенітет України, європейський вибір, подолання комуністичного минулого і його символів – «Декомунізаційні процеси в

країнах Єврорегіону Нижній Дунай: засоби, досвід, наслідки…» та «Мова, Церква, Герої: проблеми та досвід на шляху до євроінтеграції». До зазначеної тематики долучилися фахівці як з України, так і з-закордоння: з Румунії (Бухарест, Галац, Яси), Литви (Вільнюс, Каунас), Республіки Молдова (Кишинів), КНР (Пекін). Сутнісні характеристики процесів декомунізації в Україні було продуковано відомою історикинею А. Киридон, яка представляла Державну наукову установу «Енциклопедичне видавництво», важливу проблему для південного Подунайського регіону актуалізував румунський вчений, директор Інституту з розслідування злочинів комунізму Р. Преда, присвятивши свою статтю темі комунізму і культурі пам'яті. Досвідом проведення локальної декомунізації в Республіці Молдова поділився кишинівський історик А. Петренку. На парадоксах і позитивних зрушеннях у декомунізації по-одеськи в історії окупації міста 1941-1944 рр. та в сьогоденні зупинив свою увагу історик М. Михайлуца. Зацікавлення і жваве обговорення викликала доповідь голови Українського інституту національної пам'яті В. В'ятровича, яку виголосив к.і.н., науковий співробітник УІНП Б. Короленко про перейменування населених пунктів 2016 р. у контексті політики національної пам'яті у всеукраїнському і регіональному вимірах.

Щоби відійти від суто історичних методів пізнання поставленої задачі, ми навмисне звернулися до не менш цікавої і важливої методи, а саме до кількісного вираження якісних ознак, і навпаки. Саме через акт підрахунку і кількісну оцінку, нам здається, можливо спромогтися відобразити людські (в даному випадку науковців, краєзнавців) почуття, інтереси, ментальні переживання (недосипання) тощо і все це має бути переведено у певні величини. Ось такий вийшов результат.

Таблиця 1

Статистика краєзнавчих студій, опублікованих на сторінках збірника «Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри»

За роками видань	Число краєзнавчих студій/ у % до загальної кількості	Кількість опублікованих статей у збірці (авторів/співавторів)	Місце видання, видавництво, обсяг (у сторінках)
2007	29 (43,2%)	67 (74)	Одеса: ВМВ, 348 с.
2009	48 (60,7%)	79 (84)	Одеса: ВМВ, 397 с.
2011	51 (62,9%)	81 (94)	Одеса: ВМВ, 400 с.
2013	51 (55,4%)	92 (104)	Одеса: ВМВ, 440 с.
2015	41 (51,9%)	79 (85)	Одеса: Вид-во ОНУ, 442 с.
2017	45 (54,8%)	82 (92)	Херсон: ФОП Грінь Д.С., 460 с.
2019	61 (67,7%)	90 (108)	Херсон: ОЛДІПЛЮС, 608 с.

Аналіз укладеної нами *Таблиці 1* дає змогу зробити кілька, з нашого погляду, важливих характеристичних висновків. Так, за дванадцятирічний період Міжнародна наукова конференція набирала стрімкої сталої динаміки (прогресуючих обертів), зокрема, й ґрунтуючись на абсолютних числах безпосередніх учасників форуму. Наприклад, якщо у 2007 р. всього учасників було 74, то у 2019 р. чисельність науковців – від маститих персон до початківців студентів та аспірантів – вже сягнув за сотню, і склав 108 дослідників. Приблизно на третину зросла чисельність наукових статей та повідомлень у порівнянні з 2007 роком. Дуже показовим для семи наукових збірників «Південь України…» від 2007-го до 2019 року є співвідношення загальноісторичні=краєзнавчі студії. Якщо на початку брендування зазначеного видання краєзнавчі тексти становили 43,2% від загальної кількості надрукованих матеріалів збірника, то минулого року (2019) у краєзнавчому напрямку декларували свої наукові інтереси вже 67,7% дописувачів. Щоправда, не завжди збільшення відбувалося у чітко вираженій прогресії, були роки, коли число статей і чисельність учасників не істотно зменшувалася, або показники коливалися, однак у порівнянні з роком виходу першого випуску Збірника, станом на 2019 рік цей показник виріс більше ніж у двічі. Це однозначно свідчить про те, що навернення дослідників до історії малої Батьківщини, робота у напрямку наукового та всебічного пізнання краю, дослідження персоніфікованого минулого, знакових постатей, людей-символів, мікроісторія (антропологічна) окремого регіону, намагання докопатися до самого глибинно ембріонального минулого свого краю – стає актуальною з кожним роком.

Найбільш активними авторами краєзнавчих текстів, які надруковано у збірнику наукових праць є представник Інституту історії НАН України О. Бажан, 7 текстів присвячених проблематиці історії радянських спецслужб на півдні України; одеська історикиня О. Бачинська – авторка 7 статей про заселення Буджацького краю, про козацькі поселення Задунайської Січі; релігійній тематиці та церковним архієрейським персонажам Херсонської єпархії присвятила 7 статей Н. Діанова; про громади кримчаків, кримських татар, прибалтійських народів, греків та інші етнічні групи Таврійської губернії у вирі Української революції подавав у 7 статтях дослідник Т. Вінцковський та десятки-десятки шановних моїх колег, які у повній мірі заслуговують бути шанобливо пойменованими. Однак, на особливу подяку заслуговують поряд з поважними науковцями-киянами (В. Грицаком, І. Тарнавським, Д. Толочком, І. Вербою, О. Лисенком, О. Бонем, І. Тюрменко), наші добрі сусіди-миколаївці (Ю. Котляр, О. Тригуб, І. Морозова, Л. Вовчук, Л. Левченко), історикині Придунайського краю (Л. Циганенко, А. Дизанова) – своє почесне місце посідають серед краєзнавчих активних дописувачів і виокремлюються у когорту історикинь з Полтави, красивої і

розумної краєзнавчої посестри Одеси – київська полтавчанка А. Киридон, Л. Бабенко, Л. Шаповал, О. Лахно, І. Петренко, В. Орлов, К. Лобач, О. Бороденко, Т. Оніпко. Звичайно ж не можу оминути й внесок (хоча й не частий) мого давнього товариша Ю. Волошина і його учня і колегу, нещодавнього лавреата премії імені І. Франка О. Сердюка. На перспективу розмірковуючи з оптимізмом, мабуть доведеться у рамках восьмого форуму Міжнародної наукової конференції «Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри» сформувати окрему секцію для краєзнавців Полтавщини. Дякую Вам колеги за копіткий труд і солідні здобутки на краєзнавчій ниві!

Джерела та література:

1. Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: Матріали Міжнар. наук. конф., 26 жовтня 2007 р., Одеса / відп. ред. М. І. Михайлуца. Одеса: ВМВ, 348 с.; Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: зб. наук. праць ІІ Міжнар. наук. конф., 10-11 квіт. 2009 р., Одеса / відп. ред. М. І. Михайлуца. Одеса: ВМВ, 2009. 397 с.; Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: зб. наук. праць ІІІ Міжнар. наук. конф., 28-29 квіт. 2011 р., Одеса / відп. ред. М. І. Михайлуца. Одеса: ВМВ, 2011. 400 с.; Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: зб. наук. праць IV Міжнар. наук. конф., 26-27 квіт. 2013 р., Одеса / відп. ред. М. І. Михайлуца. Одеса: ВМВ, 2013. 440 с.; Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: зб. наук. праць V Міжнар. наук. конф., 24-25 квіт. 2015 р., Одеса / відп. ред. М. І. Михайлуца. Одеса : Вид-во ОНУ, 2015. 441 с.; Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: зб. наук. праць VI Міжнар. наук. конф., 28-29 квіт. 2017 р., Одеса / відп. ред. М. І. Михайлуца. Херсон: ФОП Грінь Д.С., 460 с.; Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: зб. наук. праць VII Міжнар. наук. конф., 28-29 квіт. 2019 р., Одеса / відп. ред. М. І. Михайлуца. Херсон: ОЛДІПЛЮС, 2019. 608 с.

УДК 37.035:39

РОЛЬ СУЧАСНИХ ОСВІТНЬО-КУЛЬТУРНИХ ЗАКЛАДІВ У ЗБЕРЕЖЕННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (НА ПРИКЛАДІ ІНСТИТУТІВ КОНФУЦІЯ)

Олександр Стовпець
(м. Одеса)

Автор розмірковує про духовний зміст конфуціанства, його сучасне звучання, актуальність для глобалізованого світу. Простежується інтегрування ідей конфуціанства у Китаї на етапі шляху до економічного розквіту. Показано мету

створення та функціонування Інститутів Конфуція у країнах Південносхідної Азії як засобу збереження культурної ідентичності.

Ключові слова: *конфуціанство, Інститут Конфуція, Китай, культура, національна ідентичність.*

Перш ніж говорити про т.зв. Інститути Конфуція, варто було б замислитися над тим, як таке явище, як конфуціанство, могло взагалі отримати нове життя у начебто *комуністичному* Китаї ? Ймовірно, сама історична постать Конфуція тут є, здебільшого, просто традиційною культурною вивіскою, багато в чому зорієнтованою на зовнішнє сприйняття Китаю іншими культурами (в тому числі й «західними варварами»).

Та відродження конфуціанства в країні, яка декларує себе як «комуністична» – вже само по собі виглядає дещо парадоксально. Згадаймо, що «політичний батько» Китайської Народної Республіки, Мао Цзедун, ненавидів конфуціанство, вважаючи його символом феодальної відсталості Китаю. Саме через свою технологічну відсталість й соціально-політичну консервативність, тисячолітня імперія розвалилася після Опіумних воєн Китаю із західними державами. І ось зараз, в першій чверті 21-го століття, коли Китай став другою державою світу (а за паритетом купівельної спроможності, до пандемії коронавірусу, за деякими оцінками він міг бути навіть першим) – відбувається нова ре-ідеологізація КНР.

Потрібно сказати, що ці процеси відбуваються в непростих умовах загострення глобальної економічної конкуренції (кульмінацією якої стала нинішня торговельна війна США із Китаєм, у якій КНР поки що відступає), і в умовах поступового наростання страху багатьох країн світу перед зростаючим економічним і геополітичним впливом Китаю, зовнішній борг перед яким у цих країн із кожним роком все більшає. Всі розвинені країни вже ввели спецмоніторінг щодо т. зв. китайських інвестицій, й багато спроб придбання Китаєм національних активів у розвинених країнах незмінно блокуються. Та й у самому Китаї все трохи не так, як написано на папері та декларується з партійних трибун КНР.

Якщо в більшості країн очевидним є існування законодавчої, виконавчої та судової гілок влади, то в КНР куди більш очевидним є розподіл влади по партійній, державній та військовій лініях, і цей поділ негласно доповнюється існуванням суб’єктів влади на офіційному, напівофіційному і неофіційному (клановому) рівнях. Як відомо, панівна роль в управлінні КНР належить партійним структурам Компартії, вершиною якої є Постійний комітет Політбюро Центрального комітету Комуністичної партії Китаю (налічує до 10 осіб); також формально функціонує доволі бутафорський парламент – однопалатні Всекитайські

збори народних представників, та з іншого боку – Держ.рада КНР (китайський уряд на чолі з прем'єром); нарешті, існує Центральна Військова Рада КНР, очільником якої є керівник держави – Голова КНР. Він же суміщає посаду генерального секретаря ЦК Компартії Китаю.

За Конституцією 1982 року, унітарна республіка – по факту КНР є федеративною (і доволі *де*централізованою) державою, зі значною конкуренцією між різними провінціями.

Планова економіка дивним чином поєднується зі свободою підприємництва і вельми гострою конкуренцією всередині Китаю, а державний капіталізм – із наявністю доволі потужного китайського середнього класу – «сяокан». У Китаї досі ставляться п'ятирічні плани розвитку, але вони індикативні, тобто ними визначається те, *що* потрібно зробити, яких показників необхідно досягти, та не говориться *як* (звідси: розвиток конкуренції не тільки економічної, але й управлінської).

Якщо подивитися з реалістичних позицій на китайську соціально-економічну модель, то вона лише формально «соціалістична». Насправді ж вона, скоріше, являє собою якийсь «турбо-капіталізм» (в країні настільки тривалий час не було ніяких соціальних гарантій для робочих, що на фоні Китаю «соціалістичними» виглядали навіть Сполучені Штати; і ось тільки останніми роками у КНР почали з'являтися соціальні гарантії для населення, пенсії для міських жителів, участь трудових колективів в управлінні підприємствами, й таке інше).

Значну частку т.зв. Компартії Китаю складають класичні капіталісти, наприклад, Джек Ма, мільярдер, засновник і співвласник Alibaba Group. І взагалі, якщо говорити про співвідношення державного і приватного секторів економіки у «соціалістичному» Китаї, то це співвідношення складає приблизно 30% на 70% на користь приватного сектору.

Традиційно, соціалістичні держави декларували прихильність ідеям Інтернаціоналу, у той час як сучасна КНР робить ставку на «державний націоналізм» (але не етнічний).

Нарешті, культурна особливість Китаю: у китайській мові виділяється не менше 10 китайських діалектних груп, і жителі різних провінцій далеко не завжди розуміють один одного, хоча усі ідентифікують себе як «китайці» (а загалом офіційно в Китаї налічується 56 національностей, з них 92% – ханьці, «ханьжень»).

З огляду на, по меншій мірі, оці вище означені особливості, а також на *декларативний* характер багатьох атрибутів соціалізму, чи не може виявитися, що й Інститути Конфуція є такою ж ширмою? Та які завдання в їхній діяльності є домінуючими: *культурні?* або *геополітичні?* і чи мають Інститути Конфуція якесь *реальне* значення для збереження *культурної ідентичності*?

Щоб мати загальне уявлення про розповсюдженість даних установ, наведемо певні статистичні дані щодо динаміки їхнього поширення у світі.

Оголошення про створення першого Інституту Конфуція у Сеулі в 2004 році ознаменувало нову фазу політичної самовпевненості та культурно-політичної активності Китаю: він приєднався до клубу «першого світу» після століття напівколоніального статусу та 50-річного членства у клубі країн «третього світу».

Наприкінці 2019 року в 162 країнах світу працювало 548 інститутів Конфуція й 1193 школи та класи Конфуція. За рахунок істотного державного фінансування, Китай планував до кінця 2020 року сукупно мати 1000 таких інститутів за кордоном, позначаючи подібну динаміку «революцією Конфуція», та маючи на меті задовольнити зростаючий в світі попит на вивчення китайської (за оцінками «Ханьбань», до 100 мільйонів іноземців нині вивчають китайську мову). На території Європи вже функціонують 187 установ (зокрема, в Україні – 6 інститутів і 2 класи Конфуція), в Америці – 138 установ (зокрема, у США – 81 інститут Конфуція), в Азії – 135 установ; є вони і в Африці, й у Австралії.

Резюмуючи результати різноманітних досліджень на цей рахунок, можна заключити наступне:

Немає жодних сумнівів, що Інститути Конфуція націлені на виконання одночасно двох функцій: освітньо-культурної та зовнішньополітичної. Остання реалізується шляхом поступового нарощування Китаєм своєї «м'якої сили» (або soft-power, як виражається Джозеф Най).

Soft-power китайської культурної політики уможливлюється, перш за все, завдяки *повсюдній культурній присутності*. Саме з цією метою і засновуються в різних куточках земної кулі Інститути і «класи» Конфуція. На сьогодні вже сформована потужна міжнародна мережа культурно-освітніх центрів. За розширення й функціонування цієї мережі відповідає Міжнародна Рада з поширення китайської мови (у розмовному варіанті відома як «Ханьбань»), яка асоційована з китайськими державними інституціями (зокрема, з Міністерством освіти Китаю) та фінансується за рахунок КНР.

Система Інститутів Конфуція являє собою доволі ефективний механізм розширення культурного впливу Китаю в світі. Така форма активності Китайської держави, хоч і немало коштує, однак *сприяє* збереженню китайської ідентичності та зростанню національної самосвідомості. Більш того, саме діяльність Інститутів Конфуція, ймовірно, призвела до того, що *китайська мова* інтегрована в освітні

системи понад 40 країн. Організація Інститутів та класів Конфуція використовує мережевий підхід, а гнучкість у використанні правових форм заснування цих установ дозволяє створювати їх практично у будь-якій державі.

Інститути Конфуція, відкриті для широкої публіки, *популяризують* китайську мову, та китайську культуру як таку – від каліграфії та кулінарії – до тайцзи (різновид ушу) і китайської класичної філософії. Вони спонсорують освітні обміни, і проводять публічні заходи і лекції. Інститути Конфуція безпосередньо відповідають як за поширення китайської мови в різних країнах світу, так і знайомство їхнього населення (інтелектуалів та широкого загалу) з історією й традиційними цінностями Китаю. Ще одна важлива задача, визначена Hanban (Канцелярією з розповсюдження китайської мови), – збереження мови в колах китайської діаспори. Справа в тому, що багато молодих етнічних китайців, які належать до другого і третього поколінь емігрантів, здебільшого знають лише розмовну мову (і нерідко, це певний діалект китайської, а не класичний варіант), при цьому вони можуть зовсім не володіти китайською писемністю.

Варто визнати, що далеко не всюди поява Інститутів Конфуція однозначно вітається. У деяких державах ці китайські структури сприймаються як *плацдарм для ідеологічної пропаганди* і один з потенційних інструментів геополітичного втручання. В цілому, аксіологічна концепція Інститутів Конфуція орієнтована на патріархальні, ієрархічні, консервативні цінності, що не зовсім-то сумісно із ліберальними стандартами західної освітньої політики. Відомі випадки, коли Інститути Конфуція закривалися в університетах Канади, Австралії, Швеції, США та деяких інших країн.

Тим не менш, Інститути Конфуція та інші подібні культурно-освітні установи виконують свою головну місію – *сприяють глобальній популяризації китайських духовних цінностей*, та роблять Китай більш зрозумілим і менш лякаючим для решти світу, *допомагають м'яко лобіювати китайські інтереси повсюдно*, досягати морального лідерства. В рамках конфуціанського мислення моральне лідерство також є частиною «м'якої сили». Це бачення знаходить відгук в китайській традиції. А збереження національної ідентичності будь-де не обходиться без традицій.

Джерела та література:

1. [1] Hang, L. (2011). Traditional Confucianism and its Contemporary Relevance. *Asian Philosophy*, 21 (4), 437-445. – doi: 10.1080/09552367.2011.635896 [in English].
2. [2] Stovpets, O. (2019). Intellectual Property transformation in China under the influence of Confucian philosophy and Socialism with Chinese characteristics

(儒家哲学与中国特色社会主义对中国知识产权发展的影响). *Confucian Academy: Chinese Thought and Culture review*, 6 (3), 68-83. – doi: 10.16349/j.cnki.52-5035/c.2019.03.008 [in English & in Chinese].
3. [3] Svyrydenko, D., & Stovpets, O. (2020). Cultural and Economic strategies of modern China: in search of the cooperation models across the global world. *Future Human Image*, 13, 102-112. – doi: 10.29202/fhi/13/11 [in English].
4. [4] Confucius Institute / Classroom. *Hanban.org* (date of access: 11.09.2020). URL: http://english.hanban.org/node_10971.htm [in English].

УДК 378.016:[94]:159.923.2

ЕДУКАЦІЙНІ ПОТЕНЦІЇ УПРОВАДЖЕННЯ ДИСЦИПЛІН З ІСТОРІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА МЕНТАЛЬНОСТІ У ВИЩІЙ ШКОЛІ

Дмитро Лобода
(м. Полтава)

Стаття присвячена розкриттю едукаційного потенціялу упровадження дисциплін з історії європейської ідентичності та ментальності у вищій школі. Автор наголошує на тому, що поряд з лінійною заакадемізованою політичною історією повинна існувати історія ментальності та ідентичності – «slim»-історії, або ж історії духовного життя суспільства. Зазначено, що історія ідентичності цінна не лише студентам історичних спеціальностей, адже на її ґрунті можуть вирости чисельні соціально-психологічні, педагогічні, філологічні дослідження та ін. Окреслено змістовне наповнення історії ідентичності та ментальності як освітньої компоненти освітніх програм, теоретичні та методологічні аспекти вивчення курсу, можливі суперечності, на вирішення яких буде спрямований курс. У результаті встановлено, що навчальна дисципліна має великий едукаційний потенціал, вимагає від слухачів розвитку їхніх «soft skills» – дисципліна едукує критичне мислення, емоційний інтелект, комунікативні навички, управління часом, компетентності вирішувати складні теоретичні й практичні проблеми соціального змісту.

Ключові слова. *Адитивності, етнополітичний континуум, європейськість, ідентичність, компетентності, ментальність, мікроісторія, предикати, цивілізація, «slim»-історія, «soft skills».*

Євроатлантичний вибір України – стратегічна візія українського народу упродовж періоду утвердження новітнього суверенітету нації. Українці та їхня політична еліта протягом останніх двох століть впевнено і наполегливо працюють над долученням українського етнополітичного континууму до Європи та європейськості. Українська історія, безумовно, є чудовим свідченням цьому, принаймні, так може здатися. Мова повинна іти про те, що активізований історичний ревізіонізм вітчизняної історії в бік Західної цивілізації корелюється з нашими ж власними

інтерпретаціями їхньої історії, культури, повсякденності та, насамкінець, ідентичності. Такі адитивності нерідко являють собою в кращому випадку наївність розуміння європейського, в гіршому – нашаровують ідеологічні кліше на нібито деідеологізовану історію. Тому, поряд з лінійною заакадемізованою політичною історією повинна існувати історія ментальності та ідентичності – «slim»-історії, або ж історії духовного життя суспільства.

Історія ідентичності цінна не лише студентам історичних спеціальностей, адже на її ґрунті можуть вирости чисельні соціально-психологічні, педагогічні, філологічні дослідження. Наприклад, ми можемо звернутися до феномену «табу» чи фразеологізмів, простежити їх еволюцію, вплив на свідомість, варіації та контроверзи. Що ж стосується історії ідентичності та ментальності для неісториків, тобто здобувачів, для яких подібні теоретичні інтенції можуть бути незрозумілими чи навіть зарозумілими, варто акцентувати увагу на психологізмі такого відтворення історичного матеріалу, він повинен вибудовувати аналогії з українським і навіть звертатися до свідомості слухачів [7]. Не суха офіційна історія, перенасичена датами, а зрозуміла для сьогодення мистецтвом, релігійністю, родинністю чи просто повсякденням історія може стати доступним інструментом для відповіді на запитання: чи українство – частина Західної цивілізації, чи ні; чого не вистачає українцям сьогодні, яких часток ментального для занурення в європейську культуру (в широкому розумінні) та чи є ці частки визначальними?

Ми одразу хочемо застерегти можливих ліворадикальних супротивників таких розвідок, які будуть закидати нам «несправедливий», «нерівний» або навіть «дискримінаційний» підхід при виокремленні одного «людства» від «іншого». Такі закиди не будуть мати жодних наукових підстав, адже ми усвідомлюємо, що у людей усього світу та всіх часів фізіологічно і антропологічно однаковий набір способів мислення, почуттів і поведінки в межах одного біологічного виду. Однак конотації всього цього можуть мати суттєві відмінності між цивілізаціями світу, спричинені певним набором архетипів буття [6, с. 5, 6]. У рамках вивчення дисципліни потрібно буде з’ясувати для слухачів деякі важливі теоретичні положення. Так, вважаємо за необхідне розкрити зміст понять «ментальність» та «ідентичність» наголосивши на ширині кожного з них та їхніх видах. Наприклад, перше поняття є більш близькою до окремої особистості диспозицією, аніж друге – зміст переконань, віддалений від особистого ядра.

Методологічно буде важливо вибудувати курс таким чином, що він буде містити не лише відповіді на запитання, а й постановку самих цих питань. Річ у тім, що історія ідентичності, безумовно, не може

претендувати на константність і об'єктивність відтворення історичного матеріалу. Аналогічним чином, на нашу думку, варто підходити до підбору висвітлюваних тем: ми можемо простежити європейську ідентичність через твори мистецтва, релігійні, політичні та інші вчення, або ж через вивчення історії повсякденності. Обидвоє випадки будуть полишені права на незалежне існування, адже в першому випадку ми оминемо увагою реактивність цих творів для широких верств суспільства, а в другому – відірвемо суспільство і окремого індивіда від навколишнього мегалосуспільства зі всіма предикатами його розвитку (чи деградації) [4, с. 15, 16]. Більше того: немає нічого більш антинаукового, аніж плутати, повністю прирівнювати одну країну з іншою, одну соціальну верству з іншою, навіть якщо в різний час вони знаходилися на одній території, або навпаки – в один час знаходилися на різних територіях чи щаблях цивілізаційного розвитку. Так, варто уважно відокремлювати рівні ідентичностей, зокрема ідентичність індивідуальну і колективну. Тут на допомогу приходить психологія особистості та колективу [3; 1, p. 50-52]. Викладачам і вченим-всесвітникам зі зрозумілих причин хотілося б якомога ґрунтовніше і докладніше представити авдиторії загальну історію. Одначе, за об'єктивних причин це не завжди можливо. Історія ідентичності та ментальності при цьому може постати історією наскрізної «червоної лінії» історії людства, а саме «колиски» цивілізаційності – Європи. Гостро постають питання джерел для забезпечення такого курсу. Сучасна вітчизняна історична спільнота (в рамках постнекласичної теорії) дотримується суб'єктивного підходу до історії як науки. Ми можемо здатися застарілими «динозаврами» не віком, а поглядами, проте наголосимо на необхідності щоякнайоб'єктивнішого висвітлення історичної минувшини. Історична наука, підкреслимо, є досить молодою наукою, що лише нещодавно вийшла з лона тяглих легенд, байок, міфів тощо, а враховуючи і вкрай законсервоване наукове середовище її представників (через ідеологію, гранти, колектив та ін.) вона змушена сьогодні, фактично, переживати стагнацію. Так і з'являється тиражування історичних кліше різного виду філологічними здібностями авторів статей і монографій через суб'єктивізм в історіописанні. Ми ж допускаємо лише хибність певних трактувань через недостатність джерел чи недостатнє опрацювання нині доступних джерел, а також суб'єктивність в розумінні її забезпечення в історіоґрафії чи свідченнях учасників подій, що розглядається. Така суб'єктивність за суттю і буде предметом для розгляду в курсі історії ідентичності, а не сам процес наукового логізування чи алогізування нами [4, с. 22, 23, 27, 28]. У такому світлі ми справедливо назвемо деякі апологети історії ідентичності, збереження балансу між якими забезпечить науковість і об'єктивність такого курсу. Це, передовсім, усні та писемні джерела,

описова мікроісторія та історія «тектонічних зсувів», емоційна історія та історія ідей (що їх зумовлюють), історія в масштабі 1:1 та історія «лакмусів» епохи. Як підсумок, ми можемо отримати «тотальну історію» не фактажем, а саме «лінією долі» європейськості [4, с. 24, 25].

Варто з'ясувати для случахів такі цікаві теми, як то: чим є мистецтво і культура – корнем чи паростком ідентичності; явище диференціацій станової ідентичності та власне факту уніфікованості самого такого поділу як складника ідентичності; роль географічного, природно-кліматичного контексту; явище «зараження ідентичністю», його швидкість, масштаб і направленість. Задля убезпечення здобувачів від маргіналізованого підходу до історії, ліквідації зневіри в ній як в науці, варто застосовувати міждисциплінарний підхід, використовувати спеціальні історичні дисципліни і досягнення інших дисциплін, не тлумачити власним суб'єктивізмом цієї епохи імплікації минулого, не містифікувати [5; 7; 2].

Таким чином, історія європейської ідентичності та ментальності як можлива історична дисципліна своєю дискусійністю, невизначеністю, «припорошеною часом загадковістю» має великий едукаційний потенціал, бо вимагає від слухачів розвитку їхніх «soft skills» – дисципліна едукує критичне мислення, емоційний інтелект, комунікативні навички, управління часом, здатності вирішувати складні теоретичні й практичні проблеми соціального змісту. При цьому не менш важливим є дотик до сутнісних характеристик європейської ідентичності та ментальності та процес «відшукування» їх в самому собі, проживання їх та «примірка» на себе та самовиховання. Відповідно до сучасних норм у вищій освіті України долучення до європейської академічної спільноти є одним із найважливіших завдань, а тому і вивчення формування власне європейської ідентичності має великі едукативні можливості та може бути включеним в обов'язкові блоки освітніх програм, маючи широкий інструментарій для досягнення програмних результатів навчання і загальних компетентностей.

Джерела і література:

1. Kirk and Okazawa-Rey, Gwyn and Margo. «Identities and Social Locations: Who am I? Who are My People?». URL: https://sociology101.files.wordpress.com/2008/09/identitiesandlocations002.pdf/ (Дата звернення: 15.04.2020).
2. Lippman L.H., Ryberg R., Carney R., Kristin A. Workforce connections: key «soft skills» that foster youth workforce success: toward a consensus across fields. Child Trends Publication. 2015. 56 p.
3. Palmer, Parker J. The Heart of a Teacher Identity and Integrity in Teaching. Change: The Magazine of Higher Learning. Vol. 29. 1997. P. 14–21.
4. Дінцельбахер Петер. До теорії і практики історії ментальності. Історія європейської ментальності. Львів: Літопис, 2019. С. 14–32.

5. Коваль К. О. Розвиток «soft skills» у студентів – один з важливих чинників працевлаштування. Вісник Вінницького політехнічного інституту. 2015. №2. С. 162–167.
6. Понасенков Евгений. Первая научная история войны 1812 года. М.: Издательство АСТ, 2018. 864 с.
7. Фрумин И.Д., Добрякова М.С., Баранников К.А., Реморенко И.М. Универсальные компетентности и новая грамотность: чему стоить учить сегодня для успеха завтра. М.: НИУ ВШЭ, 2018. 28 с.

УДК 738:377] (477) "193"

МУЗЕЙНИЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ГОНЧАРНИХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДІВ УПРОДОВЖ ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ СТОЛІТТЯ – ОДИН ІЗ НАПРЯМКІВ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРНОЇ КЕРАМОЛОГІЇ

Людмила Овчаренко
(смт.Опішне, Зіньківський район, Полтавська область)

Досліджено музейницьку й експедиційну діяльність гончарних навчальних закладів, які діяли на території Наддніпрянської України упродовж першої третини ХХ століття. З'ясовано, що найбільш активну роботу в означеному напрямку провадили осередки гончарного шкільництва Поділля й Полтавщини. Доведено, що музеї, які діяли при гончарних навчальних закладах, були одним із напрямків розвитку української культурної керамології, оскільки учасники навчального процесу займалися збиранням, вивченням, збереженням, популяризацією традиційного гончарства. Музейні колекції сприяли вихованню нових поколінь майстрів на кращих зразках народного мистецтва.

***Ключові слова**: українська культурна керамологія, музей, художньо-промисловий музей, гончарні навчальні заклади, Наддніпрянська Україна, Полтавщина, Слобожанщина, Поділля, Середня Наддніпрянщина.*

За визначенням теоретика української керамології доктора історичних наук, професора Олеся Пошивайла «*Керамологія означується як система наукових знань про закономірності пізнання людиною властивостей глин, їх використання для виготовлення предметів і матеріалів різноманітного призначення ... Предметом керамології є явища матеріальної й духовної культури людського суспільства, сформовані під впливом гончарства або втілені у виробах з глини,.... Об'єктом дослідження керамології є матеріали й вироби з глини та їх роль у забезпеченні матеріальних і духовних потреб людини*» [26, с. 45]. Розвиток цієї галузі історичної науки відбувається упродовж багатьох десятків років і в різних напрямках. Одним із важливих факторів, який

впливає на поступальний рух української керамології є діяльність музеїв, спрямована на збирання, вивчення й популяризацію гончарної спадщини України. З їх числа в окрему групу можна виокремити музеї при гончарних навчальних закладах на території Наддніпрянської України. Заснування цих структурних підрозділів відбувалося фактично одночасно із початком діяльності закладів і було спрямоване на збирання й дослідження кращих зразків глиняних виробів, їх впровадження в навчальний процес. Розглянемо кілька доведених фактів існування таких музеїв.

ПОЛТАВЩИНА.

У перші роки діяльності при Опішнянській зразковій гончарній навчальній майстерні (1894-1899), було влаштовано невеликий музей «*керамічних старовинних зразків*» [14, арк. 172]. На початку 1900-х років, етнограф Петро Ваулін створив при відновленій в Опішному гончарній майстерні невеликий музей із місцевих високохудожніх гончарних виробів [20, с. 14]. Етнографічний матеріал був основою для навчання гончарству в Опішнянському гончарному показовому пункті (1912-1924): «*Рисунок і орнамент черпаєм із старинних горшків, мисок, а релієфний орнамент із старинних кафель. Всі старинні предмети становлять наш будучій музей*», – писав завідувач Юрій Лебіщак [16, арк. 14]. Зауважу, що справі створення музею він відводив значну роль: *«Тож приступить якнайшвидше до збірки поміж народом старинної посуди, поки ті остатки збирачі не успіють вивезти в чужі нам руки та музеї. Позаяк від кількох літ збираю старинну посуду для будущого Опішнянського Музею, зауважити мушу, що до сей пори набута посуда має тілько рисунок декорацію зроблену ріжковим способом фляндром – рідше трапляються черепки с вдавлюваним геометричним рисунком – а що до кафель старинних, то таке богацтво рельєфного орнамента, шо і другі народи позавидувати нам можуть»* [15, арк. 11]. Проте, 1921 року Юрій Лебіщак виїхав із Опішного і його ідея стосовно заснування Опішнянського музею залишилася нереалізованою. Документального підтвердження існування музейних збірок при опішнянських гончарних навчальних закладах, які діяли упродовж 1925-1933 років, в архівних документах не віднайдено. Лише в описі навчального процесу в Опішнянській школі майстрів художньої кераміки (1939-1941) йдеться про те, що в окремій просторій кімнаті на дерев'яних поличках уздовж стін, було розміщено зразки гончарних виробів шкільного музею [19, с. 373].

Опікунська рада єдиної в Російській імперії Глинської школи інструкторів з гончарного виробництва (1908-1918) надавала допомогу у формуванні музейних колекцій зразків кераміки, збиранні творів народного мистецтва [32, арк. 16]. У складі Глинської художньо-керамічної школи

(1918-1920) також був музей, сформований зі зразків традиційної місцевої кераміки та виробів, виготовлених учнями школи. У Глинській технічно-керамічній профшколі (1920-1929) практичні заняття проходили в майстернях, лабораторіях та інших структурах школи, серед яких також був музей гончарних виробів [19, с. 451]. Кошторисом школи за завідування музеєм було передбачено додаткову платню по 4 розряду. У числі матеріально-технічного забезпечення профшколи названо склад-музей з етнографічних глиняних виробів та робіт вихованців закладу [19, с. 469].

При Миргородській художньо-промисловій школі імені Миколи Гоголя (1896-1918) музей глиняних виробів було засновано з перших років її діяльності. 1902 року у Проекті нового Статуту, зпоміж іншого при школі передбачалося створення художньо-промислового музею й посада хранителя [10, с. 165-174]. Згадку про шкільний музей знаходимо і в звітах закладу за 1904, 1910 та інші роки [21, с. 52-53; 22, с. 30]. Художньо-промисловий музей був важливою складовою гончарної школи, тому, коли відбувалося її реформування, він переходив у структуру новоствореного навчального закладу. 1918 року музей було переведено до Миргородського художньо-промислового інституту (1918-1919). Директором Інституту 15 вересня 1918 року призначено професора Української академії мистецтв Василя Кричевського [31, арк. 2]. Тоді ж педагогічна рада вперше вирішила поповнити музей Інституту копіями експонатів губернського музею, які мав відібрати директор. Реальний стан інститутського музею обговорювався на засіданні педагогічної ради 4 листопада 1918 року [12]. Таким чином, музейна збірка мала поповнитися копіями глиняних виробів з характерною українською орнаментикою та властивими народному гончарству формами. Серед експонатів зустрічалися взірці європейського та східного гончарства й ткацтва, але значну частину колекції складали вироби українських народних майстрів. Інтерес до української старовини зростав. Того ж року педагогічна рада повторно слухала питання щодо покращення стану музею [31, арк. 9]. Також було вирішено заснувати музей-виставку з робіт учнів Інституту [13, арк. 44]. Упродовж 1920-1929 років у Миргороді діяв навчальний комплекс, який поєднав Миргородський художньо-керамічний технікум та Миргородську художньо-керамічну профшколу (1920-1929). При порцеляновому, декоративно-будівельному та майоліковому відділах технікуму діяв музей глиняних виробів. У технікумі регулярно визначали необхідні для закупівлі матеріали, розробляли програми навчальних екскурсій. Останні не лише сприяли поповненню музею новими експонатами народного гончарства, але й знайомили студентів з умовами побутування промислу, традиційною культурою українців [19, с. 482-600]. Саме в ці роки музей найактивніше

поповнювався зразками народного гончарства. Завідував ним Опанас Сластьон [34, с. 10], який тривалий час вивчав традиційні промисли, збирав предмети народної художньої культури, впродовж 1900-1928 років працював викладачем школи, запровадив до навчального процесу вивчення рослинної національної орнаментації, що позитивно вплинуло на якість робіт вихованців школи [35, с. 40]. Саме Опанас Сластьон на першому з'їзді діячів кустарної промисловості (1901) порушив питання про введення народного художнього елементу в практику художників-керамістів і народних майстрів [19, с. 502-503], а 1920 року заснував мистецько-промисловий музей у Миргороді [11, с. 722].

Наприкінці 1920-х років виникли проблеми в музеї художньо-керамічного технікуму. Тоді його очолював Лука Калениченко: із колекцій зникли унікальні експонати європейської, азійської й української кераміки [4]. Лука Калениченко називав ці звинувачення провокацією [2]. Іван Українець, який в лютому 1929 року очолив музей, відвідав численні музеї Києва, щоб познайомитися з принципами їхньої організації [1, арк. 55]. Нині музей належить Миргородському художньо-промисловому коледжу імені Миколи Гоголя Національного університету «Полтавська політехніка імені Ю.Кондратюка». Варто зауважити, що він є унікальним на терені України прикладом існування відомчого музею, а його колекції є свідченням унікальних етапів розвитку миргородського осередку гончарного шкільництва. Переважна більшість його експонатів – це роботи вихованців та викладачів гончарних закладів різних років, аналізуючи які ми можемо формувати уявлення про специфіку освітнього процесу та його зв'язок із традиційним гончарством.

СЛОБОЖАНЩИНА.

Слов'яносербське повітове земство, влаштувуючи Макарово-ярівську навчально-показову гончарну майстерню (1914-1916), прийняло рішення щодо облаштування кімнати-музею, у якій би зберігалися зразки глин і виробів з них, а також формувалися колекції кращих робіт гончарів, що отримали відзнаки на виставках [29, с. 149-150]. Через 11 років знаходимо підтвердження того, що учні Макарово-ярівської керамічної кустарно-промислової школи (1927-1935) на заняттях із графічної грамоти «*...робили зарисовки кращих зразків народного орнаменту, різних музейних експонатів*» [19, с. 688].

СЕРЕДНЯ НАДДНІПРЯНЩИНА.

Дещо іншого спрямування діяв музей у Межигір'ї. Відомо, що в 1922 році було організовано першу виставку Межигірської художньо-керамічної профшколи (1920-1922), коли близько тисячі традиційних для українського гончарства виробів експонувалися в павільйоні кустарної промисловості Всеросійської виставки сільського господарства в Москві

[30, с. 133]. Ймовірно, значну частину цих робіт виготовили майстри та учні, які переїхали до Межигір'я із Глинська (Полтавщина) [24, с. 56-57]. Проте їхнє зацікавлення кустарним гончарством було тимчасовим [3, с. 73]. При Межигірському художньо-керамічному технікумі (1923-1930) в Преображенському соборі діяв музей кераміки межигірської фабрики, який відвідували Лесь Курбас, Олександр Довженко, Остап Вишня, Юрій Яновський, Володимир Сосюра та інші видатні діячі української культури [33, с. 341-342]. Чи були в тому музеї описані вище експонати Всеросійської виставки невідомо. Оскільки заклад орієнтувався суто на фабрично-заводське виробництво, від Тресту «Фарфор – Фаянс – Шкло» технікуму було передано зразки заводської й фабричної продукції [28, арк. 22]. Музей користувався популярністю: влітку 1924 року його відвідало понад 20000 чоловік [28, арк. 22].

ПОДІЛЛЯ.

Ідея створення художньо-промислового музею в Кам'янці-Подільському виникла ще задовго до його заснування. 1909 року завідувач Кам'янець-Подільської художньо-ремісничої навчальної майстерні (1908-1919) Микола Роот у своєму листі до помічника інспектора з художньої освіти просив сприяння Міністерства торгівлі і промисловості в тому, щоб художньо-промислові навчальні заклади пожертвували *«модели и рисунки для учебнаго музея Каменец-Подольской мастерской…»* [19, с. 976]. Професор Олександр Соколов стверджував, що учні навчальної майстерні збирали колекції писанок і зразки вишиванок, які використовували під час компонування орнаментів [25, арк. 81 зв.].

1924 року республіканська преса стверджувала: *«Кам'янецька на Поділлі Художньо-Промислова Профшкола [1919-1930 – авт.] … Це – лабораторія, в якій народню творчість Поділля, орнамент розроблюють і вивчають дуже пильно, культивують і застосовують до своїх виробів. Це одна єдина школа, яка має свою орігінальну фізіономію»* [18]. Завідувач Володимир Гагенмейстер вивчав кустарні промисли Полтавщини, Київщини й Поділля. Свою працю на посаді завідувача він щільно ув'язав із науково-пошуковою роботою й ґрунтував навчально-виховний процес на вивченні традиційного народного мистецтва Поділля. За прикладом українських учених, одним із способів його дослідження в профшколі були етнографічні екскурсії до осередків кустарних промислів, які особливо активно проводили в літні триместри. Збирання зразків подільського народного мистецтва розпочали з 1917 року. Завдання екскурсій узгоджувалися із навчальним планом і проводилися під керівництвом викладачів. Відвідуючи той чи інший гончарний осередок, учні знайомилися з умовами існування промислу, його

виробничими процесами й технологіями; відвідували житла народних майстрів; формували колекції глиняних виробів подільських форм, збирали знаряддя праці. Вихованці Профшколи замальовували місцеву орнаментику; записували відомості про майстрів. Зібрані зразки та матеріали народної творчості опрацьовували й застосовували в навчальному процесі. Також учні відвідували тамтешні музеї [23, с. 7]. Екскурсійні маршрути перетинали всю територію Кам'янеччини. Наприклад, улітку 1922/1923 навчального року учні Гончарного відділу здійснили екскурсію до м. Дунаївці, де *«обслідували глини околиць Дунаєвець; 12 зразків принесли з собою»* [19, с. 959]. Тоді ж відбулася екскурсія до Панівців, Зінькова та Адамівки *«для обслідування гончарського пункта»* [19, с. 959-960]. Чергова експедиція до сіл Кам'янецької округи тривала впродовж 2-10 липня 1923 року. Тоді студенти школи перебували у відрядженні *«для збирання матеріялів по народньому мистецтву для шкільного музею»* [19, с. 960]. У вересні 1923 року Володимир Гагенмейстер і Отто Адамович організували екскурсію гончарного відділу до села Адамівка Зіньківського району Кам'янецької округи, поставивши за мету обстеження стану промислу. Результатом експедиції були невтішні висновки про занепад гончарства [5]. Дослідження гончарства в Адамівці тривало й наступного року. Стурбовані складним станом адамівського гончарного промислу викладачі профшколи звернулися до органів влади із закликом надати гончарям технічну допомогу, налагодити розробку глинищ та доставку палива за меншою ціною [5]. Окрім того, Володимир Гагенмейстер видав довідку голові сільради про результати обстеження цього гончарного осередку [5]. Володимир Гагенмейстер намагався вплинути на стан гончарства через привернення уваги громадськості до тих його осередків, які ще діяли. 1 червня 1924 року відбулася екскурсія до Смотрича, яка, за словами Володимира Гагенмейстера, *«має чисто наукове значіння... Для всіх відділів є багато матеріалу. Для керамиків – гончарний пункт…»* [27, арк. 7]. 11 жовтня 1924 року до містечка Зінькова було відправлено екскурсію учнів школи *«з науковою метою дослідження найбільш великого гончарського району Поділля»* [6]. Ця керамологічна експедиція тривала впродовж 1924/1925 навчального року. Останні відомості про етнографічні експедиції датовано серпнем 1929-го, коли було заплановано екскурсії до Дунаївців та Зінькова. Керівниками екскурсійних груп були Володимир Гагенмейстер, Отто Адамович, Варвара Корецька та Микола Корецький. Однак звітів про ці експедиції не віднайдено [19, с. 965]. Упродовж більш ніж 10-ти років викладачі й учні профшколи систематично здійснювали комплексне обстеження діючих осередків традиційних народних промислів. Експедиції здійснювали до сіл, які

залишалися чи не єдиними хранителями народної художньої творчості. Зібрані матеріали опрацьовували, систематизували, аналізували й використовували в навчально-виховній роботі, яка ґрунтувалася на українській народній культурі. Профшкола мала Літографський відділ із літографсько-цинкографічною майстернею, в якій літографським способом друкували альбоми з народного мистецтва. Упродовж 1921-1931 років школа видрукувала понад 40 наукових праць. Із них 6 присвячено вивченню й популяризації подільського гончарства [19, с. 968].

Усі зібрані під час експедицій глиняні вироби й старожитності В. Гагенмейстер акумулював у шкільному музеї, який задумував як Крайовий художньо-промисловий музей. Певний час у Кам'янці-Подільському функції художньо-промислового музею частково виконували Музей Подільської губернії та Церковно-археологічний музей, що мали невеликі збірки виробів кустарних промислів Поділля. Проте перший з них зосереджував свою увагу на природничо-історичному напрямку, а другий – на збиранні речей церковної старовини та матеріалів, які є предметом вивчення археології. На переконання В. Гагенмейстера, причиною такої обмеженості дослідницької діяльності цих установ був брак фахівців із народних художніх промислів [7, арк. 1-1 зв.]. Тим часом, у Художньо-промисловій школі, яка мала на меті *«поширення розвитку художньої промисловости серед населення»,* такі спеціалісти з різних галузей кустарного виробництва були. *«Цілком зрозуміло, що утворення Крайового Художньо-Промислового Музею при Школі вимагає само життя… Крім того, істнування при Музеї Школи допомагає наочно знайомити з техничной стороной художньої промисловости»* [7, арк. 1 зв.-2]. 1920 року В. Гагенмейстер зауважив: *«…Рахую своєчасним і необхідним, аби існуючу збірку річей старовини і кустарніх виробів виділити в окремий музей і надати назву «Подільський Крайовий Художньо-Промисловий Музей»* [7, арк. 2]. В. Гагенмейстер взявся за організацію такого музею, покладаючись передовсім на своїх викладачів, які *«студіюють над стародавньою промисловістю і розроблюють, вкупі з учнями, техничний і художній бік сучасної промисловости і крім того, свідомо ставляться до збірки найкращих зразків народнього творчества*» [7, арк. 1 зв.]. У пояснювальній записці завідувач писав, що Музей має на меті «*підіймання кустарної промисловости на відповідну височинь, як з художнього, так і з техничного боку... збір речей, які показують історичний хід розвитку, а також і сучасний рівень місцевого виробу в орігінальних зразках, копіях, рисунках, малюнках, фотографіях... а також і зразки старовинних і нових витворів мистецтва і орнаментики, які можуть сприяти розвитку місцевого характеру виробів...»* [7, арк. 1]. Важливим завданням

створюваного Музею було поширення заходів, спрямованих на «*підіймання і підтримання зруйнованої народньої індустрії*» [7, арк. 1]. Фактично В. Гагенмейстер вказав на насильницьке знищення кустарних промислів. В одному з листів до Профосу йшлося про те, що «*при Кам'янець-Подільській Художньо-Промисловій Школі з самого початку її істнування ... утворилась вже ціла колекція зразків народнього мистецтва та промисловости. Ця колекція в 1921 р. звернула на себе увагу, так що тогді ж таки був з неї заснований Художньо-Промисловий музей*» [17]. Завідувач уклав кошторис витрат і штат музею [19, с. 977], відшукував різноманітні шляхи здійснення збирацької діяльності. Окрім експедиційної науково-пошукової роботи, він здійснював взаємовигідний обмін з іншими школами, замовляв фотознімки музейних експонатів [9, арк. 31]. До червня 1922 року Художньо-промисловий музей перебував у підпорядкуванні Кам'янець-Подільського комітету охорони пам'яток старовини. Він був *«єдиний не тілько на Поділлю, але й на всій Правобережній Україні.., який кладе собі мету виявити цілковиту картину кустарної та фабричної промисловости України»* [17]. Проте після ліквідації згаданого комітету постало питання закриття музею. Щоб цього уникнути, завідувач Профшколи звернувся до Профосу з проханням виділити асигнування на утримання штату Музею та ремонту його приміщення [17]. У Статуті було визначено структуру, джерела фінансування й підпорядкування музею. Окремо визначено право Музею на проведення лекцій для пояснення колекцій, прилюдні читання, улаштування художньо-промислових виставок та конкурсів, видання наукових праць з питань, які перебували у сфері діяльності установи. Поповнення фондових колекцій мало відбуватися через проведення закупівель, виконання замовлень, отримання дарунків та здійснення обміну, через етнографічні експедиції й безмитне виписування з-за кордону різного роду художніх предметів [8]. У результаті було зібрано колекції гончарних виробів, вишивки, килимів, орнаментів різних історичних часів з усього Поділля. Таким чином, 1921 року в Кам'янець-Подільській художньо-промисловій профшколі імені Григорія Сковороди за ініціативою В. Гагенмейстера було створено єдиний у Поділлі Крайовий художньо-промисловий музей, колекції якого було сформовано зусиллями педагогів та учнів.

Таким чином, у результаті проведеного дослідження доведено, що переважна більшість гончарних навчальних закладів Наддніпрянської України займалися експедиційною та музейницькою діяльністю, формували колекції кращих глиняних виробів народних майстрів, своїх викладачів та вихованців, які використовували у навчально-виховному процесі. Особливе місце в музеях займали зразки традиційного гончарства, які активно застосовували в якості наочних прикладів форм та

декору. У такий спосіб було сформовано унікальні колекції глиняних виробів, які в складі музейних збірок існують і до сьогодні (Полтава, Миргород, Опішне, Суми, Ромни, Кам'янець-Подільський, Межигір'я, Пархоменко (Луганщина)). З огляду на потужність колекцій гончарних виробів, які вдалося оглянути, найбільш результативно експедиційною й музейницькою діяльністю займалися гончарні навчальні заклади у Полтавщині й Поділлі. Тож можемо стверджувати, що музеї, які діяли в осередках гончарного шкільництва були виявом одного із напрямків розвитку української культурної керамології, оскільки займалися збиранням, вивченням, збереженням, популяризацією традиційного гончарства та виховували на кращих зразках народного мистецтва нові покоління майстрів.

Джерела і література:

1. Архів Миргородського художньо-промислового коледжу імені Миколи Гоголя Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка. – Оп. 1в, од. зб. [б. н.]. Книга наказів Миргородського художньо-керамічного технікуму. 1926. 57 арк.
2. Білокінь Сергій. Калениченко Лука Петрович [Електронний Ресурс] / Сергій Білокінь // Сергій Білокінь. Історик України [сайт]. – Режим доступу : http://www.s-bilokin.name/Personalia/ MuseumWorkers/G.html.
3. Бутник-Сіверський Б. Українське радянське народне мистецтво / Б. Бутник-Сіверський. К. : Наукова думка, 1966. 224 с.
4. Вадимов Д. Кто хозяйничает в музеях Украины? / Д. Вадимов, Т. Лильченко // Правда. 1937, № 265 (7231), 25 сентября. С. 4.
5. Гагенмейстер Володимир. Відомості про проведену етнографічну експедицію до с. Адамівка. 25.10.1923 // Державний архів Хмельницької області (далі ДАХО). Ф. Р. 1492, оп. 1, од. зб. 15, арк. 51.
6. Гагенмейстер Володимир. Лист до інспектора профосвіти. 10.10.1924 // ДАХО. Ф. Р. 1492, оп. 1, од. зб. 19, арк. 60.
7. Гагенмейстер Володимир. Пояснююча записка до проекту утворення Краєвого художньо-промислового музею в м. Кам'янці на Поділлю. 01.08.1920 // ДАХО. Ф. Р. 1492, оп. 1, од. зб. 4, арк. 1-2.
8. Гагенмейстер Володимир. Статут Художньо-промислового музею при Подільській краєвій художньо-промисловій школі // ДАХО. Ф. Р. 1492, оп. 1, од. зб. 4, арк. 3–4.
9. ДАХО. – Ф. 1492, оп. 1, од. зб. 20, 131 арк.
10. Доклады Губернской Земской Управы Полтавскому Губернскому Земскому Собранию XXXVIII-го очередного созыва 1902 года. Полтава : Типо-Литография Торгового Дома «Л. Фришберг», 1902. 726 с.
11. Епістолярна спадщина академіка Д.І. Яворницького. Вип. 3: Листи музейних діячів до Д.І. Яворницького / [укладачі С.В. Абросимова, Н.Є. Василенко, А.І. Перкова та ін.; заг. ред. Н.І. Капустіної]. Дніпропетровськ : АРТ-ПРЕС, 2005. 740 с.
12. Журнал засідання Педагогічної Ради Художньо-Промислового інституту в м. Миргороді на Полтавщині // Державний архів Полтавської області (далі ДАПО). Ф. 837, оп. 1, од. зб. 37, арк. 91–92.

13. Журнал засідання Педагогічної Ради Художньо-промислового Інституту в м. Миргороді на Полтавщині. 25.11.1918 // ДАПО. Ф. 837, оп. 1, од. зб. 20, арк. 44–45.
14. Лащук Ю.П. Українська народна кераміка XIX – XX ст. : дисертація на здобуття наукового ступеня доктора мистецтвознавства / Юрій Лащук. – Львів : Львівський державний інститут прикладного та декоративного мистецтва, 1969 [Рукопис] // Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. Ф. 1, оп. 2, од. зб. 16/1, 633 арк.
15. Лебіщак Юрій. До Високого Генерального Секретаріату для Освіти і Промисла в Київі // Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі ЦДАВОУ). Ф. 2581, оп. 1, од. зб. 230, арк. 11–13.
16. Лебіщак Юрій. Про Опішнянский Гончарний образцевий Пункт // ЦДАВОУ. Ф. 2581, оп. 1, од. зб. 230, арк. 14.
17. Лист зам. завідувача Кам'янець-Подільської художньо-промислової школи до Профосу. 30.09.1922 // ДАХО. Ф. Р. 1492, оп. 1, од. зб. 9, арк. 75.
18. Народня освіта на Вкраїні // Червоний Шлях. 1924. С. 165 // ДАХО. Ф. Р. 1492, оп. 1, од. зб. 37, арк. 152.
19. Овчаренко Людмила. Гончарне шкільництво як визначальний фактор творчого розвитку українського традиційного гончарства (1894-1941) : монографія / Л.Овчаренко. Опішне : Українське Народознавство, 2017. 1296 с. : іл.
20. Отчёт о Естественно-Историческом музее Полтавского губернского земства за 1906 год. Полтава : Типо-Литография Торгового Дома «И. Фришберг и С. Зорохович», 1907. 19 с.
21. Отчёт о состоянии Миргородской художественно-промышленной школы имени Н. В. Гоголя за 1904 год. Полтава : Электрическая Типо-Литография Торгового Дома И. Фришберг и С. Зорохович, 1905. 62 с.
22. Отчёт о состоянии Миргородской художественно-промышленной школы имени Н.В. Гоголя за 1914 год. Полтава : Электрическая Типо-Литография И.Л. Фришберга, 1915. 47 с.
23. Паравійчук А.Г. Кам'янець-Подільська художньо-промислова школа і її краєзнавча діяльність / А.Г. Паравійчук. Кам'янець-Подільський, 1967. 15 с.
24. Письма с Украйны. Хроника // Среди коллекционеров : Ежемесячник искусства и художественной старины. 1922, № 11–12. С. 56–57/
25. Письмо Каменецкого уездного предводителя дворянства к господину Каменецкому городскому голове. 15.11.1908 // ДАХО. Ф. 249, оп. 1, од. зб. 8044, арк. 81–82.
26. Пошивайло Олесь. Українська академічна керамологія XXI сторіччя. Теорія, історія, сучасний ужинок, майбутній поступ. Книга 1 (2001-2005). Опішне: Українське Народознавство, 2007. 776 с
27. Протокол загальних зборів учнів Художньо-промислової профшколи ім. Г. Сковороди. 31.05.1924 // ДАХО. Ф. Р. 1492, оп. 1, од. зб. 29, арк. 7–7 зв.
28. Седляр Василь. До Тресту «Фарфор – Фаянс – Шкло». 12.01.1925 // ЦДАВОУ. Ф. 166, оп. 6/IV, од. зб. 5809, арк. 21–22.
29. Скачков П. Обзор гончарного промысла в с. Макаров-Яр / П. Скачков // Ежегодник-справочник Славяносербского Уездного Земства на 1914-й год : в трех отделах. Луганск : Типо-Литография С.М. Гаммерштейн, 1914. С. 136–151.
30. Соколюк Людмила. Михайло Бойчук та його школа / Людмила Соколюк. Харків : Видавець Савчук О.О., 2014. 386 с. ; 486 іл.
31. Справоздання про становище Художньо-промислового Інституту в м. Миргороді на Полтавщині за 1918 рік // ДАПО. Ф. 837, оп. 1, од. зб. 38, арк. 1–10.

32. Устав инструкторской школы Главного управления Землеустройства и Земледелия. Проект // Роменський філіал Державного архіву Сумської області. Ф. 961, оп. 1, од. зб. 194, арк. 14–17.
33. Федорова Ніна. Три школи / Ніна Федорова // Україна : Наука і культура. К. : Товариство «Знання» України, 1993. Вип. 26–27. С. 337–352.
34. Ханко Віталій. Музейна збірка кераміки Миргородського державного керамічного технікуму ім. М. В. Гоголя / Віталій Ханко, Наталія Беркута // Миргородський керамічний технікум: історія, діячі, навчальний процес : матеріали ювілейної наукової конференції / за редакцією Віталія Ханка. Миргород : [б. в.], 1996. С. 9–14.
35. Яців Роман. Полтавський внесок у панораму мистецьких явищ 1920-30-х років: три приклади / Роман Яців // Миргородський керамічний технікум: історія, діячі, навчальний процес : матеріали ювілейної наукової конференції / за редакцією Віталія Ханка. Миргород, 1996. С. 39–43.

УДК 37.091.33:069

НАЦІОНАЛЬНО-ПАТРІОТИЧНЕ ВИХОВАННЯ У МУЗЕЯХ ПРИ ЗАКЛАДАХ ОСВІТИ ПОЛТАВЩИНИ

Юлія Ярошенко
(м. Полтава)

У статті охарактеризовано діяльність музеїв при закладах освіти Полтавської області, спрямовану на пропаганду історико-культурної спадщини, формування національної свідомості, патріотичне виховання учнівської молоді. Розкрито особливості краєзнавчої роботи музеїв різних профілів. Наведено приклади виховних заходів, які проводилися на базі музеїв, виділено найбільш поширені форми і технології краєзнавчої та виховної діяльності. Уточнено та конкретизовано наявну в літературі інформацію щодо реалізації виховного потенціалу музеїв при закладах освіти.

Ключові слова: *музеї при закладах освіти, національно-патріотичне виховання, краєзнавство, учнівська молодь.*

Постановка проблеми, аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасному етапові розвитку музеїв при закладах освіти притаманне виразне виховне спрямування. Як зазначає Л.А. Гайда, залученням учнівської молоді до пошуково-дослідницької та музейної роботи формується громадянське мислення, закладаються основи національної свідомості [1, с. 31]. Останнім часом посилилася увага до ролі музеїв при закладах освіти у національно-патріотичному вихованні. Листом Міністерства освіти і науки України № 1/9-255 від 22.05.2015 наголошено на необхідності переглянути підходи до діяльності музеїв історичного профілю закладів освіти та поширено відповідні методичні рекомендації. До значущості виховної діяльності музеїв привертають увагу і

рекомендації Всеукраїнського семінару-практикуму завідувачів відділів, методистів обласних та Київського міського центрів туризму і краєзнавства учнівської молоді, відповідальних за організацію музейної роботи в закладах освіти регіонів «Музеї військово-історичного профілю закладів освіти – важлива складова формування змісту громадянського виховання дітей та молоді» (Київ, лютий 2019 р.).

Питання відновлення національної пам'яті та перезавантаження краєзнавчо-пошукової діяльності розглядалися під час регіонального семінару-практикуму для педагогічних працівників Луганської, Полтавської та Харківської областей за темою «Історія України XX століття: виховний потенціал історичної правди», проведеного Українським державним центром національно-патріотичного виховання, краєзнавства і туризму учнівської молоді спільно з Українським інститутом національної пам'яті у вересні-жовтні 2019 р. у Харкові.

Ми популяризували на місцевому [2], загальнодержавному [3; 4] та міжнародному [5] рівнях кращі приклади виховної роботи музеїв при закладах освіти Полтавщини.

Однак у публікаціях останніх років спостерігається і скепсис щодо виховної ролі музеїв при закладах освіти. Зокрема, В.С. Серебрій пише про військово-історичні музеї: «…найчастіше самі діти у створенні таких музеїв участі не беруть… Створюється таке собі розкішне приміщення, у якому історично значущих предметів немає. Для дітей такі «музеї» відчиняють два-три рази, а решту часу це місце прийому поважних гостей і предмет гордості» [6, с. 3]. Таким чином, назріла потреба об'єктивно проаналізувати діяльність музеїв при закладах освіти у контексті суспільно-політичних реалій сьогодення.

Мета статті – охарактеризувати діяльність музеїв при закладах освіти Полтавщини, спрямовану на національно-патріотичне виховання. Виклад основного матеріалу. Наразі при закладах освіти Полтавщини діють 176 музеїв різних профілів, із них 22 мають звання «Зразковий музей». У закладах загальної середньої освіти – 168 музеїв, позашкільної освіти – 4, професійної (професійно-технічної) освіти – 3, дошкільної – 1. За профілями: історичні – 101, етнографічні – 40, краєзнавчі – 11, літературні (літературно-меморіальні) – 11, меморіальні – 7, художні та мистецькі – по 2, природничий та геологічний – по 1.

Аналіз діяльності музеїв при закладах освіти засвідчує, що вони є центрами виховної, навчальної, просвітницької роботи, ініціаторами різноманітних тематичних масових заходів. У тісному контакті з установами науки, культури, громадськими організаціями музеї при закладах освіти продовжують роботу з удосконалення експозицій на основі об'єктивності та історичної правди та відповідно до Законів

України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки», «Про увічнення перемоги над нацизмом у Другій світовій війні 1939-1945 рр.», «Про доступ до архівів репресивних органів комуністичного тоталітарного режиму 1917-1991 років», та враховуючи Методичні рекомендації щодо засад діяльності музеїв історичного профілю дошкільних, загальноосвітніх, позашкільних та професійно-технічних навчальних закладів. За останні три роки відбулися істотні зміни у змісті екскурсій та у експозиціях музеїв історичного профілю.

Ураховуючи сучасні події в житті українського народу – громадянський подвиг учасників Революції гідності, вшанування пам'яті героїв Небесної сотні, патріотизм українських воїнів у боротьбі за незалежність та територіальну цілісність України від зазіхань агресора, музеї проводять значну роботу щодо реекспозиції історичних розділів, створюють нові експозиції, облаштовують тематичні стаціонарні та пересувні виставки, організовують зустрічі з борцями за незалежність країни тощо. Воїнами – учасниками ООС передані до музеїв прапори України з підписами бійців, фотографії, листи, подяки, особисті речі. У закладах освіти організовують благодійні акції на підтримку воїнів, збір коштів, продуктів тощо.

Осередком збереження пам'яті про героїчні звершення земляків є кімната Захисників Вітчизни у зразковому історико-краєзнавчому музеї при опорному закладі «Калайдинцівська загальноосвітня школа І-ІІІ ступенів імені Ф.Д. Рубцова Лубенської районної ради Полтавської області». Розділи кімнати розповідають про подвиги лубенців – ліквідаторів аварії на Чорнобильській АЕС, учасників антитерористичних операцій на територіях інших держав, учасників Революції Гідності та ООС на сході України. В експозиціях демонструються біографії хлопців, особисті речі, спогади рідних і друзів, фотоматеріали, картини, одяг бійців, фрагменти зброї, привезені зі Сходу України.

Заслуговує на увагу нещодавно створена кімната слави в історико-краєзнавчому музеї при Піщанській загальноосвітній школі І-ІІІ ступенів імені Л.М. Дудки Решетилівської районної ради. В ній представлені розділи: «Революція Гідності 2013-2014 рр.», «Воїни ООС – наша гордість і сила», «Життя як спалах», «Соборна мати Україна – одна на всіх, як оберіг». У музеї зібрані унікальні речі, передані учасниками подій на Сході країни, зразки зброї, нагород, одягу тощо.

У лютому 2019 року відчинив двері для відвідувачів військово-історичний музей «Тризуб» при Жоржівській загальноосвітній школі І-ІІІ ступенів Шишацької селищної ради, який у січні 2020 року здобув перемогу серед музеїв військово-історичного профілю в обласному турі

Всеукраїнського конкурсу екскурсоводів музеїв закладів освіти «Край, в якому я живу».

Використані юними дослідниками активні форми пошукової діяльності – це екскурсії, краєзнавчі експедиції, туристські походи місцями бойової слави – дали змогу глибше дослідити героїчні і трагічні події Другої світової війни, доповнити рукописні і друковані Книги пам'яті сіл, міст, районів.

Зібрані у ході пошуку матеріали, документи, реліквії військового часу зайняли чільне місце в експозиціях музеїв, кімнат, залів бойової слави, використовуються під час різноманітних заходів. На основі цих матеріалів друкуються статті у місцевій пресі, готуються виступи на радіо.

Зразковий музей історії села та школи Човно-Федорівської загально-освітньої школи І-ІІІ ступенів Зіньківської районної ради є осередком культурно-просвітницької роботи не лише школи, а й села. Тож недарма у 2016 році до пошуковців музею звернулися громадяни Німеччини – брат і сестра, Лієнхерд та Гізела Шпати – з проханням допомогти знайти місце поховання їхнього батька і ще декількох солдат, які, за свідченнями німецьких архівів, загинули у боях Другої світової війни та поховані на території Човно-Федорівської сільської ради. Юними дослідниками були зібрані спогади очевидців тих подій, опрацьовані документи та карти. У результаті пошукових дій місце поховання німецьких вояків було знайдене, потім останки 17 солдатів були перенесені на німецький цвинтар у Харкові.

До заповнення чистих сторінок історії Другої світової війни долучилися і юні пошуковці історико-краєзнавчого музею Кременчуцької спеціалізованої школи І-ІІІ ступенів № 7. Під час уроку мужності «Ніхто не забутий, ніщо не забуте», що проводився для учнів 3-5 класів та гостей – ветеранів Другої світової війни, діти дізналися про унікальну пошукову роботу авіаполку «Брест» у Біловезькій пущі, під час якої були підняті залишки бомбардувальника ДБ-3Ф з останками льотчика. З'ясувалося, що за документами це – мешканець Крюкова-на-Дніпрі, Вовк Карпо Платонович. Його літак був збитий 23 червня 1941 року і упав разом з пілотом у болото Івацевічського району Білорусії. Робота краєзнавців школи, спільна пошукова робота волонтерів Білорусі та України стала відома всьому Кременчуку завдяки репортажу міського телеканалу «Візит». Нині пошуковці разом із сином загиблого, Вовком Анатолієм Карповичем, випускником школи, чекають на почесне перепоховання воїна-кременчужанина, який загинув у перші дні війни. При музеї також працює група учнів – членів МАН. Так, за основу наукової роботи «Жінки на фронтах Другої світової війни» взято спогади медсестри Скирти В.О.,

яка пройшла від Дніпра до Рейну і врятувала сотні солдат. У доробку також висвітлені історія створення курсів медичних сестер у Кременчуці та доля цих героїчних жінок.

Музеї при закладах освіти співпрацюють з науковими установами, з місцевими краєзнавцями, державними музеями й архівами, громадськими та міжнародними організаціями. Тісна співпраця у пошукової групи військово-історичного музею «Подвиг і пам'ять» Зіньківської спеціалізованої школи І-ІІІ ступенів № 2 склалася з представником громадської організації «Меморіал» Чернявським А.В., який передав до музею речі радянських солдатів, що були перепоховані на території Зіньківського району.

Пошукова група музею історії школи при комунальному закладі «Полтавська загальноосвітня школа І-ІІІ ступенів № 8 імені Панаса Мирного Полтавської міської ради Полтавської області» активно співпрацює з науковими співробітниками Полтавського краєзнавчого музею імені Василя Кричевського. Результатом спільного дослідження, присвяченого вивченню екологічного стану струмків та малих річок місцевості Кобищани, де розташована школа, стало написання наукових статей до музейного збірника «Маловідомі сторінки історії, музеєзнавство, охорона пам'яток» (випуск 9).

Етнографічний музей Глобинської гімназії № 1 імені В.Є. Курченка підтримує зв'язки із закордонними колегами і меценатами, зокрема його частими гостями є волонтери Корпусу Миру зі США, які цікавляться історією України, та Карл Бек, директор Корпусу Миру в Україні.

Своєрідною базою для дослідницької та наукової роботи є історико-краєзнавчий музей «Історія Градизька: від заплав Дніпра до Кременчуцького водосховища» при Градизькій гімназії імені Героя України О. Білаша. На базі музею діє наукове товариство гімназистів МАН «Дослідники скарбів Дніпра» (керівник Черніков І.А.).

Відкриваються нові цікаві музеї. Основою експозиції музею Івана Андрійовича Зубковського при Миргородській загальноосвітній школі І-ІІІ ступенів № 9 імені І.А. Зубковського є матеріали про відомого земляка, засновника славнозвісного Миргородського курорту. Активісти музею тісно співпрацюють з народним музеєм курорту «Миргород», беруть участь у реалізації проектів, круглих столах та наукових конференціях, що стосуються життя і діяльності Зубковського; прибирають могили земляка та його доньки Катерини, ушановують його пам'ять біля пам'ятника на території курорту «Миргород». У музеї проводяться зустрічі з правнучкою І.А. Зубковського Тетяною Нечипоренко (м. Миколаїв) та дослідником життєдіяльності І.А. Зубковського Валерієм Шаповаловим. Колекції музею

використовуються для створення лепбуків, стендів, буклетів, виставок малюнків про життя та діяльність видатного земляка.

Цікавий підхід у створенні експозиції, багата музейна колекція, її інформативна насиченість – це особливості історико-краєзнавчого музею при Опорному закладі «Засульський ліцей Засульської сільської ради Полтавської області». З моменту відкриття музею його вже відвідало більше тисячі екскурсантів. Екскурсії неодмінно доповнюються переглядом відеофрагментів, що дозволяє відвідувачеві глибше сприйняти розповідь, додає емоційності та образності оповіді.

Одним із пріоритетних напрямів діяльності музеїв закладів освіти є реалізація різних тематичних проектів, основна мета яких – пропаганда історико-культурної спадщини, формування національної свідомості, духовне єднання поколінь.

Роботу музею історії села «Берегиня» при Пологівському НВК Малоперещепинської сільської ради організовано через реалізацію власних соціальних проектів: «Доля з автографом війни», «Скарбниця людяності», створюється нова експозиція «У єдності поколінь». Пошуковими загонами зібрано багато матеріалів про історію свого села, долі його мешканців, календарні свята, традиції та звичаї рідного краю. Успішній реалізації проектів сприяє інтерактивний «Музей звичаїв», де діти та батьки, старожили і гості села можуть взяти участь в родинних святах, тематичних заходах, інсценізаціях та ін.

У ході реалізації проекту «Герої поруч», започаткованого музеєм історії школи при комунальному закладі «Полтавська загальноосвітня школа І-ІІІ ступенів № 20 імені Бориса Серги Полтавської міської ради Полтавської області», козацьким роєм «Молодик» зібрано інформацію про батьків учнів – учасників ООС. У школі діє проект «Я пишу історію школи», який об’єднує чотири напрямки: «Мої батьки – випускники моєї школи», «Учитель – ветеран», «Зіркові випускники» та «Мій клас – частинка сучасної історії». У закладі працюють пошукові загони, які встановлюють достовірні факти із минулого життя школи з метою нерозривного життя поколінь. За результатами роботи над проектом зібраний матеріал укомплектовано у збірку «Я пишу історію школи».

Цілий рік загін «Промінь», що діє при музеї етнографії Миргородської загальноосвітньої школи І-ІІІ ступенів № 9 імені І.А. Зубковського, працював над проектом «Словник музею етнографії «Жива історія Миргородщини». Також продовжується робота над довготривалим проектом «Історія одного експоната», у рамках якого проведена велика робота з дослідження кобзи – одного із цінних музейних предметів. Музей поповнився новим матеріалами і фактами: з’ясовано, кому належав музичний інструмент на початку ХХ століття, як

він потрапив до музею, зібрані відомості про талановиту миргородську родину бандуристів Кобилянських. Неабиякої популярності у школі набув музейний проект «Модний салон для старої ляльки» («Одягаємо стару ляльку у національний костюм»).

У своїй діяльності музеї використовують різні форми роботи: майстер-класи, інсценізовані та інтерактивні екскурсії у музеї, день відкритих дверей, тиждень музею, інтегровані уроки, квести. Керівниками музеїв вивчаються і реалізовуються у безпосередній діяльності елементи музейної педагогіки.

Активом літературного музею Панаса Мирного при Миргородській загальноосвітній школі І-ІІІ ступенів № 1 імені Панаса Мирного у рамках тижня історії школи проводиться квест «Що ми знаємо про Панаса Мирного»: завдання кожної локації допомагає учням пізнати цікаві моменти життєвого шляху славного земляка. Також музейним активом ініційовано проведення різних заходів, спрямованих на популяризацію творчості письменника: інсценізація казки «Морозенко» для учнів 5 класів; для учнів старших класів – літературне лото, засідання круглого столу «Літературні стежини Панаса Мирного», читацька конференція, присвячена вивченню історичної основи роману «Хіба ревуть воли, як ясла повні», конкурс на кращого читача поезій Панаса Мирного. До Дня козацтва у музеї проводиться виховний захід «Військова сторінка у житті родини Панаса Мирного», присвячена участі рідних письменника у російсько-турецькій війні 1877-1878 рр. та у Першій світовій війні.

Музеї активно застосовують інтерактивні технології: створюються віртуальні екскурсії, традиційні екскурсії доповнюються відео- та аудіофрагментами. Фонди музеїв переводяться у цифровий, електронний формат, як от у історико-краєзнавчому музеї при опорному закладі «Покровська загальноосвітня школа І-ІІІ ступенів Решетилівської районної ради». У музеї українських старожитностей при Малобакайській загальноосвітній школі І-ІІІ ступенів Решетилівської районної ради допитливий екскурсант може знайти QR-коди та за допомогою них отримати більш детальну інформацію про ті чи інші експонати, а також переглянути відеоекскурсію та презентацію музею.

Матеріали та документи музеїв широко використовуються для написання статей, книг, посібників, методичних рекомендацій, як, наприклад, гасла і статті про заклади освіти та персоналії, підготовлені до шостого тому «Освіта і наука» енциклопедії «ПОЛТАВІКА – Полтавська Енциклопедія». Матеріали музею історії школи при Великобудищанській загальноосвітній школі І-ІІІ ступенів Диканської районної ради стали основою для створення у 2016 р. книги «Великобудищанська школа: історія, сучасність» (автори Я.М. Городницька, С.В. Калашнік,

видавництво «Дивосвіт»). Цікаві та самобутні шкільні музеї, присвячені видатним землякам, постійно розвиваються та оновлюються.

Завдяки участі у проекті «Літературно-краєзнавчі маршрути «Земляки», ініціатором якого виступив Полтавський осередок Національної спілки письменників України, музей письменників-земляків Григорія та Григора Тютюнників при Шилівській загальноосвітній школі І-ІІІ ступенів Зіньківської районної ради отримав друге життя. У 2016 р. за підтримки меценатів та Асоціації агентств місцевої демократії ALDA, Центру культурного менеджменту в рамках програми CHOICE «Культурна спадщина і сучасність» проведено реекспозицію й ремонт приміщення музею земляків. Музейною радою під керівництвом Вербич З.А. розроблено пішохідний маршрут «Шилівка: вічна загадка любові» та нові екскурсії для дітей і для дорослих. Матеріали музею були використані у роботі творчої лабораторії вчителів початкових класів та вчителів української мови і літератури району для розробки методичного посібника «Інноваційна діяльність учителя під час вивчення творчості Григора Тютюнника за шкільною програмою».

Музей «Світлиця Раїси Панасівни Кириченко» при Землянківській загальноосвітній школі І-ІІІ ступенів імені Р.П. Кириченко Глобинської районної ради є потужним центром вивчення життя і творчості славної краянки, Героя України, народної артистки України. У 2017 р. туристсько-краєзнавчий маршрут «Стежинами Раїсиних пісень», створений активом музею, затверджено наказом відділу освіти, сім’ї та молоді Глобинської РДА і переведено в статус районного маршруту (куратор В.В. Срібна). Це дало початок створенню творчого об’єднання учнів-краєзнавців району, які підготували новий туристсько-краєзнавчий маршрут «Славетні імена Глобинщини», до якого входять: погруддя Р.П. Кириченко в с. Землянки, шкільний музей-світлиця, садиба-музей Козачки в с. Корещина, Корещинська церква Покрови Пресвятої Богородиці, побудована на кошти Кириченків, могила-пам’ятник Кириченків в с. Корещина, музей М.В. Лисенка у с. Гриньки, музей Олександра Білаша у Градизькій гімназії імені Героя України О. Білаша.

Значна робота із залучення учнівської молоді до збереження історичної, культурної спадщини проводиться у музеях при закладах професійної (професійно-технічної) освіти та закладах інтернатного типу: зразковому військово-історичному музеї при Полтавському вищому міжрегіональному професійному училищі, військово-історичному музеї при Міжрегіональному центрі професійної перепідготовки звільнених у запас військовослужбовців м. Хорол, художньому музеї при Решетилівському художньому професійному ліцеї, музеї історії школи Полтавської спеціалізованої школи-інтернату № 2 І-ІІІ ступенів «Центр

освіти та соціально-педагогічної підтримки» імені Софії Русової Полтавської обласної ради, історико-краєзнавчому музеї Гадяцького обласного наукового ліцею-інтернату ІІ-ІІІ ступенів імені Є.П. Кочергіна Полтавської обласної ради.

Отже, обсяг статті не дає змоги представити діяльність усіх музеїв при закладах освіти області, адже їх багато. У діяльності музеїв спостерігаються й недоліки: деяким музеям бракує чіткості в структурі експозиційних розділів, веденні музейної документації, трапляються випадки неправильного експонування оригінальних матеріалів. Недостатньо уваги приділяється матеріальному забезпеченню музеїв. Однак не викликає сумніву вагома роль музеїв при закладах освіти у формуванні в учнівської молоді громадянського світогляду, вихованні любові до праці, рідної землі, мови, культури, моралі, поваги до людей праці, захисників Батьківщини, вивченні та пропаганді пам'яток історії, культури і природи рідного краю.

Джерела і література:

1. Гайда Л.А. Музей при навчальному закладі / Л.А. Гайда. – К. : Шкільний світ, 2009. – 128 с.
2. Ярошенко Ю.О. Реалізація принципів музейної педагогіки у музеях при закладах освіти Полтавщини / Ю.О. Ярошенко // «Полтавщина – земля моя свята». Збірник кращих наукових статей ІІІ обласної науково-практичної краєзнавчої конференції учнівської молоді. – Полтава : ТОВ «Фірма «Техсервіс», 2012. – С. 24–29.
3. Копилець Є.В. Музейництво у навчальних закладах Полтавщини: здобутки, проблеми, перспективи / Є.В. Копилець, Ю.О. Ярошенко // Музеї Бердичівського краю: історія та сучасність. Матеріали Всеукраїнської науково-краєзнавчої конференції (Бердичів, 15-16 листопада 2016 р.). Науковий збірник «Велика Волинь». – Вип. 54 / упоряд. П.С. Скавронський. – Бердичів : ФОП Мельник М.В., 2016. – С. 110–119.
4. Ярошенко Ю.О. Музеї при навчальних закладах Полтавщини – осередки національно-патріотичного виховання / Ю.О. Ярошенко // Фізичне виховання, спорт і туристсько-краєзнавча робота в закладах освіти : збірник наукових праць : додаток до Гуманітарного вісника ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди». – Переяслав-Хмельницький : ФОП Домбровська Я. М., 2016. – С. 124–128.
5. Ярошенко Ю.А. Реализация подходов музейной педагогики в музеях при учебных заведениях Полтавской области / Ю.А. Ярошенко // Материалы Межрегиональной научно-практической конференции «Школьный музей в образовательной среде: инновации, формы и методы работы». – Н. Новгород : Гладкова О.В., 2015. – С. 236–238.
6. Серебрій В. Шкільні музеї / В. Серебрій // Краєзнавство. Географія. Туризм. – 2015. – № 10. – С. 3.

УДК 378.091.26:303.62

ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕРВ'ЮВАННЯ РЕСПОНДЕНТІВ ПІД ЧАС ПОЛЬОВОЇ ЕТНОГРАФІЧНОЇ ПРАКТИКИ СТУДЕНТІВ-ІСТОРИКІВ

Олександр Лахно
(м. Полтава)

Розглядаються особливості методики проведення інтерв'ю під час польової етнографічної практики (експедиції) студентів-істориків, визначаються етапи інтерв'ювання та шляхи покращення їх ефективності в процесі спілкування з носіями етнічності.

***Ключові слова**: інтерв'ю, респондент, інформант, інтерв'ювання, бесіда, етнографічна практика.*

Робота етнографа з інформатором (респондентом) у комплексі методу безпосереднього спостереження, є, напевно, найбільш важливою і в той же час, найбільш складною. Вона проводиться в рамках опитування, яке служить «методом збору первинної інформації про об'єктивні та суб'єктивні факти зі слів інформанта» [7, с. 9]. Основним засобом опитувальних методик, у тому числі під час проведення польової етнографічної практики студентів-істориків, є інтерв'ювання як цілеспрямована бесіда етнографа-дослідника та інформанта.

Робота з інформантом може бути представлена у вигляді двох складових. По-перше, це організація опитування, тобто відпрацювання інструментарію, вибір способів інтерв'ювання і вибір інформантів. По-друге, це сам процес інтерв'ювання. Заздалегідь підготовлений запитальник переслідує вирішення в ході інтерв'ю трьох основних цілей: інформаційну, критичну і комунікативну. У період попередньої підготовки дослідник як би «вчиться» предмету, тобто входить у проблематику, по якій доведеться працювати в полі, розробляє методичне забезпечення збору матеріалу по абсолютно конкретній тематиці. У той же час, інформант, основний суб'єкт, з яким доведеться працювати, як конкретна особистість за зрозумілими обставинами поки залишається поза увагою дослідника. Напевно, що повинна існувати якась загальна установка на інформанта взагалі. Така установка дозволяє створювати методичні розробки стосовно конкретного питання дослідження, а інформанта сприймати або прогнозувати таким, яким він є. Тому в умовах польової роботи дослідник є підготовленим, а інформанта, відповідно до конкретних завдань дослідження, належить ще вибрати.

Даний етап організації опитування в етнографічній експедиції істотно відрізняється від багатьох дисциплін, які застосовують

опитувальні методики. В якості прикладу можна взяти «Етносоціологію», методика якої передбачає в якості основного критерію вибірки представництво по ряду необхідних якісних і кількісних ознак. Основною установкою при виборі інформанта в етнографічному дослідженні є його індивідуальна інформаційна компетентність. Вона складається з кількох складових – етнічної приналежності, віку, професії, соціального статусу, статі, автохтонності або тривалості проживання в даній місцевості, необхідний перелік особистих якостей майбутнього інформанта. Всі ці характеристики важливі у зв'язку з тим, що етнографічне інтерв'ювання в основному має індивідуалізуючий характер [1, с. 12-14]. Інформант від свого імені дає відомості узагальнені й освячені традицією. Саме тому дослідник повинен бути впевнений, що інформант компетентний у питаннях, про які збирається матеріал. Тут, на відміну від етносоціологічного підходу у відборі респондентів, який здійснюється з урахуванням їх соціально-професійної приналежності в основному за допомогою механічної вибірки з господарських і будинкових книг, списків виборців, в етнографічному дослідженні вибір інформантів носить чітко індивідуальний характер. Велику допомогу у визначенні початкового кола інформантів можуть надати місцеві представники влади, керівники господарських органів, громадськість. Їм, які добре знають населення, з урахуванням дослідницьких завдань, як правило, не складно дати рекомендації про осіб, які можуть бути корисні при зборі опитувальної інформації.

Заслуговують уваги характеристики, що даються ними інформантам, причому не тільки щодо компетентності, а й щодо особистих якостей. Такі характеристики можуть служити підставою для заочного знайомства з метою полегшення встановлення контакту і подальшої роботи. З цього часу етнограф (студент-практикант) повинен почати ведення «Списку інформантів», в який включаються прізвища, імена, по батькові та деякі характеристики рекомендованих до опитування людей. З огляду на ту обставину, що інформанти свідомо володіють різним обсягом відомостей цікавих досліднику, список рекомендується розділити на дві частини. Перша частина – «Список основних інформантів» повинна включати найбільш компетентних осіб, а друга – «Список додаткових інформантів», включає імена людей, від яких очікується отримання додаткових відомостей, а також даних, які можуть бути використані для контролю і критики матеріалів, отриманих від основних інформантів. Упродовж усього польового сезону в кожному населеному пункті, у зв'язку з розширенням кола людей, з якими дослідник вступає в контакт, як перша, так і друга частини списку можуть доповнюватися. Список інформантів ведеться в польовому щоденнику [3, с. 34].

На даний час в етнографії частіше починають використовувати ще один різновид опитування – так зване експертне опитування. У ньому інформант виступає як виразник групової, громадської думки про явище, ситуацію, факт. Як інформантів-експертів рекомендується залучати офіційних осіб, які мають загальне уявлення про місцеву етнічну ситуацію. Бесіди з інформантами-експертами, для того щоб краще орієнтуватися в умовах даного населеного пункту, слід проводити на початку польової роботи. Як інформанти-експерти можуть залучатися люди старшого покоління, знавці та хранителі традицій, які можуть дати не тільки узагальнену, але й глибоку інформацію про минуле. При експертному опитуванні, яке часто носить оціночний характер, більше уваги слід приділяти ймовірності суб'єктивного підходу інформанта до предмету розмови. Перелік інформантів-експертів слід включити в третю частину списку інформантів, а матеріали експертного опитування в зошит для роботи з документальними джерелами.

Іншим важливим аспектом в організації експертного опитування є вибір перекладача. Традиційна методика вважає необхідність для етнографа знання мови етнічної спільності, дослідженням якої він займається. Але розширення предметної області сучасних етнографічних досліджень, особливо кроскультурних досліджень, об'єктивно призводить до порушення цієї вимоги. У той же час, незнання мови ускладнює, а при повному неволодінні інформантом мови дослідника, робить навіть неможливим інтерв'ювання. Найбільш сприятливою є ситуація, коли інформант і етнограф двомовні, що дозволяє за взаємною домовленістю в інтерв'ю використовувати мову більш зручну інформанту. В іншому випадку повинен бути використаний перекладач, але слід мати на увазі, що розмова без посередників завжди носить більш довірчий характер. Перекладачем може бути не будь-яка людина. Він повинен досконало володіти мовами інформанта та дослідника, бути грамотним, добре знати людей, які залучаються для опитування, бути авторитетним. Перед початком роботи перекладачеві необхідно пояснити цілі та завдання дослідження, ознайомити його з опитувальником, системою фіксації опитувального матеріалу. В якості тимчасових перекладачів можуть бути використані люди, присутні при інтерв'ю, родичі, знайомі. Але в будь-якому випадку необхідно враховувати соціальну компетентність перекладача, оскільки для представників молодшого покоління може бути недоступна інформація, пов'язана з культовою практикою, традиційними соціальними інститутами. При зборі матеріалу, пов'язаного з жіночою сферою традиційно-побутової культури, необхідно використовувати перекладача жінку, наприклад [3, с. 65].

Поряд із вибором інформанта та перекладача, для успішного збору інформації, велике значення має вибір форми опитування чи організації

бесіди. Найбільш часто зустрічаються два її різновиди: групова бесіда та індивідуальна. Групова бесіда ведеться відразу з кількома інформантами. Вона, як правило, займає менше часу, у ній інформанти доповнюють один одного, чим досягається одночасний збір варіативного матеріалу, оперативна перевірка відомостей, їх критика. У той же час слід враховувати, що при груповій бесіді на об'єктивність інформації впливає не тільки присутність дослідника, а й інших інформантів, що може викликати взаємну сором'язливість. Досить складна фіксація такої бесіди. Інформанти можуть перебивати один одного, дуже часто суперечити один одному. Це ускладнює хід бесіди, перш за все сприйняття почутого етнографом. Йому доводиться не тільки задавати питання та фіксувати, а й організовувати взаємодію між інформантами, що може позначитися на загальній якості бесіди.

Іншим різновидом організації бесіди є індивідуальна бесіда. Вона носить більш довірчий характер. Велике значення тут набуває особистість інформанта, його мотивування й установки по відношенню до дослідника і предмета розмови. Тому відомості, отримані в ході індивідуальної бесіди, з метою встановлення об'єктивності фактів, повинні багаторазово перевірятися ще.

При підготовці та проведенні інтерв'ювання слід враховувати низку складнощів, які впливають як на об'єктивність отримуваної інформації, так і на сам процес інтерв'ювання. Загалом готуючись до етнографічного інтерв'ю потрібно виходити з того, що проведення вільної бесіди вимагає особливого уміння. Воно полягає в тому, щоб дізнатися про все, не нав'язуючи власних поглядів, не виявляючи особистих оцінок, підтримуючи і записуючи розмову [6, с. 233]. Перелік усіх складнощів, які виникають у ході бесіди, неможливий, але є деякі типові моделі, на які слід орієнтуватися. На хід інтерв'ю і, перш за все, на інформацію, сильно впливає етнічна приналежність інформанта та дослідника. Так, при різній етнічній належності спостерігається актуалізація національних установок інформанта, яка полягає не тільки в завищенні думок і оцінок, що стосуються міжнаціональних відносин у різних сферах, але й своєрідному ситуаційному відродженні етнічної самосвідомості, яке диктує інформанту демонстрацію обізнаності, попередження дослідницьких питань [7, с. 68]. Аналогічний вплив на зміст інформації та хід інтерв'ю надають особисті властивості й мотивування інформанта. Це мовні можливості, освітній рівень, пам'ять, спостережливість, ставлення до дослідника і предмету розмови, люб'язність, демонстрація поінформованості тощо. Тут же слід враховувати різні ролі дослідника й інформанта в самому інтерв'ю. Дослідник сприймає його як опитування, цілеспрямовану бесіду, котра має певні цілі. Інформант частіше сприймає

інтерв'ю як побутову бесіду, тому його ставлення до інформації може перетворюватись у форму особистих оцінок. Досить часто з ініціативи інформанта можна очікувати мимовільний відхід від теми інтерв'ю в «розмови про життя». У подібних ситуаціях великого значення набуває вміле користування опитувальником, яке дозволяє повернути бесіду в русло, необхідне досліднику.

Значний вплив на хід інтерв'ю надають дослідні установки, що виникають у зв'язку з наявністю опитувальника, в якому закладена певна дослідницька гіпотеза. Організація запитальника має внутрішню логіку розташування і формулювання питань, передбачає очікувану, прогнозовану відповідь.

Одним із суттєвих недоліків ведення інтерв'ю є досвід дослідника. У ході багаторазово повторюваного інтерв'ювання виникає так зване «вибіркове слухання». У ньому інформація сприймається від оцінки типу «Це вже було». Тому дослідник як би підлаштовується під відповіді та в цілому інформацію з раніше проведених бесід, вкладає у відповідь бажане, раніше вже почуте [1, с. 76]. Для того, щоб уникнути такої помилки, методика стандартизованого інтерв'ю вимагає навіть штучного обмеження кількості бесід, що не дозволяє досліднику «вчитися анкеті» [6, с. 224]. В етнографічному інтерв'юванні більш гнучке запобігання вибіркового слухання можливе двома способами. Обидва передбачають постановку спеціальних завдань. По-перше, може бути поставлене, в якійсь мірі, штучне завдання на перевірку отриманої інформації. В цьому випадку, етнограф навіть мимоволі не може піти від уже відомого. По-друге, якщо, як вважає етнограф, інформація надійна, можна працювати від досягнутого, що дозволяє виходити з установки «мені відомо (говорили) що...». У цьому випадку отримана інформація сприймається як нова, яка доповнює чи уточнює вже відомі дані. Як і в разі підготовки запитальника, ці труднощі треба враховувати при організації та проведенні інтерв'ю, яке прийнято ділити на три функціональні фази [6, с. 193-233].

Перша фаза передбачає встановлення контакту між дослідником і інформантом, створення певних умов для ведення інтерв'ю. Вона є досить складною, оскільки повинна бути швидкоплинною, у той же час, закласти основу плідного інтерв'ювання. У період встановлення контакту дослідник повинен максимально продемонструвати свою зацікавленість в бесіді саме з цією людиною, що зазвичай сприймається інформантом як увагу до себе. Саме це впливає на оптимізацію процесу інтерв'ювання. Така установка не повинна розглядатися самим дослідником як якесь лицемірство. Суто професійні якості і етнографічна етика вимагають від етнографа володіння істинним інтересом до людей, людяністю,

доброзичливістю, товариськістю, і найголовніше, чесністю в прояві цих властивостей. У цілому, оптимальна характеристика дослідника при зборі інформації в польових умовах, може визначатися як «товариський педант» [6, с. 194]. У той же час, не зайве враховувати об'єктивні комунікативні можливості інформанта й дослідника, які визначаються, перш за все, соціальним статусом і статевою приналежністю. Соціальний статус визначає ролі партнерів у інтерв'юванні та правильність викладу й сприйняття інформації. Психологами відзначається, що чим вищий соціальний статус слухача, тим гірше він сприймає інформацію. Тому досліднику слід орієнтуватися на традиційну соціальну роль інформанта. Статева приналежність учасників інтерв'ю також впливає на процес спілкування та ставлення до інформації. Чоловіки, як правило, гірше слухають, оскільки в спілкуванні вони більше зосереджені на змісті розмови й критичної оцінки інформації «слухання себе». Вони частіше перебивають співрозмовника. Навпаки, жінки є більш зручними слухачами, оскільки вони орієнтовані на сам процес спілкування. Їм більшою мірою властиве так зване емпатичне (чуттєве) слухання. У розмові вони менш ініціативні [2, с. 26]. З огляду на ці ролі, дослідник може вибирати відповідну тактику ведення інтерв'ю.

У період встановлення контакту необхідно представитися, коротко пояснити мету і завдання дослідження, свої повноваження. У разі необхідності можна послатися на рекомендації, декларувати анонімність щодо використання отриманої інформації. Крім того, необхідно відповісти на всі питання інформанта. Найбільш часто виникають питання про причини звернення саме до цієї особи, що можна пояснити тематикою дослідження та передбачуваною компетентністю інформанта, а також посиланнями на рекомендації. Як правило, відмови від участі в інтерв'ю бувають рідкісні, але в разі їх виникнення, необхідно з'ясувати причини, які їх спонукали і спробувати переконати людину, бесіда з якою необхідна досліднику. Найчастіше, якщо вдається переконливо аргументувати звернення саме до цієї людини, відмови можуть виникнути з двох мотивувань. По-перше, посиланням на зайнятість. В цьому випадку необхідно переконати інформанта, що зібрані дані будуть неповні, якщо говорити тільки з незайнятими людьми і домовитися про бесіду в зручний для інформанта час. По-друге, відмова може бути аргументована посиланням на некомпетентність. В цьому випадку необхідно пояснити, що важлива будь-яка інформація. Оптимальним підсумком підготовчої фази інтерв'ю буде розуміння інформантом важливості й необхідності його участі у проведеному етнографом дослідженні.

Велике значення для оптимізації процесу інтерв'ювання та досягнення об'єктивності отримуваної інформації мають умови

проведення бесіди, які необхідно спробувати створити в період підготовчої фази інтерв'ю. Бесіду бажано проводити в природній, звичній для інформанта обстановці, найчастіше це його житло. За згодою інформанта необхідно усунути зовнішні перешкоди, наприклад, джерела звуку, а якщо планується індивідуальне інтерв'ю, втручання інших осіб. Тут же необхідно домовитися про спосіб фіксації інформації у вигляді записів у зошиті або на диктофон. Це пов'язано з тим, що навіть при розумінні необхідності участі в інтерв'юванні, інформант може обмежувати сам факт запису його слів. Тут знову допомагає запитальник, який у даній ситуації сприймається інформантом як якась анкетна схема, яка вимагає фіксованих відповідей. Друга, основна фаза інтерв'ю, має три складові: застосування опитувальника, сприйняття інформації та фіксування почутого. В інтерв'ю активна роль повинна належати досліднику, оскільки саме він зобов'язаний реалізувати цільові установки дослідження. Оптимальною ситуацією ходу основної фази інтерв'ю повинно бути посилення контакту і прагнення зацікавити інформанта, посилити його довіру до дослідника. Це можливо застосуванням опитувальника. В етнографічному опитуванні, який ведеться способом нестандартизованого інтерв'ю із застосуванням відкритих питань, запитальник краще використовувати на пам'ять, не читанням, а викладом. У той же час, бажане пряме звернення до запитальника, його демонстрування, що, як зазначалося вище, виконує певну організуючу роль.

У ході бесіди досить часто виникають суперечливі відповіді, які вимагають звернення до механізму критики, закладеному в опитувальних листах. При суперечливих відповідях можна користуватися функціональними питаннями: контрольними, зондувальними, опитувальниками-фільтрами. Припустима пряма вказівка на суперечливі відповіді типу «Ви раніше говорили, що…». Такі відповіді можуть виникати не тільки у зв'язку зі свідомим, за різними обставинами, спотворенням інформації. Значну роль в цьому може грати зміна ступеня довіри інформанта до дослідника. Як правило, на початку інтерв'ю воно нижче, а під час нього зростає. Маючи це на увазі, оцінювати суперечливу інформацію потрібно із загальної ситуації зростання довіри в ході інтерв'ю. Це ж дозволяє рекомендувати включення складних за змістом питань у середню частину інтерв'ю. Ситуація типу «Не знаю» досить часто зустрічається в етнографічній бесіді. Тут дослідник не повинен бути пасивним, йому необхідно з'ясувати причини виникнення даної ситуації. Як правило, вона породжена якимись особистими мотивами, нерозумінням питання чи необхідністю зосередитися. У цьому випадку дослідник зобов'язаний оцінити ситуацію і допомогти інформанту постановкою вступних питань типу: «Дозвольте повторити...», «А якщо

так...», «Що Ви все-таки думаєте з цього приводу...». Якщо ж дослідник упевнений, що інформант дійсно не знає, необхідна постановка питання-фільтра «Хто може розповісти про це?».

Упродовж усієї бесіди дослідник повинен демонструвати нейтральність до предмету розмови, тобто сприймати інформацію безпристрасно. Негативно позначається на ставленні інформанта до теми бесіди і самого дослідника активне вираження подиву, схвалення або навпаки несхвалення, підтримки, тобто всього того, що відноситься до категорії прояву зовнішнього судження про почуте, що припускає емоційний вплив на інформанта. Слід пам'ятати, що це повинно бути закладено в механізм критики запитальника, який безпосереднього емоційного впливу на інформанта не робить. У той же час, потрібно мати на увазі, що абсолютна індиферентність дослідника до бесіди може сприйматися інформантом як байдужість, що також погіршує взаєморозуміння [8, с. 43]. При бесіді з інформантом велике значення має вміння дослідника правильно слухати або володіти соціально-психологічною та комунікативною компетентністю, вміти розуміти особистість і емоційний стан партнера по спілкуванню, знати правила поведінки в різних комунікативних ситуаціях, вміти вибрати адекватну форму спілкування тощо. Усе це покращує сам процес розмови, допомагає досягти взаєморозуміння.

Процес слухання має певну структуру. Стосовно етнографічного інтерв'ювання вона може бути представлена установками та правилами слухання, а реалізована в техніці слухання. Якщо виходити з установок на слухання, то його слід розглядати як засіб отримання інформації. Складнощі сприйняття та засвоєння почутого визначаються предметом дослідження і «заданістю дослідника». Тут, як і в разі проведення спостереження, ми зустрічаємо подібні ситуації контрастного, усередненого сприйняття, але вже не спостережуваного явища, а інформації. Поряд з цим існують психологічні установки особистості, які надають вплив на сприйняття почутого. До них відноситься психологічний стан людини (від загального стану до втоми), власна мова (прогнозування бесіди наперед і обдумування подальших питань), абстрактне мислення або «поглинання собою», судження про почуте тощо. Це акти «внутрішньої роботи» над процесом інтерв'ювання, які заважають сприймати інформацію та навіть ззовні показують інформанту, що дослідник як би «поглинений собою». Інформант може зробити висновок, що дослідника не цікавить бесіда. Тому, говорячи про інформацію, яка сприймається безпристрасно, не слід повністю виключати зовнішнє відображення процесу слухання. Це, зрештою, допомагає інформанту в оцінці сприйняття дослідником предмета бесіди, а досліднику контролювати точність почутого. Це основне правило слухання.

Таке ставлення до структури слухання може бути реалізовано технікою слухання, яка містить різні прийоми, а також у невербальному спілкуванні. Розглянемо останнє, оскільки воно, за оцінками психологів, становить більше половини обсягу спілкування.

Невербальне спілкування як форма самовираження, яка не спирається на слова, має велике значення на підготовчій стадії проведення інтерв'ю та демонстрації уваги до бесіди. До невербальної мови належать: погляд, поза, жест, міміка, інтонація тощо. Погляд або візуальний контакт у процесі інтерв'ю зазвичай має циклічний характер, оскільки пильний погляд сприймається не тільки як увага і зацікавленість у співрозмовникові та інформації, але й як недовіра та навіть «ворожість». Тому пильний погляд рекомендується використовувати у випадках сумніву в інформації або критичної оцінки почутого. Дуже ефективною для успішного спілкування є оцінка поз і жестів співрозмовника. Як правило, вільна поза демонструє прихильність до бесіди, а так звана «невимушена» поза – перевагу і скепсис. Жестикуляція в цілому сприятлива для підтримки контакту та відображення процесу слухання. Малорухливість співрозмовника інформує про його замкнутість, але надмірна жестикуляція відволікає. Тому її слід застосовувати в загальній оцінці почутого, частіше висловлюючи згоду або незгоду кивками головою. Жестикуляцію рекомендується використовувати, якщо досліднику необхідно перервати інформанта, наприклад, дотиком руки чи підняттям руки. У даному випадку вона є більш ефективною, ніж переривання промови. Міміка та інтонація добре показує внутрішній стан співрозмовника і його ставлення до бесіди в цілому [4, с. 27].

Для дослідника всі форми невербального спілкування повинні суворо контролюватися, а по відношенню до невербальних актів інформанта, враховуватися. З усіх форм невербального спілкування дослідник повинен звертати увагу, перш за все, на міміку. Абсолютна ж реакція в невербальному спілкуванні полягає в ненав'язливому її копіюванні. Останнє становище є, мабуть, найбільш важливим, оскільки форми невербальної поведінки мають значні етнічні особливості. Для етнографа вони найчастіше будуть не відповідати його власним уявленням про інформаційні можливості конкретного невербального акту [5, с. 32-35]. Якщо невербальне спілкування несе в основному сигнальну функцію про відносини між учасниками інтерв'ювання, то інші форми слухання більш орієнтовані на оптимізацію самого процесу інтерв'ювання. До самої бесіди слід підходити із загальної її оцінки як ситуації, в якій «людині зручніше говорити тоді, коли це зручно їй, а не нам».

Нерефлексивне слухання (НРС) передбачає вміння уважно мовчати, тобто не втручатися в промову співрозмовника. Воно більш прийнятно при етнографічному інтерв'юванні із застосуванням стандартизованих анкет. У

той же час, НРС може тлумачитися інформантом як повна згода з інформацією – «мовчання – знак згоди». Це породжує складності сприйняття процесу інтерв'ювання з боку інформанта по ситуації типу: «Я думав(ла), що Ви зрозуміли (згодні),...». Воно може тлумачитися і як неувага до бесіди з боку дослідника. У будь-якому спілкуванні мовчання частіше сприймається як незацікавленість, нерозуміння, неувага, тому навіть НРС передбачає мінімальну реакцію, але спрямовану на інформацію, оскільки, як зазначалося вище, дослідник повинен бути до неї абсолютно нейтральний, а не сам процес спілкування. НРС передбачає постановку буферних фраз, стимулюючих хід бесіди. Найбільш вживаними фразами є «Так», «Добре», «Розумію Вас», «Будь ласка, докладніше» і т. п. Для інформанта вони демонструють увагу, сигналізують про зацікавленість дослідника й тим самим стимулюють бесіду. Ще раз підкреслимо, що ці фрази повинні бути абсолютно нейтральні в плані судження інформації.

Така загальна установка на НРС. Але якщо в ході інтерв'ю виникає незгода або необхідне розширене тлумачення, пояснення почутого, слід підключити рефлексивне слухання. Рефлексивне слухання (РС) умовно можна визначити як різновид зворотного зв'язку, який спрямований на розшифрування повідомлень, на виявлення їх реального значення, для контролю точності сприйняття, підтвердження розуміння почутого. В організації РС складніше ніж НРС, оскільки має більший набір польових установок. Найчастіше воно застосовується в етнографічному інтерв'юванні з використанням напівстандартизованих і нестандартних запитальників. РС, з одного боку, як і НРС, направлено на допомогу інформанту, тобто воно стимулює бесіду і тим самим виконує комунікативну функцію, інший напрямок РС властивий тільки для нього і передбачає контроль сприйняття почутого. Тут воно реалізується вже не в інтересах інформанта, а в інтересах дослідника. Необхідність РС виникає в зв'язку з багатозначністю слів, що ускладнює їх точне сприйняття. У повідомлення інформант може вкладати власний сенс, що вимагає обов'язкової розшифровки. Досить часто, у зв'язку із мовними труднощами або труднощами самовираження, можна зіткнутися з інформацією типу «навколо». Тут велике значення відіграють суб'єктивні фактори – невпевненість, сором'язливість інформанта і т. п. Усе це вимагає від дослідника прояву активної реакції, яка б дозволяла нейтралізувати виникаючі складнощі. Направлена вона повинна бути на інформацію, причому не критично, а в плані тлумачення.

Існує кілька прийомів РС:

– з'ясування, яке передбачає постановку, з метою уточнення питань типу: «Я не зовсім зрозумів(ла)…», «Чи не повторите ще раз...». Питання-з'ясування повинні формулюватися розгорнуто. Їх рекомендується використовувати в зв'язку із отриманням по ходу інтерв'ю суперечливої

інформації або для уточнення відомостей. Застосування цього прийому дозволяє отримати більш розгорнуту інформацію;

– перефразовування, яке виконує ті ж функції, але в більшій мірі має на меті встановлення сенсу сказаного. Воно передбачає звернення дослідника до інформанта фразою або питанням, складеним на підставі почутого. Перефразування включає тільки головне із отриманої інформації, воно не повинно бути дзеркальним. При перефразуванні найчастіше використовуються вступні словосполучення типу: «Як я Вас зрозумів(ла)...», «Ви думаєте, що…». Оптимальна реакція інформанта при правильному / невірному встановленні дослідником сенсу сказаного полягає в дихотомічних відповідях «так – ні»;

– відображення почуттів у сприйнятті інформації. Воно повинно бути не зовнішнім, а за допомогою фрази «Я відчуваю, що...», що так само виконує функцію контролю сприйняття. Воно передбачає вираз згоди або незгоди з таким твердженням із боку інформанта;

– резюмування, основною метою якого є встановлення для дослідника правильності почутого і розуміння інформантом того, що він правильно зрозумів його. Застосовується для короткого підведення підсумків по кожному сюжету бесіди. Резюмування визначається проблематикою, тобто підсумок підводиться в головному, принциповому. Як і в попередніх випадках, тут необхідне словосполучення типу «Отже, Ви говорили, що...», «У результаті виходить, що...».

Таким чином, поряд із умінням використовувати запитальник, у ході інтерв'ю необхідно реалізувати можливості різних прийомів слухання. Вони не тільки сприяють оптимізації процесу інтерв'ювання, але також допомагають правильно та критично сприймати опитану інформацію. Різні цільові установки на інтерв'ювання дозволяють комплексно застосовувати вище перераховані прийоми слухання. А вже третя фаза інтерв'ю – заключна. Вона дозволяє підвести загальні підсумки, а в разі незавершення бесіди, домовитися про її продовження. Після закінчення бесіди слід подякувати інформанту, але навіть після цього відразу йти не можна. Оскільки в інтерв'ю існує певна психологічна напруженість, його заключну частину слід використовувати для своєрідного розвантаження розмовами на абстрактні від теми інтерв'ю сюжети.

Джерела та література:

1. Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. М.: Аспект-Пресс, 1999. 271 с.
2. Атватер И. «Я Вас слушаю…». Советы руководителю как правильно слушать собеседника. М., 1984.
3. Вийрес А. О методике этнологического изучения материальной культуры европейских народов. М., 1973.

4. Макарьев С.А. Полевая этнография: Краткое руководство и программы для сбора этнограф. материалов в СССР / Под ред. проф. В.Г. Богораза-Тана. Ленинград: Этнографич. экскурсионная комис. Этно отд-ния Геофака Л.Г.У., 1928. 103 с.
5. Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977.
6. Ноэль-Нойман Э. Массовые опросы: введение в методику демоскопии. М.: Прогресс, 1978. 272 с.
7. Старовойтова Г.И. Дискуссия. Советская этнография. 1985. №4.
8. Штернберг Л.Я. Краткая программа по этнографии. М., 1993.

УДК 027.7(477.53)

ПОПУЛЯРИЗАЦІЯ ЕТНОГРАФІЧНИХ ТА НАРОДОЗНАВЧИХ ВИДАНЬ БІБЛІОТЕКИ ІМЕНІ МИХАЙЛА АНДРІЙОВИЧА ЖОВТОБРЮХА ПНПУ ІМЕНІ В.Г. КОРОЛЕНКА

Світлана Тіткова
(м. Полтава)

Стаття присвячена короткому огляду найпопулярніших видань з етнографії, що зберігаються у фонді бібліотеки імені Михайла Андрійовича Жовтобрюха. Популяризація бібліотечних фондів на сучасному етапі розвитку інформаційних технологій здійснюється не лише традиційними методами та формами роботи, але й новими: онлайн презентації лекції, вистави тощо. Бібліотекарі приймають активну участь у різноманітних конференціях, ювілеях факультетів, кафедр університету, днях відкритих дверей та різноманітних урочистостях, які проходять у інших культурно-освітніх установах; в процесі своєї роботи знайомлять широкий загал з перлинами бібліотечного фонду.

Ключові слова: *Бібліотечний фонд, етнографічні джерела, презентація.*

Одним із сучасних пріоритетних напрямків роботи бібліотек є популяризація бібліотечних фондів, в яких зберігаються цінні перлини знань, що легко втрачаються у бурхливому сьогоденні. Шлях до пізнання історії та культурної спадщини свого народу іде через усвідомлення глибокої мудрості народних знань, звичаїв та обрядів, які висвітлюють етнографічні та народознавчі видання, що знаходяться у бібліотечних та музейних фондах. Використовуючи різноманітні форми та методи роботи, такі як: традиційні книжкові виставки та бібліографічні огляди і сучасні онлайн: презентації, лекції, огляди нової літератури можна ознайомити молодь з надбаннями минулих поколінь.

Хочу привернути увагу до різноманітного та змістовного етнографічного відділу бібліотеки імені Михайла Андрійовича Жовтобрюха Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. В ньому зібрані монографії, збірники наукових статей,

підручники та довідкова література, періодичні видання з етнографії України. Найпопулярніші видання були представлені на виставці, яка присвячувалась Всеукраїнській науково-практичній конференції «Сучасні проблеми національно-культурної ідентичності: регіональний вимір».

Заслуговує уваги історико-етнографічна монографія у двох книгах «Українці» (Опішне, 1999). Це видання за науковою редакцією доктора історичних наук А. Пономарьова побачило світ у 1999 році завдяки наполегливій праці колективу науковців та видавництву «Українське народознавство» Державного музею-заповіднику українського гончарства в Опішньому. На сторінках книги розглядаються питання етнічної історії та формування самосвідомості українського народу, його матеріальної та духовної культуру, висвітлюється життя українських діаспор за кордоном [66].

Професор Хведір Вовк у книзі «Студії з української етнографії та антропології» (Київ, 1995), що є перевиданням книги, яку було видано у Празі в 1928 році, розвінчує вигадки імперських науковців, які вважали Україну лише Півднем Росії. В своїх дослідженнях він доводить, що українці являють собою окрему неповторну антропологічну та етнографічну цілісність [10]. Цієї ж думки дотримуються й автори книги «Українська нація: шлях до самовизначення» М.М. Вівчарик, П.П. Панченко, В.І. Чмихова (Київ, 2001). У своїй монографії, використовуючи фактичний матеріал вони висловлюють впевненість в тому, що українська нація – це реальність, з якою треба рахуватися як із іншими самобутніми світовими етносами [9].

Розглядаючи проблему формування сучасної української нації автори книги «Українська етнічна нація» М.Є. Горелов, О.П. Моця, О.О. Рафальский (Київ, 2012) у своїх дослідженнях акцентують увагу не на політичній, а на етнічній складовій [14].

Книга О. Боряк «Україна: етнокультурна мозаїка» (Київ, 2006) – кольорове, гарно ілюстроване видання, яке містить етнокультурні нариси, присвячені культурній спадщині українського народу XIX – першої половини XX ст. та інших народів, які жили в Україні. У поєднанні з свідченнями очевидців та узагальненнями дослідників, ілюстративними матеріалами з малярських майстерень та архівів складає особливу та неповторну мозаїчну панораму світосприйняття нашого народу [6].

Підбірку праць присвячених вивченню календарних свят, звичаїв, обрядів українського народу розпочинає книга полтавця – вченого, фольклориста та етнографа М. Максимовича «Дні та місяці українського селянина» (Київ, 2002), що вперше побачила світ у Москві в 1856 році [31].

Етнографічний нарис «Звичаї нашого народу» (Київ, 1993) О. Воропая, як зазначено у книзі, друкується за текстом видання, яке вийшло у Мюнхені в 1966 році [11]. У фонді бібліотеки є виданий

київським видавництвом у 1991 році двотомний репринт видання, яке вийшло у Мюнхені в 1958 році – перший том та у 1966 році – другий. У названій праці Олекса Воропай досліджує особливості народно-календарних свят та правила їх святкування [12].

Унікальна енциклопедична праця С. Килимника «Український рік у народних звичаях в історичному освітленні» (Київ, 1994) видавалася раніше у м. Вінніпег в 1955-1969 роках та в м. Торонто у 1962-1963 роках. Ознайомившися з поданими дослідженнями автора, відчуваєш себе частинкою великої нації, яка з давен належить до європейської цивілізації [22].

Низка найпопулярніших праць Василя Скуратівського присвячена календарним святам українців. У фонді є київське двотомне видання за 1994 рік – «Святвечір» (Київ, 1994). У ньому міститься змістовні описи свят та обрядів, які дбайливо збирав та записував автор під час мандрувань країною [55]. Не менш цікавою є книга «Дідух» (Київ, 1995) Василь Скуратівський у назві книги хотів підкреслити те, що традиційно в нашому народі був розвинутий культ пращурів, а саме мова іде про дух діда [53]. «Місяцелік» (Київ, 1993) – український народний календар цього ж автора знайомить читачів з результатами досліджень щодо походження назв українських місяців, наведені пов'язані з ними численні прислів'я та приказки, прикмети та зразки завбачень погоди, розповідається про народні та релігійні свята з конкретним їх датуванням [54].

З дивовижним світом уявлень наших пращурів знайомить широко відома книга «Українці: народні вірування, повір'я, демонологія» (Київ, 1991). Це видання містить статті російською та українською мовами відомих істориків, етнографів, громадських діячів, фольклористів та письменників [67].

Український народ з давніх-давен славився веселим та гучним проведенням свят та особливо урочистим та багатолюдними були весілля. Про їх традиції та сучасні особливості та роль рушника, як обов'язкового атрибуту весільного обряду ми можемо дізнатися з праці Є.І. Антонової «На весілля з рушниками (традиції та сучасність)» (Донецьк, 2011) [1].

Будь-яке свято на Україні супроводжувалося частуванням різних страв. Про особливості приготування, заготівлю продуктів, культуру їх споживання та традиційний вибір святкових страв можна дізнатися з книги Г. Віват «Традиції українського харчування» (Одеса, 2016) [8].

Для ознайомлення дітей з найпопулярнішими святами, які відзначаються в Україні, було видано книгу «Свята моєї Батьківщини: Дитячий календар ілюстрований» укладач М.Н. Шкода (Донецьк, 2006) [50].

Про життя дітей в селі можна дізнатися з праці «Дитина у звичаях і віруваннях українського народу» Марка Грушевського (Київ, 2006). У

книзі розглядаються різні етапи життя дитини та її розваги, традиції народного виховання, забобони тощо. На полях сторінок книги авторський текст доповнюють коментарі відомих педагогів, письменників, медиків [15].

Таємницю української душі розкриває і глибокий символізований орнамент вишивки одягу та тогочасна мода. У багатокольоровому виданні «Український стрій» авторами якого є М.С. Білан, Т.Г. Стельмащук (Львів, 2000) досліджено шляхи формування та побутування українського строю від давнини і до XX століття. Також у праці розглянуто комплекси строїв усіх етнографічних регіонів України [2]. До цієї тематики належить праця Т. Ніколаєвої «Український костюм: надія на ренесанс» (Київ, 2005). В багато оформленому виданні з якісними ілюстраціями розповідається про одяг, як складову частину матеріальної, духовної художньої культури народу, розглянуто історію традиційного українського костюма XIX – початку XX століття та його художні особливості; представлені регіональні комплекси українського традиційного вбрання [36]. Кольорове двотомне якісно ілюстроване видання «Традиційне вбрання українців» О. Косміної присвячено вбранню, що побутувало у різних регіонах України, перший том – Лісостепу та Степу (Київ, 2008), а другий – Поліссю та Карпатам (Київ, 2009) [25]. Яскраве видання «Український літопис вбрання» – двотомна книга – альбом автором, якої є відома українська художниця З.О. Васіна. Майстерно оформлене видання містить тексти українською мовою, резюме і текстівки англійською та російською мовами. Перший том охоплює період понад десять тисяч років, є унікальним поєднанням науково-художніх досліджень історії одягу племен і народів, які населяли територію сучасної України з доби пізнього палеоліту до часів Київської Русі (Київ, 2003), а другий том присвячується вбранню різних верств населення та регіонів України починаючи з XIII століття до початку XX (Київ, 2006) [7].

Красі килимів, чудовому розпису писанок та іншім народним мистецтвам України присвячена низка наукових праць. У бібліотечному фонді зберігаються такі, як «Декоративні тканини та килими України» С.Г. Ничепоренко (Київ, 2005) [35], «Українська народна писанка» В. Манько (Львів, 2001) [32].

Для ознайомлення широкого кола читачів з традиціями, обрядами, уявленнями, культурою та мистецтвом українців існує систематизована і стисла інформація, яка міститься у словниках та енциклопедіях. Так двотомна енциклопедія «Ми – українці» В. Супруненка (Дніпро, 1999) містить народознавчі новели та довідкову інформацію про природу, економіку, звичаї, обряди, традиції, народне уявлення про потойбічне. Також наводяться основні факти з історії України. Праця написана яскравою, образною мовою, насиченою прислів’ями та приказками. [59].

Стислі відомості про господарство, народну медицину, звичаї та обряди, які розміщені за зручним тематично – абетковими принципами і супроводжуються оригінальними ілюстраціями, вміщені у книзі «Українська минувшина» етнографічний довідник (Київ, 1993). Авторами цього видання є відомі вчені етнографи – А. Пономарьов, О. Боряк, В. Горленко та інші [62]. Інформація про найважливіші наукові, філософські, художні, побутові символи України подається у книзі «Енциклопедичний словник символів культури України» виданої за редакцією О.І. Потапенка, В.П. Коцура, В.В. Куйбіди (Корсунь-Шевченківський, 2015) [17].

Над створенням довідкової літератури для широкого кола читачів плідно працюють викладачі Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. У 2009 році було в Полтаві видано перше видання (Полтава, 2009) [76], а у 2016 році виходить 2-е змінене та доповнене видання праці – «Словник етнографічних (етнологічних) понять і термінів» (Полтава, 2016) за авторством Л.І. Шаповал – кандидата історичних наук доцента кафедри історії України. Словник включає розміщені в абетковому і тематичному порядку етнографічні (етнологічні) поняття і терміни, які є основними дефініціями вітчизняної етнографічної науки. Реєстр словника вміщує окремі історичні, церковні, правові, антропонімічні та географічні найменування з якими тісно переплетені історична доля та світогляд українського народу [75].

У етнографічному відділі фонду бібліотеки містяться різнопланові підручники та навчальні посібники: «Українська етнографія» курс лекцій А. Пономарьова (Київ,1994) [46] та «Етнографія України» за редакцією С.А. Макарчука (Львів, 2004) [19] також цього ж автора «Етнічна історія України» (Київ, 2008) [30]. Новинкою етнографічного відділу є посібник Л.М. Хрящевської з «Етнології України: теоретико-методологічні здобутки у контексті розвитку світової етнологічної думки» (Херсон, 2017). У ньому досліджуються взаємозв’язки етнологічних наукових центрів із європейським науковим середовищем [71].

Найпопулярнішими підручниками та посібниками з етнології є В.І. Кафарський, Б.П. Савчук «Етнологія» (Київ, 2006) [21], М. Тиводар «Етнологія» (Львів, 2004) [60] та «Українська етнологія» за редакцією В. Борисенко (Київ, 2007) [61].

Підручник з етногенезу Юрія М. Ф. «Етногенез українського народу» (Київ, 2008) є цікавим тим, що автор подає інформацію під незвичайним для читача історичним, біологічним та культурологічним кутом зору [77].

У 1990-х роках видаються підручники з народознавства такі, як В.І. Наулко, Л.Ф. Артюх «Культура і побут населення України» (Київ, 1991). Ця праця містить огляд основних етапів етнічної історії України та етапи розвитку матеріальної та духовної культури населення [34].

«Українське народознавство» за редакцією С.П. Павлюка, Г.Й. Горинь, Р.Ф. Кирчіва (Львів, 1994) [64], та підручник «Українське народознавство» за редакцією П. Павлюка, як зазначено – це 3-тє видання виправлене (Київ, 2006). Ці праці містять інформацію про формування і розвиток української нації, про етнічну територію та етнографічне районування, багатовіковий досвід і традиції духовної та матеріальної культури українського народу [65].

У фонді є декілька видань автора Г.С. Лозко «Українське народознавство» за 1995рік (Київ, 1995.) [28] та за 2004 рік, як зазначено доповнене та перероблене (Київ, 2004) [27] та видання за 2011 рік (Тернопіль, 2011) [29]. У праці відомий етнограф подає змістовну інформацію про походження українців, про культуру та побут населення, також пропонує аналіз Велесової книги та відтворений давній календар наших предків Коло Свароже [29].

На допомогу студентам історичного факультету при вивченні курсу етнографії у етнографічному відділі є така література, як навчально-методичний комплекс «Етнографія України» укладач Л.І. Шаповал (Полтава, 2012) [18] та методичні рекомендації для студентів історичного факультету Шаповал Л.І. «Етнографія України» (Полтава, 2011) [73] також Шаповал Л.І. «Курсова робота з етнографії» (Полтава, 2010) [74].

Для поглибленого вивчення навчального курсу «Етнографія» рекомендую ознайомитися з наступними підручниками та посібниками: «Українська усна народна творчість». Авторами книги є Мар'яна та Зоряна Лановик (Київ, 2001). Праця написана на концептуально новій основі і є першим підручником з усної народної творчості, виданим у роки здобуття Україною незалежності [26]. Навчальний посібник для першокурсників – філологів «Усна народна творчість» С.О. Філоненко (Київ, 2008) [68]. Увагу привертає «Українська фольклористика» укладач та редактор М. Чорнописький (Тернопіль, 2008). Це перший в Україні словник-довідник про національні скарби усної народної словесності з поясненнями фольклористичної, етнографічної, етномузикологічної і культурологічної термінології, з довідками про етнографічні регіони, та наведені визначні видання скарбів українського фольклору [63].

Слід зазначити, що кожен етнографічний регіон вирізняється від інших своєю яскравою своєрідністю, традиціями та звичаями. Про історію, культуру, мистецтва Полтавщини нас знайомить підбірка кольорових якісно оформлених книг таких, як «Полтавщина. Історичний нарис» (Полтава, 2005). Це видання – колективна праця науковців, етнографів, краєзнавців Полтавщини, яка містить дослідження минувшини нашого краю від найдавніших часів до сьогодення [45], «Полтавська область: природа, населення, господарство» за редакцією К.О. Маца (Полтава, 1998). Цей географічний та історико-економічний нарис містить

характеристику природних умов та ресурсів, склад населення та відомості про господарство, також розповідається про науку, культуру, мистецтво Полтавської області [41]. Історико-краєзнавче видання В.Ф. Халимона «Полтавщина очима краєзнавця» (Полтава, 2009) містить оповіді про історичні події та визначних людей Полтавщини [69].

З історією та сучасними подіями, побутом, звичаями, славними традиціями населення регіонів знайомлять нас наступні видання: «Решетилівщина – мій рідний край» за редакцією І.В. Козюри (Полтава, 2017) [48], «Кобеляччина на межі тисячоліть» В. Чернявського, (Кобеляки, 2000) [72], «Миргородські історичні етюди» Л.О. Розсохи (Гадяч, 2014) [49] та «Диканщина» В.П. Скорик (Полтава, 2004) [51], «Пирятинщина: статті, нариси, документи» упорядник О.Г. Бажан (Київ, 2004) [39].

Про основні етапи долі 1100 літнього міста розповідає книга «Полтава: історичний нарис» (Полтава, 1999) Ця праця є результатом сумлінної праці понад 40 науковців, які по-новому підійшли до характеристики подій, явищ і людей в історії міста [40]. Ілюстровано-презентаційне видання «Ласкаво просимо в Полтаву» авторів О. Коробкіна та І. Борисенко (Полтава, 2010) містить тексти українською, російською та англійською мовами і знайомить з інформацією про пам’ятники, музеї, історичні місця Полтави [78].

Привертає увагу праця В. Ханка «Полтавщина: плин мистецтва, діячи. Мистецькознавчі праці» (Київ, 2007). Ця книга містить дослідження про історію мистецтва, мистецьке життя полтавського регіону та розповіді про життя і творчість визначних діячів, музейні зібрання, також вперше в Україні панорамно висвітлюється поступ архітектури, народного та образотворчого мистецтва Полтавщини від XVII ст. до початку XXI ст. [70].

Кольоровий ілюстрований каталог автора и упорядника А.П. Маркар’яна «Народне мистецтво Полтавщини» (Полтава, 2014) присвячений 20-річчю Полтавського Обласного осередку Національної спілки майстрів народного мистецтва України презентує твори різних видів народного мистецтва Полтавщини, засвідчує поіменно майстрів нашого краю [33].

Гончарству Лівобережної України присвячується праця відомого гончара О. Пошивайла «Етнографія Українського гончарства» (Київ, 1993) Ця книга є своєрідною етнографічною енциклопедією про гончарство колишньої Гетьманщини, особлива увага приділяється гончарству в Опішному [47]. Гарне оформлене яскраве видання надруковано на крейдованому папері «Опішнянська мальована миска другої половини XIX – початку XX століття» (у зібранні Російського етнографічного музею в Санкт-Петербурзі) автора-упорядника О. Пошивайла (Опішне, 2010). Цей альбом присвячений найбільший і найкоштовніший у світі колекції

мальованих мисок, які виготовили майстри містечка Опішного та з приміських сел сучасного району Зінківського району Полтавської області. Цю унікальну колекцію зібрав полтавець, український керамолог І. Зарецький у подовж 1902-1910 років [38]. Видання майстра-гончара Л. Омельяненко «Опішнянська іграшка» (Полтава, 2006) містить цікаві матеріали про давні та сучасні традиції та особливості майстерності опішнянських майстрів традиційних глиняних іграшок [37].

Книга «Полтавська писанка» упорядник В. Асадчева (Полтава, 2008). Це видання розповідає про відродження та розвиток полтавської писанки, технологію виконання розпису [42].

Праця Т. В. Кара-Васильєвої «Полтавська народна вишивка» (Київ, 1983) знайомить з красою та своєрідністю вишивки полтавського краю. У цій монографії розглянуто вишивку в комплексі з народним одягом та інтер'єром [20]. Праця «Український рушник: засіб національного виховання і витвір народного декоративно-ужиткового мистецтва (на прикладі Полтавського вишиваного рушника)» А.М. Бойко, В.П. Титаренко (Полтава, 1998). У книзі представлено розвиток рушникової вишивки на Україні, зокрема полтавської вишивки. Акцентується увага на виховному та побутовому значенні вишиваного рушника та наводиться понад 100 зразків рушникових швів, характерних для нашого краю [4].

Полтавщина традиційно славиться талановитими жінками, яким можно присвячувати багатотомні праці. Хочу акцентувати увагу на книзі «Дівчина з легенди», (Київ, 1962) в якій розповідається про легендарну полтавську співачку Марусю Чурай, наведені тексти пісень, що начебто вона склала та співала [16]. Книга Р. Кириченко «Я Козачка твоя, Україно» (Полтава, 2003), у якій співачка розповідає про складний шлях до всенародної слави селянської дівчини з Полтавщини [23]. З чудовими картинами народної художниці України нас знайомить фотокнига «Катерина Білокур» (Київ, 2001) [3].

Інформація про літературні, літературно-мистецькі, мистецькі, наукові та інші премії, які засновані на честь видатних людей, чий життєвий та творчий шлях тісно пов'язаний з Полтавщиною та розповідається про літературні музеї й музейні кімнати, культурно-освітні заклади, творчі спілки, надається у довіднику М. Степаненка «Літературно-мистецька Полтавщина» (Гадяч, 2013) [56].У довіднику «Літературознавча Полтавщина» М. Степаненка (Полтава, 2015) висвітлюються найважливіші етапи розвитку літературознавчої думки на Полтавщині [57]. Про історію розвитку української мови та лінгвістичної думки на Полтавщині висвітлено у довіднику «Мовознавча Полтавщина» М. Степаненка (Полтава? 2014) [58].

Полтавщина – духовна столиця України і це підтвержується коли ми вивчаємо культурні скарби нашого краю – звичаї, традиції, обряди, які зародилися ще у сиву давнину. У навчально-методичному виданні «Козацькі традиції Полтавщини: імена – пам'яники – події – легенди» автори-упорядники: П.І. Матвієнко, Н.І. Білик (Полтава, 2008) вміщені методичні матеріали, які розкривають полтавські традиції українського козацтва та подається лаконічний екскурс, розкриваються трагічні уроки української історії [24]. У книзі «Полтавський народний календар» автори Петро Гавриш, Ріма Гавриш, Валерій Копил (Полтава, 2002) вперше звертається увага на особливості традицій та звичаїв полтавців та публікуються систематизовані матеріали про календарні свята, які відмічалися на Полтавщині у XIX – першій половині XX століття [13].

Традиції українського ярмарку, зокрема історія та сучасність ярмаркування у Великих Сорочинцях на Полтавщині висвітлено у книзі А. Скоряк «Український Ярмарок: соціально-економічне явище і субкультурний феномен» (Полтава, 2011). Авторка використовує низку маловідомих архівних матеріалів і підтверджує висновок про значення досліджуваного явища як субкультурного феномену, що вплинув на формування ментальних рис народу [52].

Висвітленню полтавських етнографічних матеріалів присвячуються щорічники «Полтавський краєзнавчий музей: маловідомі сторінки історії, музеєзнавство, охорона пам'яток», започатковані у 2003 році. До збірників включені матеріали досліджень співробітників музею та науковців Полтавщини [43]. До вивчення історії, культури, духовної та матеріальної спадщини долучається молодь, яка бере участь у краєзнавчих конференціях. Цікаві статті вміщені у збірниках кращих матеріалів обласних краєзнавчих конференцій учнівської молоді «Полтавщина – земля моя свята» [44]. У фонді бібліотеки є низка журналів етнографічної тематики: «Етнос і культура», «Народна творчість та етнографія», «Этнографическое образование». Справжні перлини етнографічних джерел зберігаються у фонді рідкісних та неопублікованих видань, особливу увагу привертають дореволюційні видання.

У рамках статті неможливо висвітлити всі джерела інформації, які містять матеріали з етнографії України, але сподіваюся, що цей огляд літератури приверне увагу до ретельного вивчення етнографічних джерел бібліотеки імені Михайла Андрійовича Жовтобрюха Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка.

Джерела і література:

1. Антонова Є.І. На весілля з рушниками (традиції і сучасність). Донецьк : Донбас, 2011. 144 с.
2. Білан М.С., Стельманщук Г.Г. Український стрій. Львів : Фенікс, 2000. 328 с.

3. Білокур Катерина : фотокнига. Київ : Спалах, 2001. 128 с.
4. Бойко А.М.,Титаренко В.П. Український рушник: засіб національного виховання і витвір народного декоративно-ужиткового мистецтва (на прикладі Полтавського вишиваного рушника) : навч.-метод. посіб. Полтава : Верстка, 1998. 72 с.
5. Борисенко В.К. Українське весілля: традиції і сучасність. Київ : Стилос, 2010. 136 с.
6. Боряк О.О. Україна: етнокультурна мозаїка. Київ : Либідь, 2006. 328 с.
7. Васіна З.О. Український літопис вбрання : у 2 т. 2003-2006. Т. 1: 11000 років до н.е – XII ст. н.е., 2003, 448 с. ; Т. 2: XIII – поч. XX ст. Київ : Мистецтво, 2006. 407 с.
8. Віват Г. Традиції українського харчування. Одеса : ВМВ, 2016. 288 с.
9. Вівчарик М.М., Панченко П.П., Чмихова В.І. Українська нація: шлях до самовизначення : монографія. Київ : Вища шк., 2001. 287 с.
10. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. Київ : Мистецтво, 1995. 336 с.
11. Воропай О. Звичаї нашого народу: етнографічний нарис. Київ : Оберіг, 1993. 590 с.
12. Воропай О. Звичаї нашого народу : в 2 т. Київ : Оберіг, 1991. Т. 1. 456 с. ; Т. 2. 446 с.
13. Гавриш П., Гавриш Р., Копил В. Полтавський народний календар. Полтава : Інтер Графіка, 2002. 212 с.
14. Горєлов М.Є., Моця О.П., Рафальський О.О. Українська етнічна нація. Київ : Еко-продакшн, 2012. 192 с.
15. Грушевський М. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Київ : Либідь, 2006. 256 с.
16. Дівчина з легенди – Маруся Чурай. Київ : Дніпро, 1967. 134 с.
17. Енциклопедичний словник символів культури України / за заг. ред.: О.І. Потапенка, В.П. Коцура, В.В. Куйбіди. Корсунь-Шевченківський : Всесвіт, 2015. 912 с.
18. Етнографія України : навч.-метод. комплекс для студентів істор. ф-ту (напрям підготовки – «Історія») / уклад. Л.І. Шаповал. Полтава, 2011. 156 с.
19. Етнографія України / за ред. С.А. Макарчука. 2-е вид., перероб. та допов. Львів : Світ, 2004. 518 с.
20. Кара-Васильєва Т.В. Полтавська народна вишивка. Київ : Наук. думка, 1983. 135 с.
21. Кафарський В.І., Савчук Б.П. Етнологія. Київ : Центр навч. літ., 2006. 432 с.
22. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні : у 3-х кн., 6 т. Київ : Обереги, 1994. Кн. 1, т. 1/2. 400 с.
23. Кириченко Р.О. Я козачка твоя, Україно. Полтава, 2003. 212 с.
24. Козацькі традиції Полтавщини: імена – пам’ятники – події – легенди / автори-упоряд.: П.І. Матвієнко, Н.І. Білик. Полтава, 2008. 248 с.
25. Косміна О. Традиційне вбрання українців : у 2 т. Київ : Балтія-Друк, 2008-2009. Т. 1. 2008. 160 с. ; Т. 2. 2009. 160 с.
26. Лановик М.Б., Лановик З.Б. Українська усна народна творчість. Київ : Знання-Прес, 2001. 591 с.
27. Лозко Г.С. Українське народознавство. 2-е вид., допов. та перероб. Київ : АртЕк, 2004. 472 с.
28. Лозко Г. С. Українське народознавство. Київ: Зодіак-ЕКО, 1995. 369 с.
29. Лозко Г. С. Українське народознавство. Тернопіль : Мандрівець, 2011. 512 с.
30. Макарчук С. А. Етнічна історія України. Київ : Знання, 2008. 471 с.
31. Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ : Обереги, 2002. 189 с.
32. Манько В. Українська народна писанка. 2-е вид., допов. Львів : Свічадо, 2005. 41 с.

33. Народне мистецтво Полтавщини : каталог до 20-річчя обласного осередку Національної спілки майстрів народного мистецтва України / авт.-упоряд. А.П. Маркар'ян. Полтава : Сімон, 2014. 96 с.
34. Наулко В.І., Артюх Л.Ф. Культура і побут населення України. Київ : Либідь, 1991. 232 с.
35. Нечипоренко С.Г. Декоративні тканини та килими України : альбом-посібник. Київ : Оранта, 2005. 432 с.
36. Ніколаєва Т.О. Український костюм. Надія та ренесанс. Київ : Дніпро, 2005. 320 с.
37. Омельяненко Л. Опішнянська іграшка. Полтава, 2006. 56 с.
38. Опішнянська мальована миска другої половини XIX – початку XX століття (у зібранні Російського етнографічного музею в Санкт-Петербурзі) / автор-упоряд. О. Пошивайло. Опішне : Українське народознавство, 2010. 626 с.
39. Пирятинщина : статті, нариси, документи / упоряд. О.Г. Бажан. Київ : Просвіта, 2004. 416 с.
40. Полтава: історичний нарис / за ред.: О.Б. Супруненко, М.А. Якименко, В.Є. Лобуреця. Полтава : Полтав. літератор, 1999. 280 с.
41. Полтавська область. Природа, населення, господарство / за ред. К.О. Маца. 2-е вид. допов. і перероб. Полтава : Полтав. літератор, 1998. 336с.
42. Полтавська писанка / упоряд. А. Асадчева. Полтава : Оріяна, 2008. 64 с. (Славетні імена Полтавщини).
43. Полтавський краєзнавчий музей. Маловідомі сторінки історії, музеєзнавство, охорона пам'яток : зб. наук. ст. / ред. кол.: Л.Л. Бабенко, В.В. Вождаєнко, Н.О. Гаврилюк та ін. ; гол. ред. кол. О. Б. Супруненко ; наук. ред. В.О. Мокляк ; Полтав. краєзнавчий музей імені Василя Кричевського. Полтава : Дивосвіт, 2018. Вип. XIII. 688 с.
44. Полтавщина – земля моя свята : зб. кращих матеріалів VIII обл. краєзнавчої конф. учнів. молоді / ред. кол.: Н.Д. Бровко, Ю.М. Комісаров, Р.В. Коросташов та ін. Полтава : Техсервіс, 2017. 240 с.
45. Полтавщина. Історичний нарис / голов. ред. В.О. Пащенко. Полтава : Дивосвіт, 2005. 592 с.
46. Пономарьов А.П. Українська етнографія. Київ : Либідь, 1994. 317 с.
47. Пошивайло О.М. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. Київ : Молодь, 1993. 408 с.
48. Решетилівщина – мій рідний край : історико-краєзнавчі нариси / за заг. ред. І.В. Козюри. Полтава : АСМІ, 2017. 200 с.
49. Розсоха Л.О. Миргородські історичні етюди. Гадяч, 2014. 396 с.
50. Свята моєї Батьківщини / уклад. М.Н. Шкода. Донецьк : Бао, 2006. 176 с.
51. Скорик В.П. Диканьщина : Іст-краєзн. нарис. Полтава : АСМІ, 2004. 65 с.
52. Скоряк А.Г. Український ярмарок: соціально-економічне явище і субкультурний феномен. Полтава : Техсервіс, 2011. 146 с.
53. Скуратівський В. Дідух : свята українського народу. Київ : Освіта, 1995. 272 с.
54. Скуратівський В. Місяцелік : укр. нар. календар. Київ : Мистецтво, 1993. 207 с.
55. Скуратівський В. Святвечір : нариси-дослідження : у 2 кн. Київ : Перлина, 1994. Кн. 1. 288 с. ; Кн. 2.190 с. (Українська пізнавальна бібліотека «Земляни». Українці).
56. Степаненко М.І. Літературно-мистецька Полтавщина : довідник. Гадяч, 2013. 500 с.
57. Степаненко М.І. Літературознавча Полтавщина : довідник. Полтава : Шевченко Р.В., 2015. 668 с.
58. Степаненко М.І. Мовознавча Полтавщина : довідник. Полтава : Шевченко Р.В., 2014. 568 с.

59. Супруненко В.П. Ми – українці : у 2-х кн. Дніпропетровськ : Дніпро-книга, 1999. Кн. 1. 412 с. ; Кн. 2. 144 с.
60. Тиводар М. Етнологія. Львів : Світ, 2004. 624 с.
61. Українська етнологія / за ред. В. Борисенко. Київ : Либідь, 2007. 400 с.
62. Українська минувшина / гол. ред. С. Головко. Київ : Либідь, 1993. 254 с.
63. Українська фольклористика : словник-довідник / уклад. і заг. ред. М. Чорнописького. Тернопіль : Підручники і посібники, 2008. 448 с.
64. Українське народознавство / за ред.: С.П. Павлюка, Г.Й. Горинь, Р.Ф. Кирчіва. Львів : Фенікс, 1994. 608 с.
65. Українське народознавство / ред. С.П. Павлюка. 3-тє вид., випр. Київ : Знання, 2006. 568 с.
66. Українці : у 2 кн. / за ред. А. Понамарьова. Опішне : Укр. народознавство, 1999. Т. 1. 528 с. ; Т. 2. 544 с.
67. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд.: А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк. Київ : Либідь, 1991. 640 с. (Пам'ятки історичної думки України).
68. Філоненко С.О. Усна народна творчість. Київ : Центр учбової літератури, 2008. 416 с.
69. Халимон В. Ф. Полтавщина очима краєзнавця. Полтава : Дивосвіт, 2009. 304 с.
70. Ханко В. Полтавщина: плин мистецтва, діячі : мистецтвознавчі праці. Київ : Видавець Остап Ханко, 2007. 512 с.
71. Хрящевська Л.М. Етнологія України: теоретико-методологічні здобутки у контексті розвитку світової етнологічної думки. Херсон : Гельветика, 2017. 220 с.
72. Чернявський В.С. Кобеляччина на межі тисячоліть. Кобеляки : [б. в.], 2000. 155 с.
73. Шаповал Л.І. Етнографія України: метод. реком. для студ. іст. ф-ту. Полтава : АСМІ, 2011. 100 с.
74. Шаповал Л.І. Курсова робота з етнографії. Полтава : АСМІ, 2010. 27 с.
75. Шаповал Л.І. Словник етнографічних (етнологічних) понять і термінів. 2-ге вид., змін. та допов. Полтава : АСМІ, 2016. 294 с.
76. Шаповал Л.І. Словник етнографічних (етнологічних) понять і термінів : термінологічний словник. Полтава : АСМІ, 2009. 268 с.
77. Юрій М.Ф. Етногенез українського народу. Київ : Кондор, 2008. 262 с.
78. Welcome to Poltava. Ілюстрований путівник. 5-те вид., із змінами та доп. Полтава : Сімон, 2010. 64 с.

РОЗДІЛ 3.

ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ, КРАЄЗНАВСТВА ТА МУЗЕЙНИЦТВА

УДК 940.53(477.53-21 Кременчук) ”1941/1943”

СУСПІЛЬНО-КУЛЬТУРНЕ ЖИТТЯ КРЕМЕНЧУКІВЦІВ У РОКИ НАЦИСТСЬКОЇ ОКУПАЦІЇ НА СТОРІНКАХ ГАЗЕТИ «ДНІПРОВА ХВИЛЯ»

Ганна Капустян
(м. Кременчук)

У статті на основі свідчень сучасників подій описано воєнне повсякдення міста Кременчука у 1941-1943 роках. Численні свідчення мешканців щодо життя в окупованому місті публікувала газета міської управи «Дніпрова хвиля», редактором якої з жовтня 1941 по березень 1942 рр. був Михайло Щепанський. У цей драматичний період у житті кременчуківців видання активно пропагувало просвітницькі матеріали. Дописи самих читачів надають часопису особливого колориту, підкреслюють затребуваність національно-просвітницької тематики і представляють собою різнопланове джерело мікроісторичного спрямування.

Ключові слова: *Кременчук, «Дніпрова хвиля», Михайло Щепанський, повсякдення, мікроісторія, національно-культурне життя.*

У період німецько-радянської війни 1941-1945 рр. Україна була окупована нацистською Німеччиною. Об`єктивно підлягали змінам стандарти життя. Цікавим виявляється дослідження особливостей суспільно-культурного життя мешканців придніпровського міста Кременчука, продиктованих зміною політичного режиму радянського на нацистський впродовж 1941-1943 рр. Воєнне лихоліття кардинально скорегувало життя мешканців Кременчука у 1941-1943 рр. Історики і краєзнавці-аматори приділяли увагу дослідженню питань, що зачіпали Кременчук, Кременчуччину в період Другої світової війни [1-7]. У довоєнні роки радянська влада наклала табу на будь-які прояви національно-освітнього життя у місті. Початковий період німецького окупаційного режиму був позначений певною лібералізацією суспільно-політичного життя у Кременчуці. Подібну трансформацію яскраво засвідчували шпальти міської газети «Дніпрова хвиля», головним редактором якої був провідник націоналістичного підпілля Кременчука Михайло Щепанський, який і визначав редакційну політику. Міська

управа і започаткувала видання Кременчуцького округового часопису «Дніпрова хвиля» 28 жовтня 1941 р. Вона ж і призначила Михайла Щепанського її головним редактором.

Спрагле за українським словом, духовними національними надбаннями суспільство потребувало повернення до власних витоків. На сторінках часопису публікувались матеріали з історії України, зокрема, на заборонені радянським режимом теми: політичні репресії, Голодомор 1932-33 рр., національно-визвольні змагання. Михайло Щепанський й очолив мережу націоналістичного підпілля, зорганізованого за участі полковника Василя Кука.Полковник Василь Кук при особистій зустрічі з авторкою (Івано-Франківськ, 1994 р.) переповів власні враження від Кременчука, куди він прибув, як очільник Східної похідної групи для організації націоналістичного підпілля. Йому запам'ятався дещо кумедний випадок із директором Кременчуцької харчосмакової фабрики. Підпільники звернулись до керівника фабрики з проханням «підкинути» підпільникам хоча б пару мішків харчів. На що той відповів: «Пару мішків не зможу, а вантажівку – так!» І Кременчуцьке націоналістичне підпілля у такий спосіб було забезпечене харчами. Доволі оригінальною формою висвітлення повсякденного життя міста були дописи самих містян, які ставали авторами, оповідачами, переповідачами поточної ситуації, хроністами власної історії. Аналіз історичного буття через свідомість окремого індивіда стає інструментом мікроісторичного пізнання, суб`єктивного відображення реальності. Мікроісторичний підхід дає змогу розкрити характерні риси суспільної свідомості шляхом поєднання багатьох конкретних випадків індивідуальної свідомості.

Фундатори антропологічного дослідження історичного процесу французи Марк Блок і Люсьєн Лефевр закликали істориків пізнати епоху відчуттями її героїв, які жили, творили, насолоджувалися, страждали. Саме це вони мали на увазі, відстоюючи нову історичну науку – «науку про людину». Люсьєн Февр наголошував: «Історія – наука про людину, не будемо забувати про це. Наука про безперестанні зміни людських суспільств, про їх постійні і невідворотні пристосування до нових умов існування – матеріальних, політичних, моральних, релігійних, інтелектуальних» [8, с. 36]. Відомо, що історію окрім фактів, дат, територій, держав тощо «населяють» ще герої з характерами, способом мислення, почуттями, на які нашаровуються перепетії історичних епох. Війна, увірвавшись у міста, села, домівки людей вихором шекспірівських пристрастей залишала позначки на людських долях. Пізнати, відчути переповнену стражданнями, виром людських почуттів воєнну мікроісторію певною мірою доповнює локальна інформація місцевої преси. Газета «Дніпрова хвиля» є оригінальним інформативним джерелом

історичного повсякдення воєнного Кременчука. Видання виходило накладом від 10 000 до 19 000 примірників упродовж майже двох років, починаючи з жовтня 1941 р. Відповідальними редакторами були спочатку Михайло Щепанський, а з квітня 1942 р. – В. Тарасів. Газета з'являлась друком спочатку тричі, а згодом двічі на тиждень, на чотирьох, пізніше на двох шпальтах, форматом 30*40 см, за тогочасною ціною – 50 коп. Перші шпальти газети мали ідеологічне забарвлення і присвячувались пропаганді «нового порядку», який нацистський режим запровадив на окупованій території. У матеріалах газети йшлося про фронтові перемоги німецької армії, друкувалися вісті з «головної квартири фюрера», статті німецьких офіцерів про визвольну місію, яку вони несли українському народові.

Приголомшливим для пересічного громадянина стали газетні публікації тематика яких розвінчувала політику радянської держави – розкуркулення, примусова колективізація, Голодомор 1932-1933 рр. Зокрема, читач П. М'якушка у нарисі «Село над Дніпром» так згадував лихоліття Голодомору: «1932 рік, осінь. Суцільна колективізація в повному розпалі. Дні і ночі рипіли вози, до зернини вивозили з села хліб, рікою жалю пливли над селом скарги-голосіння, зойки, лунали прокляття. Силою примушували йти до колгоспу. Надійшов 1933 рік… цілі села вимирали з голоду… 1934 рік. Де колись жило і буяло життя, – одні руїни, в яких сичі звили собі гнізда» [9].

«Дніпрова хвиля» передруковувала аналітичні статті з інших видань, зокрема, «Уярмлена мова» Т. Шевчука і В. Нечая із часопису «Нова Україна» [10]. Матеріал П. Смотрицького «Про бій під Крутами» був присвячений 24-тим роковинам героїчних подій Української революції. Полеглим учасникам бою присвятив вірш Іван Дніпровий [11].

Можливо, найяскравішою сторінкою духовного життя кременчукців, окрім виходу часопису, була діяльність міського театру імені Івана Тобілевича. На театральній сцені ставили класичні українські п'єси: «Сватання на Гончарівці», «За двома зайцями», «Безталанна», «Суєта» тощо. На Різдво організовувалися вечорниці, в яких брала участь хорова капела імені Миколи Лисенка [11]. Газета ставала останньою надією для кременчуківців у пошуках зниклих безвісті рідних і близьких. На сторінках видання публікувались оголошення про пошук рідних, зв'язок з якими було втрачено у вирі війни. На шпальтах газети у рубриці «Розшукую своїх рідних» публікувались звернення такого плану: «Розшукую своїх синів: Семка Павла Васильовича, народження 1920 р., який останній час перебував у м. Смоленську, та Семка Андрія Васильовича, народження 1924 р., який 21 червня 1941 року вибув із Кременчука в напрямку до м. Архангельська. Хто знає їх місце

перебування, прошу сповістити на адресу: м. Кременчук, вул. Чкалова, 59, кв. 2. Катерина Іванівна» [10]. Газета доносила до мешканців міста інформацію про демографічну картину і соціальний склад населення. Так, у газеті повідомлялось, що на 6 червня 1942 р. у Кременчуці мешкало 31 818 особи, зокрема, українців – 29 337, росіян – 1 818, німців – 100, інших – 563 [12].

Окремі повідомлення стосувались побутотих проблем містян. Зокрема, редакція попереджала мешканців міста про очуківану повінь: «За передбаченнями дослідників, найвищий рівень води буде 29 квітня і буде дорівнювати 5,8 м». Співробітники редакції публікували матеріали, в яких наводилась інформація про ціни на продовольство: пшеничне борошно – 12 руб, гречка – 10, сіль – 10, свинина – 35, яловичина – 25, молоко – 1л/12 руб., картопля – 4, яйця – 1 дес. – 25 (ціни за 1 кг) [13]. У газетні регулярно публікувались матеріали пропагандистського спрямування, зокрема, населення інформувалось про «визвольну місію» німецької армії від «радянського ярма». На сторінках газети подавалась зведена інформація про релігійне життя на Полтавщині: «Кількість українських автокефальних церков на Полтавщині зросла останнім часом до 61. Всі вони відремонтовані і священники проводять у них службу українською мовою. До Полтавської Єпархіальної Ради Українських Православних церков часто поступають заяви, щоб надіслали священника. Все це свідчить про великий поттяг народу до релігії» [14]. У переддень значущих релігійних свят, як то Різдво і Великдень, газетні сторінки рясніли редакійними статтями духовного змісту: «Христос воскрес – воістину воскрес!», «Спогади про Великдень» [13]; «Різдвяні святкування» [15].

Просвітницька тематика «Дніпрової хвилі» висвітлювала стан початкової освіти на Кременчуччині, діяльність фельдшерсько-акушерської школи, функціонування початкової сільськогосподарської школи. Повідомлялось про відкриття міської бібліотеки і читальні, книгозбірні яких «містили найкращі твори українських, російських і західно-європейських письменників» [16]. З’являлись на сторінках газети критичні огляди постановок місцевого театру.

Огляд шкільного життя у регіоні знаходив зацікавлене відображення на сторінках газети. У редакційній статті повідомлялось про конференцію учителів початкових класів на початку навчального року. Публікуючи звіт про роботу педагогічної конференції, автор статті розповідав, що зібрання педагогів відкрила хорова капела імені Миколи Лисенка, яка виконала українські народні пісні, зокрема, «Заграй, Кобзарю». Завідувач міським відділом освіти п. Швидь окреслив напрями розвитку українського шкільництва і завдання, які стояли перед

шкільними колективами. Представник окупаційної адміністрації Зондер Фірер виголосив промову «Німецьке шкільництво та система виховання німецької молоді», в якій пропагував принципи і зміст навчально-виховного процесу у Третьому Райху [17].

На сторінках «Дніпрової хвилі» знайшла відображення трагедія радянських військ, що входили до складу Південно-Західного фронту. Оточення і знищення тисяч бійців, серед яких значної кількості українців, не могли не викликати жалю і співчуття у місцевого населеня. Полонені радянські вояки, які були розміщенні у концтаборі в Кременчуці, відчували гостру потребу в речах першої необхідності: продовольстві, взутті, теплому одязі. За цих оставин газета опублікувала «Відозву до населення м. Кременчука», в якій закликала мешканців міста допомогти полоненим одягом, білизною, взуттям [17]. На потреби шпиталю хворих полонених українців 25 грудня 1941 р. було передано 6 324 руб., які зібрано на концерті, організованого німецьким військовим командуванням для українського населення [15]. Не залишалось осторонь драматичного становища полонених і націоналістичне підпілля, що діяло у місті. Підпільники оформлювали полоненим фальшиві документи, і у такий спосіб, рятували сотні вояків від небезпек табірного життя. Проблема вивезення української молоді на роботу до Німеччини також знайшла відображення на шпальтах «Дніпрової хвилі». Газета публікувала заклики німецького керівництва для проведення трудових наборів. Агітаційні матеріали рясніли закликами: «Їдьте до прекрасної Німеччини. Тисячі українських чоловіків і жінок віддають свої сили на роботах в сільському господарстві і на фабриках Німеччини. А ти? Забезпечуй і ти майбутнє України працею в Німеччині. Зголошуйся одразу на біржу праці – Херсонська, 49» [18]. Листи українських «остарбайтерів» з Німеччини додому, що їх друкувала газета, важко назвати об’єктивними, оскільки їх основним призначенням була агітація з метою мобілізації робочої сили на роботи до Райху. Газета була органом Кременчуцької міської управи, тому регулярно публікувала відозви до населення, зокрема, такі, що стосувалися благоустрою міста. Так, газета оприлюднила постанови міської управи щодо прибирання вулиць у зимовий період: «Всім домовласникам, орендарям кременчуцьких будинків, підприємствам, установам, керівникам будинків і іншим – змітати сніг та посипати піском або попелом тротуари до 8 ранку» [10]. Щодо змісту інших наказів міської управи і німецького командування, варто зазначити їх головний лейтмотив – заборона і жорстке покарання за будь-яке порушення розпоряджень окупаційної влади. Аналіз тексту опублікованих у пресі розпоряджень свідчить, що усі сфери людської діяльності перебували під тотальним контролем окупантів. Зокрема,

власникам корів наказувалось «здавати все молоко на молочні пункти. Мінімум здачі 720 л з однієї корови. Хто злісно не буде виконувати цього розпорядження: в перший раз – попередження, в другий раз за невиконання молокоздачі – відбиратимуть корову» [16].

Навесні 1942 р. ціоналістичне підпілля у місті зазнало втрат, відбулися арешти членів ОУН-Б. Хвиля арештів зачепила працівників краєзнавчого музею, редакції «Дніпрової хвилі», учителів шкіл, окремих співробітників міської управи. У зведенні №183 від 20.03.1942 р. заступник начальника поліції безпеки повідомляв: «8 березня 1942 року була арештована група прихильників Бандери в Кременчуці» [4, с. 287]. Головний редактор «Дніпрової хвилі» Михайло Щепанський був заарештований і розстріляний. Разом із ним були арештовані його найближчі помічники, кореспонденти газети – О. Єфименко, О. Стодоля, П. Воронов, О. Тихий, В. Мостенко, Т. Сапенко, Ф. Бабій, П. Кохнівський та інші [6, с. 276]. Після погрому редакції, новим шеф-редактором часопису став В. Тарасів. З цього часу матеріали видання вже не торкалися просвітницької тематики, а подавали лише фронтові зведення, розпорядження міської управи і публікували уривки «Майн кампф» А. Гітлера [4, с. 297]. Беззаперечно, у період німецької окупації «Дніпрова хвиля» виконувала інформаційну і просвітницьку місію у Кременчуці. Матеріали видання відображають виразну спрямованість редакції на інформування населення щодо розпоряджень і вимог окупаційної влади, допомогу в пристосуванні до нових порядків і задоволенні елементарних культурно-освітніх запитів, як от початкова, сільськогосподарська і фельдшерсько-акушерська освіта, театр, церква. Часопис також зачіпав «важкі теми» радянської дійсності: розкуркулення, політичні репресії, Голодомор 1932-1933 рр., які забороняла оприлюднювати комуністична цензура.

Отже, для пересічного мешканця воєнне повсякдення засвідчило встановлення засад нацистського політичного режиму Третього Райху і за певних умов ліберального. «Новий порядок» виключав опір своєму становленню. У противному разі – жорстоке покарання. Як це у випадку з націоналістичним підпіллям на чолі із Щепанським [19, с. 224], яке було розгромлене у березні 1942 року. Нацистський режим, подібно радянському, приділяв значну увагу пропаганді засад «нового порядку», ставлячи за мету сформувати у такий спосіб власну соціальну підтримку. Зокрема значна частка інформаційного матеріалу у «Дніпровій хвилі» займала пропаганда ідеалів націонал-соціалізму, возвеличення А. Гітлера й непероможності німецьких військ і їх визвольна місія у боротьбі з «большевистським» режимом. Мешканці Кременчука на сторінках газети чи не вперше познайомилися з об’єктивною оцінкою злочинів, скоєних

радянською владою. Навіть мінімальна національно орієнтована тематика на сторінках газети «Дніпрова хвиля» сприяла формуванню національно-патріотичних почуттів, підтримувала віру населення у відродження Української державності.

Джерела і література:

1. Олександр Осташко та ін. Нариси історії Кременчука. (Кременчук: Берізка, 1995), 187 с.
2. Полтавщина у Великій вітчизняній війні Радянського Союзу 1941-1945. Збірник документів і матеріалів. (Київ: Наукова думка, 1977), 272 с.
3. Сергій Фарина, Національно-культурне життя на Кременчуччині в роки гітлерівської окупації(1941-1945 рр.). Науково-теоретична конференція до 50-річчя визволення України від німецько-фашистських загарбників. (Кременчук: Меморіал), 1

УДК 94(477.8) «1941/1944»

КУЛЬТУРНА ПОЛІТИКА РУМУНСЬКОЇ АДМІНІСТРАЦІЇ НА ТЕРЕНАХ ПІВДЕННО-ЗАХІДНОЇ УКРАЇНИ В 1941-1944 РР.

Олексанр Осипенко
(м. Одеса)

Встановлено що одним із важливих заходів румунської адміністрації у напрямку ідеологічного забезпечення своєї присутності й функціонування влади на теренах Південно-Західної України стала політика, спрямована на підтримку Православної церкви, освіти та культури у цілому в окупованих територіях.

Для досягнення поставленої мети було утворено «Румунську православну місію в «Трансністрії». Одним із першочергових завдань для нової влади постало відновлення функціонування початкової та середньої освіти. Значна увага приділялася організації різноманітних гуртків художньої самодіяльності та естетичному вихованню дітей. Визначено що одним з осередків організації відпочинку місцевого населення стали румунські культурні гуртки, які були відчинені як у повітових центрах, так і в селах «Трансністрії».Незважаючи на значні успіхи в налагодженні культурно-просвітницької роботи в сільській місцевості зазначених земель. Проте всі ці заходи використовувалися адміністрацією «Трансністрії» в першу чергу на планомірну та примусову румунізацію місцевого, в переважній більшості сільського населення.

Ключові слова: *Трансністрія, окупація, культура, релігія, освіта, румунізація.*

Переосмислення багатьох ключових проблем вітчизняної історії, зокрема періоду Другої світової війни, та окупації залишається однією з найбільш гострих та дискусійних в українському суспільстві тем. Однією

з таких проблем, що актуалізує наше дослідження є перебіг культурних процесів у сільській місцевості Південно-Західної України в 1941-1944 рр.

Культурну політику румунської окупаційної адміністрації на сторінках своїх праць висвітлювали американський дослідник О. Даллін [1], російський історик О. Будницький [2]. Дане питання на сторінках своїх досліджень виключно з позитивної точки зору висвітлили румунські та молдавські дослідники: О. Варенка [3], К. Кіріцеску [4], А. Морару [5] та Р. Соловей [6]. Радянська історіографія цього питання представлена дослідженнями М. Лєбєдєва [7], І. Левіта [8], С. Гратинича [9]. Українські історики також досліджували даний аспект. Церковно-релігійні аспекти життя на окупованих румунами південно-західних теренах України фрагментарно вивчали у своїх працях О. Лисенко [10], В. Гордієнко [11]. Праці М. Михайлуци присвячені православним конфесіям і релігійному життю на Півдні України у контексті радянського і румунського режимів упродовж 1939-1945 років, де науковець детально висвітлює діяльність Румунської православної місії (РПМ) у «Трансністрії», процеси відродження християнства, катехізації населення тощо [12]. Колектив дослідників очолений Миколою Михайлуцою, подав загальну характеристику адміністративно-територіального поділу, соціально-економічного становища та культурного життя «Заддністрянщини» в період 1941-1944 рр. [13]. В іншому дослідженні М. Михайлуца, дослідивши буденне життя православного кліру, констатує, що особливою полярністю відрізнялося життя місіонерів-прибульців і місцевих священників [14]. В монографії «Православне життя в Одесі: від революції до сталінського одержавлення (1917-1945)» [15] М. Михайлуца присвятив цілий розділ православному життю в Одесі в роки німецько-радянської війни. Зокрема, на думку історика, з приходом румунів в релігійному житті Одеси та одеситів відбувся «Православний ренесанс», який знайшов значну підтримку з боку місцевого люду. Деякі аспекти культурної політики румун в «Трансністрії» розглянув О. Осипенко [16]. Питання освіти в окупованих румунами землях «Трансністрії» у своїх дослідженнях розглядали В. Крикун [17], О. Перехрест [18], С. Боган [19], О. Осипенко [20] та ін.

Метою дослідження є культурне життя в сільській місцевості Південно-Західної України в 1941-1944 рр.

Одним із важливих заходів румунської адміністрації у напрямку ідеологічного забезпечення своєї присутності й функціонування влади на теренах Південно-Західної України стала політика, спрямована на підтримку Православної церкви, освіти та культури у цілому в окупованих територіях.

Місіонерська політика румунів у цьому сенсі співпадала з устремліннями місцевого населення регіону до відродження християнської

віри. Члени сільських громад, наскільки їм дозволяло матеріальне становище, та церковні комітети, до складу яких входили не більше 3-х місцевих мешканців, слідкували за надходженням коштів та відбудовою місцевих культових споруд, здійснювали підтримку відроджуваній Православній церкві. Ілюстративними, як на той час, виявляються слова о. Іоанна Козловського, настоятеля Свято-Покровського храму с. Боково, який зазначав: «Провів 5 проповідей у церкві, які дали можливість відвідувати храм Божий, особливо молоді. Не тільки проповіді допомагають, а й певне значення мають читання «Житія святих». Народ з великою щирістю жертвує частку на відбудову і благоустрій храму» [21, с. 149]. Загалом, спільними зусиллями прихожан та місіонерів, у перший рік діяльності РПМ у губернаторстві «Трансністрія» було відкрито та освячено понад 500 церков [6, с. 116]. Приблизні данні історика А. Жуковського за час румунської окупації на теренах Буго-Дністровського межиріччя вказують на функціонування 300-400 православних приходів [22, с. 91].

Із метою популяризації та поширення християнського віровчення серед населення губернаторства Місія проводила безкоштовну роздачу селянам релігійної літератури, репрезентуючи це як благодійність та турботу за своїх прихожан. Наприклад, тільки в селах Голтського повіту було роздано 5 тис. румуномовних релігійних брошур, 3 тис. хрестиків та 2 тис. маленьких іконок [21, с. 186]. Між іншим, результату від цього дійства було замало, оскільки місцеве населення не володіло румунською, а відтак не розуміло в тому потреби й надто не переймалося такою християнізацією по-румунськи.

Отже, румунські окупанти, отримавши з рук нацистської Німеччини території межиріччя Дністра та Південного Бугу відновлювали християнські традиції за власним, румунським зразком. Румунська православна місія, як представник румунської патріархії в губернаторстві «Трансністрія», проводила церковно-релігійну політику, основуючись на законодавчій базі, яка формувалася в умовах війни і окупаційного адміністрування.

Одним із першочергових завдань для нової влади постало відновлення функціонування початкової та середньої освіти, яка в умовах літа-осені 1941 р. занепала. Зокрема, в «Інструкції для адміністративного управління губернаторством «Трансністрія» генерал-кондукатор І. Антонеску вимагав від своїх підлеглих здійснити наступні кроки: «1) у галузі освіти – відкрити з 1 жовтня всі школи з учителями із місцевих кадрів. Мовою викладання може бути за вибором населення: німецька, румунська чи російська; 2) із середніх шкіл – відкрити тільки початкові, ремісничі та комерційні; що стосується інших – подивимося пізніше» [13, с. 424]. Однак, незважаючи на вимоги румунського керівника, які

встановили обмеження стосовно мов викладання у школах, на практиці активно відкривалися і україномовні заклади освіти. Вочевидь, причиною таких змін стало те, що чиновники губернаторства врахували той факт, що переважна більшість населення на приєднаних землях були етнічні україномовні українці.

Згідно з архівними документами, у 1941-1942 навчальному році на території губернаторства навчання було розпочато у 2 055 школах, з яких 1 312 були чотирикласними, 613 – семикласними, 126 – десятикласними, а також функціонували чотири ліцеї [23, арк. 19].

На території губернаторства «Трансністрія» впроваджувалась шкільна система Румунського королівства, де початкова освіта була обов'язковою, а вміння читати, рахувати та писати було обов'язковим для всіх дітей та підлітків. У процесі організації навчального процесу окупаційна влада зберегла радянські навчальні програми, однак із них було повністю вилучено все, що стосувалося марксистсько-ленінської ідеології. Дещо по іншому трактувалися принципи природознавства, зменшувався обсяг годин, відведених на вивчення вітчизняної історії, натомість викладалася всесвітня історія та історія Румунії. Спеціально для румунізації місцевого населення було випущено «Коротку історію про походження румунського народу», яка мала підтвердити історичні права окупантів на землі «Трансністрії». До шкільного курсу було введено обов'язкове вивчення румунської та німецької мов, водночас було залишено вивчення української мови та читання [24, арк. 98-99]. Із пропагандистських міркувань румунська влада увела спеціальний навчальний предмет під назвою «Бесіди про героїв» [24, арк. 31]. Відповідно до румунської державної ідеології в усіх навчальних закладах вивчався «Закон Божий», який викладали священнослужителі.

Таким чином, запровадивши у шкільну програму обов'язкове вивчення «Закону Божого», адміністрація губернаторства переслідувало мету «одним пострілом убити двох зайців»; по-перше, навернути у лоно православної церкви (Румунського Патріархату) підростаюче покоління; по-друге, вивчення молитов румунською мовою за задумом керівництва мало стати один із вирішальних факторів румунізації молоді, основна частина яких проживала у сільській місцевості.

Обов'язковим атрибутом усіх шкіл «Трансністрії» було спеціально відведене місце для портретів молодого короля та королеви-матері, які знаходилися під омофором ікони Ісуса Христа. У коридорах сільських шкіл вивішували пропагандистські матеріали. Кожної неділі вчителі були зобов'язані проводити з учнями бесіди та різноманітні виховні заходи, у програму яких входило вивчення румунських пісень, танців та поезії.

Поразки на фронті німецько-румунських військ та перехід військової ініціативи на бік Червоної армії призводять до появи на Південно-Західній

території України великої кількості відступаючих румунських та німецьких військових частин. Така ситуація у свою чергу призводить до глибоких змін у внутрішній політиці керівництва губернаторства, зокрема і на освітянському поприщі. Розуміючи безвихідь ситуації, що склалася 19 та 20 листопада 1943 року, керівництво «Дирекції культури» видало низку службових повідомлень, якими припинило діяльність усіх початкових та середніх шкіл на території «Трансністрії». Усі шкільні приміщення переходили у розпорядження командування німецько-румунських військ. Для населення офіційним роз'ясненням мала стати відсутність необхідного пального для обігріву шкільних приміщень [25, с. 68]. Стосовно організації освітнього процесу, слід зазначити, що керівництву губернаторства за короткий проміжок часу вдалося налагодити ефективну систему освіти, яка базувалася на синтезі відкорегованих радянських навчальних програм і програм, за якими офіційно навчалися в Румунському королівстві. Однак впровадження обов'язкового вивчення румунської мови та «Закону Божого» сприяли пришвидшенню румунізації молоді губернаторства.

Слід відмітити, що в містах румунська адміністрація з перших днів окупації приступила до налагодження діяльності закладів відпочинку, а вже потім почала турбуватися про відкриття аналогічних установ у повітових центрах, та зрідка намагалось організувати щось подібне для пересічного сільського мешканця. Найбільшого успіху румуни досягли в м. Одеса, саме тут у грудні 1941 р. був відкритий Одеський оперний театр. У березні 1942 р. розпочала свою діяльність Одеська консерваторія, продовжувало функціонувати Одеське художнє училище [13, с. 428]. В той час на периферії, у повітових центрах, румуни приділили й відновленню діяльності клубів та кінотеатрів. Наприклад, в м. Ананьїв була відновлена діяльність місцевого кінотеатру, у стінах якого щомісяця показували по чотири кінокартини румунського та німецького виробництва [26, арк. 9]. Перегляд одного кінофільму коштував 2 марки. Зважаючи на таку непомірну ціну, а також через бідність та злиденне життя, не кожен міг дозволити собі таку розкіш.

Одним з осередків організації відпочинку місцевого населення стали румунські культурні гуртки, які були відчинені як у повітових центрах, так і в селах «Трансністрії», в румунській періодичній пресі їх ще називали центри культури та пропаганди. Саме ці заклади стали осередками популяризації румунської культури, історії та мови, крім цього в стінах даних закладів активно висвітлювався перебіг військових дій, демонструвалися фотографії та військові карти. Наприклад, на території Ананьївського повіту функціонувало 22 таких гуртка, в Тираспольському – 12, Рибницькому – 27, Березівському – 3 та 8 гуртків функціонувало в Голтському повіті [27].

На всі православні свята, а також румунські державні свята, всіх школярів під страхом покарань примушували відвідувати храми. Так, наказом губернатора за № 140 від 15 січня 1943 р. у зв'язку зі святом приєднання губернаторств «Буковина», «Трансністрія» та «Бессарабія» до Королівства Румунія, всі вчителі та учні були зобов'язані 24 січня зранку з'явитися до церкви, а після завершення церковних служб вчителі проводили конференції, на яких мали розповісти учням про значення цього святкового дня. На завершення дійства приурочувався концерт, який було заздалегідь підготовлено школярами. Обов'язково мали звучати румунські національні пісні, поезія та вірші, виконуватися національні румунські танці [28, арк. 13].

Керівництво шкіл у сільських повітах «Трансністрії» приділяло увагу створенню та функціонуванню різноманітних гуртків художньої самодіяльності та естетичному вихованню дітей. Так, у Адамівській початковій школі Александрофельдського району зусиллями педагогічного персоналу був створений гурток, який проіснував до листопада 1943 р. Урочисті засідання гуртка розпочиналися колективним виконанням «Королівського гімну» (рум. «Imnul Reqal»). Учні-члени колективу гуртка декламували румунські вірші: «La pluq», «I'a olus cucul». Попри румунізаторську сутність дійства, у репертуарі звучали українські пісні: «Їхав козак за Дунай», «Ой піду я в сад гуляти»; вірші «Ластівка», «Веснянка», «Хатина на ялинці» та інші [29, арк. 34]. У школі с. Заводівка Березівського повіту директором В. Болтяном було організовано шкільний хор, танцювальний гурток та струнний оркестр, у яких учні та вчителі брали активну участь [30, с. 95]. Фактично ж гуртки художньої самодіяльності адміністрацією використовувалися, як один з інструментів румунізації сільської молоді, яка здійснювалася шляхом поширення серед неї румунської поезії та музики. Учасники цих гуртків, часом самі того не усвідомлювали, що стають об'єктом румунізаційної політики.

Окупаційна влада ревно вимагала відзначати так званий «День героїв», яке святкували в Румунії 3 червня. Цього дня всі школи губернаторства зобов'язувалися проводити урочистості та висловлювати свою подяку румунським героям, які «полягли на полях бою за батьківщину, рід та християнство» [31, арк. 31]. Запроваджуючи на окупованих українських землях різноманітні свята, що були притаманні виключно румунському календарю, влада переслідувала мету прищеплювати населенню «Транснсістрії» думку, що вони вже є невід'ємною складовою Румунського королівства зі спільною історією та святами.

Явним нововведенням в окупованих землях стали спеціально розроблені румунськими чиновниками «Правила культури поведінки та спілкування» між старими та малими, підлеглим та керівником, між

пересічним мешканцем та румунськими чиновниками незалежно від займаної ним посади. Так, при зустрічі молодших зі старшими, перші повинні були зняти головний убір та схилити голову, якщо людина не мала головного убору, то вона повинна була вітатися підняттям правої руки долонею вперед на рівні голови (так званий румунський салют). Привітання мали звучати чітко та виразно. Перебуваючи в адміністративному приміщенні, всі присутні зобов'язувалися знімати головні убори та поклоном вітати старших. При вході до приміщення керівництва всі присутні мали піднятися з місць. Батьки та вчителі були зобов'язані з самого малечку привчати дітей до вихованості. Згідно з цими правилами все населення «Трансністрії» з радістю на обличчі мало вітати вище керівництво, службовців претури, священиків, вчителів, агрономів, старост сільських управ, сільськогосподарських громад та бригадирів. Із представниками румунської влади населення зобов'язувалося вітатися виключно румунською мовою: «bună dimineața» (авт. «буне діміняца») – «доброго ранку»; «bună ziua» (авт. «буне зіуа») – «доброго дня» та «bună seara» (авт. «буне сяра») – «доброго вечора». За виконанням розпорядження слідкували місцеві чиновники. Ті ж мешканці, які відмовлялися вітатися румунською мовою, мали бути покарані [32, арк. 36, 37]. Так, мешканець с. Балайчук Березівського повіту М. Швець був побитий місцевими жандармами тільки за те, що, зустрівши на вулиці коменданта села, не зняв шапку та не вклонився останньому [33, с. 177].

Отже, захопивши землі межиріччя Дністра та Південного Бугу, румунська окупаційна влада досягла значних успіхів в налагодженні культурно-просвітницької роботи в сільській місцевості зазначених земель. Яскравим підтвердженням цього стала діяльність «Румунської православної місії в Трансністрії», налагодження початкової та середньої освіти, відкриття та діяльність різноманітних шкільних гуртків. Завдяки активній матеріальній та політичній підтримці з боку місцевої адміністрації, керівникам Місії вдалося розгорнути активну місіонерську діяльність для повернення християнського віровчення в повсякденне життя та побут населення провінції шляхом реставрації старих та відкриття нових храмів та церков. В короткий термін адміністративна влада губернаторства впровадила досить дієву систему освітнього процесу, оминути яку практично було не можливо. Однак її повноцінне функціонування, особливо у сільській місцевості, було можливе виключно у мирний час. Значні зусилля було направлено на організацію діяльності різноманітних культурних гуртків, впроваджено святкування різноманітних релігійних та національних румунських свят. Проте всі ці заходи культурно-просвітницької діяльності, використовувалися адміністрацією «Трансністрії» в першу чергу на планомірну та примусову румунізацію місцевого, в переважній більшості сільського населення.

Джерела і література:

1. Alexander Dallin. Odessa, 1941-1944: A Case Study of Soviet Territory Under Foreign Rule. – RAND, RM –1875:California, 1957. 466 p.
2. Одесса: жизнь в оккупации. 1941-1944. История коллаборационизма / сост., отв. ред. и автор вступ. статьи О.В. Будницкий. Москва: Политическая энциклопедия, 2013. 231 с.
3. Verenca O. Administratia civila romana in Transnistria 1941-1944. Bucuresti Editura Vremea, 2000. 435 p.
4. KiriTescu C. Romania in al doilea razboi mondial : in 2 vol. Vol. 1. Bucuresti : Universsul Enciclopedic, 1995. 360 p.
5. Moraru A. Istoria romanilor. Basarabia si Transnistria in 1812-1993. Chisinau, 1995. 558 p.
6. Solovei R. Activitatea Guvernamintului Transnistriei on domeniul social-economic si cultural: (19 auq. 1941 – 29 ian. 1944). Iasi, 2004. 182 p.
7. Лебедев Н.И. Крах фашизма в Румынии. Москва: Наука, 1976. 632 с.
8. Левит И.Э. Крах политики агрессии диктатуры Антонеску. Кишинев : Штиинца, 1983. 376 с.
9. Гратинич С.А. На левом берегу Днестра 1941-1944. Страницы совместной борьбы трудящихся смежных районов Молдавии и Украины против немецко-румынских фашистских захватчиков. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1985. 186 с.
10. Лисенко О.Є. Церковне життя в Україні, 1943-1946. Київ : Ін-т історії України НАН України, 1998. 403 с.
11. Гордієнко В.В. Православні конфесії в Україні періоду Другої світової війни (вересень 1939 – вересень 1945 рр.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Київ, 1999. 17 с.
12. Михайлуца М.І. Православна церква на Півдні України в роки Другої світової війни (1939-1945). Одеса : Вид-во «ВМВ», 2008. 329 с.
13. Окупаційний режим в губернаторстві «Трансністрія» / Т. Вінцковський, Г. Кязимова, М. Михайлуца, В. Щетніков // Україна у Другій світовій війні: погляд з XXI ст. Історичні нариси. Київ: Наукова думка, 2010. Т. 1. С. 413–446.
14. Михайлуца М.І. Соціально-економічні аспекти буденного життя православного кліру в Трансністрії // Сторінки воєнної історії України. Київ, 2006. Вип. 10. Част. 1. С. 413–425.
15. Михайлуца М.І. Православне життя в Одесі: від революції до сталінського одержавлення (1917-1945) : монографія / Микола Михайлуца. – Херсон : Олді-Плюс, 2019. – 388 с. : іл.
16. Осипенко О.В. Сільське населення та «Трудові громади» Півдня України в губернаторстві «Трансністрія» 1941-1944 рр.: соціально-історичний аспект. 07.00.01 – історія України: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. Миколаїв, 2018. 20 с.
17. Крикун В.І. Освіта в період румунської окупації в Одесі в 1941-1944 роки // Інтелігенція і влада. Громадсько-політичний науковий збірник. Серія : Історія. Одеса : Астропринт, 2006. Вип. 6. С. 97–102.
18. Перехрест О.Г. Українське село в 1941-1945 рр.: економічне та соціальне становище. Черкаси : ЧНУ імені Б. Хмельницького, 2011. 668 с.
19. Боган С.М. Початкова освіта в окупованій румунськими загарбниками Південній Україні у 1941–1944 рр. // Південний захід. Одесика. Історико-краєзнавчий науковий альманах. Одеса : Друкарський дім, 2011. Вип. 12. С. 101–108.

20. Осипенко О.В. Освіта в окупованих румунськими загарбниками селах півдня України // Емінак : науковий щоквартальник. 2016. № 2 (14) (квітень-червень). Т. 1. С. 56–64.
21. Михайлуца М.І. Православна церква на Півдні України в роки Другої світової війні (1939-1945). Одеса: ВМВ, 2008. 392 с.
22. Жуковський А. Українські землі під румунською окупацією в часи Другої світової війни : Північна Буковина, частина Бессарабії і Трансністрії // Український історик. 1987. № 1-4. С. 83-96.
23. Державний архів Одеської області (Далі ДАОО). Ф. 2249. Оп. 1. Спр. 63. 40 арк.
24. ДАОО. Ф. 2380. Оп. 1. Спр. 139. 226 арк.
25. Одесская область в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. : Док. и матер. / отв. ред. Н. И. Зотов и др. Одесса : Маяк, 1970. 388 с.
26. ДАОО. Ф. 2830. Оп. 1. Спр. 164. 72 арк.
27. Молва. 1943. 9 февраля.
28. Державний архів Миколаївської області (Далі ДАМО). Ф. 1763. Оп. 1. Спр. 2. 20 арк.
29. ДАМО. Ф. 1762. Оп. 1. Спр. 1. 47 арк.
30. Вишинський В. Босоніж – по війні. Харків : Курсор, 2006. С. 95.
31. ДАМО. Ф. 1718. Оп. 1. Спр. 552. 162 арк.
32. ДАМО. Ф. 2512. Оп. 1. Спр. 1. 135 арк.
33. Одесса в Великой Отечественной войне Советского Союза: Сб. док. и матер. в 3-х т. / отв. ред. И.В. Бортников. Т. 2 : 17.10.1941 – 9.4.1944. Одесса : Одесское областное издательство, 1949. 290 с.

УДК [94:334.735] (477) «19/…»

ЗАЛУЧЕННЯ ВІТЧИЗНЯНОЇ СПОЖИВЧОЇ КООПЕРАЦІЇ ДО ПРОВЕДЕННЯ ПОЛІТИКИ УКРАЇНІЗАЦІЇ: 20-ТІ РОКИ XX СТ.

Тетяна Оніпко
(м. Полтава)

У *статті висвітлено діяльність споживчої кооперації УСРР щодо проведення політики українізації упродовж 20-х років XX ст. Акцентовано на досягненнях та недоліках упровадження української мови в практику спілкування і ведення діловодства у вітчизняних кооперативних організаціях. Зроблено висновок: неупереджений аналіз досвіду українізації системи споживчої кооперації в 20-ті роки XX ст. сприятиме успішному вирішенню мовної проблеми в сучасній Україні.*

Ключові слова: *коренізація, українська мова, українізація, курси українознавства, споживча кооперація, пайовики, кооперативні кадри, Вукопспілка, фаховість, діловодство, підвищення кваліфікації, актуальність проблеми.*

Одним з кооперативних принципів є здійснення кооператорами культурно-просвітніх заходів з метою задоволення духовних потреб своїх членів. Упродовж 1920-х років, в умовах відновлення ринкових відносин, організації вітчизняної споживчої кооперації не лише заробляли кошти в

конкурентній боротьбі, але й вкладали їх у розвиток української культури. У такій спосіб споживча кооперація надавала державі істотну допомогу при вирішенні низки культурно-освітніх проблем, забезпечувала зростання культурного рівня населення. На наше переконання, неупереджене дослідження результатів культурно-освітніх заходів споживчих товариств і їх спілок у 20-ті роки XX ст. сприятиме відтворенню реальної картини щодо внеску кооператорів у духовну складову соціально-економічного розвитку УСРР.

Ґрунтовні дослідження діяльності вітчизняної споживчої кооперації, зокрема її культурно-освітнього аспекту, були започатковані в середині 1990-х років з нагоди відзначення 130-річчя створення першого споживчого товариства в Україні. Тоді вийшло дослідження М. Алімана, С. Бабенка, С. Гелея, у якому була представлена історія вітчизняної споживчої кооперації [1]. Певне місце в ньому відводилось аналізу культурно-освітньої діяльності споживчих товариств і їх спілок. Важливим етапом на шляху пошуку забутих імен українських кооператорів став вихід у 2000 р. брошури «Видатні діячі кооперативного руху та їх ідеї», підготовленої спільними зусиллями донецьких і полтавських науковців [2]. У колективній праці київських і полтавських дослідників кооперативного руху «Кооперативна освіта в Україні» (2001 р.) розглядалася історія становлення кооперативної освіти в системі споживчої кооперації України від 1917 р. до початку XXI ст. [3]. Великий пласт архівних джерел з історії становлення культурно-просвітницької діяльності вітчизняних кооператорів на межі XIX–XX ст. задіяно у монографічних дослідженнях І.А. Фаренія [4]. Місце й роль кооперативних установ у процесі українізації протягом 20-х років XX ст. вивчала Н.І. Земзюліна [5]. Заслуговують на увагу особливості культурно-освітньої діяльності споживчої кооперації у регіональному розрізі, висвітлені у працях В.В. Гольця (досвід споживчої кооперації Чернігівщини) [6]. та К.П. Чокан (досвід Миколаївської споживспілки «Дніпробуг») [7]. В.П. Рекрут на широкій джерельній базі висвітлив особливості культурно-освітнього розвитку Поділля в 20-30-ті роки XX ст. через призму життєвого шляху Іполита Зборовського [8]. Київським науковцям В. Пак та Ф. Ленченку удалося довести те, що Київська губернська (окружна) споживспілка здійснювала широкомасштабну культурно-освітню діяльність протягом 1920-х років [9].

Певною мірою роль культурно-освітньої діяльності української кооперації в роки непу згадували історики діаспори, зокрема Б. Кравченко [10], акцентуючи на тому, що українська кооперація, попри заборону влади, зміцнювала національну свідомість українців. Заслуговує на увагу теза Я. Пришляка про те, що відбудова споживчої кооперації в період непу «робилась українськими кадрами і була наповнена національним змістом» [11].

Метою даної наукової розвідки є спроба схарактеризувати основні напрями та результати упровадження української мови в практику спілкування та ведення діловодства в системі споживчої кооперації УСРР упродовж 1920-х років.

Період непу збігся з широкою політичною кампанією в радянській державі, пов'язаною з «коренізацією національних окраїн», котру можна схарактеризувати як «нову культурну політику». Потрібно відмітити, що здійснення нової національно-виваженої й конкретно аргументованої політики в національних республіках було тимчасовою тактикою радянської влади, спрямованої на зміцнення власного становища і піднесення авторитету більшовицької партії. Однією з найбільш масштабних кампаній, ініційованих у середині 20-х років XX ст. політичною верхівкою СРСР, стала так звана політика коренізації партійного, радянського, господарського апаратів національних республік. В УСРР вона дістала назву українізації й мала забезпечити максимальне залучення до керівних органів українців і перехід на українську мову діловодства та спілкування в офіційних установах. Вивчення процесу українізації в кооперативному русі свідчить про широку як у часі, так і в територіальному відношенні кампанію з розвитку невиробничих форм діяльності споживчої кооперації. Пленум ЦК КП(б)У, як одне з найбільш актуальних, висунув завдання українізації ще у жовтні 1922 р. [12, с. 81-82]. А у квітні 1923 р. XII з'їзд РКП(б) офіційно проголосив політику коренізації [13, с. 87-88]. Керівництво правлячої партії закликало добиватися, щоб у партійному та державному апараті на місцях усі службовці національних окраїн знали й повсюдно користувалися мовою автохтонного населення, підтримували культурний і соціальний розвиток інших народів. Офіційного значення політика українізації в УСРР набула в другій половині 1923 р. після постанови ВУЦВК та РНК УСРР від 1 серпня 1923 р. «Про заходи забезпечення рівноправності мов і сприяння розвитку української мови», в якому визначались основні напрями здійснення в Україні політики «коренізації» – українізації [14, с. 3].

З самого початку офіційного проголошення політики українізації Вукопспілка (ВУКС, Всеукраїнська Центральна спілка споживчих товариств) та її місцеві організації розпочали впровадження цієї політики в життя. З цією метою влітку 1923 р. було створено державну комісію з українізації кооперативної системи. Її очолив голова правління Вукопспілки О.Г. Шліхтер. 29 червня 1923 р. з'явилася окрема постанова правління ВУКС про перехід апарату Центральної спілки з 1 серпня та місцевих спілок з 10 жовтня 1923 р. на українську мову діловодства. У зв'язку з цим керівництво Вукопспілки зобов'язалося терміново відкрити курси з вивчення української мови і, відповідно, зобов'язало місцеві споживспілки організувати курси українознавства й діловодства.

Прикметно, що республіканські лідери споживчої кооперації УСРР, і це підтверджують архівні документи, вже незабаром поспішили доповісти своїм партійним керманичам про перші успіхи українізації на кооперативній ниві. Так, 4 липня 1923 р., лише через п'ять днів після прийняття вищезазначеної постанови, правління ВУКС, міжкооперативна більшовицька фракція при Всеукраїнській кооперативній раді (Вукораді) направила до ЦК КП(б)У доповідну записку, де запевняла, що українізація апарату споживчої кооперації, зокрема Вукопспілки, відбувається задовільно з самого початку впровадження цієї політики. У самій ВУКС рахівництво, листування з держустановами, а також зі спілками, наголошувалося у доповідній записці, здійснюється українською мовою. З контор Вукопспілки, за твердженнями авторів доповідної, на той час вже були українізовані: Правобережна, Чернігівська та Ростовська повністю, а Чорноморська – розпочала цей процес [15, арк. 26]. Однак подібні заяви не відповідали дійсності, у низці випадків дані були завищені. Та все ж таки здійснення політики українізації стало невід'ємною складовою культурно-просвітницької діяльності кооперативних організацій як у північних, так і в південних округах республіки. Наприклад, рішенням розширеного пленуму Чернігівського губвиконкому про початок українізації на Чернігівщині кооперативні організації зобов'язувалися визначити строки переходу до спілкування українською мовою та діловодства в термін до 1 січня 1924 р. У пояснювальній записці до кошторису Чернігівського губвідділу народної освіти на утримання курсів українознавства від 29 вересня 1923 р. підкреслювалося, що для українізації необхідно організувати короткотермінові курси, головною метою яких мало бути практичне вивчення мови [16, арк. 81].

Програма курсів українознавства, які відбувалися в організаціях споживчої кооперації Чернігівщини, включала не лише заняття з української мови, але й історії та географії України. Зокрема, вказана програма, була розрахована на 85 годин, передбачала вивчення української мови (70 годин) та українознавства (історії України, економічної географії – 15 годин). Заняття на курсах проводилися тричі на тиждень упродовж трьох місяців. Загальне керівництво справою українізації покладалося на апарат губернського відділу народної світи (губнаросвіта), при якому діяло бюро з трьох членів, яким доручалася педагогічно-інструкторська робота. Водночас Чернігівська губнаросвіта забезпечувала кооперативні організації навчальними посібниками для вивчення кооператорами української мови. Щодо оплати курсів потрібно зазначити, що крім державного фінансування курсів, частина видатків безпосередньо покладалася на кооперативні організації. Загалом за одне

заняття (45 хвилин) платня становила 1 крб., завідувачу курсів українознавства платили 20 крб., діловоду – 12 крб. щомісяця. Крім цього, кожен слухач курсів з українознавства забезпечувався читанкою для дорослих, творами одного з українських класиків, граматикою та словником на чотирьох осіб. Згідно з кошторисом витрати на одну книжку для слухачів курсів становили в середньому 50-60 коп., а на словник – 75 коп. [17, арк. 69-70]. Політика українізації все більше набирала темпів і в південних регіонах УСРР, де переважно вживалася російська мова. Зокрема, однією з перших у південному регіоні республіки Мелітопольська райспоживспілка в 1924 р. влаштувала для своїх працівників курси української мови, розраховані на 50 слухачів. Як зазначалось у тодішньому кооперативному виданні ВУКС «Бюллетень Вукопспилки», заняття проходили успішно [18, с. 44].

Таким чином, упродовж 1923-1925 рр. були досягнуті певні успіхи в справі українізації споживчої кооперації, передусім це стосувалося Вукопспілки, що підтверджується архівними документами. Зокрема, комісія РНК УСРР (тодішній уряд), яка у листопаді 1925 р., перевіривши хід українізації центрального апарату Вукопспілки, відзначила зусилля її керівництва. Зокрема, комісія констатувала, що спеціально було організовано курси для співробітників апарату ВУКС з вивчення української мови. Для цього підібрали висококваліфікований штат викладачів. Усього на курсах з української мови навчалося 300 осіб. Усі співробітники центрального апарату ВУКС поділялися на групи залежно від знання мови. Заняття відбувалися і вранці, й після роботи. Для слухачів курсів керівництво ВУКС закупило підручники з української мови. Правління ВУКС систематично контролювало питання українізації апарату, щосуботи результати роботи розглядалися на його чергових засіданнях.

Результати перевірки знання української мови співробітниками центрального апарату Вукопспілки урядова комісія 11 листопада 1925 р. передала правлінню ВУКС, про що свідчать дані *таблиці 1*.

Як бачимо, 98 осіб управлінського апарату ВУКС могли писати українською мовою і трохи менше – 90 осіб – спілкуватися. Відтак проблема українізації управлінського апарату ВУКС не була остаточно розв’язана. Тому урядова комісія рекомендувала правлінню Вукопспілки у термін з 15 до 30 листопада 1925 р. організувати власну перевірку своїх співробітників на предмет знання української мови і тим самим виявити, наскільки апарат готовий до повного переходу на українську мову діловодства.

Таблиця 1

Дані про володіння українською мовою працівниками апарату Вукопспілки станом на 11 листопада 1925 р. [19, арк. 26]

Назва відділу Вукопспілки	Рівень володіння українською мовою	
	пишуть	розмовляють
Сільськогосподарський відділ	35	35
Фінансово-рахунковий відділ	18	11
Транспортно-господарський відділ	15	11
Торговельний відділ	8	8
Організаційний відділ	9	11
Загальний	13	14
Юридична частина	–	–
Разом	**98**	**90**

Виконуючи рекомендації урядової комісії, правління ВУКС прийняло у листопаді 1925 р. постанову «У справі українізації апарату Вукопспілки», де попередило своїх співробітників про можливі звільнення з роботи 1 січня 1926 р. у зв'язку з незнанням української мови. Завідувачі відділів повинні були звернути увагу на регулярне відвідування їх працівниками мовних курсів. Усі доповіді, як усні, так і письмові, мали готуватись українською мовою. Правління ВУКС ухвалило рішення про видання «Бюлетеня Вукопспілки» українською мовою. Було вирішено з кінця листопада 1925 р. листування відділів ВУКС із периферією здійснювати виключно українською мовою. Вся документація, бланки, книги, оголошення, стінгазети підлягали перекладу на українську мову до 15 грудня 1925 р. Організаційному відділу доручили поповнити бібліотеку ВУКС творами українських класиків та новою літературою. Господарський відділ був зобов'язаний до кінця листопада 1925 р. підготувати українською мовою печатки і вивіски ВУКС. Вирішили зараховувати до складу співробітників Центральної спілки лише осіб, які знали українську мову. Ті, хто не бажав вивчати українську мову, ставали першими кандидатами на звільнення з роботи.

Стан українізації в місцевих державних установах, радянських та громадських структурах систематично перевірявся керівництвом УСРР. Це стосувалося й місцевих організацій споживчої кооперації. Питання про прискорення українізації в споживчій кооперації стояло настільки гостро, що практично щомісяця це питання розглядалося і на засіданнях місцевих органів влади, і в самих кооперативних організаціях [20, арк. 19]. Зокрема, 26 листопада 1926 р. Чернігівська комісія Робочої селянської інспекції (РСІ) за підсумками перевірки знання української мови показала таке. Всіх службовців Чернігівської райспоживспілки було розподілено на

3 категорії: до першої категорії віднесено тих, хто достатньо володів українською мовою, до другої – тих, хто потребував її удосконалення, а до третьої – тих, хто зовсім не знав мови. Перевірка показала, що фахівці райспоживспілки в основному прихильно ставилися до українізації, що дало можливість 5 службовцям з другої категорії після проходження курсів перейти до першої, а частина фахівців, які взагалі не знали української мови, почали її вивчати, відвідуючи курси. Щодо управлінського складу райспоживспілки, то комісія відзначала, що засідання правління проводилося «мішаною мовою», доповіді здебільшого виголошувалися російською. Діловодство і документація бухгалтерії на 97% реалізовувалися українською мовою, хоча головна книга й бланки балансів були надруковані російською мовою.

Виходячи із результатів перевірки Чернігівська комісія РСІ зробила такі висновки і пропозиції: а) негайно відрядити на курси української мови всіх службовців, що були віднесені до другої й третьої категорії та активно стежити за відвідуванням курсів слухачами, про що кожних два тижні повідомляти інспектору окрнаросвіти (управління народної освіти округи); б) комісія звернула увагу на слабку українізацію членів більшовицької партії; в) від кооперативних організацій вимагалось асигнувати необхідні кошти на оплату курсів, організацію української бібліотеки, а також на передплату українських газет та журналів; г) пропонувалося засідання правління Чернігівської райспоживспілки проводити українською мовою і доповіді на всіх нарадах теж виголошувати українською мовою; д) усі службовці, віднесені до першої та другої категорій, зобов'язувалися спілкуватися як один з одним, так і з керівництвом тільки українською мовою; е) бухгалтерія райспоживспілки мала заповнювати головну книгу та баланси у межах України теж українською мовою [21, с. 145].

Потрібно зазначити, що тодішня влада все більше намагалася залучати кооперативні організації до фінансування курсів з української мови. Однак не кожне кооперативне товариство мало можливість фінансувати подібні курси. У такому разі навчання української мови провідних фахівців споживчої кооперації мало здійснювалося за рахунок них самих. У постанові правління ВУКС від 31 серпня 1927 р. «По доповіді про стан українізації Вукопспілки» наголошувалося на тому, що в роботі з українізації апарату ВУКС помітні значні досягнення. Так, за результатами перевірки на знання української мови співробітники ВУКС поділялися таким чином: до першої категорії (добре знання мови) належало 62%, до другої (посередні знання мови) – 30%, до третьої (погано або практично не володіли українською мовою) – 8%. Водночас у постанові зазначалося, що не всі співробітники, які володіли українською

мовою достатньою мірою та мали свідоцтва, використовували її під час роботи в установі. Секретаріатові правління ВУКС запропонували враховувати знання української мови під час прийому на посаду нових співробітників [22, арк. 4].

У вищеназваній постанові рекомендувалося вжити низку заходів щодо пожвавлення українізації: а) категорично запропонувати всім співробітникам, зокрема керівникам відділів та відповідальним працівникам, що склали іспит із української мови на першу та другу категорії, під час роботи в установі вживати виключно українську мову; б) відрядити до Державних курсів українізації всіх співробітників, яких за рівнем знання української мови віднесено до другої категорії, а також тих, що мали відстрочку, для остаточного вивчення мови в обсязі першої категорії; організувати мережу гуртків при установі за програмою Державних курсів для вдосконалення української мови за рахунок самих слухачів; в) порушити перед профспілковим комітетом питання про розгортання освітньої роботи з огляду на сприяння українізації, зокрема провести загальні збори Вукопспілки з обговоренням доповідей про національну політику радянської влади та українізацію. Також у постанові наголошувалося на важливості сприяння розвитку української культури. Було заплановано порушити перед профспілкою питання про потребу в розгортанні мережі гуртків із вивчення української мови для обслуговуючого персоналу ВУКС чисельністю 159 осіб (до цих гуртків мали ввійти візники, прибиральниці, робітники на базарі та ін.) [23, арк. 8]. 2-3 липня 1928 р. правління Вукопспілки знову слухало питання про хід українізації. З цього приводу виступив член правління ВУКС Т. Макаренко. Обговоривши питання про стан українізації апарату ВУКС, правління відзначило помітне послаблення в справі практичного вжитку української мови під час роботи в установі, зокрема проведення засідань та нарад. Наголошувалося, що значна частина співробітників, які закінчили курси української мови й отримали посвідчення, не спілкувалися українською мовою в процесі роботи. Правління ВУКС ухвалило зобов’язати всіх співробітників апарату послуговуватися в установі виключно українською мовою у листуванні, розмовах та під час засідань, нарад. Більше того, ухвалили: співробітників, які не спілкуватимуться, не виступатимуть із доповідями українською мовою, негайно звільняти з роботи. Комісія РНК УСРР, як і раніше, мала продовжувати уважно стежити за ходом українізації в центральному апараті Вукопспілки та її місцевих організацій та про випадки порушення процесу українізації негайно повідомляти правління ВУКС [24, с. 43].

Отже, в умовах непу культурологічні проблеми розпочиналися з широкої політичної кампанії, пов’язаної з коренізацією національних

окраїн, український різновид якої називався українізацією. Вивчення проблеми українізації в кооперативних товариствах та їх спілках УСРР дає підстави стверджувати, що то був важливий напрямок культурно-просвітницької діяльності системи споживчої кооперації. Українізація вимагала поліпшення справи щодо якості мови в листуванні установ і діловодстві, посилення забезпечення українськими книжками всіх книгозбірень та українізації кооперативного апарату, якому рекомендувалося не тільки на нарадах, але у побуті спілкуватися виключно українською мовою.

Запроваджуючи українську мову в своїй діяльності, фахівці системи споживчої кооперації тим самим подавали приклад для пайовиків. Відповідно члени споживчих кооперативів також поступово переходили на українську мову спілкування з членами правлінь, продавцями, заготівельниками, членами крамничних комісій. Тим пайовикам, яких обрали на керівні посади, належало не лише навчитися розмовної української мови, але й добре оволодіти українською граматикою з метою ведення документації. Для тих пайовиків, які взагалі до цього були неписьменні, політика українізації дала унікальну можливість навчитися читати і писати. До речі, навіть із неписьменної категорії членів споживчих товариств у подальшому виростали кваліфіковані кадри кооперації, бо, отримавши ази української мови, вони відразу прагнули навчатися на кооперативних курсах або ж у кооперативних школах. Разом з тим потрібно визнати, що українізація навіть центрального апарату Вукопспілки відбувалася непросто. При її здійсненні допускались як перебільшення успіхів, так і недооцінка значення для кооперативних організацій упровадження у практику спілкування й діловодства української мови. Ще складніше цей процес відбувався на місцях, де часто не вистачало ні матеріальних, ні кадрових ресурсів. Проте у цьому випадку важливіше констатувати інше – спрямованість апарату організацій споживчої кооперації на реалізацію партійних завдань та державних програм не лише у виробничій, але й у ідеологічній сфері. На межі 1920–1930-х років політика українізації в УСРР зазнала обмеження, а потім і згортання. Відповідно політика на згортання процесів українізації торкнулася й споживчої кооперації.

На нашу думку, досвід участі вітчизняної споживчої кооперації у проведенні політики українізації упродовж 1920-х років нині надзвичайно актуальний, оскільки неупереджений його аналіз сприятиме успішному вирішенню мовної проблеми в сучасній Україні.

Джерела і література:

1. Історія споживчої кооперації України / Аліман М.В., Бабенко С.Г., Гелей С.Д. та інші. Львів: Інститут Українознавства НАН України. 1996. 383 с.

2. Аліман М.В., Гавриленко Ю.М. Видатні діячі кооперативного руху та їх ідеї. Донецьк : Проект, 2000. 296 с.
3. Аліман М. В., Купрій С.Ф., Ленченко Ф.І. та інші. Кооперативна освіта в Україні. Під редакцією Ленченка Ф. І. Київ : Ірідіум, 2001. 96 с.
4. Фареній І.А. Кооперативний руху у Наддніпрянській Україні в другій половині XIX – на початку XX століття. Черкаси: Відлуння-Плюс, 2008. 432 с.
5. Земзюліна Н.І. Культурно-освітня діяльність кооперативних установ України в 20-30-ті роки XX століття. // Вісник Львівської комерційної академії. Львів: Видавництво Львівської комерційної академії, 2009. Вип. 8. С. 148–156.
6. Голець В.В. Кооперація і неп (20-ті роки XX ст.). Чернігів : Просвіта, 2006. 244 с.
7. Чокан К.П. Культурно-освітня діяльність «Дніпробугу» (1921-1929 рр.) // Чорноморський літопис. Науковий журнал. Вид-во Миколаївського Чорноморського державного університету імені П. Могили, 2012. Вип. 6. С.172–176.
8. Рекрут В. Іполит Зборовський (1875-1937). На перехресті двох епох. Вінниця: Мерк'юрі-Поділля, 2014. 768 с.
9. Пак В.П. Нариси з історії споживчої кооперації Київщини. Київ : Ірідіум, 2003. 200 с.
10. Кравченко Б. Соціальні зміни і національна свідомість в Україні XX століття. Київ: Б.в., 1997. 423 с.
11. Пришляк Я. Кредитні спілки в контексті історії української кооперації. Стрий: Видання Української народної каси в Монреалі та кредитної спілки «Вигода» у Стрию. Стрий: Б.в., 1994. 85 с.
12. Із директив пленуму ЦК КП(б)У з національного питання 16-17 жовтня 1922 р. // Україна XX столітті (1900-2000): Зб. документів і матеріалів / Упоряд.: А.Г. Слюсаренко, В.І. Гусєв, В.Ю. Король та ін. Київ : Вища школа, 2000. 351 с.
13. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. 9-е изд., испр. и доп. Москва: Политиздат, Т. 3: 1922-1925. 1984. 494 с.
14. Українізація на Чернігівщині 20-30-ті роки (Добірка документів / Упоряд.: Н.М. Полетун, Л.Ф. Сурабко. Чернігів : РВК «Деснянська правда», 1997. 129 с.
15. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України). Ф. 296, оп. 6, спр. 4.
16. Державний архів Чернігівської області. Ф. Р-15, оп. 1, спр. 220.
17. Державний архів Чернігівської області. Ф. Р-593, оп.1, спр. 1378.
18. Кооперативная хроника. Просветительная работа // Бюллетень Вукопспилки. 1924. № 26. С. 43–46.
19. ЦДАВО України. Ф. 296, оп. 6, спр. 4.
20. Державний архів Чернігівської області. Ф. Р-319, оп.1, спр. 48.
21. Оніпко Т.В. Культурно-освітня діяльність споживчої кооперації України в 20-ті рр. XX ст. : монографія. Полтава: ПУЕТ, 2014. 301 с.
22. ЦДАВО України. Ф. 296, оп. 6, спр. 11.
23. ЦДАВО України. Ф 296, оп. 6, спр. 11.
24. XIII сесія Ради Вукопспілки. Постанови та резолюції // Кооперативне будівництво.1928. № 11-12. С. 40–44.

УДК 32(092)(477.53)

ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ПАВЛА ІВАНОВИЧА ЧИЖЕВСЬКОГО

Людмила Бабенко
(м. Полтава)

У статті розкриті основні віхи життя і діяльності відомого громадського і політичного діяча П.І. Чижевського. Він уродженець Полтавщини, значну частину свого життя провів на її теренах. У ранньому віці розпочав політичну діяльність і боротьбу з самодержавним режимом. Свої ліберально-демократичні погляди на переустрій Російської імперії, вирішення «українського питання» на засадах широкої автономії і демократії намагався вирішувати як депутат І Державної думи. Активний діяч Української революції 1917-1921 рр.

Ключові слова: *Павло Іванович Чижевський, Українська революційно-демократична партія, Українська Центральна Рада, Директорія, Полтава.*

Полтавщина – батьківщиа великої когорти діячів культури, освіти, науки, але не менш вагоме місце серед видатних земляків займають діячі національно-визвольного руху. Перебуваючи в епіцентрі революційних подій ХХ століття, наш край вивів діячів загальноукраїнського масштабу – Симона Петлюру, братів Володимира, Миколу та Сергія Шеметів, Миколу Міхновського, В’ячеслава Липинського, Бориса Мартоса та багатьох інших. У цьому пантеоні тривалий час губилося ім’я Павла Івановича Чижевського, про якого українці знали незрівнянно менше, зважаючи на низку причин – останні роки життя, проведені за межами України після поразки Української революції 1917-1921 рр., навішування політичних ярликів та замовчування за часів радянської влади.

Ще в 1995 році дослідниця Наталія Солонська писала, що про Павла Івановича Чижевського «відомостей в історичній літературі вкрай обмаль» [4, с. 15]. Завдяки зусиллям науковців і краєзнавців, зібраним ними документам і спогадам на сьогодні вдалося відтворити життєві шляхи й основні напрямки суспільно-політичної і наукової діяльності нашого земляка. До реконструкції його життєпису звертався краєзнавець Анатолій Чернов [5; 6]. Аналіз внеску П. Чижевського в теорію і практику Української революції зробив Тарас Пустовіт [3; 4]. Відомості про окремі етапи життя Павла Чижевського, зокрема як депутата І державної думи від Полтавщини, можна знайти на сайті «История Полтавы» відомого краєзнавця Бориса Тристанова. Більшість авторів, які досліджували чи описували життя і діяльність П. Чижевського, зверталися й до матеріалів його особового фонду № 3877 у Центральному державному архіві вищих

органів влади і управління України у м. Києві під назвою «Чижевський Павло Іванович (1865-1925) міністр фінансів УНР, голова надзвичайної торговельної та фінансової місії УНР у м. Женеві». Фонд на 25 аркушах містить особисті документи, листування, документи про службову і громадську діяльність, рукописні і друковані статті діяча, матеріали українського прес-бюро за кордоном тощо.

У 2020 році минуло 160 років від дня народження цієї непересічної особистості. На Полтавщині пройшла низка меморіальних заходів, на малій батьківщині діяча у Гадячі встановлено меморіальну дошку родині Чижевських, що широко висвітлювалося в друкованих та електронних ЗМК. Яскравих злетів і подій, сміливих ідей, талановитих проєктів, політичних і особистих перипетій у житті цієї людини вистачило б не на одну пересічну біографію, однак все це випало на долю однієї людини – Павла Івановича Чижевського.

П.І. Чижевський народився 25 серпня (6 вересня за новим стилем) 1860 року у дворянській родині в м. Гадячі (родовий маєток знаходився неподалік у с. Ціпки). На сайті «История Полтавы» зазначено, що за національністю він росіянин, однак А. Чернов, описуючи його генеалогію за покликанням на російську Енциклопедію Брокгауза і Ефрона, зазначає, що його предок Петро Лазаревич Чижевський отримав дворянський титул у 1743 році за імператриці Єлизавети, при дворі якої був «придворним тенористом» [5, с. 9]. Автор припускає, що найімовірніше «малоросійське» прізвище Чиж за імперською традицією трансформувалося в «Чижевський» (за аналогією з Олексієм та Кирилом Розумовськими – *авт.*). Його потомки повернулися на українські землі та опинилися в Гадячі, звідки походила інша знакова для українського руху родина Драгоманових-Косачів, хоча з самим Михайлом Драгомановим він познайомиться аж у швейцарському місті Женеві, коли той перебрався сюди в еміграцію.

Автори, котрі досліджували біографію П. Чижевського, ймовірно через брак даних не згадують про його дитинство. Лише констатують, що в 1877 році він закінчує Петровський Полтавський кадетський корпус і вступає в Миколаївське інженерне військове училище. При цьому дослідники дещо розходяться в твердженнях про подальшу освіту. Так Н. Солонська помилково називає його «місцевим (Полтавським – авт.) інженерним училищем» [4, с. 15], тоді як воно дислокувалося в Києві. Далі всі одностайно вказують на його вступ до Женевського університету. Історик Валентина Піскун покликається ж на документ під назвою «Повний послужний список Прапорщика 5 Понтонного батальйону Чижевського» від 15 жовтня 1881 року, котрий докладався до прохання на ім’я ректора Київського університету Святого Володимира про

зарахування його вільним слухачем на фізико-математичний факультет [1]. Отже, спочатку молодий Павло Іванович віддає перевагу цивільній освіті, далі – залишає військову службу і їде на навчання у Женевський університет, де в 1884 році по завершенню курсу отримав ступінь доктора фізики, а з поверненням до Києва складає екзамен на магістра хімії. У цей же період у 1882 році П.І. Чижевський одружується з донькою надвірного радника Софією Костянтинівною Рубісовою, з якою вони мали трьох синів: Григорія, Миколу, Леоніда.

П. Чижевський рано захопився демократичними ідеями, несумісними з самодержавною шовіністичною політикою уряду Росії. У Женеві він зблизився з М. Драгомановим та членами «женевського гуртка» громадівців, поділяв їх ідейні переконання. З 1883 року за ним і його дружиною було встановлено жандармський нагляд, про що повідомлялося у донесенні від 15 грудня цього ж року: «Чижевський був близький з братами Борисовими (декабристами – *авт.*)… Чижевський жонатий на Софії Рубісовій, що належить до сімейства, відомого своїми близькими відносинами і співчуттям до осіб революційної партії, на користь яких Рубісовими навіть влаштований у своїй квартирі вечір» [1]. Захоплення політичною боротьбою перешкодило Чижевському зробити наукову кар'єру в молодому віці. Повертаючись зі Швейцарії, на австрійсько-російському кордоні в його багажі було знайдено і конфісковано заборонені цензурою українські видання. Разом з ним перетинав кордон і майбутній перший президент Всеукраїнської академії наук Володимир Вернадський, однак йому пощастило більше – заховані в особистих речах підцензурні видання не знайшли. Про це небіж Павла Івановича Дмитро писав, що, на відміну від Чижевського, «Вернадський не зазнав перешкод у науковій діяльності». За участь у заворушеннях київських студентів у 1885 році Павло Іванович був заарештований і провів рік у київській в'язниці, а потім висланий до м. Березова Тобольської губернії в Росії. Дружина Софія розділила з ним нелегкі будні заслання.

У 1888 році по закінченні заслання повертається в Україну до батьків, які проживали тоді в м. Олександрівську (зараз Запоріжжя – авт.) Херсонської губернії. На тривалий час П.І. Чижевський пов'язав свою трудову діяльність з земськими установами та кооперативними організаціями, чому присвятив низку опублікованих статей. В Олександрівську Павло Іванович працював секретарем міської управи, паралельно опікувався розвитком кооперативного руху. В 1896 році за дорученням земства він їде в Західну Європу вивчати справу організації хлібної торгівлі, деякий час працював у Парижі, удосконалював теоретичні і практичні знання з економіки і фінансів, що в недалекому

майбутньому визначить його сферу опікування в уряді Української Народної Республіки [1; 4, с. 10].

На заваді успішній кар'єрі знову стала його політичні погляди і участь у революційних заворушеннях. Революція 1905-1907 рр. винесла на поверхню актуальність шовіністичної національної політики російського самодержавства та безправ'я народів Росії. У 1905 році Павло Чижевський став на захист єврейського населення Олександрівська, яке потерпало від чорносотенних погромів. У результаті він позбувся посади секретаря міської управи, а чорносотенці розгромили будинок і майно родини Чижевських. Отже, наприкінці 1905 року П. Чижевський повертається у Полтаву без засобів до існування, але сповнений революційного запалу, бажання змінювати політичне життя на теренах імперії, з глибоким інтересом до шляхів вирішення «українського питання» на засадах автономії. У місті активно діяла Полтавська громада, серед її «найенергійніших людей» Євген Чикаленко у «Спогадах» називав П. Чижевського, В. Шемета, А. Жебуньова, В. Кошевого. Саме ця організація через «бездіяльність», за словами Є. Чикаленка, київських політичних організацій «взяла на себе ініціативу і скликала влітку 1906 року в Полтаві з'їзд Української Демократично-радикальної партії (УДРП – *авт.*), на якому і вибрано партійну раду з полтавців з осідком у Полтаві». Павло Чижевський став очільником полтавського осередку партії. Його власні політичні ідеали збігалися з партійними – перетворення Росії на демократичну, децентралізовану країну з наданням кожному народові, що її населяє, автономії з правом місцевого крайового самоврядування і законодавства [6, с. 19].

Одним з найбільш плідних періодів діяльності П. Чижевського, упродовж якого розкрилися нові грані політика, трибуна, державного діяча, стала його діяльність у російській І Державній Думі. Він разом з Володимиром Шеметом був обраний за списком УДРП від Полтавщини [2, с. 3]. У Думі входив до конституційно-демократичної фракції. Активна громадсько-політична позиція виявилася у намаганні вирішувати нагальні питання, які були вкрай актуальні для українського суспільства. Павла Івановича було обрано до кількох комісій – аграрної, бібліотечної, бюджетної. Сучасники згадували, що Павло Іванович відзначався неймовірною діловою активністю, десятки разів брав слово в обговоренні питань на засіданнях, виступав усно і з запитами, писав проєкти і поправки до думських документів. Входив до складу президії Української думської громади, при цьому не пориваючи зв'язків з Полтавською Громадою. Саме від імені останньої брав участь у розробці проєкту автономії України, вносив пропозиції про створення окремої партійної фракції у Думі, що «виявлятиме з себе таку силу, з якою будуть лічитися

всі, єднаючись з іншими думськими партіями». Був переконаний, що така партійна фракція «краще оборонятиме українські інтереси». Незважаючи на те, що І Державна Дума проіснувала всього 72 дні, Українська думська громада на повний голос за участю П. Чижевського заявила про домагання українських політичних сил своїх законних прав.

П. Чижевський продовжив роботу вже як співробітник апарату в ІІ Державній Думі. Олександр Лотоцький характеризував його як «людину глибокого переконання і енергії, він завше оживлював ті ділянки життя, в яких брав участь. Натура рухлива, активна. Він творив рух та акцію в тих справах, за які брався». О. Лотоцький нагадав і про життєве кредо Чижевського, яке він часто любив повторювати: «Як би там тобі погано не було, але пам'ятай, що й ворогові не мед» [6, с. 19].

Розпуск ІІ Державної Думи потягнув за собою «столипінську реакцію», внаслідок чого були закриті українські клуби, осередки «Просвіти», українська преса, виходили тільки газета «Рада» у Києві та «Рідний край» у Полтаві, що за оцінкою Є. Чикаленка ледь животіли під тиском адміністрації. Щоб урятувати залишки національних громадсько-політичних організацій, у 1908 році з ініціативи О. Русова було створено непартійну організацію Товариство українських поступовців (ТУП). А. Чернов зазначає, що в 1912 році Павло Іванович повертається з Петербурга у Полтаву, працює в Полтавській земській управі, одночасно стає одним з організаторів і провідників Полтавської Громади ТУП. Це був час серйозного опанування фінансово-економічної сфери, тогочасного бізнесу. П. Чижевський став членом правління, а згодом і директором головного фінансового центру представників місцевого середнього бізнесу – Полтавського Товариства Взаємного Кредиту. Загалом сучасники і дослідники високо оцінювали роль кооперативних спілок і товариств у розвитку української справи. Микола Ковалевський характеризував їхній кадровий склад як «виключно український», а самі вони «ніби доповнювали діяльність ТУПу, що була організацією елітарною, де концентрувалася ідеологічна і так би мовити стратегічна праця. Це був наче мозок українства Полтавщини». Він високо оцінював діяльність Павла Івановича, який не дивлячись на поважний вік, «був людиною дуже живою, енергійною і тримався досить радикальних поглядів в українській справі». Красномовною і влучною є й інша характеристика П. Чижевського, дана Ковалевським – хоч він, мовляв, і належав до «старшого покоління так званих культурників, яких ми молоді гостро критикували за їх пасивність, але його динамічний темперамент та велика ініціативність зближала його з молодим поколінням. Він був автором закроєної на широкий розмір акції за впровадження української мови до шкіл і його енергії треба завдячувати, що майже всі повітові земства Полтавщини ухвалили у 1915 році маніфестаційні резолюції в цій

справі». Саме з ініціативи Павла Івановича в Полтаві було побудоване училище імені Товариства Взаємного Кредиту.

Павло Іванович був одним з ініціаторів створення у Полтаві Українського клубу, який називали «вогнищем українського життя» в «зросійщеному губернському місті». Він був душею і головним рушієм діяльності клубу, відкриття якого відбулося 9 листопада 1913 року. На його відкритті були присутні М. Грушевський, А. Ніковський, М. Міхновський. У березні 1914 року в жандармському донесенні зазначалося, що «українством» заражена майже вся малоруська інтелігенція…, так звані мазепинці. …сепаратисти мріють при допомозі Австрії створити «Самостійну Україну». До «мазепиців» Полтавської губернії жандарми зарахували П. Чижевського, Г. Коваленка, В. Андрієвського, Г. Ротмістрова та ін. Ці звинувачення, як вважають дослідники цієї доби, були пов'язані з утворенням у Полтаві осередку Спілки Визволення України, яку очолив Павло Чижевський.

П. Чижевський був одним із тих, хто радо вітав початок Української революції і створення Центральної Ради у березні 1917 року. Не випадково його та інших відомих поборників української справи – М. Ковалевського, Б. Токаревського, В. Шемета було делеговано на перші загальні збори Центральної Ради у Києві 8 квітня 1917 року. У середині квітня Полтавська громада ТУП виступила ініціатором скликання Українського з'їзду Полтавщини, утворивши з цією метою «Спільний комітет українських поступових партій та організацій». До його складу увійшли представники кооперативних організацій, Українського клубу, Товариства «Боян», Селянської спілки. Вони включилися у політичну боротьбу, яка розгорілася в роки революції. У червні 1917 року виникла нова політична партія – Партія соціалістів-федералістів, яка, як зазначає Тарас Пустовіт, фактично стала правонаступницею УРДП і ТУПу [3, с. 4]. П. Чижевський був включений до списків цієї партії на виборах до Українських установчих зборів 7-9 січня 1918 року. П. Чижевський активний учасник розбудови національних форм життя за часів Центральної Ради, член ЦК УПСФ. Менше відомо про діяльність П. Чижевського у добу Гетьманату, але відомо, що гетьманського перевороту Павла Скоропадського він не схвалював.

Після приходу до влади Директорії П. Чижевського було призначено губернським комісаром Полтавщини. Також А. Чернов наводить факт про те, що разом з головою Полтавського губернського земства Токаревським Павло Іванович, користуючись давніми зв'язками з С. Петлюрою, їздив до нього у Київ з метою захисту командира Запорізького корпусу П. Болбочана. Друге повернення більшовицької влади змусило П. Чижевського переїхати до Києва, а згодом і за кордон. Уряд Директорії призначив Чижевського керівником торговельно-

промислової місії, яка мала виїхати у Францію, а також налагоджувати зв'язки з бізнесовими колами в Австрії, Чехословаччині, Польщі, Швейцарії. У посвідченні, датованому 17 січня 1919 року, визначалися завдання очолюваної Чижевським місії: «ведення переговорів у справі одержання потрібних державним Установам машин, технічного приладдя та інших виробів, замовлення і закупки до підготовки грунту для реалізації державних і гарантованих Державою позик». Такі ж посвідчення були видані щодо місії в Італії, Бельгії. Труднощі цієї роботи й рівень відповідальності Павла Івановича постають перед нами з його листа до Є. Чикаленка: «Я на посаді – головою якоїсь місії. Але місія розбіглася, й я сам складаю місію: схожусь на засідання, головую, секретарюю. Писарюю і т.д., навіть одержую доручення від уряду, не одержую тільки платні. Так от і тепер чекаю останніх доручень,, а тоді як-не як поїду до України» [1].

У 1920-1921 рр. Павло Іванович був одним з небагатьох, хто представляв Україну на засіданнях Ліги Націй. У листуванні з політичними діячами він чітко викладає своє бачення української державності: «…під громадянином-українцем розуміється кожен мешканець етнографічної України, який визнає: суверенну незалежність Соборної України в її етнографічних межах! Кожна особа, незалежно від національности, коли вона походить з території етнографічної України і коли вона визнає отой принцип незалежності України, може бути прийнята в число членів товариства» (мова йде про статут «товариства української Ліги Націй» – *авт.*). У лютому 1922 року С. Петлюра призначив Павла Івановича міністром фінансів уряду УНР в екзині [4, с. 17]. У цей час П. Чижевський веде інтенсивні переговори з економічно-фінансових питань із французами і англійцями, проте визнання російських більшовиків на Генуезькій конференції зруйнувало подальші плани.

Павло Іванович був ослаблений невиліковною хворобою, однак за свідченням М. Ковалевського «він виявляв все ж величезну ініціативність і пильно слідкував за розвитком поверсальської Європи. Він все заводив нові політичні зв'язки, проводив велику інформаційну акцію серед чужинців». На початку 1920-х рр. Павло Іванович багато пише, публікуючи статті в часописі «Воля» у Відні. Тут же в 1921 році вийшла невелика, але значуща робота Чижевського «Основи української державності». В умовах, коли чимало поборників української державності відійшли від активної боротьби, зневірилися в її перспективах, він написав текст майбутньої Конституції України, яка складалася з трьох відділів, 34 статей [3, с. 4].

В останні роки життя у Женеві він повернувся до технічних ідей і винаходів, мріючи про електрифікацію України та її прогресивних методів. З цією метою він розробив спеціальну модель вітряної турбіни – прообраз сучасних вітряків-генераторів вітрової енергії, демонстрував друзям

принцип її роботи. У Женеві Павло Іванович запатентував свій винахід, але за життя за браком коштів втілити в життя його не вдалося. На жаль, як зазначає дослідниця В. Піскун, після смерті Павла Івановича всі його папери і креслення були викрадені невідомими з номера готелю, в якому помер наш земляк [1]. Павло Іванович помер 15 квітня 1925 року (А. Чернов називає датою смерті 17 квітня) у женевському готелі «Вікторія» після тяжкої хвороби у віці 65 років. В останню путь його проводжали нечисленні українці, які на той час були поряд у далекій від України Швейцарії – родина Бачинських, старий товариш Микола Ге, а також інші неназвані земляки. Його поховали на кладовищі St. Georges, про що 22 квітня повідомила газета «La Tribune de Geneve». У короткій замітці Павла Івановича назвали «видатним українським діячем».

Талант організатора, політичного і державного діяча, невтомного патріота-українця, теоретика і практика боротьби за українську державність підносить постать Павла Івановича Чижевського на гідне місце для пошанування його пам'яті в Україні і на Полтавщині.

Джерела та література:

1. Піскун В. Винахідник вітрової електротурбіни Павло Чижевський : Електронний ресурс. Режим доступу : history.sumy.ua/research/prominent-names.
2. Пустовіт Т. Автором проекту Конституції Української держави в період УНР був уродженець Гадяча Павло Чижевський. Зоря Полтавщини. 2004. № 133. С. 3.
3. Пустовіт Т. Він був депутатом Державної Думи. Зоря Полтавщини. 2003. № 23. С. 4.
4. Солонська Н. Міністр фінансів УНР. Бібліотечний вісник. 1995. № 5. С. 15–18.
5. Чернов А. Павло Іванович Чижевський. Край. 2011. № 1 (81). С. 9–11.
6. Чернов А. «Його життєвим кредо був вислів українського військового психолога Михайла Драгомирова: «Як би тобі погано не було, але пам'ятай, що й ворогові – не мед». Вечірня Полтава. 2010. № 48. С. 19.

УДК 352.07:738](477.53)(091)

ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА В СУЧАСНОМУ МИСТЕЦТВІ

Олег Белько
(м. Полтава)

У доповіді йдеться про організаційні заходи Полтавського губернського земства по збереженню та популяризації традиційної культури Полтавщини за посередництвом Кустарного складу Полтавського губернського земства.

Ключові слова: *Полтавське губернське земство, Кустарний склад Полтавського губернського земства, фахівці кустарної справи, гончарство.*

Негативні явища у сфері народної культури спонукають до вирішення нагальних завдань на науковому й організаційному рівнях, аби можна було вести мову про традиційну культуру, у тому числі народні промисли й ремесла, як важливий чинник соціального й духовного розвитку країни. За доби існування земських органів самоврядування сільське населення було масовою верствою в українській спільноті й за обставин тривалого бездержавного життя залишилася найбільш послідовною, а часом – і єдиним хранителем національної ідентичності.

Осмисленням широкого кола питань пройнявся, й продемонстрував свою відповідальність за ситуацію, обласний з'їзд діячів кустарної промисловості, який відбувся в місті Полтаві (27 вересня – 6 жовтня 1901 року). Під час його роботи проведено широку дискусію за участю провідних фахівців кустарної справи, керівників повітових земських органів, губернської управи, майстрів, з огляду на конкретні проблеми розвитку кустарних промислів та проблематику українського села. Причому велася вона й у форматі окремих творчих груп.

Учасники з'їзду були одностайні в тому, що назріла потреба в одночасному вирішенні комплексу питань, що стосувалися поліпшення технічного оснащення, наявності грошового або сировинного кредиту, забезпечення збуту виробів, сприяння об'єднанню кустарів (постанова, П. 3) [8, с. 3]. Першочерговим завданням повинно стати утворення земської організації, котра взяла б на себе повну відповідальність за відродження промислів, надала простір для їх дальшого розвитку на доскональній виробничо-економічній основі.

За участю губернської управи в рамках зібрання проведено низку супутніх заходів: виставку-ярмарок кустарної продукції, презентації виробів майстрів народної творчості та інше. Таким чином, представлено учасникам форуму якнайширший спектр кустарно-виробничої привабливості українського села.

Кустарний склад, утворений Полтавським губернським земством, розпочав свою діяльність 1904 року. Для здійснення окреслених заходів губернська управа найняла приміщення з трьох кімнат на Дворянській вулиці [10, с. 73]. На початковому етапі діяльності вияснилося, що виділена площа не забезпечувала обсяги робіт. Завідуючому довелося відмовитися від придбання багатьох виробів, запропонованих кустарями. Однак уже з перших днів роботи склад приковував увагу митців і відігравав позитивну роль у їх творчому зростанні. До завідувача зверталися кустарі й ремісники з різних питань організації власної діяльності, зокрема, отримували замовлення, поради з поліпшення технології виробництва, придбавали матеріали. При постійних стосунках складу з виробниками, деякі з них, набували досвіду, і, на думку управи,

змогли б працювати викладачами в майстернях. Чималу роль у формуванні їх художніх смаків, досягненні професіоналізму, за переконанням працівників складу, відігравав творчий контакт із випускниками Миргородської художньо-промислової школи імені Миколи Гоголя, які, за направленням, працювали в Опішному у звичайних для гончарів умовах. Виготовляючи різного роду фарби на жорнах, вони познайомили кустарів із багатьма невідомими до цього часу секретами виготовлення кераміки. Деякі із місцевих гончарів, опанувавши прийоми розпису та приготування фарб, почали виготовляти більш вишукані вироби та продавати їх у 5-10 разів дорожче. Художня палітра гончарного промислу помітно вдосконалювалася [5, с. 86]. Управа вживала всіляких заходів аби практично допомогти гончарному промислу. З цією метою при виконанні планів з будівництва використовувала доробки опішненських майстрів, які були рекламовані Кустарним складом. Ними виконані внутрішні і зовнішні фризи, орнаментальні вставки, пічні кахлі та ряд інших архітектурних деталей при спорудженні Будинку Полтавського губернського земства. Роботи виконувалися частково за ескізами професійних художників, часто за самостійними композиційними рішеннями майстрів. Задля цього в серпні 1904 року в Опішному було відновлено діяльність гончарної майстерні, і гончарі змогли за 2,5 місяця виготовити 56 400 одиниць цегли, 986 – квадратних та трикутних полив'яних і вкритих малюнком плиток. З весни 1905 року під керівництвом відомого кераміста Петра Вауліна почали виготовляти для земського будинку полив'яні плитки для інтер'єрів – кількість їх склала 24458 штук, 15 майолікових гербів повітів Полтавщини, 12 майолікових панно для облицювання фасадів, 60 тисяч облицювальної цегли. Мистецької принадності палацу надала продукція славетного майстра-гончаря Івана Гладиревського [12, с. 9].

14 квітня 1905 року земська управа замовила майстрам Мало-Будищанського черепичного заводу виготовити 70 тисяч стрічкової дахівки. В межах Російської імперії такої за якістю черепиці й цегли не виготовляли. Придбавати її за кордоном для губернського земства, через дорожнечу, було недоцільним [13, с. 8-9]. Різнокольорову полив'яну черепицю виготовлено учнями Миргородської художньо-промислової школи імені Миколи Гоголя. Керамічне оздоблення стало для земського будинку найкращою прикрасою. До Опішненської майстерні почали надходити замовлення [3, с. 1072], зокрема, на виготовлення декоративних кахлів для приватних і громадських будинків (Полтавського земельного банку, Київського Куренівського міського училища та ін.) Майстри застосовували у цій новій справі свій досвід і виявляли художній смак [1, с. 26].

Губернське земство зосереджувало особливу увагу на розвиток художньої сторони промислів. Задля цього відкрито відділ етнографії в Природничо-історичному музеї Полтавського губернського земства, експозиція якого поповнилася цінними речами, виготовленими на замовлення Кустарного складу. Аби не брак коштів, експозиційна площа музею значно розширилася б, адже кустарних виробів достойних уваги, для використання у виставковій діяльності музею було багато [9, с. 85]. На думку управи, доцільно було б періодично проводити засідання комісії, в якій обов'язково повинні брати участь художники, таких фахівців при складі двоє, хранителі археологічного, етнографічного відділів земського музею для розгляду кустарної продукції, визначення її художньої вартості, обговорення технічної сторони діяльності виробників, з тим, аби домовитися про наступні замовлення. Оскільки склад був постійною виставкою виробів земських майстерень та шкіл, тому й мав зразки виробів усіх видів кустарної продукції. Особлива увага приділялася розвитку творчих можливостей кустарів-гончарів [7, с. 3].

Виставкова діяльність була однією із ефективних форм роботи складу по збуту продукції. 1907 року Кустарним складом організовано масштабну подію – здійснено 83 відправлення кустарних виробів до: Львова, Санкт-Петербурга, Москви, Києва, Варшави, Харкова, Одеси, Севастополя та інших міст. Було відібрано кращі зразки творчих робіт різних видів народної творчості 1085 майстрів. Особливим попитом користувалися гончарні вироби майстрів Зіньківського повіту [6, с. 134]. Такі заходи були презентаційними: склад найбільшу увагу звертав на укладення реальних угод. Щоб отримати замовлення на товар кустарного виробництва, до прихильників народної творчості застосовувалися найрізноманітніші засоби впливу, аби всіляко їх зацікавити і привернути увагу до кустарної продукції [4, с. 3-4]. Директор Московського Строганівського училища, художник М. В. Глоба, оглянувши Кустарний склад у Полтаві 1907 року, приємно зауважив, що за короткий час досягнуто значного успіху у розвитку українського орнаменту, і загалом, розвитку кустарних промислів [4, с. 3-4]. Щодо опішненської кераміки художник-кераміст О. М. Білоскурський констатував: «Справді, ця опішненська колонія гончарів своїми красивими виробами мусить звернути на себе увагу кожного» [11, с. 41].

Високоякісними і вартісними керамічними виробами вважалися вироби знаних гончарів з Опішного Василя Поросного, Івана Гладиревського, Герасима Гладиревського, із Міських Млинів – Остапа Ночовника, з Миргорода – Івана Бережного, Петра Шумейка, які постійно співпрацювали зі складом і отримували практичну, фінансову, методичну, інформаційну допомогу. Завдяки складу їх імена стали відомими не лише

в колишній імперії, а й на європейських ринках. Зокрема вироби Герасима Гладиревського відзначалися декоративністю розпису, а деякі з них, переважно вази, він прикрашав декоративними узорами. На московській і полтавських виставках був нагороджений медалями, грамотами, подяками. Федір Кариков зі складом працював із 1904 року після закінчення Миргородської художньо-промислової школи імені Миколи Гоголя. До занять гончарним промислом залучав всю сім'ю, утримував двох учнів, мав щорічний прибуток, в середньому, 800 руб. [2, с. 22-23]. Василь Поросний ремеслу навчався в Опішненській земській гончарній майстерні. Майстер мав річний прибуток 900 руб. [2, с. 26-27]. Петро Шумейко з Кустарним складом підтримував виробничі стосунки із 1908 року. Професійну майстерність він здобув у Миргородській художньо-промисловій школі. У виробництві продукції використовував опішненську глину, реалізовував її через Кустарний склад на суму 400-500 руб. [2, с. 32-33].

Висока технологічна майстерність, досконале знання матеріалу допомагали майстрам знайти раціональне практичне і художньо-декоративне рішення форми і оздоблення керамічних виробів. Життя названих гончарів було досить активне й насичене. Їх творча еволюція була визначеною – вони органічно засвоювали і розвивали те, що відповідало внутрішній потребі, експериментуючи, лише у вирішенні технологічних і художніх завдань. Майстри мали своєрідний яскраво виражений творчий почерк. Кустарний склад Полтавського губернського земства став стрижнем у формуванні художнього середовища. Працівники складу усвідомлювали свій час, його вимоги, потреби й можливості. Саме це розуміння сучасності скеровувало їх роботу в напрямку оновлення форм, а в ряді випадків – новаторства, насамперед художньо-образного і функціонального.

Отже кустарі, які працювали зі складом вирішували кілька основних завдань: 1) забезпечення матеріалами, які використовувалися в гончарному виробництві (сурик, свинець). Створення умов для використання формувальної маси з сировинних складів, у тому числі гончарних навчальних закладів; 2) практична допомога інструкторів в освоєнні нових технологічних процесів виробництва, нових рецептів полив, виготовленні фарб, поліпшенні художніх особливостей виробів, організації збуту продукції; 3) забезпечення кустарів кредитами; 4) посередництво у запровадженні договірної системи виготовлення гончарних виробів; 5) залучення кустарів до участі у виставкових заходах, створення належних умов для перевезення й експонування виробів; 6) забезпечення гончарів кращими зразками виробів та їх репродукціями.

Хранителями етномистецької спадщини краю є Полтавський краєзнавчий музей імені Василя Кричевського, Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному. На традиціях народного мистецтва виховується учнівська молодь в Колегіумі мистецтв у Опішному. Творчі доробки юних майстрів приковують увагу шанувальників мистецтва.

Збереження і вивчення творчості митців актуально і в нинішній час. Якщо більш пильно придивитися до традиційних ремесел і промислів нашого краю, не лише як до сфери матеріального виробництва, але й носіїв духовних концептів і давніх традицій етносів, це дасть нам можливість краще пізнавати різні світоглядні уявлення українського суспільства.

Джерела і література:

1. Дмитрієва Є.М. Мистецтво Опішні / Є. М. Дмитрієва. – К. : Видавництво Академії архітектури Української РСР, 1952. – Вип. ІІІ. – 57 с.
2. Кустарний отдел на Полтавской сельскохозяйственной выставке 1909 года. – Полтава : Электр. тип. Г. И. Маркевича, 1912. – 33 с. : ил.
3. Кустарный склад Полтавского губернского земства // Хуторянин. – 1912. – 18 окт. (№ 42). – С. 1072.
4. Отчет по складу кустарных изделий Полтавского губернского земства за 1907 г. – Полтава : Типография Торгового Дома И. Фришберг и С. Зорохович, 1908. – 23 с.
5. Отчет Полтавской губернской земской управы за 1905 год. – Полтава : Электрич. Типо-Литогр. Торг. Дома И. Фришберг и С. Зорохович, 1906. – Вып. I. – 196 с.
6. Отчет Полтавской губернской земской управы за 1913 год. – Полтава : Электрик. Типо-Литография Торг. Дома Л. Фришберга, 1914. – Вып. I. – 257 с.
7. Полтавское губернское земство. Отчет по кустарному складу за 1914 год. – Полтава : Электр. Тип. Бр. Попиловых, 1916. – 49 с.
8. Полтавское общество сельского хозяйства. Постановления областного съезда деятелей по кустарной промышленности в г. Полтаве 27 сентября – 6 октября 1901 года. – Полтава : Типо-Литография М. Л. Старожицкаго, 1901. – 19 с.
9. Полтавскому губернскому земскому собранию 50-го очередного созыва Ревизионной комиссии доклад 1914 года. – Полтава : Типо-Литография Л. Фришберга, 1914. – 94 с.
10. Полтавскому губернскому земскому собранию XLI очередного созыва. Ревизионной комисии доклад 1905 года. – Полтава : Электр. Типо-Литогр. Торг. Дома Л. Фришберг и С. Зорохович, 1906. – 82 с.
11. Пошивайло О. З досвіду роботи по підтримці й розвитку гончарства Опішні в другій половині XIX – на початку XX століть (Методичні рекомендації). – Опішня, 1989. – 61 с.
12. Ханко В.М. Полтавський палац земства: Передісторія. Будівництво // 100 років Полтавському краєзнавчого музею: Наукові читання: / 26 вересня 1991 р. / : Тези доповідей, каталоги ювілейних виставок. / За ред. Супруненка О.Б. – Полтава, 1991. – 66 с.
13. Ханко Віталій Будинок Полтавського земства. До 100-річчя з часу спорудження // Образотворче мистецтво. – 2003. – № 8. – С. 8–9.

УДК 37.035:39

КУЛЬТОВІ СПОРУДИ XVIII СТОЛІТТЯ НА ПОЛТАВЩИНІ ЯК ДЖЕРЕЛО ДЛЯ ВИВЧЕННЯ ЦЕГЛЯРСТВА

Богдан Пошивайло
(смт. Опішне, Зіньківський район, Полтавська область)

Основним джерелом досліджень були цегляні церкви та монастирі, побудовані на землях Полтавщини протягом XVIII ст. Виходячи з посилань в науковій літературі, передбачається, що ці будівлі були побудовані з місцевої цегли і найманими майстрами. В результаті аналізу було встановлено, що церкви і монастирі були побудовані в досліджуваний хронологічний час, і встановлено, що такі споруди фінансувала місцева козацька еліта

Ключові слова: *цегла, церква, монастир, будівництво, козацька старшина.*

Вивчаючи цеглярство, необхідно звернути увагу на пам’ятки матеріальної культури, які є найстаршими із цегляних. Адже, така будівля є завершальним результатом кількох технологічних процесів від видобування глини до кладки стін із цегли. Ці, споруди є цінним джерелом для наукових праць істориків, архітекторів, керамологів тощо. Хронологічні рамки обмежені XVIII століттям обумовленні початком активної фази культового будівництва на території всієї Лівобережної України і земель Полтавщини зокрема. Слід зазначити, що перші дві «муровані» споруди почали зводитися з кінця XVII століття, проте часто такі будівництва затягувалися на роки та десятиліття.

Географічні межі дослідження окреслені територією колишньої Полтавської губернії. Адже, саме на XVIII століття припадає велика активність у заселення цих земель, що у свою чергу дає можливість прослідкувати витоки будівництва культових споруд із цегли на її території.

У цій студії порушено основні питання: чи виготовляли цеглу в тому місці, де безпосередньо розташовувалося будівництво, чи цеглу привозили з іншого місця? Чи було будівництво культової споруди ознакою осередку цегельного виробництва? Також, постало завдання визначити на території колишньої Полтавської губернії цегляні культові споруди, які безпосередньо були збудовані впродовж XVIII століття. Що ж до, виготовлення цегли на місці будівництва, чи в межах населеного пункту, виникає слушне питання, чи було достатньо сировини для виготовлення цегли на місці ? Адже, за таких умов неможливим постає і саме будівництво. Слід згадати, працю професора, доктора технічних наук Бориса Лисіна «Глини і глиняна промисловість на Україні. Цегла,

черепиця, звончак для шляхів, труби, фарфор, фаянс, цемент, шкло» подано інформацію про те, що на території Полтавщини глини є придатними для виготовлення кахель, взірців, платівок, труб та букового клінкера [3, с. 51]. З огляду на це, можна зробити припущення, оскільки глина на досліджуваній території, була придатна для виготовлення більш складних, у технологічному плані, виробів, то можна припустити, що й для виготовлення цегли, виробництво якої є простішим, і не таким вимогливим до якості глини. Тобто, на території колишньої Полтавщини «дефіциту» з сировиною для виготовлення цегли не було. Отже, за необхідності, цегельню можна було організовувати в будь-якому населеному пункті Полтавщини, не прив'язуючись до наявності сировини.

До того ж, одним із важливих факторів, які свідчать на користь теорії про виробництво цегли при місці будівництва, є транспортування готової цегли. На думку автора, перш за все існувала проблема перевезення готової продукції. Нині 1 повнотіла цеглина з розмірами 250х120х65 мм має вагу близько 3,7-4 кг. З огляду на те, що в досліджуваний період розміри цегли були дещо більші, а саме 300х150х50 мм, то як наслідок, вага її збільшувалася і могла доходити до 5 і більше кг. Тобто, 100 шт. будівельної цегли важили близько 500 кг. За умови спорудження великих об'єктів, потрібно було використати сотні тисяч цеглин, а єдиним видом транспорту в той час був гужовий. Теоретично, такий транспорт могли використовувати для перевезення важкої цегли, однак для цього необхідно було задіяти допоміжні фінансові ресурси та час, який витрачався на перевезення, завантаження й розвантаження матеріалу. За таких умов, доцільніше було найняти майстра, який би виготовляв цеглу поруч із планованим будівництвом. З огляду на це, слід звернутися до історичних джерел, зокрема у щоденнику генерального хорунжого війська Запорізького Миколи Ханенка зафіксовано ціни за виготовлення цегли «…учинен контракт з поданим монастиря новгородського Тарасом Юденком делать цеглу, за которою плати давати єму от всякой тисячи по 7 гривень, и дано єму же задатку 4 р.» [4, с. 87]. Отже, цегельника було найнято для виготовлення цегли безпосередньо на місці будівництва у маєтку Миколи Ханенка.

До того ж, приклади такого найму, записані у «Румянцевського опису Малоросії 1765-1769 р.». У цей час у Полтаві працювали два майстри-цегельники. Один із них – Федір Микитенко, уродженець Охтирського полку села Бакалівки, посполит, тридцяти років. Другий – цегельник Іван Глобенко, мешкав у садибі церкви Воскресіння Господнього, родом з Остерського полку. Проживав без найму «для присмотра» і робив цеглу для цієї церкви. Отже, майстрів наймали в

інших населених пунктах, задля виготовлення цегли побіля об'єкту будівництва, цим самим заощаджуючи час на перевезенні будівельного матеріалу [2, с. 465].

Також варто зауважити, що в науковій літературі автору не вдалося знайти згадки про перевезення цегли між населеними пунктами від місця виготовлення до об'єкта будівництва впродовж XVIII століття. Данні зазначенні в тогочасних джерелах, навпаки фіксують лише згадки про цегельників, що зазвичай були не місцевими і наймалися для виготовлення цегли для будівництва церкви, чи монастиря. За таких умов населений пункт, де відбувалося будівництво культової споруди ставав, на певний час, осередком цегельного виробництва, після завершення будівництва іноді такі цегельні продовжували функціонувати задовольняючи потреби місцевого населення, а іноді припиняли своє існування. А з огляду на стан цегельної забудови на землях Полтавщини впродовж XVIII століття, такі місця були першими осередками цегельного виробництва. Назви глиняних церков і населених пунктів у хронологічному порядку завершення їх будівництва на території Полтавської губернії:

1. Вознесенський собор у місті Переяслав-Хмельницький, нині Київська область (колишня територія Полтавської губернії). Побудований 1700 року за фінансування гетьмана Івана Мазепи.

2. Хрестовоздвиженський монастир у місті Полтава. Активне будівництво на території монастиря тривало впродовж 1689-1709 років. 1750 року було споруджено однобанну трапезну Троїцьку церкву [1, с. 182]. Початок будівництва фінансував Василь Кочубей.

3. Собор Різдва Пресвятої Богородиці, закладений 1781 року в місті Пирятин. Заказав і пофінансував будівництво цього собору полковий осаул Ільченко.

4. Миколаївська церква в селі Диканька. Побудована 1794 року за фінансування Віктора Кочубея.

5. Свято-Преображенська церква у Великих Сорочинцях. Побудована на початку XVIII століття коштом Данила Апостола. До цього комплексу слід додати і камяницю поблизу церкви, що носить назву «кам'яниця Черниша».

В цілому в даній праці розглянуто цегельне виробництво на Полтавщині через призму культового будівництва. Узагальнюючи зазначу, що під час, такого будівництва використовували цеглу місцевого походження, яку виготовляли безпосередньо поблизу будівельного майданчика, а майстрів для її виготовлення, здебільшого не місцевих, наймали. З цього випливає, що першими осередками цегельного виробництва, що постають у місцях Полтавщини, там де були побудовані

перші муровані церкви та монастирі. До того ж, ці будівництва відбувалися на кошти місцевої козацької старшини тогочасної адміністративної і політичної еліти, яка фактично започаткувала на дослідженні території традицію «мурованого» будівництва. В подальшому, на початку XIX століття у зв'язку із втратою, навіть натяку на автономію українських земель у складі російської імперії, ця традиція буде продовженна і доповнена новими елементами, такими як спорудження палаців місцевими поміщиками.

Отже, підсумовуючи зазначу, що культові споруди цінним джерелом для керамологічних досліджень, що підіймає перспективний пласт для подальших наукових студій, який в подальшому потребує ґрунтовних досліджень. З метою комплексного вивчення цього питання постає перспектива співпраці фахівців із різних галузей науки, а саме керамологів, істориків, археологів, архітекторів, мистецтвознавців тощо.

Джерела та література:

1. Коваленко Оксана. Гончарство Полтави XVIII століття / Оксана Коваленко. – Опішне : Українське Народознавство. – 2018. – 448 с.
2. Місто Полтава в Румянцевському описі Малоросії 1765–1769 рр. / упоряд., вступ. ст. і ком. Ю. Волошина. – К. : Наш час, 2012. – С. 464–465.
3. Лисін Б. С. Глини і глиняна промисловість на Україні. Цегла, черепиця, звончак для шляхів, труби, фарфор, фаянс, цемент, шкло / Б. С. Лисін. – К. : Вид-во Праця, 1918. – 128 с. : табл.
4. Ханенко Н. Дневник генерального хоружаго Николая Ханенка (1727-1753 г.) / Н. Ханенко. – К. : Типография Г.Т. Корчак-Новицького, 1884. – С. 585.

УДК 81'373:738 (477,53)

СИСТЕМНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ГОНЧАРНОЇ ЛЕКСИКИ (НА ПРИКЛАДІ ТЕРМІНІВ ГОНЧАРСЬКОГО РАХУНКУ)

Світлана Пошивайло
(смт. Опішне, Зіньківський район, Полтавська область)

Проаналізовано лексеми «горно», «сотня», «штука», «мірка», «уклад», «горшки», що становлять собою окрему лексико-семантичну групу (ЛСГ) у загальній системі народної гончарської лексики Полтавщини. У результаті чого виявлено, що кожна окрема ЛСГ народної гончарської лексики являє собою самодостатню мікросистему, в якій прослідковуються рух лексем, а також зв'язки між ними.

Ключові слова: *українська керамологія, горно, сотня, штука, мірка, уклад, горшки, посуд, вироби.*

Українська народна гончарська лексика Полтавщини становить собою окрему макросистему, або тематичну групу лексики (ТГЛ), в загальній системі української мови, яка в свою чергу поділяється на ряд лексико-семантичних груп (ЛСГ), тісно пов'язаних спільністю семантики. Дослідники використовували різні підходи до класифікації гончарної лексики, зокрема одні брали за основу стадії виробничого процесу глиняних виробів [1; 3; 4], інші – за основними поняттями в гончарстві «матеріал», «знаряддя та пристосування», «процес» та ін. [2].

За власним поділом ТГЛ автором виділено одинадцять ЛСГ, компоненти яких об'єднуються на підставі спільної семантики і протиставляються рядом диференційних ознак. У межах кожної ЛСГ вичленовуються підгрупи, які у свою чергу членуються на ще дрібніші одиниці - мікрогрупи. Об'єднання лексем у такі системи відбувається на основі їхніх семантичних взаємозв'язків.

Лексико-семантична група, що складається з назв гончарського рахунку під час продажу, становить значний відсоток усієї тематичної групи гончарної лексики Полтавщини.

Розглянемо основні лексеми даної ЛСГ.

Горно в українській гончарній лексиці номен полісемічний і одночасно входить до двох ЛСГ «назви, пов'язані з випалюванням» і «назви гончарського рахунку», однак у означуваних групах вона має різне лексичне значення, зокрема '*найбільша одиниця лічби під час оптового продажу,що складалася з такої кількості предметів, яка потрібна для заповнення одного горна (печі для випалювання глиняних виробів)*' й '*піч для випалювання глиняних виробів*'.

У гончарстві Полтавщини існували поняття *«велике горно»* та *«середнє горно»*. Наприклад, у 1880-х роках в Опішному *велике горно* містило 450 шт. посуду з укладом, *середнє* – 400 шт. з укладом; у Зіньківському повіті *велике горно* становило: 7,5 *сотень* – 1200 виробів: *одиначки* 4 *сотні* – 400 шт., *двійника* 2,5 *сотні* – 500 шт., *трійника* 1 *сотня* – 300 шт.; *середнє горно* 5 *сотень* – 850 шт.: *одиначки* 2,5 *сотні* – 250 шт., *двійника* 1,5 *сотні* – 300 шт., *трійника* 1 *сотня* – 300 шт. [2, с. 161].

Сотня – лічильна одиниця глиняного посуду під час продажу. Гончарі використовували слово *сотня* в сполученні з прикметниками: *гончарська, посудна, гуртова, оптова, повна, рядова, кругова, чиста, мішана, килашева, горшчатна, горнова, горшкова, укладна, мисочна*. Всі словосполучення синонімічні й означали кількість, більшу за сто; їх використовували під час оптового продажу: *сотня з укладом*, *укладна сотня*, *гуртова сотня*, *кругова сотня з укладом*, *продажня сотня*, а деякі – під час роздрібного: *рядова сотня*, *сотня без укладу*, *сотня одинарна*, *сотня на одиначку*. Однак у Полтавщині найбільш поширеними були: *рядова*, *одиначка*; *сотня з укладом*; *кругова сотня* [1, с. 48-49].

Явище синонімії прослідковується між лексемами *штука* й *мірка*.

Штука – лічильна одиниця для зіставлення різних за розміром гончарних виробів і з'ясування їх еквівалентності; під однією штукою одиначки розуміли одну посудину, на одну штуку двійника йшло дві посудини, трійника – три і т. д. [2, с. 172].

Мірка – лічильна одиниця для зіставлення різних за розміром гончарних виробів і з'ясування їх еквівалентності (синонім до слова «штука»). У гончарів була своєрідна «мірка», що означало: *одинарка* – одна посудина на мірку, *двійник* – дві посудини на мірку, *трійник* – три, *четверик* – чотири, *п'ятерик* – п'ять і, відповідно, *шестерик* був найменшою посудиною.

Лексема ***уклад*** похідна від дієслова ***укладати*** «поміщати де-небудь, складати кудись» [5; с. 417] належить тільки до цієї ЛСГ є професійним гончарським терміном, оскільки з таким значенням вона не зафіксована в загальновживаній українській лексиці '*певна кількість гончарних виробів, що під час оптового продажу безкоштовно додавалася до сотні чи горна*.' Цікаво, що уклад іноді перевищував 100 одиниць посуду.

Лексема ***горшки*** має сему '*узагальнююча назва всіх глиняних виробів*' і належить до кількох ЛСГ одночасно. На означення горщиків вживаються й інші лексеми, зокрема: *одинарка* – горщик на 10 літрів (у Постав-Муці це найбільший горщик); *двойник* – горщик, менший від одинарки; *трійник* – горщик на 3 літри; *четверик* – горщик на 2 літри; *п'ятерик* – горщик на 1 літр; *шестерик* – найменший горщик на 0,5 літра. Ці назви вживали й на означення іншого за розміром та зовнішнім виглядом посуду. Зокрема, керамолог Олесь Пошивайло в «Ілюстрованому словнику народної гончарської термінології Лівобережньої України: Гетьманщина» [3] подав «метрологічну систему розрізнення полив'яного посуду, залежно від його величини (місткості)» [3, с. 168], згідно з якою *одиначка* – посудина місткістю 30 літрів; *двійник* – посудина місткістю 20 літрів; *трійник* – посудина місткістю 10 літрів; *четверик* – посудина місткістю 6 літрів; *п'ятерик* – посудина місткістю 4 літри; *шестерик* – посудина місткістю 3 літри; *десятерик* – посудина місткістю 2 літри; *двадцятерик* – посудина місткістю 1 літр. Цей же дослідник виділив і «числівникову систему назв мисок, незалежно від їх розмірів», що складалася під час оптового продажу й зафіксував ті ж лексеми, але з іншим значенням: *одиначка, одинарка* – 8-10 вершків у діаметрі; *двійник, двійняк, двійка, приставка* – 6,5-7; *трійник, трійка* – 5,5-6; *четверик, четверняк, четвірка* – 4,5-5; *полумисок* – 4,5; *п'ятерик, п'ятірка, п'ятерняк* – 3,5; *дробина, дробинка* – менше 3,5 вершків у діаметрі. Всі лексеми, що входять до групи «горшки» одночасно належать до ЛСГ «назви посуду».

На прикладі однієї ЛСГ ми розглянули системні зв'язки між лексемами. Як бачимо, межі окремих ЛСГ незамкнені. Окремі лексеми можуть належати до кількох ЛСГ одночасно, утворюючи перехрещення різних систем.

Лексико-семантична група «терміни гончарського рахунку...» демонструє, наскільки багата й різноманітна лексика гончарів, адже кожна її складова являє собою певну систему, в межах якої відбуваються зв'язки. Кожна з обстежуваних лексем значною мірою архаїзована, на відміну від тих, що входять до інших лексико-семантичних груп.

Джерела та література:

1. Василенко В.И. Опыт толкового словаря народной технической терминологии по Полтавской губернии. – Харьков: Типография «Печатное Дело», 1902. – 80 с.
2. Кривчанська Марія. Лексика гончарного промислу Полтавської області. Національний архів українського гончарства. – Київ, 1996. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 38. – Інв. № 2154. – 332 арк.
3. Пошивайло Олесь. Ілюстрований словник народної гончарської термінології Лівобережної України: Гетьманщина. – Опішне: Українське Народознавство, 1993. – 280 с.
4. Спанатій Любов. Гончарна лексика в говорах української мови: автореферат дисертації канд. філол. наук. – Київ, 1997. – 16 с.
5. Словник української мови: в 11 томах. АН УРСР, Інститут мовознавства / За ред. І.К. Білодіда. – К.: Наукова думка. – Том 10, 1979. – 660 с.

УДК 39(477.53) 008 «195/20»

ЛЕМКИ-ПЕРЕСЕЛЕНЦІ НА ТЕРИТОРІЇ ПОЛТАВЩИНИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XX – НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТЬ: ДО ПИТАННЯ РЕГІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЕТНОГРАФІЧНОЇ ГРУПИ УКРАЇНЦІВ

Лариса Шаповал
(м. Полтава)

У статті висвітлюються регіональні особливості традиційно-побутової культури лемків після депортації з села Кам'яна Ново - Санчівського повіту Краківського воєводства (Польщі) на територію Полтавщини до сіл Зіньківського району Полтавської області, стійкі елементи етнокультури, трансформацію самосвідомості лемків-переселенців, відстоювання ними національно-культурної ідентичності в Україні. Наголошується, що зберігши у побутовому вжитку давній мовний пласт, побут лемки продемонстрували потужні ресурси у протистоянні колонізації і відстоюванні національної ідентичності. Останні носії лемківської спільноти на Зіньківщині, яка була найчисельнішою на території Полтавщини

ідентифікують себе українцями, не поляками, нині знаходяться під загрозою зникнення у місцевому етнічному середовищі.

***Ключові слова**: етнографічна група, лемки, депортація, традиційна культура, національна ідентичність, традиція, звичай, релігійність,регіональна ідентичність.*

Культурна й побутова дійсність українського народу має розмаїтий регіональний колорит, що виявляє специфіку етнографічних груп – бойків, гуцулів, лемків, поліщуків й литвинів. Зберігши у побутовому вжитку давній мовний пласт, унікальний побут лемки продемонстрували потужні ресурси у протистоянні колонізації і відстоюванні національної ідентичності. Сьогодні ми маємо осередки лемківської культури на Полтавщині завдяки компактному поселенню лемків в Зіньківському районі, що забезпечує збереження, трансформацію між поколіннями лемківських традицій, які можливо ще виявити і вивчити, що доводить етнічну єдність лемків з українцями.

Авторка статті ставить за мету: дослідити регіональні особливості традиційно-побутової культури лемківської громади Зіньківського району Полтавської області після депортації з с. Кам'яна Ново-Санчівського повіту Краківського воєводства (Польщі), виявити стійкі елементи етнокультури, вивчити процеси трансформації самосвідомості лемків й відстоювання національно-культурної ідентичності на території України.

Історіографія теми досліджень етнографічної групи лемків є об'ємною. Перші наукові праці про Лемківщину, її населення належать І. Вагилевичу [3], вченим із Польщі, Словаччини, Чехії, Румунії, Угорщини, зокрема: М. Хилінському, С. Удзелі, І. Коперніцькому. Аналіз громади лемків в останній третині XIX – першій половині XX ст. як форми громадського самоуправління в реалізації урядових законів і розпоряджень органів влади та огляд історіографії лемківської культури проведено О. Турчаком [31]. Етнографічне вивчення Лемківщини здійснювали І. Лемкін [17], М. Худаш [32], М. Мушинка [21], І. Карпенко [10], І. Зілинський [9], Ю. Сливка [8], Д. Солинко [15], І. Красовський [14-16]. У 70-80 рр. XX ст. вивчення Лемківщини активізували науковці Музею етнографії та художнього промислу, Інститут народознавства НАНУ (м. Львів) та ІМФЕ НАНУ імені М. Т. Рильського (Київ). У радянську добу тема депортації лемків з Польщі не висвітлювалась, з утвердженням в Україні незалежності з'явилися ґрунтовні розвідки М. Якименка [20, 33]. М. Наконечного [22, 23], В. Кіцака [11-13], С. Сергійчука [28], Ю. Сороки [29], С. Різніченко [27], І. Оленич [24]. У 1990-х рр. з'явилась ґрунтовна праця «Лемківщина: земля, люди, історія, культура» [18]. На сучасному етапі дослідниками лемківської культури є Ю. Гошко [5, 6], А. Бата [1], Я. Бодак [2], Є. Гайова [4], І. Дуда [30], А. Данилюк [7], М. Янко [34], І. Любчик [19].

Лемки є етнографічною групою українського народу, які проживали на схилах східних Бескидів між річками Сян і Попрад на захід від ріки Уж. Історія лемків, їхня доля серед етнографічних груп українців найбільш сповнена драматичними подіями, оскільки межі території розселення лемків, їх політичний статус і державна приналежність часто змінювалися. Внаслідок польсько-німецької колонізації краю, у результаті якої північний кордон лемківської етнографічної території переміщувався більше на південь у 1772 р. після Першого поділу Польщі Лемківщина, будучи в складі Галичини опинилася під владою Австрії. Безземелля, соціальне і національне гноблення призвели до масової еміграції лемків, починаючи з 1870-х рр. на Американський континент. Після Жовтневого перевороту в Росії й розпаду Австро-Угорщини спроба лемків утворити власну державність не мала успіху, їх територія була розділена між Польщею та Чехословаччиною. «Особливо тяжкі випробування, – стверджує В. Кіцак, – випали на долю лемків під час Другої світової війни й післявоєнні роки. У результаті обміну між українським і польським населенням відповідно до Угоди між РНК УРСР та ПКНВ від 9 вересня 1944 р. перед виселенням представники влади описували, оцінювали нерухомість: майно, ріллю, ділянки лісу, пасовища, що залишались в Польщі. «Близько 500 тисяч лемків покинули споконвічну територію і переселилися у Львівську, Тернопільську, Миколаївську, Херсонську, Полтавську області, а 150 тисяч лемків, що залишилися, польський уряд переселив у 1944 р. в західні воєводства країни. Пізніше частина їх повернулася в Карпати» [13, с. 97]. До перелічених територій В. Наконечний називає області переселення депортованих лемків: Сталінську (Івано-Франківську), Вінницьку, Сумську, Запорізьку, Одеську, Дніпропетровську, Херсонську, Кіровоградську, Харківську [23, с.165]. Внаслідок операції «Вісла» (квітень – липень 1947 р.) польським керівництвом прийнято рішення про виселення українців із етнічних земель українців (Підляшшя, Холмщини, Надсяння, Лемківщини) і переселення їх у західні та північні райони УРСР. «Відповідно до листа Голови РНК УРСР М. Хрущова Голові РНК СРСР Й. Сталіну від 1 листопада 1944 р. в Польщі нараховувалося 350500 осіб. У східних областях України мало бути поселено 278 284 закерзонці. З них найбільше планувалось розселити в Дніпропетровській (36 800 особи) та Одеській (35 484 особи) областях. У Західній Україні мали оселити 72 216 особи, з них планувалось розмістити в Рівненській (26 216 осіб) та Львівській (17 508 осіб) областях. В Польщі взято на облік 49 7682 українців (125 949 сімей). До липня 1946 р. евакуйовано 482 880 чоловік», – зазначає В. Наконечний [23, с. 164]. М. Якименко стверджує: «що процес виселення лемків з їх споконвічних земель розпочався 1 листопада 1944 р., коли був відправлений перший ешелон з лемками села Стрільці Грубешівського повіту. Ешелон складався з

28 вагонів, що повезли в УРСР таємно 78 господарств, 290 осіб. Останній потяг було відправлено 12 липня 1946 р. із Владавського повіту у складі 15 вагонів (27 господарств, 71 особа). За планом розподілу було передбачено відправити на Полтавщину 12 280 осіб. Перша партія депортованих українців прибула на Полтавщину в грудні 1944 р. – 7 осіб; у січні 1945 р. – 29 осіб; липні 1945 р. – 2094 особи. Станом на 10 січня 1946 р. в райони Полтавської області з Польщі (Кракова, Білостока, Любліна і Бреста) було доставлено 1910 сімей – 8 171 особу. Внаслідок насильницької депортації, що розпочалася у вересні 1945 р., а закінчилася у серпні 1946 р., в УРСР було переселено 482 тисячі осіб» [20, с. 5]. В 1945 р. на Зіньківщину депортували 57 лемківських родин, зокрема в село Лютенські Будища – 20 сімей. Лемки переселені в Зіньківський район Полтавської області, проживали в селі Кам'яна Ново-Санчівського повіту Краківського воєводства. Людей примусово завантажували в залізничні потяги разом із худобою. Спочатку їм говорили, що вони будуть жити разом, а після прибуття в м. Гадяч Полтавської області їх розселили по 2-3 сім'ї в села Зіньківського району: Шилівка, Княжа Слобода, Петрівка – Прислопські, Ткачики, Хохоляки, Хиляки, Фучки; Лютенські Будища – Хмілі, Полянські, Фучки, Жиличі, Олешневичі; Горобії – Горощаки; Бірки – Мохнацькі, Воленщаки. Список членів родин переселених у 1945 р. із Польщі до сіл Княжа Слобода, Петрівка Шилівської сільської ради надав В. Прислонський, котрий є нащадком лемків с. Кам'яна Краківського воєводства. Через рік частина переселенців із Полтавщини повернулися в Тернопільську, Львівську, Івано-Франківську області. «Вирвані з материзни, малої батьківщини лемки не втратили глибин етнічної культури», – наголошує В. Наконечний [23, с. 196].

У Полтавській області (м. Полтава, Полтавський, Решитилівський, Машівський, Ново-Санжарський, Гадяцький, Котелевський, Зіньківський райони) проживало на 1997 рік 10 тисяч лемків. У Зіньківському районі – тисяча осіб, тобто 57 сімей. Це вихідці із польських сіл Кам'яна, Поляни, Лабова, Нова Весь, котрі у квітні 1945 р. залишили Ново-Санчівського повіт (Польща): Марина, Василь, Антон Фучки, Йосип, Ольга Полянські, Онуфрій, Ганна Олешневичі, Іван Жилич, Антон Хміль, Стефан Ткачик, Петро Прислопський, Мохнацькі: Марія, Галина, Меланія, Степан, Воленщаки: Софія, Теофіл, Іван, Антоніна, Любов, Марія, Павло, Надія, Олена, Степан, Хіляки [20, с. 27]. «Коли подали вантажні вагони, то лаштувались 2 доби, а їхали до станції Гадяч 6 тижнів, і це багатодітні сім'ї, ще й з худобою. Маленьких дітей везли в глибоких діжках для зерна, щоб не випадали з розбитих вагонів. До Гадяча доїхали в червні 1945 р. Розвантажилися в полі адже вагони були потрібні іншим переселенцям, і так просто неба чекали ще чотири доби, поки приїхали підводи, що розвезли нас по селах», – згадувала Ганна Олешневич.

Процес адаптації депортованих лемків в Україні був складним. Їх уявлення про переваги радянського життя та колективну власність змінилися відразу на новій місцевості. Перспектива переїздів не лякала закерзонців, оскільки, давала гарантію спокійного проживання в поліетнічному середовищі. Офіційний документ (евакуаційний лист) про зміну місця проживання лемки отримували в Управлінні при РНК в справах евакуації українського та польського населення за поданням обласних виконкомів, котрий ми зафіксували у родині Полянських. Примусове залучення лемків до колгоспів та безоплатна праця не могли не призвести до пасивного опору, що вилився у міграцію в Західну Україну. Наслідком виселення були розірвані сім'ї, втрата привезеного з Польщі майна, нестача продуктів харчування, поширення хвороб і зростання смертності. Люди приїжджали жебраками, частина їх гинула дорогою чи арештовувались радянськими органами охорони через відсутність документів та протиправні дії. Офіційно органами державної влади було прийнято документи, що мали сприяти швидкій адаптації в областях України але багато із запланованих заходів залишились на папері, про що свідчать документи архівів [23, с. 173]. Фонди ДАПО містять: «Списки переселенцев по обследованию их хозяйственно-бытового устройства каждой семьи в отдельности»; «Список переселенців із Польщі в Зіньківський район Полтавської області» (станом на 5 вересня 1946 р.); відомості про виплату грошової допомоги до 1946 р.; «Докладная записка уполномоченного обкома КП(б)У Шокурова, 8 сентября 1946 года» [20, с. 7]. Справами переселенців займалося Управління по справах евакуації українського і польського населення при РНК УРСР (Рада Міністрів), відділи якого були створені при виконкомах Рад. Траплялося, що лемки прибували на призначений для них хутір чи подвір'я, а знаходили там порожнє місце – розповіла Фучко Марія Дмитрівна, 1922 р. н.: « Коли приїхали до села, то побачили, що немає для нас ніяких хат, а жили в бригадських хатах по кілька сімей вкупі». Лемкам видавали замість грошей майно і худобу конфісковану в місцевих жителів. Допомога органів влади, надання майна репресованих в порядку взаєморозрахунків викликали неприязнь населення Зіньківщини до переселенців. У науковій літературі наголошується на поганому стані з освітою депортованого лемківського населення, хоча згідно урядових інструкцій вони мали вчитись, шляхом пропагандистської роботи серед молоді та дорослих. Ліміти на обласні, республіканські та союзні газети лемкам виділялися, проте використані вони не були, оскільки, вони не мали грошей для їх підписки. В. Сергійчук стверджує, що: «недостатня політмасова робота у Дніпропетровській, Запорізькій, Полтавській областях відзначалась рядом державних постанов. Агітаційна робота замінювались жорстким адмініструванням чи втручанням міліції й працівників НКВС» [28, с. 164-

166]. Лемки відчували себе матеріально невлаштованими та психологічно чужими через байдуже ставлення радянської влади до їх побуту. «В архівних даних про надання грошової допомоги за 1946 р. у Зіньківському районі Полтавської області надавався ліміт – 27 000 крб., видано – 18 000 крб. Колгосп імені Кірова прийняв найбільше переселенців – 20 сімей з Лемківщини», – стверджує М. Якименко [33, с. 163]. Лемкиня Ольга Олешневич, що проживала в Лютенських Будищах, а нині – в с. Кунцеве Новосанжарського району Полтавської області та Ганна Олешневич (померла у серпні 2013 р.) згадували: «Коли ми зійшли на станції Гадяч, до нас підійшов чоловік і запрошував сісти на підводи. Пізніше ми дізналися, що то був голова колгоспу в с. Лютенські Будища Шевченко Марко Михайлович. Приїхали до села, будівель для проживання практично не було. Притулялися, хто як міг. Чотирьом родинам прийшлося жити у сільському клубі, а 16 дітей спали на сцені в сіні». Тільки з 1952 р. переселенці мали власні будинки, які самі побудували. Чоловіків Ганни Олешневич та Ольги Полянської Петра та Онуфрія знали як майстрів-покрівельників. Депортовані лемки на Полтавщину сподівалися жити разом, збудувати церкву, тому привезли церковні дзвони. Розкидані один від одного за десятки кілометрів, лемки два рази на рік збиралися разом: на свято Спаса (19 серпня) у с. Лютенські Будища, а на Різдво (7 січня) їхали до села Шилівка Зіньківського району». Такі спогади нам надали нащадки лемків-переселенців у селі Лютенські Будища Тесля Любов Йосипівна та Коваленко Людмила Василівна, котрі є вчителями і працюють у місцевому краєзнавчому музеї в якому створили експозицію про історію поселення лемків на Зіньківщині.

Зазначимо, що нинішнє покоління лемків Зіньківського району Полтавської області пам’ятає розповіді батьків, які були очевидцями соціально-побутової адаптації 1945-1947 рр. на території УРСР. Нам були надані до вивчення краєзнавчі матеріали, інтерв’ю, спогади лемків та їх дітей, організовано зустрічі з місцевими жителями. Завдяки, Володимиру Прислонському ми склали таблицю кількісних показників про лемків-переселенців до Шилівської сільської ради станом на 2010 р., за якою виявили 45 осіб переселених у 1945-1947 рр. та живих лемків – 13 осіб. На жаль, на сьогодні їх залишилось 5 осіб. Учителями та їх вихованцями проведено пошукову роботу і підготовлено учнівські наукові роботи на теми: «Життя і доля лемків на Зіньківщині» – загін «Фрегат», Зіньківська спеціалізована школа І-Ш ступенів № 1, керівник: старший вчитель історії Постернак Н.М. (2011 р.); «Історія поселення лемків на Шилівській землі» – загін «Пошук» Шилівської ЗОШ І-ІІІ ступенів, керівник: Сивокінь В.Ї. (2007 р.). Ми зустрілися з Деркач (Ткачик) Марією, Олешневич Ганною (травень 2013 р.), її сестрою Ольгою – живими лемкинями Зіньківського краю. Під час інтерв’ю вони розповіли нам про лемківські звичаї, традиції

в побуті мешканців сіл Лютенські Будища, Шилівка, Петрівка, Бірки, Зінькова, де проживають сьогодні їх діти та внуки. Нами записано їх говірку, зафіксовано речі, фото, оригінали документів про переселення. Головою Полтавського обласного товариства «Лемківщина» Миколою Ткачиком, головою Полтавського відділення Товариства «Україна – Світ» Вірою Кошовою та працівниками обласного телебачення «Лтава» створено документальний фільм «То була операція «Вісла», який розповідає про історію переселення лемків села Кам'яна Ново-Санчівського повіту Краківського воєводства в Україну, зокрема на Полтавщину.

Особливості історичної розвитку, етнокультурні взаємозв'язки з словаками, поляками, угорцями викликали появу у традиційно-побутовій культурі лемків ряд специфічних особливостей. О. Турчак зазначає «на Лемківщині не існувало усталеної системи землекористування. Поділ землі проводився на «ріллі», що довгою, широкою смугою тягнулися від господарських будинків по обидва боки до границі сусідніх сіл. Рілля включала біля 30 моргів поля (1 морг – 0,6 га). До неї входила орна земля, сіножать, пасовисько, неужитки і ліс. Лемки висаджували картоплю, капусту, цибулю, часник, моркву, петрушку, сіяли жито, пшеницю, овес, буряки, гарбузи, квасолю, боби, горох, просо, кукурудзу, вирощували корови, коні, вівці» [31, с. 28]. Мешканці села Кам'яна Краківського воєводства (Польща), переселені на Полтавщину, зокрема на Зіньківщину займалися також землеробством і тваринництвом, маючи малі ділянки землі.

Лемки, які сьогодні проживають у селах Лютенські Будища й Шилівка Зіньківськьго району Полтавської області розповідають, що крім основних галузей господарства існували допоміжні: збиральництво, пасічництво, ремесла: гончарство, ткацтво, теслярство, різьблення, каменярство, дротарство, шкіряні (чинбарство, лимарство, кушнірство), лісові промисли (виготовлення поташу, ґонту для покриття громадських споруд). Лемки були вмілими пасічниками, збирачами ягід та грибів. «За виручені від продажу ягід та грибів гроші купували речі: взуття, одяг, прикраси», – оповідали переселенці. Лемківські села розташовувалися на низьких терасах по гірським долинах, берегах річок. Хати стояли вздовж та боком до головної дороги, вікнами до вулиці, маючи під'їзди до обори (подвір'я), котра загороджена садком-квітником або городом-пасікою [7, с. 58]. Хижі (хати) будувалися з ялиці, сосни, а стіни з смерекового бруса, котрі були відсутніми на Зіньківщині,тому замінювались місцевими будівельними матеріалами. Архаїчною ознакою житла лемків є однорядне об'єднання під спільним високим чотирисхилим солом'яним дахом, житлового приміщення (іздебки) з господарськими спорудами: сіней («боїско»), комори, стодоли, хліва, стайні, возівні, загати. На Лемківщині просять гостя до хати: «Просимо, хай любиться, ходте до хижи, на дворі не

будете стояти, бесідувати», – зазначає Микола Ткачик. Житло лемки оздоблювали різьбленням, побілкою, розписували зрубні стіни, одвірки, двері, а ворота білою або зеленкувато-жовтою глиною, яке було відоме лемкам Зіньківщини. Інтер'єр лемківської «хижі» вирізнявся напрямом отвору печі, куди саджали горщики з їжею та випікали хліб. Піч розміщувалась у кутку між сінешною та тильною стінами хати біля дверей. Уздовж тильної стіни ставили ліжко, а під вікнами причілкової стіни – лаву і стіл, вікно мало дев'ять полотен скла. На причілковій стіні розміщували ікони, писані синьо-червоним рослинним орнаментом картини, які ми зафіксували у помешканнях лемків-переселенців. В інтер'єрі хижі видовжену форму мав над припічком перед печі, комин – «цівка».

У лемків побутували специфічні елементи декору видів традиційного вбрання, які прикрашалися вишивкою з листків, квітів, пуп'янків і стрічкових композицій з геометричним орнаментом. Кольорова гама декору представлена червоним, темно-синім, чорним, зеленим, фіолетовим та жовтим кольорами. Лемкині одягали сорочку, спідницю (літник, кабат), горсет, камізельку, куртаки, гуні обрамовані білим, червоним, зеленим сукняним шнурком, довкола шиї й рукавів, чугані, киреї; носили чепець або хустку (фацелик), взувалися в черевики, постоли, високі чоботи з підківкою на каблуці, оббиті цвяшками. «Святкову сорочку шили з лляного білого полотна, вишивкою на рукавах, мереживом, призбирану при шиї і манжетах, до низу звужена, з застібкою, а повсякденну – із конопляного полотна, менш вишивану, з ширшими рукавами та низьким комірцем. Взимку до шлюбу, на свято одягали кирею, а в повсякденні – кожушки з кольоровими нашивками, ногавиці, ходаки. Серед прикрас були дукати, пацьорки (намисто з коралів зеленого, жовтого, голубого, фіолетового, червоного, чорного кольору). Газдині (жінки) одягали білі чи чорні пацьорки, волосся скручували у кільце – «хімлю», кладучи на неї чіпчик, зв'язували його довкола голови та під шию, а хустку під бороду. Дівчата носили вінок із барвінку зі стрічками, штучними квітами, золотими й срібними бляшками. Гроші тримали в хусточці чи гаманці – пуляресі», – розповіла нам Марія Деркач (1934 р. н.). Чоловіки носили сорочку з білого льняного полотна в свято, а з конопляного в будень з розпіркою на плечах, вузьким коміром, що застібався на зав'язку; камізельку голубого кольору, лейбик із вишивкою й двома рядами ґудзиків, гачі з полотна, ногавки; взимку – білі штани з сукна, що трималися на вузькому шкіряному поясі та широкому – чересі. Головними уборами є: чорний капелюх з заокругленими крисами вгору, сукняна, бараняча шапки. Лемко одягав гуню з вирізом на стегнах, спині, сердак, «чуганю» – довгий плащ з коричневого сукна, прикрашений френдзлями, взував високі чоботи, черевики [31, с. 162].

У харчуванні лемків Полтавщини важлива роль належить борошняним стравам та хлібові із вівсяного, ячмінного, житнього, кукурудзяного борошна. Головною овочевою культурою у лемків є картопля («ком пера»). Про важливість картоплі свідчить приповідка: «Лемко тогди лем весел, коли бульба єму зародится», – зазначає Володимир Прислонський. Лемки вживали рибу, м'ясо, плоди та лісові ягоди, кропиву, щавель, гірчицю, сіль, цукор, лавровий лист, шафран, алкогольні напої, молоко, коров'ячий сир, бринзу, сметану, олію, а заможні лемки вживали рис, чай, каву. Інтенсивність і калорійність харчування лемків зумовлені порами року, пісними чи скромними днями, заможністю селянина. Горяни харчувалися три рази на день, а під час польових робіт переходили на чотириразовий прийом їжі. Між обідом та вечерею був «оловрант» (полуденок). Процес приготування та споживання їжі, зберігання, транспортування продуктів пов'язаний із посудом та начинням про який розповіли респонденти Зіньківщини. У побуті лемків поширений дерев'яний, глиняний, менше – металевий і скляний посуд. Варили страви на припічку перед челюстями печі на відкритому вогні у горщику. На початку XX ст. замість глиняних з'являються металеві ложки, «залізняки», «баняки», полив'яні ринки «шерпінки». Начинням для приготування страв була колотівка, в якій товкли картоплю, квасолю, горох, а в мисці на мак терли часник, сир, мак, відціджували рідину в «дірявці». Їли лемки із глибоких мисок дерев'яними ложками круглої форми, а «варехою» насипали страву. Тісто на хліб замішували у кориті чи діжці, а саджали у піч на дерев'яній лопаті – «пасчаній опаті» вживаній у говірці й побуті лемків Полтавщини. Зберігали молоко у глечиках, у горнятках, коновці з накривкою. Масло збивали у масничці, відтискали сироватку «сирником». Бринзу складали у дерев'яну «гелетку». Капусту квасили у діжці – «гордів», а сікли її ножами («косаками») на шатківниці («коблик»). Алкогольні напої тримали у «боклазі», «плетінках», пили їх чаркою «погарік». Для перенесення їжі, води використовували «кондак», «двійнята», «трійнята», «четвірнята». Зазначимо, що матеріальна культура лемків мала архаїчні риси побутування в Зіньківському районі Полтавської області серед переселенців із Польщі та їх нащадків у 1950-80-х рр. була нівельована серед автохтонного населення завдяки політиці владних структур радянської доби. Автентичні речі побуту депортованих лемків із Польщі зберігаються у їх нащадків як раритет чи експонат у краєзнавчому музеї села Лютенські Будища.

Сукупність норм моралі, звичаїв, обрядів, традицій, вірувань набутих людьми у процесі тривалої громадської діяльності, ідентифікація особи у суспільстві складають зміст духовної культури українців. «Проблеми національної ідентичності є сьогодні актуальними і зачіпають смисложиттєві основи існування кожного народу», – зазначає Л. Нагорна,

твердження якої обґрунтовує І. Любчик [19, с. 98]. Зауважимо, що собливості етнополітичного розвитку лемків, вплинули на становлення їх національно-культурної ідентичності на прабатьківщині й в досліджуваному нами Зіньківському районі після депортації із села Кам'яна Краківського воєводства (Польща). Серед документів лемків-переселенців, нами зафіксовано свідоцтво про закінчення школи в с. Кам'яна Ново-Санчівського повіту на ім'я Ольги Полянської, де викладалась українська мова нарівні з польською. «На межі XIX–XX ст. лемки перебували у стані кризи національної ідентичності, яка проявлялась у їх релігійній приналежності. «Етнополітичні процеси, релігійний фактор набував вигляду ідентифікаційної домінанти на території Лемківщини, а греко-католицьке віросповідання було першочерговим проявом руськості», – наголошує І. Любчик [19, с. 99]. Переломним моментом у формуванні національної ідентичності лемків були події 1918-1919 рр. у Західній Україні. На початку 1920-х рр. розпочався етап становлення національної ідентичності лемків завдяки діяльності громадсько-культурних товариств «Просвіта», а в 1930-х рр. поширенню серед них української періодики й діяльність педагогічного товариства «Рідна школа». Лемки маючи важке соціально-економічне становище не в змозі були переплачувати пресу, тому з грудня 1932 р. 500 лемків отримували безоплатно часописи. Із збільшенням та активізацією роботи українських осередків спостерігалося зростання національної свідомості населення, свідченням цього є утвердження етноніму «українець». У вересні 1933 р. в школах було запроваджено лемківський буквар та щорічні курси для польських вчителів. Передбачалось відмежувати лемків від впливів націоналістів і піддати їх впливу польської культури, що в результаті мало привести до повної їх полонізації. Через церкву й релігійність лемків, було зроблено спробу внести національний розлад. На середину 1930-х рр. перехід лемків до православ'я припиняється, – стверджує І. Любчик [19, с. 100].

Ряд звичаїв і обрядів лемків-переселенців зумовлені поширенням серед них греко-католицького віросповідання. Центром духовного життя лемків була церква. «На свята і в неділю сходилися помолитися. У 1950-х рр. у Зіньківському районі (Полтавшина) зруйнували церкви і лемки ходили в м. Гадяч за 50 кілометрів, де священиком був родич Миколи Ткачика лемко Іванович. У ній хрестили всіх, хто народився з переселенців у Зінькові. Його син В'ячеслав мав приход у м. Котельві. «Олешневичі зберігали дзвін, привезений з Кам'яної і лемківська громада вирішила віддати його в один із храмів Полтави. В м. Зінькові у 1990-м р. збудовано Хресторіздвяну церкву – скарбницю нашої духовності в якій можна зустріти наших людей», – оповідав М. Ткачик (1957 р. н.). Найстаріша лемкиня Зіньківщини Ганна Олешневич розповіла, що лемки дуже віруючі люди: «В нашому с. Кам'яна була хороша церква, яку

будував мій батько, Полянський Демид. У церкві було три дзвони – маленький, середній і великий «Святий отець Миколай», аби ми відлили цей найбільший дзвін, лемківська громада в Америці зібрала кошти і передала нам. На початку XX ст. багато людей наших їздили на заробітки до Америки, дехто там і лишився. Мій дід сім разів там побував, а Онуфрій – разів п'ять. Коли в 1940 р. в наше село прийшли німці, то наказали віддати дзвони аби переплавити їх на кулі. Ми їх заховали, і здолав той дзвін далеку дорогу від Кам'яної до Лютенських Будищ. Довго лежав він у хліві під брикетом, а земляк Прислонський вмовив подарувати дзвін одній із полтавських церков у Свято-Макарівський храм в Полтаві». У 1982 р. лемки звернулись до владики Полтавського Феодосія з пропозицією передати дзвін в церкви м. Полтави. Вилитий у Вашингтоні в 1927 р., вагою 480 кг заробітчанами дзвін «Святий Миколай» був перевезений до Свято-Макарівського собору, де перебуває на сьогодні.

Серед автентичних речей лемків-переселенців родини Миколи Ткачика, ми зафіксували церковну книгу «Часослов» та листівки на релігійну тематику, котрі переглядаються через специфічний пристрій, що має назву «решпектив» привезений з Америки у 1927 р. Лемкиня Деркач (Ткачик) Марія 1934 р. н. зазначила: « я належу до переселених лемків із с. Кам'яна Ново-Санчівського повіту Краківського воєводства. Серед особистих речей зберігаю ікону та фотографії. Ходили до церкви на Різдво та Великдень і зараз ходимо. Знаходились до ночі в церкві, в гості не ходили, готували 12 пісних страв на Святвечір 6 січня. Паску святили в церкві, а не надворі як зараз. Перед святами дітей водили із школи в церкву і вони говіли навколюшки, тричі обходили церкву. Ходимо до церкви в неділю та на храмові свята обов'язково. В церкві вінчаємося та прощаємося із небіжчиком, якого відправляє священик. На поминальні дні після Паски чи на похорон готуємо страви на цвинтар, зносимо продукти в складчину: кутя з пшениці, хліб, пироги, цукерки, варимо капусняк, локшину, розтеранку, курятину, свинину, узвар, кисіль молочний (крохмал). Лемки переселені на Полтавщину, були православні, хоча їх предки належали до греко-католиків, адже у селі Кам'яна існувала дерев'яна недіюча уніатська церква,то вона була перевезена до Львова під музей». В селах Полтавщини лемки та їх нащадки відвідують сьогодні церкви Московського патріархату. Нині, священиком Хресторіздвяної церкви у м. Зінькові є Іван Бабич. Син лемкині Ганни (Полянської) Олешневич Іван (1948 р. н.), нам розповів, що й сьогодні: «читаємо Закон Божий, справляємо великі свята за місцевою традицією. Ми всі православні, все робимо по-церковному. Святкуємо народження дітей, внуків, їх весілля, відбуваємо похоронні обряди за місцевими традиціями села Лютенські Будища». Опитування переселенців показали, що ікони розміщувались на стіні лемківського житла, чи біля ліжка, а не на покуті,

вони не обрамлювались рушниками як у місцевого населення. Перед іконами знаходились у вазах паперові чи польові квіти та лампадка.

«Серед жанрів лемківського фольклору важливе місце займали трудові пісні», – зазначає Я. Бодак [2, с. 46]. Вони пов'язані із польовими роботами, оскільки, за традицією лемки співають їх по дорозі в поле чи додому. Ольга Олешневич 1938 р. н. розповіла нам про копальницькі пісні, які виконуються під час обкопування й викопування картоплі, наприклад: « Повудне, повудне, ой повудне неє ци газдиня гмерва, ой ци ей дома неє? Дома она, дома, ой лем не хоче дати, хоче полуденок, ой з вечерком зогнати! Копайте, копайте, ой мої копальниці, повна фляжка, повна, ой в газди на полици. Фляжка на полици, ой честунок на столі, копайте, копайте, ой копальниці мої». До трудових пісень відносять жниварські пісні, які виконують під час обжинок. Після переселення лемків в Україну пісні-діалоги загинули як жанр лемківського фольклору.

Весільна обрядовість належить до етнокультурних явищ, у яких збереглися архаїчні уявлення та вірування, елементи історичних форм шлюбу та сімейних відносин, що дозволяє репрезентувати духовну культуру лемків-переселенців. Марія Ткачик (1934 р. н.) розповідала про весілля у селі Кам'яна Ново-Санчівського повіту: «Свадьби були по вівторках і четвергах, а в суботу «гойкали» – не можно свадьбу робити. Вінчалися в той день, коли мало бути весілля. Гостина була в молодої і в молодого. Сповідалися за тиждень перед весіллям, цього звичаю дотримуються й тепер. Запрошували на весілля за тиждень два хлопці – «звачі» з колачем, обвитим рушником і кольоровим папером. Ходили сватати тато з мамою, інколи родичі молодого. На світанки (сватання) ходили пізно ввечері, або дуже раненько, щоб менше бачили, щоб ніхто не перейшов дороги. Молода, коли була згодна, то брала від мами колач, цілувала і вертала їй дар за дар – свій колач в рушнику». Традиційно весілля розпочиналося з обряду «вінкоплетіння»: у вівторок чи четвер йшли за барвінком, плели його, а свашка з старостою танцювали й співали. «Староста клав вінок молодій на голову, танцював з ним кладучи його на тарілку, а молодій прикріплювали білий купований вінок клали на чоло, а барвінковий прикріплювали ближче до тімені». До вінця молода йшла з розпущеним прибраним волоссям на потилиці», – зазначала Є. Гайова [4, с. 82]. Ганна Олешневич (1923 р. н.) згадувала, що «на Зіньківщині одружувалася в білому одязі: вишита сорочка, фартух, вінок з кольоровими квітками, але звісно в місцевому вбранні, бо були бідні».

Соціонормативна культура лемків розумілася як спілкування між «своїми» й «чужими», регламентувалося правилами поведінки, гостинністю, яка в українському середовищі формувалася у відповідності з міфологічними уявленнями й мораллю – добрим ставленням до ближнього. Релігійність, працьовитість, взаємоповага у сім'ї, святкова трапеза для

гостей ідентифікують лемків-переселенців серед полтавчан. Престижність голови родини, поважне ставлення до матері підкреслювалося формою звертання на «Ви», тато – «няньо», мамо – «ненько». З особливою пошаною лемки ставляться до свояків, кумів, весільних і хрещених батьків, котрі були не менш шанованими ніж найближчі родичі. Основою побутових святодійств українця був не церковний, а аграрний календар, який регулював усі аспекти життя селянина. Приказка «Святий Юрій землю відмикає, святий Петро жито зажинає, святий Ілля у копи складає» свідчить про трудову діяльність лемків. Зауважимо, що календарно-родинна обрядовість є консервативною сферою традиційно-побутової культури лемків, відображає їх громадський побут, сімейні відносини, світогляд, психологію, мораль, що ідентифікує лемківську громаду серед жителів Зіньківщини (Полтавщини), поєднує з українцями. За ініціативи районної адміністрації в особі заступника голови Зіньківської райдержадміністрації Олександра Терещенкова та голови Полтавського обласного товариства «Лемківщина» Миколи Ткачика 1 травня 2011 р. в селі Лютенські Будища Зіньківського району Полтавської області відбувся І-й Міжрегіональний фестиваль лемківської культури «Барви Лемківщини», на якому запалала Перша лемківська ватра на Лівобережній Україні. Фестиваль зібрав почесних гостей: голова Всеукраїнського товариства «Лемківщина» Олександр Венгринович, заступник голови Львівської обласної організації Всеукраїнського товариства «Лемківщина» Ярослав Козак, член правління Київської обласної організації Іван Челак, поет зі Львова Богдан Пастух, співачка з міста Чорткова на Тернопільщині Марія Вудка, поет із Шилівки Володимир Прислонський. Почесною гостею була 87-річна Ганна Олешневич, найстарша лемкиня Зіньківщини, з покоління людей, яким долею судилося зазнати образи від виселення із батьківської землі. Отець 10 округу Іоан Бабич відслужив молебень. Гостей фестивалю, членів родин лемків-переселенців розважали фольклорні колективи Полтавщини та дует «Яворина» (Ільїни Геннадій та Ірина), в репертуарі якого є 30 лемківських пісень, які входять до «Антології лемківської пісні». Біля сцени розміщувались авторські сувеніри, привезені народними майстрами Полтавщини. У травні 2006 р. «Яворина» представляла Україну на Світовому конгресі лемків та IV-му Міжнародному фестивалі лемківсько-русинської культури в Польщі, 3-4 червня 2006, 2007-2010 рр., VIII-му Всеукраїнському фестивалі «Дзвони Лемківщини» в м. Монастирську Тернопільської області в якому брали участь артисти, професійні та аматорські колективи, виконавці з 14 областей України, м. Києва, Польщі й Словаччини. На ньому була присутня й делегація лемківської громади з Полтавщини на чолі з Миколою Ткачиком, головою Полтавської обласної організації Всеукраїнського товариства «Лемківщина». «Наше минуле ми згадуємо

завжди, а наше майбутнє – це наші діти і внуки, яким ми мусимо передати лемківську культуру. Ми хочемо передати сьогодні нашу реліквію і святиню «Часослов», книгу 1837 р., в якій зібрані молитви, що звучали в с. Кам'яна під час Служби Божої. «Часослов» походить із церкви святої Параскевії с. Кам'яна Ново-Санчівського повіту, був перевезений Прислопським Петром в село Шилівка на Зіньківщину під час переселення з Польщі», – зазначав Микола Ткачик.

Лемківська ватра вдруге запалала у Лютенських Будищах 1 травня 2012 р. де відбувся ІІ-й Міжрегіональний фестиваль лемківської культури, який набув обласного статусу та став традиційним щорічним святом на Зіньківщині. Ватра як символ свято-дійства «Барви Лемківщини» запалюється з рук голови Полтавської обласної організації Всеукраїнського товариства «Лемківщина» М. Ткачика та голови ради районної організації ветеранів, сина лемка-переселенця В. Прислонського. На шкільному стадіоні села Лютенські Будища збираються місцеві лемки та з областей України, щоб поспілкуватися, переповісти розповіді батьків, дідусів про лемківські традиції та звичаї, поспівати пісні, які стають популярними і ввійшли до репертуару видатних співаків України. Поціновувачі декоративних та ужиткових речей мали змогу придбати уподобане на виставці виробів народних майстрів. Розмаїття сувенірів вражало гостей регіонального фестивалю: ляльки-мотанки, керамічні вироби: іграшки, макітри, горщики, горнята, тарілки, вишиванки, різьблені речі, мальовані і вишиті картини, лемківські писанки. Проводився майстер-клас із писанкарства та лялькарства. Різновидом декоративно-прикладного мистецтва лемків є писанка – символ Великодня. «Найдавніші і найпростіші елементи лемківського орнаменту – це писанки, які навчила писати мене мати», – говорив В. Прислонський. В них домінує один колір, інколи трапляється два: коричневий і жовтий та їх комбінації. У краєзнавчому музеї Лютенських Будищ знаходиться колекція писанок, які виготовлялись лемками-переселенцями. Жителі села Кам'яна Краківського воєводства були талановитими майстрами з виготовлення писанок, адже свято Великодня було знаковим дійством для лемків та їх дітей і внуків. У віршах В. Прислонського читаємо: «Лежать переді мною писанки, мов сонце червоні, білі, жовті кольори. І раптом залетіли у віконце приємні спогади дитячої пори. Пекла матуся Паски Великодні високі, зверху круглі, мов земля. Розписувала писанки напередодні, а я за цим спостерігав здаля… Ці спогади не раз мені наснились. Пройшли не дні, не місяці – роки. Немає мами, писанки лишились – творіння її серця і руки» [26, с. 66-67]. Майстерність слова й пензля Прислонський демонстрував на фестивалях Лемківської культури в Монастирську, Львові, Зіньківщині, виставляючи вироби декоративно-прикладного мистецтва – маркеру регіональної ідентичності лемківської громади на осуд людям не байдужим

до традиційної культури українців. В поемі «Лемки Зіньківщини» Володимир Петрович пише: «Лише наприкінці XX ст. про депортацію українців із Польщі стали говорити, писати, знімати фільми. У дитячі роки я чув розмови, спогади моїх батьків, родичів про життя на Лемківщині, про поневіряння під час переселення, про нелегке пристосування до умов проживання на новому місці» [25]. Поема документальна, імена, прізвища людей, назви населених пунктів не вигадані, а дійсні. Твори поета, який має лемківське коріння, друкуються в регіональних виданнях: у районній газеті «Голос Зіньківщини», в обласній – «Зоря Полтавщини», в збірці: «Село – моє життєве кредо» [26].

Зазначимо, що сучасні етнічні процеси в Україні, зокрема на Полтавщині, супроводжуються піднесенням національної свідомості громадян, зростанням соціальної мобільності населення, формуванням спільних рис його традиційної культури та побуту внаслідок збереження й трансформації регіональної ідентичності українців у державі. Лемківські сім'ї передавали з покоління в покоління свою самобутню культуру, пам'ять роду. Простеживши культурний розвиток лемків на Полтавщині, на прикладі лемківської громади в Зіньківському районі Полтавської області, стверджуємо, що незважаючи на спроби асиміляції, денаціоналізації, депортацію етнографічна група українців збереглася в Західній Україні. Серед форм трансляції етнокультурної спадщини лемків у Зіньківському районі Полтавської області сьогодні є Міжрегіональний фестиваль «Барви Лемківщини», який став формою збереження регіональної ідентичності лемків-переселенців із с. Кам'яна Ново-Санчівсього повіту Краківського воєводства (Польща). Переживши труднощі, переселенці поступово вкорінювалися, їх рятувала працелюбність, витривалість, допомога земляків. Нове етнічне середовище негативно вплинуло на розвиток етнокультури: спричинило часткову, а з часом повну втрату звичаїв, традицій, одягу, ремесел: обробки дерева, каменю, будівництво хиж з мальованими вінцями, лемківської говірки, крім релігійності й світогляду. Влада в радянську добу не дозволила популяризувати традиційну культуру лемків, але українське середовище сприяло збереженню національної ідентичності депортованих лемків. Останні носії лемківської спільноти на Зіньківщині, яка була до 2013 р. найчисельнішою на території Полтавщини нині знаходяться під загрозою зникнення, ідентифікують себе українцями, а не поляками.

Джерела та література:

1. Бата А. 40 років Музею лемківської культури в Зиндранові. Львів : СПОЛОМ, 2009. 36 с.
2. Бодак Я. Лемківські трудові пісні-діалоги. *Народна творчість та етнографія*. 2010. № 6. С. 46–55.

3. Вагилевич І. Лемки мешканці західного Прикарпаття. *Народна творчість та етнографія*. 1965. № 4. С. 75–80.
4. Гайова Є. Лемківське весілля. *Народна творчість та етнографія*. 2008. № 1. С. 80–88.
5. Гошко Ю. Дослідження Лемківщини на сучасному етапі. *Аннали Лемківщини* / Фундація дослідж. Лемківщини. Кліфтон, 2001. Ч. 6. С. 217–222.
6. Гошко Ю. Г. Населення Українських Карпат XV–XVII століть. Заселення, міграції, побут. Киъв : Наук. думка, 1996. 208 с.
7. Данилюк А. Будови тут зводили довжелезні. Наука і суспільство. 1991. № 7. С. 58–59.
8. Депортація у західні землі України кінця 1930-х – початку 50 рр. : документи, матеріали, спогади : у 3 т. Львів, 1998. Т. 2: 1946–1947 рр. 175 с.
9. Зілинський І. Праці про говірки Лемківщини (від Попраду до Ослави). Горлиця : Об'єднання лемків, 2008. 255 с.
10. Карпенко І. Хто і звідки ж походить назва лемки? *Народознавчі Зошити*. Львів, 1997. Зошит 6. С. 353–357.
11. Кіцак В. Депортація українців Польщі в УРСР: історіографія проблеми. *Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету імені В. Гнатюка. Серія: Історія*. Тернопіль, 2000. Вип. 10. С. 296–299.
12. Кіцак В. Доля переселенців із Закарпаття. Соціально-психологічна адаптація на Тернопільщині у 1944–1947 рр. Тернопіль : Український світ, 1999. С. 35–38.
13. Кіцак В. Розселення українців Польщі в УРСР. *Молода нація* : альманах. Київ, 2000. № 1. С. 96–122.
14. Красовський І. Лемки – етнографічна група українського народу. *Народна творчість та етнографія*. Київ, 1969. № 4. С. 21–25.
15. Красовський І., Солинко Д. Хто ми лемки. Львів : вид-во обл. упр. по пресі, 1991. 46 с.
16. Красовський І. Лемківщина у творчості Івана Франка. *Лемківський календар за 2011 рік*. Львів, 2011. С. 40–42.
17. Лемкин Н Ф. История Лемковины. Юнкерс ; Нью-Йорк : Изд-е Лемко-Союза. 1969. С. 16–24.
18. Лемківщина. Земля – люди – історія – культура : у 2 т. / [гол. ред. Б. Струмінський]. Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто : НТШ, 1988. Т. 1. 1988. 568 с. ; Т. 2. 1988. 495 с.
19. Любчик І. Становлення національної ідентичності лемків. *Київська старовина*. 2006. № 3. С. 80–97.
20. Межею чужини розірване життя: депортація лемків із Польщі в Україну 1944–1947 рр. / за ред. М. А. Якименка. Полтава : Сімон, 2007. 100 с.
21. Мушинка М. Лемківська ватра в Ждині – під суцільним дощем. *Лемківський календар за 2011 рік*. Львів, 2011. С. 63–66.
22. Наконечний В. М. Історична доля та культурне відродження лемків. *Етнічна історія народів Європи*. Вип. 22. Київ, 2007. С.85–90.
23. Наконечний В. М. Лемки в XX столітті: життя на етнічних землях та в нових геополітичних умовах : дис… на здоб. наук. ступ. канд іст. наук : спец. 09.00.12 «Українознавство». Київ, 2009. 211 с.
24. Оленич І. Доля Лемківщини. Львів : Каменяр, 1992. 119 с.
25. Прислонський В. Лемки Зіньківщини. Зіньків : б/в., 2011. 36 с.
26. Прислонський В. Село – моє життєве джерело : зб. віршів. Полтава : Полімет, 2012. 104 с.

27. Різніченко С. Депортація лемків з території Польщі в Україну в період з 1944 по 1946 рр. *Злагода.* 2002. № 2. С. 16–17.
28. Сергійчук В. Трагедія українців Польщі. Тернопіль, 1997. С. 164–166.
29. Сорока Ю. Переселення українців з етнічних земель і польського населення з УРСР (1944–1946 р.). *Етнічна історія народів Європи* : зб. наук. праць. Київ, 2001. Вип. V. С. 95–99.
30. Спомнеш моє слово. Лемківські приповідки. Тернопіль : Астон, 2008. 88 с.
31. Турчак О. В. Сільська громада у лемків (1866–1939 рр.) : дис. … канд. іст. наук : спец. 07.00.05 «Етнологія». Львів, 1996. 227 с.
32. Худаш М. Походження етноніма лемки. *Народознавчі Зошити*. Львів, 1995. Зошит 5. С. 279–290.
33. Якименко М. Депортація українців із Польщі на Полтавщину в 1944-1945 рр. її соціально-економічні наслідки. *Березіль*. 1998. № 1. С. 162–169.
34. Янко М. У кожній писанці – сонце. Лемківська громада у вирі важливих подій. *Лемківський календар за 2011 рік*. Львів, 2011. С. 58–62.

УДК 911 (1 – 22) (477.53)

ФОРМУВАННЯ СІЛЬСЬКОЇ ПОСЕЛЕНСЬКОЇ МЕРЕЖІ ПОЛТАВСЬКОЇ ОБЛАСТІ

Олександр Федій
(м. Полтава)

Розглядаються особливості становлення сільських поселень Полтавщини протягом всієї історії формування території регіону та розкриваються чинники розселенського процесу. Конкретизується локація виникнення та розвітку поселень. Розглядаються природно-кліматичні чинники, що впливали на господарські заняття та їх зв'язок з природними умовами. Визначається роль козацької колонізації Полтавщини, розвитку ремесел і торгівлі у розширенні мережі поселень.

Ключові слова: *сільське розселення, поселенська мережа, сільські поселення.*

Історичний метод є одним з головних у дослідженні розселення населення по території. Його кінцевою метою є відображення історичної обґрунтованості багатьох рис сучасних поселень, виявлення закономірностей поселенського процесу, прогнозування формування поселенської мережі на основі вивчення динаміки елементів розселення. Розселення населення надзвичайно складне та багатогранне явище, яке розвивається протягом тривалого історичного періоду під впливом природно-географічних та соціально-економічних чинників. Необхідність розглядати розселення та утворені поселення в їх історичному розвитку зазначив В.П. Круль, наголошуючи, що вивчення поселення без попереднього аналізу заселенських процесів відірве сам результат від вияву його динаміки [2, с. 186].

Територія Полтавщини в різні часи була заселена скіфами, сарматами антами, входила до складу Київської Русі, була місцем кочування хазар, печенігів, половців, монголо-татар, перебувала у складі Великого Князівства Литовського та Речі Посполитої, становила важливу складову частину держави Богдана Хмельницького, поступово вписувалася у правову й адміністративну систему Російської імперії та СРСР. Всі ці події по-різному впливали на характер розселення населення, типи поселень, їх місце в системі розселення. Пройшовши тернистий шлях свого розвитку, одні сільські поселення перетворилися на сучасні міста, інші – зазнали незначних змін щодо свого статусу в системі розселення або зникли з географічної карти взагалі.

Під терміном «Полтавщина» розуміється вся територія, яка свого часу входила до складу Полтавської губернії. За твердженнями істориків першовитоки історії нашого краю сягають часів первіснообщинного ладу. Першими поселеннями можна вважати мисливські стійбища, стоянки, які споруджували на підвищених ділянках берегів річок, уздовж малих річок, в ярах та балках. Вони об'єднували 25-40 осіб для тимчасового ведення господарства, мисливства, рибальства – основного роду заняття населення того часу. На Полтавщині відомі до двох десятків місцезнаходжень пізньопалеолітичної епохи на узбережжі Дніпра, в басейнах Орелі, середньої та нижньої Ворскли, Псла, нижньої Сули, зокрема у Щемилівському кар'єрі під Полтавою, Лубнах та їх околицях, селах Липовому, Шушвалівці, Мозоліївці, Кагамлику на Дніпрі. Пом'якшення клімату та поступове зволоження у кінці XVI–X ст. до н. е. призвело до збільшення числа постійних поселень. Якщо раніше обжитими були узбережжя річок, то за доби пізньої бронзи людина освоїла широкі простори лісостепу, придатні для землеробства. З'являються землеробсько-тваринницькі господарства, які розташовувалися «кущами» – в околицях сучасних Котельви, Решетилівки, Полтави. Скіфська епоха (V–IV ст. до н. е.) залишила на Полтавщині слід у вигляді яскравого явища – формування, становлення та розквіту перших великих поселенських центрів – городищ. Серед найвідоміших осередків ремесла та торгівлі цієї епохи було Більське городище, розташоване у межиріччі Ворскли та Псла в межах сучасного села Більськ.

Посушливість клімату, зміна напрямів торгових шляхів спонукали глобальні процеси міграції на території Європи. На початку доби раннього середньовіччя (V–VII ст.) Полтавщина опиняється в зоні етнічного самоутвердження і великого розселення слов'ян. На річках Полтавщини відома ціла низка селищ: біля села Глинське, в історичному центрі Полтави, у селищах Старі та Нові Санжари на Ворсклі, у селах Книшівці, Броварки, Сарах на Пслі, у селі Лукім'я на Сулі. За часів

Київської Русі (XI ст.) поселення продовжили своє існування, а їх поселенська структура являла собою ешеловану оборону. Вона передбачала будівництво поселень вздовж високих берегів річок на відстані візуального контролю та доступності вогняної сигналізації (12-25 км) з неукріпленими поселеннями між ними [4; 5]. Після монголо-татарського панування у XIII ст. спустошені населені пункти прийшлося відбудовувати неодноразово. Населення Полтавщини повільно зростало за рахунок переселення північних слов'ян. З'являються нові поселення у вигляді міст-фортець: Полтава, Опішня, Великі Будища, Більськ, Гебердеїв Ріг (сучасне село Келеберда), Керменчик (сучасний Кременчук), Градизьк. Поза міськими територіями хутірська форма розселення стає чи не основною [5, с. 46-49].

У зв'язку із постійними набігами монголо-татар колись заселений край з численними містами-фортецями та городищами на кінець XV ст. знову став малолюдним, а з карти Полтавщини зникли більшість поселень. Лісові та водні ресурси, родючі ґрунти та багатий тваринний світ приваблювали населення оточуючих територій, що призвело до нового відродження Полтавщини та її заселення. Спочатку поселення мали тимчасовий характер: взимку населення перебувало у захищених містах Правобережжя, а решту часу займалося мисливством, рибальством на Лівобережжі – території сучасної Полтавської області. Таке заняття мало назву «уходів», а поселення існували як пасіки-хутори. Але поступово «уходники» закладали собі по островах річок, у балках і ярах зимовища, хутори, пасіки, «отчини». Інтенсивне суспільне життя почало пульсувати у другій половині XVI ст. Саме в цей період основою землеволодіння стає козацький хутір – окрема садиба чи кілька садиб поза великими поселеннями, які могли переростати у велике землеволодіння. Внаслідок козацької колонізації виникли сучасні районні центри: Велика Багачка, Диканька, Зіньків, Шишаки, села – Покровська Багачка, Ковалі, Устивиця, Матяшівка, Гаркушенці, Зубівка, Хомутець та інші. Освоєння краю продовжувалося за рахунок створення слобод – поселень збіглих селян від польського панства, в яких надавалися пільги по сплаті податків на 20-30 років, та монастирів – поселень ченців, найвідомішим з них залишається і на сьогоднішній день Мгарський. Значну роль у розвитку поселень Полтавщини відігравали торги та ярмарки, ремесла та промисли. Так, Полтавщина того часу займала перше місце по виробництву селітри, важливим компонентом якої був поташ. Для виварювання поташу з трав'яного чи деревного попелу в лісі, степу закладалися спеціальні будівлі – буди. Поодинокі поселення з таким промислом перетворювалися на великі центри суспільного життя, а назви сіл збереглися до сьогодні, наприклад, Великі Будища, Малі Будища, Лютенські Будища тощо. З 1648 року розпочинається активне заселення порожніх земель не лише в

межиріччі Сули-Псла-Ворскли, а й Ворскли-Орілі, в результаті чого виникає велика кількість сільських поселень та значно зростають вже існуючі населені пункти – Старі та Нові Санжари, Білики, Кобеляки тощо [1; 4; 5].

На час утворення Полтавської губернії 9 березня 1802 року її площа становила 46 603,16 км^2, що у 1,6 рази більше сучасної Полтавської області за рахунок територій суміжних областей. Крім 15 повітів на її території розташовувалися два заштатних міста (Градизьк і Глинськ), один посад (Крюків), 82 містечка, 722 села, 1137 селищ і велика кількість хуторів, які мальовничо розміщувалися у підніжжях пагорбів, в балках, на узбережжях водойм [5, с. 126]. За іншими джерелами [3, с. 177-181], крім вказаних типів поселень, ще виділялися слободи, слобідки, сільця. Із досліджених Л.В. Падалко 1 553 сільських поселень губернії [4, с. 205-220], 333 з них відображали у назві особливості рельєфу, водойм, рослинного світу території, наприклад, Байрак, Глибокий Яр, Лиман, Комиші тощо. Це свідчить про виключне значення природного середовища у формуванні поселенської структури сільської місцевості у XVIII–XIX ст. Селами називалися поселення з церквами, які мали порівняно велику кількість мешканців. Великі села із зручним географічним положенням могли перетворитися на містечка. Статус містечка отримували поселення, які мали кілька церков і влаштовували ярмарки, а торгівля велася в постійних крамницях. До таких населених пунктів Полтавщини належали сучасні Решетилівка, Старі та Нові Санжари, Куземин, Опішня, Великі Будища, Веприк, Лютенька, Рашівка, Сенча, Курінька, Вороньки, ЧорнухиЗ, а також Мачухи, Диканька тощо. Слобода, слобідка, хутір, напевне, відображали історичні особливості заселення території, розташовувалися уособлено щодо великих поселень і мали невелику кількість населення.

Розглядаючи процеси розселення за всю історію формування Полтавщини, можна виявити ряд особливостей виникнення сільських населених пунктів, їх становлення в минулому та розвитку сьогодні. Головним чинником розселення населення протягом тривалого періоду було природне середовище, яке визначало зручність умов життя населення, захищеність від стихійних лих та ворожих нападів, можливість ведення господарства, особливість забудівлі та планувальної структури поселень.

Джерела і література:

1. Адміністративно-територіальний поділ Полтавщини (1648-1941 рр.). Довідник з історії адміністративно-територіального поділу. Частина І. Упорядники Жук В.Н., Суховська З. М. Полтава. 2002. 205 с.
2. Круль В.П. Ретроспективна географія поселень Західної України: Монографія. Чернівці. 2004. 382 с.

3. Описи Лівобережної України кінця XVIII – початку XIX ст. Відп. Редактор П.С. Сохань. К. 1997. 277 с.
4. Падалка Л.В. Прошлое Полтавской территории и её заселение. Полтава, 1914. 238 с.
5. Полтавщина: Історичний нарис. Б.В. Год, К.М. Мироненко, В. Н Жук та ін. Полтава. 2005. 592 с.

УДК 94(477.46) : 621.927.3

ДО ПИТАННЯ ПРО КІЛЬКІСТЬ МЛИНІВ У ПОЛТАВСЬКІЙ ГУБЕРНІЇ НА ПОЧАТКУ XIX СТОЛІТТЯ

Євгеній Копилець
(м. Полтава)

Систематизовано та узагальнено відомості про кількість водяних млинів та вітряків у Полтавській губернії на початку XIX ст., наявні у документах та краєзнавчих виданнях. Зроблено аналіз розбіжностей у публікаціях, що стосуються проблеми дослідження.

Ключові слова: *млин, млинарство, господарство Полтавської губернії на початку XIX ст.*

Початок XIX ст. ознаменувався для Полтавщини адміністративною реформою, у результаті якої постала Полтавська губернія. Це гостро актуалізувало потребу в інформації географічного та економічного змісту і по губернії загалом, і по повітах та містах новоствореної адміністративно-територіальної одиниці. З іншого боку, як відзначила Т.В. Ананьєва, тогочасна затребуваність описово-статистичних матеріалів знайшла відгук у середовищі української інтелігенції в один із періодів її активного самопізнання й самовизначення [13, с. 5]. У результаті до нас дійшли історичні джерела, що дають змогу скласти досить повне уявлення про низку аспектів господарського життя краю 200 з лишком років тому.

Сказане повною мірою стосується млинарства як невід'ємного складника традиційного вітчизняного господарювання. Початок XIX ст. – часи вирішального «змагання за першість» між давнішими водяними млинами та сучаснішими вітряками. На першу половину XIX ст. припадає найінтенсивніший розвиток будівництва водяних млинів [4, с. 15], проте вже з перших років існування Полтавської губернії у ній переважали вітряки.

Мета статті – систематизація та узагальнення даних про кількість млинів у Полтавській губернії на початку XIX ст.

Насамперед охарактеризуємо основні документальні джерела.

На початку 1804 р. до малоросійського генерал-губернатора О.Б. Куракіна звернувся візитатор Харківського навчального округу (в обов'язки візитатора входила інспекція нижчих і середніх шкіл) І.Ф. Тимківський. Він висловив прохання посприяти йому у зборі відомостей для укладення статистичного опису Чернігівської та Полтавської губерній, мотивуючи свій намір «обязанностью вникнуть в состояние тех губерний, со стороны хозяйственной, по связи ее с образованием народного смысла» [12, с. 59]. Тимківським була укладена орієнтовна програма для збору даних про губернії в цілому, кожен повіт і кожне губернське та повітове місто. У відомостях як про міста, так і про повіти він, зокрема, просив зазначити кількість водяних та вітряних «мучных мельниц».

Куракін прихильно поставився до ідеї Тимківського і віддав необхідні розпорядження чернігівському та полтавському губернаторам, а ті, у свою чергу, поставили завдання перед городничими, міськими магістратами і ратушами, нижніми земськими судами. За кілька місяців необхідні матеріали були надіслані.

Майже сто років потому І.Ф. Павловський опрацював справу Полтавського губернського правління № 200, яка містила зібрані для І. Ф. Тимківського відомості. Спершу (1902 р.) він надрукував у журналі «Киевская старина» низку стислих характеристик міст і повітів, які уклав на основі матеріалів справи, під загальною назвою «Из прошлого Полтавщины» [5-9]. Дещо згодом (1906 р.) Павловський опублікував чимало документів зі справи № 200 у другому випуску «Трудов Полтавской ученой архивной комиссии» [12].

Публікації зібраних для І.Ф. Тимківського відомостей у «Киевской старине» не є оприлюдненням власне документів: сам І.Ф. Павловський назвав їх «краткими извлечениями» [12, с. 65], але вони насичені цитатами і фактичними даними. Проте Павловський добирав лише факти, які вважав найбільш значущими чи цікавими. Кількість млинів, вочевидь, не належала до його пріоритетів: серед міст вона зазначена лише для Кобеляк, у характеристиках низки повітів її пропущено, а для Лохвицького повіту вказано лише кількість вітряків. Описи Полтави та Полтавського повіту І. Ф. Павловський до «Киевской старины» не подав – певно, тому, що у липні-вересні 1902 р. опублікував там ґрунтовну працю «Полтава в начале XIX века». Натомість у «Трудах Полтавской ученой архивной комиссии» уміщено документи справи № 200 згідно оригіналів. Відповідно, інформація про млини тут значно повніша.

Не менш значущим джерелом інформації про Полтавщину початку XIX ст. загалом та про млинарство у ній зокрема є «Топографическое описание Полтавской губернии, сочиненное старшим учителем

Полтавской губернской гимназии Федором Каруновским» 1809 р. Змушений за сімейними обставинами відмовитися від науково-педагогічної кар'єри, Ф.Ф. Каруновський і на посаді вчителя природничої історії не полишав науки [1, с. 249]. Користуючись власноручно зібраними матеріалами, він склав опис Полтавської губернії, який надіслав до Академії наук. За оцінкою Т. Б. Ананьєвої, інформація, зібрана Ф.Ф. Каруновським, різнобічніша за ту, яка передбачалася у питаннях І.Ф. Тимківського, а його праця гідна посісти в історіографії Полтавщини чільне місце як одна з ранніх краєзнавчих студій [13, с. 17]. На жаль, тривалий час опис лишався невідомим широкому колу дослідників; уперше його опубліковано 1997 р. [13, с. 191-229]. У описі Каруновського виокремлені відомості про кількість водяних млинів та вітряків у повітових містах та повітах Полтавської губернії. Для зручності порівняння ми представили дані про кількість млинів у Полтавській губернії за вищезазначеними документами у *таблиці 1*.

Таблиця 1

Кількість млинів у Полтавській губернії на початку XIX ст. за документальними свідченнями

Місто, повіт	Матеріали справи губернського правління № 200 за 1804 р., реферовані І. Ф. Павловським (публікації 1902 р. [5-9])		Матеріали справи губернського правління № 200 за 1804 р. (публікація 1906 р. [12])		«Топографічний опис Полтавської губернії» Ф. Каруновського, 1809 р. (публікація 1997 р. [13, с. 217-218])	
	водяні млини	вітряки	водяні млини	вітряки	водяні млини	вітряки
Полтава			0	3		3
Полтавський повіт			29+29	434	58	434
Кременчук			2	4	3	4
Кременчуцький повіт			87+86	375	173	375
Ромни			1	3	1	3
Роменський повіт			200	424	230	424
Лубни				3		3
Лубенський повіт			97	644	92	734
Прилуки			6	53	6	53
Прилуцький повіт			185	717	194	717
Кобеляки	17	5	17	5	17	5
Кобеляцький повіт			80	278	80	278
Гадяч			4	3	4	3
Гадяцький повіт			172	191	172	191
Хорол			4	28	3	24
Хорольський повіт	148	418	146	418	146	418
Зіньків			4	25	4	25
Зіньківський повіт	201	435	201	435	261	435

Миргород			4	45	4	45
Миргородський повіт			86	330	86	330
Переяслав			8	30	8	30
Переяславський повіт	85	1113	85	113	65	1113
Золотоноша			6	29	6	29
Золотоніський повіт	118	623	168+123	623	118	623
Лохвиця			1	11	1	11
Лохвицький повіт		645	121	645	121	645
Пирятин			0	?	0	28
Пирятинський повіт	67	419	67	419	67	419
Костянтиноград			0	3		2
Костянтиноградський повіт	16	368+42	16	368+42	16	410
Глинськ			4	4		
Градизьк			0	33		
ВСЬОГО			[2039]	[6738+?]	2010 [1936]	7823 [7814]

Насамперед, відзначимо, що між даними у публікаціях І.Ф. Павловського 1902 р. та 1906 р. є певні розбіжності. Так, кількість водяних млинів у Хорольському повіті у першому випадку становить 148, а в другому – 146. У Переяславському повіті за публікацією 1902 р. 1113 вітряків, а за публікацією 1906 р. – на тисячу (!) менше, 113. У Золотоніському повіті за публікацією в «Киевской старине» 118 водяних млинів, а за «Трудами…» – 168 та 123 наплавних («лодейных»).

В опублікованих даних опису Ф. Ф. Каруновського привертає увагу невідповідність зазначеної автором та фактичної загальної кількості водяних млинів та вітряків. За Каруновським, у губернії 2010 водяних млинів, проте фактична сума кількості водяних млинів у містах та повітах складає 1936. Вітряків має бути 7823, але фактична сума їхньої кількості – 7814.

В цілому ж інформація, надіслана на прохання І.Ф. Тимківського, здебільшого корелює з даними, зібраними Ф.Ф. Каруновським. Зокрема, зовсім не відрізняється кількість млинів у Полтаві та Полтавському повіті, Кременчуцькому повіті, Ромнах, Лубнах, Прилуках, Кобеляках та Кобеляцькому повіті, Гадячі та Гадяцькому повіті, Хорольському повіті (за публікацією в «Трудах…»), Зінькові, Миргороді та Миргородському повіті, Переяславі, Золотоноші, Лохвиці, Лохвицькому повіті (за публікацією в «Трудах…»), Пирятинському та Костянтиноградському повітах.

Зіставлення документів дає змогу робити обґрунтовані припущення щодо реальної кількості млинів там, де інформація не є суголосною чи є неповною. Так, є підстави припускати, що у Переяславському повіті було

не 113, а 1113 вітряків, оскільки саме така їхня кількість фігурує і в публікації «Киевской старины», і в описі Каруновського. Інший приклад: відомості пирятинської міської ратуші за 1804 р. не містять конкретної кількості млинів, зазначено лише, що «есть часть обывательских ветряных» [12, с. 123]. Але з огляду на інформацію «Топографического описания…» можемо припустити, що їх було близько 28. Утім, є й дані, які з невідомих причин суттєво відрізняються в різних документах. Це, зокрема, кількість вітряків у Лубенському повіті, водяних млинів – у Золотоніському (за публікацією в «Трудах…»; особливо дивує кількість наплавних млинів, які взагалі не фігурують ні у публікації в «Киевской старине», ані в «Топографическом описании…» Ф. Ф. Каруновського) та Роменському повітах.

Матеріали, зібрані на прохання І.Ф. Тимківського, неодноразово залучалися до наукового обігу. Не викликає сумніву, що опубліковані І.Ф. Павловським у «Трудах Полтавской ученой архивной комиссии» документи використано у нарисі «Історичні часи на Полтавщині» (вийшов у світ у другому томі збірника «Полтавщина» 1927 р. [3, с. 159-220]) тоді молодим істориком, краєзнавцем А.І. Козаченком. У ньому в контексті даних про сільськогосподарські промисли кінця XVIII ст. наведено дані про кількість вітряків та водяних млинів у повітах [3, с. 176], а для характеристики міського виробництва використано, зокрема, інформацію про кількість млинарських підприємств у містах [3, с. 179].

Ці ж документи були опрацьовані і під час підготовки доктором економічних наук В.С. Жученком та кандидатом економічних наук Л.В. Жученко розділу «Історія господарського розвитку» для нарису «Полтавська область: природа, населення, господарство». У результаті було виконано таблицю «Кількість млинів, кузень, пивоварень і ярмарків у повітах Полтавської губернії (на 1804 рік)». Автори, щоправда, покликаються на книгу Л.В. Падалки «Что сказало население Полтавской губернии о своем старом быте» (Полтава, 1905 р.); можемо пояснити це особливостями компонування другого випуску «Трудов Полтавской ученой архивной комиссии», де після обкладинки «Трудов…» публікації зазначеної праці Л.В. Падалки передував окремий титульний аркуш.

Матеріал опубліковано у двох виданнях нарису «Полтавська область: природа, населення, господарство» (1993 [10, с. 104], 1998 рр. [11, с. 109]) та в біобібліографічному покажчику до ювілею знаного вченого і викладача В.С. Жученка (2013 р. [2, с. 23]). У виданні 1998 рр. деякі табличні дані були скореговані, проте ті, які стосувалися млинів, лишилися без змін. З огляду на продуктивність порівняння інформації про кількість млинів у Полтавській губернії на початку XIX ст. ми представили дані про кількість млинів у Полтавській губернії за працями А.І. Козаченка та В.С. Жученка з Л.В. Жученко в *таблиці 2*.

Таблиця 2

Кількість млинів у Полтавській губернії на початку XIX ст. за працями науковців

Місто, повіт	Публікація А. І. Козаченка, 1927 р. [3, с. 176, 179])		Публікації В. С. Жученка, Л. В. Жученко, 1993, 1998, 2013 рр. [10, с. 104; 11, с. 109; 2, с. 23])	
	водяні млини	вітряки	водяні млини	вітряки
Полтава	3			
Полтавський повіт	58	434	29	434
Кременчук	6			
Кременчуцький повіт	173	375	87	375
Ромни	4			
Роменський повіт	200	424	200	424
Лубни	3			
Лубенський повіт	97	644	97	644
Прилуки	59			
Прилуцький повіт	185	717	185	717
Кобеляки	22			
Кобеляцький повіт	80	278	80	278
Гадяч	7			
Гадяцький повіт	172	191	172	191
Хорол	32			
Хорольський повіт	146	418	146	418
Зіньків	30			
Зіньківський повіт	201	435	201	435
Миргород	49			
Миргородський повіт	80	330	86	330
Переяслав	38			
Переяславський повіт	85	113	85	113
Золотоноша	35			
Золотоніський повіт	168	623	168	746
Лохвиця	12			
Лохвицький повіт	121	645	121	645
Пирятин				
Пирятинський повіт	67	419	67	419
Костянтиноград	3			
Костянтиноградський повіт	16	368	16	410
ВСЬОГО	1849	6414	1740	6579

Як бачимо, у В.С. Жученка та Л.В. Жученко подано удвічі меншу кількість водяних млинів у Полтавському повіті. Вочевидь, автори не взяли до уваги, що в документі йде мова не лише про 29 постійних млинів, а й про 29 сезонних – весняних млинів, які працювали у період зростання рівня води у річках за рахунок танення снігу. Аналогічна ситуація з кількістю млинів у Кременчуцькому повіті, де не враховано 86 наплавних

млинів (не всі фахівці вважають коректним долучати наплавні млини до водяних – нерідко їх розглядають як окрему групу, але за прийнятого в обох дослідженнях розподілу таке об'єднання можна вважати виправданим). З іншого боку, різниця між кількістю вітряків у Костянтиноградському повіті пояснюється тим, що А.І. Козаченко не долучив до вітряків 42 просотолочні млини (ще І.Ф. Павловський відзначив, що таких не було в жодному іншому повіті [7, с. 11]); що вони працювали саме від вітру, підтверджують дані «Топографического описания…» Ф.Ф. Каруновського. Щодо кількості млинів у Золотоніському повіті помилок припустилися в обох працях: А.І. Козаченко не додав до водяних 123 наплавні млини, а автори «Полтавської області…» долучили їх не до водяних млинів, а до вітряків. Незрозуміло, чому кількість водяних млинів у Миргородському повіті А.І. Козаченко подав як 80; це не типографська хиба, оскільки загальна кількість водяних млинів за зазначеними даними по повітах у збірнику «Полтавщина» підрахована правильно.

Отже, не можна покладатися на кількість водяних млинів та вітряків, обчислену для повітів Полтавської губернії ні А. І. Козаченком (відповідно 1849 і 6414), ані В.С. Жученком із Л.В. Жученко (1740 і 6579). Навіть визнавши прийнятною різницю між їхніми підрахунками по кожній групі для оцінки загальної кількості млинів, маємо пам'ятати, що, можливо, загальну кількість млинів у повітах потрібно збільшити на тисячу у випадку, якщо вітряків у Переяславському повіті було 1113, а не 113. Зрештою, є ще одна проблема. В обох проаналізованих працях науковці оперують даними про млини у повітах, не залучаючи до підрахунків загальної кількості млини у містах. Але чи можна вважати кількість млинів у повітах загальною кількістю млинів у Полтавській губернії, чи до неї потрібно ще додати млини у містах, і якщо так, то у всіх містах чи лише у повітових? Якби підрахунки Ф.Ф. Каруновського були точними, ми б знали відповіді на ці питання. Та, як ми вже зазначали, при додаванні кількості як водяних млинів, так і вітряків у містах та повітах фактична сума виходить меншою за їхню загальну кількість, зазначену автором.

Ознайомлення з різнобічною інформацією, наведеною у «Топографическом описании…» Ф.Ф. Каруновського спонукає до висновку, що відомості стосовно повітового міста не асимілювалися даними про повіт. Наприклад, у Полтаві було 4 кам'яних будинки, а в повіті – 2; у Костянтинограді зафіксовано 3 кам'яні будинки, а в повіті – нуль; у Переяславі було 4 кам'яні церкви, а в повіті – 3 [13, с. 223]. Додавши кількість поштових станцій у повітових містах та в повітах, одержимо суму, яка збігається з наведеною автором загальною кількістю поштових станцій у губернії [13, с. 218]. Отже, для з'ясування загальної кількості млинів у Полтавській губернії слід додати кількість млинів у

повітах та в повітових містах. Стосовно заштатних міст не маємо такої впевненості, оскільки виокремлення млинів Глинська та Градизька у матеріалах, надісланих для І.Ф. Тимківського, не позначилося на співвідношенні його даних про кількість млинів у Роменському та Кременчуцькому повітах із даними, зібраними Ф.Ф. Каруновським.

Таким чином, для чіткішого окреслення меж виправданих похибок оцінки кількості млинів у Полтавській губернії початку XIX ст. потрібно: враховувати результати порівняльного аналізу як документальних свідчень 1804 р. (у різних публікаціях) та 1809 р., так і праць з історії, що на них базуються; до кількості млинів у повітах додати кількість млинів у містах, принаймні, у повітових.

Джерела і література:

1. Василевский В.Л. Полтавская гимназия с 1808 по 1831 год. Труды Полтавской ученой архивной комиссии. Полтава: Электр. типогр. Г. И. Маркевича, 1907. Вып. 3. [Прил.]. С. 185–272.
2. Жученко Володимир Семенович: біобібліографічний покажчик: до 90-річчя від дня народження / упоряд Л.І. Яковенко, Т.О. Непокупна, І.М. Лесунова та ін.; за ред. М. І. Степаненка. Полтава: ПНПУ імені В.Г. Короленка, 2013. 52 с.
3. Збірник «Полтавщина» / упоряд. М. Філянський, Я. Риженко; під заг. ред. М. Криворотченка. Полтава, 1927. Том II. 420 с.
4. Масненко В. Млинарство, млини, мельники у часопросторі української традиційної етнокультури: перспективи для дослідження. Український млинологічний журнал. 2011. Вип. 1. С. 14–19.
5. Павловский И.Ф. Города Ромны, Гадяч, Миргород и их уезды сто лет назад. Киевская старина. 1902. [Т. LXXVIII]. Июль-август. [Отдел II]. С. 6–12.
6. Павловский И.Ф. Кременчуг сто лет назад. Киевская старина. 1902. Т. LXXVII. Июнь. [Отдел II]. С. 165–167.
7. Павловский И.Ф. Переяславль, Константиноград, Пирятин, Золотоноша и их поветы сто лет назад. Киевская старина. 1902. Т. LXXIX. Октябрь. [Отдел II]. С. 9–12.
8. Павловский И.Ф. Прилука, Лубны и Кобеляки и их поветы сто лет назад. Киевская старина. 1902. [Т. LXXVIII]. Сентябрь. [Отдел II]. С. 99–103.
9. Павловский И.Ф. Хорол, Лохвица, Зеньков и их поветы сто лет назад. Киевская старина. 1902. Т. LXXIX. Ноябрь. [Отдел II]. С. 83–86.
10. Полтавська область: природа, населення, господарство. Географічний та історико-економічний нарис (посібник з краєзнавства) / під ред.: К.О. Маца, Б.В. Чичкало, Г. М. Коваленко. Полтава: [Обл. упр. по пресі], 1993. 304 с.
11. Полтавська область: природа, населення, господарство. Географічний та історико-економічний нарис / за ред. К.О. Маца. Вид. 2-ге, доп. і перероб. Полтава: Полтавський літератор, 1998. 336 с.
12. Статистические сведения о Полтавской губернии сто лет назад / [публ. И.Ф. Павловского]. Труды Полтавской ученой архивной комиссии. Полтава: Электр. типогр. Г. И. Маркевича, 1906. Вып. 2. [Прил.]. С. 59–163.
13. Описи Лівобережної України кінця XVIII – початку XIX ст. / упоряд. Т.Б. Ананьєва. Київ: Наукова думка, 1997. 325 с.

УДК 738:7.071.7]:001.891(477.53–25)

ДОКУМЕНТАЛЬНА СПАДЩИНА МИХАЙЛА КИТРИША ЯК ДЖЕРЕЛО ДОСЛІДЖЕННЯ ПЕРСОНАЛІЇ ГОНЧАРЯ

Оксана Ликова
(смт. Опішне, Зіньківський район, Полтавська область)

У статті акцентовано увагу на окремих документальних матеріалах, які зберігаються у Національному музеї-заповіднику українського гончарства в Опішному. Зокрема, акцентовано увагу на матеріалах, у яких згадано персоналію видатного опішненського гончаря Михайла Китриша. Проаналізовано матеріали, що зберігаються у Гончарській книгозбірні України та Національному архіві українського гончарства. Визначено їхні основні види. Простежено, які відомості про майстра, його життя і творчість можна віднайти у цих джерелах.

Ключові слова: *Документальна спадщина, архів, бібліотека, Національний музей-заповідник українського гончарства, Михайло Китриш, гончар, Опішне, Україна*

Документальна спадщина зберігається в архівах, бібліотеках, музеях і складається з різних видів та форм документів – як архівних, так і бібліотечних. Ці матеріали є вагомим джерелом вивчення як історичних процесів, так і персоналій окремих особистостей. Інколи вони стають єдиним джерелом необхідної для дослідника інформації.

У даному дослідженні акцентую увагу на постаті Михайла Китриша (21.10.1936 р. н.), який виготовляв традиційний для народного гончарства Опішного посуд (глечики, горщики, макітри, миски, вареничні, чайні та кавові набори тощо), дитячу іграшку, свічники, вази, настінні тарелі, скульптуру тощо. Працював гончар разом із дружиною Галиною Китриш (03.07.1939-20.07.2016), яка прикрашала твори чоловіка мальовкою.

Михайло Китриш – один із українських майстрів-гончарів, чия творчість стала взірцем усталення новітніх традицій у народному гончарстві шляхом переосмислення давніх традиційних форм і декоративних елементів опішненської кераміки. Його діяльність відзначено на державному рівні. Він – член Національної спілки художників України (з 1971) та Національної спілки майстрів народного мистецтва України (з 1998), заслужений майстер народної творчості України (з 1985), лауреат Премії імені Данила Щербаківського (1995) та Державної премії України імені Тараса Шевченка (1999). Майстра нагороджено чисельними дипломами, похвальними грамотами, відзнаками тощо.

Різностороннє дослідження життя й творчості Михайла Китриша постає актуальним завданням сучасної керамологічної біографістики,

оскільки й нині майже немає фундаментальних досліджень персоналій українських гончарів. Одним із джерел для подібних пошуків постають документальні матеріали, у яких висвітлюється постать гончаря, його діяльність, коло спілкування і зацікавлення. Нині найбільшу збірку документальних матеріалів, присвячених особі опішненського майстра, сформовано у Національному музеї-заповіднику українського гончарства в Опішному (далі – Музей-заповідник). Зберігаються вони у двох структурних підрозділах Музею-заповідника – Гончарській книгозбірні України і Національному архіві українського гончарства.

У фондах Гончарської книгозбірні України сформовано збірку публікацій про життя і творчість Михайла Китриша, яка нараховує понад двісті одиниць. Усі ці матеріали розподіляються за певними блоками. Найбільшу частину становлять публікації, розміщені у популярних періодичних виданнях, переважно, районних і обласних газетах, хоча інколи вони з'являються на сторінках всеукраїнської періодики. Найчастіше відомості про Михайла Китриша друкували «Вечірня Полтава», «Голос Зіньківщини», «День», «Зоря Полтавщини», «Культура і життя», «Молода громада», «Молодь України», «Народна армія», «Наше слово», «Полтавська думка», «Полтавський вісник», «Робоча газета», «Сільський час», «Україна», «Українська культура», «Урядовий кур'єр», «Хрещатик» тощо. У цих повідомленнях і статтях ім'я Михайла Китриша згадувалося, у більшості випадків, коли автори описували певні культурні події, такі як виставки, конкурси, присудження премій, зокрема, Державної премії України імені Тараса Шевченка 1999 року тощо. Є й кілька описових статей, присвячених виключно опішненському гончарю. Загалом ці матеріали часто повторюються і несуть мізерний обсяг інформації про персоналію видатного майстра.

Відомості про Михайла Китриша розміщено й на сторінках наукових журналів і щорічників, таких, як «Мистецтво та освіта», «МІСТ», «Народна творчість та етнографія», «Народне мистецтво», «Образотворче мистецтво», «Українська керамологія», «Український керамологічних журнал». Переважно, це статті дослідників українського народного мистецтва й українського гончарства зокрема – Петра Ганжі, Володимира Данилейка, Нонни Кисельової, Олени Клименко, Наталі Крутенко, Юрія Лащука, Оксани Ликової, Олеся Пошивайла, Михайла Селівачова тощо. Автори цих публікацій звертають увагу на різні аспекти діяльності опішненського гончаря. У цих матеріалах розкрито окремі моменти розвитку гончарства на заводі «Художній керамік», де працював гончар, або у регіоні, описано окремі свята й виставки народного мистецтва, акцентовано увагу на проблемах українського гончарства, що були актуальними в останній чверті XX – на початку XXI століття. Побіжно відзначається і постать Михайла Китриша у розвитку подій.

Лише у XXI столітті почали з'являтися ґрунтовні статті про життя і творчість Михайла Китриша, що пов'язане з науковою діяльністю Олени Клименко, яка системно досліджує гончарство Опішного й нині, і Оксани Ликової, яка ґрунтовно досліджує персоналію майстра.

Ще один напрямок друкованої продукції, що зберігається в Гончарській книгозбірні – каталоги виставок. З кінця 1960-х років Михайло Китриш почав приймати участь у різноманітних обласних і всеукраїнських виставках, і майже на всіх глиняні твори майстра були відзначені нагородами, грамотами чи дипломами. Неодноразово майстер був учасником міжнародних художніх виставок у Бельгії, Болгарії, Великобританії, Канаді, Нідерландах, Норвегії, Польщі, США, Франції, Югославії, Японії. Брав участь у симпозіумах гончарства, конкурсах художньої кераміки, днях ремесел, у традиційних «Днях гончаря» й святах народної творчості, що відбувалися в Україні. Усі виставки народної творчості супроводжувалися публікацією каталогів представлених виробів, що також сприяє атрибуції глиняних виробів народного майстра. Примірники майже усіх цих каталогів є у Гончарській книгозбірні. За ними можна з'ясувати географію і періодичність участі гончаря у виставках, порівняти, які твори були представлені у більшості, яких не було взагалі, простежити активність майстра в порівнянні з іншими опішненськими гончарями тощо. Ці каталоги є унікальним джерелом для дослідження виставкової історії Михайла Китриша.

Не оминули постать Михайла Китриша й укладачі енциклопедичних видань. Про опішненського гончаря розміщено відомості як на сторінках видань обласного характеру, так і в загальноукраїнських довідниках. Його ім'я завжди згадується у статтях про гончарство Опішного, біографічні відомості – у словникових статтях про мистців Полтавщини та в енциклопедіях лауреатів Національної премії України імені Тараса Шевченка. Це суто статистичні відомості.

Найбільше інформації про Михайла Китриша розміщено у монографіях окремих дослідників. У Гончарській книгозбірні України є кілька таких видань, де персоналія опішненського гончаря згадується в окремих розділах. Найбільше матеріалу розміщено у книзі Володимира Качкана «Жива глина» [1, с. 160-171]. Автор присвятив цілий підрозділ видатному гончарському подружжю Китришів. Публікуючи матеріали, отримані під час спілкування з родиною, Володимир Качкан згадує і домашній музей Китришів, і процес підготовки глини, і декорування виробів, і окремі епізоди роботи гончаря на заводі «Художній керамік».

Великий масив документальних матеріалів, що стосуються життя і творчості Михайла Китриша зібрано у Національному архіві українського гончарства Музею-заповідника. Це фотографії, відео- й аудіозаписи, програми мистецьких свят і конкурсів, у яких гончар брав участь. Окремо

збережено документи з особової справи Михайла Китриша, передані керівництвом заводу «Художній керамік». Із середини 1960-х років Михайло Єгорович почав брати участь у різноманітних обласних, всеукраїнських і міжнародних виставках, і майже на всіх із них його глиняні твори були відзначені різноманітними нагородами. Усі грамоти, дипломи, відзнаки, почесні нагороди тощо, яких нині нараховується близько ста одиниць, збережені й доступні для опрацювання науковцями – самі оригінали зберігаються у приватному архіві Михайла Китриша, ксерокопії – у Національному архіві українського гончарства Музею-заповідника. За цими документами можна вивчити виставкову історію творчості Михайла Китриша. Великий масив матеріалу в архіві становлять фотографії, на яких зафіксовано як членів родини гончаря в різні часи, так і різноманітні свята й урочистості, що відбувалися у його житті. Також є ксерокопії фотографій глиняних виробів Михайла Китриша, які зберігаються у гончаря в приватному архіві. До речі, за цими фотографіями можна простежити розвиток творчого пошуку майстра з перших років його гончарної діяльності. Окремо можна виділити аудіозаписи, зроблені під час керамологічних експедицій як до самого гончаря, так і до інших мешканців Опішного, які у своїх розповідях згадували й ім'я видатного односельця. Згадується постать Михайла Китриша і в матеріалах особистих архівів українських керамологів, які сформовано у музейному архіві – Олени Клименко, Лесі Данченко, Олеся Пошивайла тощо. Тож на сторінках друкованих видань, фотографіях, плівках згаданих матеріалів закарбований величезний масив інформації, вивчивши яку можна простежити як творчу історію майстра, так і окремі моменти його життя.

Джерела і література:

1. Качкан Володимир. Жива глина : Мандрівка в минуле та сьогоднішнє Опішного / Володимир Качкан. – Опішне : Українське Народознавство, 1994. – 232 с.

УДК 903.5(477.53) «637»

КУРГАН ЕПОХИ БРОНЗИ НА ТЕРИТОРІЇ БАЛАКЛІЙСЬКОГО ГОРОДИЩА

Роман Луговий, Оксана Коваленко
(м. Полтава)

В статті розглядається випадок виявлення залишків кургану на території центральної частини городища – колишнього сотенного містечка Балаклія, нині села в Великобагачанському районі Полтавської області, експедицією Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка у 2016 р. Курган

відноситься до епохи бронзи, у ньому досліджене поховання пізнього етапу зрубної культурно-історичної спільноти.

***Ключові слова**: Балаклія, археологічні розкопки, курган, зрубна культурно-історична спільнота, поховання.*

У 2016 р. археологічна експедиція Полтавського національного педагогічного університету ім. В.Г. Короленка та Полтавського краєзнавчого музею ім. В. Г. Кричевського провела дослідження на найменш археологічно вивченому городищі ранньомодерного часу, розташованого в с. Балаклія Великобагачанського району Полтавської області [1-3]. Балаклія (Баклея, Баклей) – сотенне містечко Полтавського полку у 1648-1661 рр., Розташоване на південно-східній околиці села, на відрозі правого берега р. Псел. *Розкоп 4* розміщений у центральній частині містечка, але закладений північніше та східніше від розкопу 1, на ділянці місцевості, що вище за рельєфом, край схилу, за 24 м на схід від нього (*мал. 1*). Місцевість має незначний ухил в південному напрямку. Розміри 4×2 м. Орієнтований по лінії північ-південь. R – північно-західний кут. Ділянка розорюється, окрім того нині, вона є приватною власністю для ведення сільського господарства, тому проведення повномасштабних досліджень залишків кургану є проблематичним.

Мал. 1. Балаклія. Розкоп 4. Робочий момент.

Статиграфія.

– 0-0,4 м – орний шар, з поодинокими знахідками XIX–XX ст.;

– 0,4-1,20 м – чорнозем типовий, коричнево-чорний, жовтуватий до низу;

– 1,20-1,50 м – передматерик;

– з 1,53 м – материк, жовтий лес.

Профіль ґрунту однорідний – чорнозем чорно-коричнюватого кольору, без попілу, вугілля та інших включень (мал.). Ґрунт кардинально відрізняється від культурного шару вищеописаних розкопів. Насиченість знахідками слабка, особливо у порівнянні із іншими розкопами на території городища (*див. табл. невзятого матеріалу*). Вона складає десь 1% від кількості знахідок у розкопах 1-3, південніше від цього місця.

Розкоп 4 (невзятий матеріал)

	Кістка	**Стінка горщ.**	**Денце горщ.**
1,0-1,20 м			
А4	1	1	
1,0-1,20 м			
А1	1	2	1

Поховання 1 (бережнівсько-маївської зрубної культури) (*мал. 2, 3*). Виявлене у північній ділянці розкопу, на рівні перед материка, за 0,25 м на південь та 0,5 м на схід від північно-західного кута (реперу) розкопу. Пляма вирізнялася чорно-коричневим заповненням на тлі перед материка (*мал. 2,3*). Розміри плями 1,0х0,6 м. Яма поховання округлої форми. Розміри по верхньому краю 1,1х0,6 м, по дну 0,8х0,5 м заглиблена у материк на 0,2 м.

Мал. 2. Балаклія. Розкоп 4. Поховання 1

На глибині 1,20-1,73 м від R (череп на глибині 1,0 м від R) здійснене поховання зрубної культури (*мал. 2,3*.) Орієнтація південний-схід –

північний-захід. Кістяк дорослого похованого покладено у сильно зібганому положенні, головою на південний-схід, на лівому боці, обличчям на захід. Принагідно, зауважимо, що для більшості поховань зрубної к.і.с. простежується прямий зв'язок між статтю небіжчика та його положенням: чоловіки на лівому боці, жінки та діти на правому [4, с. 221]. Руки зігнуті у ліктях, права притиснута кистю до обличчя, під черепом, ліва обхоплює тулуб, пальці в районі ребер, чітко край ліктя правої руки. Ноги зігнуті у колінах. Стопи, впритул до тазу, в більшості їх кістки зруйновані землериями. В районі ніг простежувалися ледь помітні фрагменти підстилки коричневого кольору. Біля черепа кілька цяток шкіряного тліну. Поховання безінвентарне.

Мал. 3. Балаклія. Розкоп 4. План поховання 1. Схема. Розкопки авторів 2016 р.

Поховання 2. Пляма, вірогідно, від ще одного поховання, потрапила до розкопу частково, лише ділянка 0,6х0,6 м, решта – за його межами, на південь від розкопу. Розміщена за 0,3 м на північ та 0,6 м на схід від південно-західного кута розкопу. Пляма зафіксована, як й попередня з глибини 1,0 м R, простежена в південній стінці. В профілі – трапецієподібна із звуженням до дна, на 0,2 м, ширина по лінії впуску 0,65 м. Поховання не досліджувалося у зв'язку із тим, що більша частина його знаходилася за межами розкопу, а власник ділянки заборонив подальше проведення робіт.

Вірогідно, поховання є впускними похованнями в курган епохи бронзи, насип якого не зберігся. На це вказує ґрунтовий профіль

чорнозему типового (ґрунт коричнево-чорного кольору, давній горизонт яскраво не виражений, материк простежувався на глибині 1,53 м). Ледь помітний перепад поверхні вказує на те, що поховання, ймовірно, здійснене у південно-східному секторі кургану, що типово для планіграфії впускних поховань доби бронзи [4, с. 212]. Очевидно, що курган. споруджений, за часів ранньої чи середньої бронзи, певний час слугував могильником для представників зрубної общини.

Зрубне поховання з Балаклії за обрядовими ознаками може бути співвіднесене з 5 стратиграфічним горизонтом курганних поховань доби середньої-пізньої бронзи Самаро-Орільського межиріччя [5, с. 21-24]. Їх характерними рисами є: відсутність конструктивних досипок, зменшення розмірів ям та відсутність у них будь-яких поховальних конструкцій, сильно скорчена поза небіжчика, розміщення долонь перед обличчям, орієнтація головою у східний сектор, рідке використання вохри, наявність у інвентарі банок, гостроребернних посудин зі шнуровим орнаментом та посуду з андроноїдними рисами. Ці ж ознаки характерні для поховань БМЗК басейну Сіверського Дінця, які відносяться до пізнього (ІІІ-го) зрубного горизонту [6, с. 84-86]. За періодизацією пам’яток зрубної к.і.с., запропонованою В.В. Отрощенком, це пізній етап бережнівсько-маївської зрубної культури (БМЗК-ІІ), який датується XIV–XIII ст. до н. е. [7, с. 155-159].

За часи існування сотенного містечка курган, вірогідно, був добре помітний, тому що культурний шар XVII–XVIII ст. тут відсутній, адже лише в орному шарі трапилося кілька фрагментів посудин, та й то пізнішого часу – XIX–XX ст. На цій ділянці відсутня забудова часів існування сотенного містечка, отже існував вільний простір. Наявність таких територіальних просторів, майданів в центрі міст, поблизу соборів та ринків є типовим для міст Гетьманщини, подібні площі є своєрідними просторовими елементами, які можна порівняти із площами Ринок в Західній Європі, хоча вони були не так чітко окреслені. Археологічно зафіксований курган та відсутність культурного шару ранньомодерного часу в Балаклії ставить перед нами питання про функціональне призначення цієї ділянки в той час, але відповідь на нього можлива лише за умов проведення ширших археологічних досліджень.

Джерела та література:

1. Коваленко О., Луговий Р. Розкопки на теренах сотенного містечка Балаклія // Археологічні дослідження в Україні 2018. – Київ: ІА НАН України, 2020. – С. 189–190.
2. Коваленко О.В., Луговий Р.С. Звіт про проведення археологічних розкопок поселення XVII–XVIII ст. в с. Балаклія Великобагачанського району Полтавської області. у 2016 році. – Полтава, 2017. // НА ІА НАНУ. – Ф.1: експедицій. – 71 арк.

3. Коваленко О.В., Луговий Р.С. Звіт про проведення археологічних розкопок поселення XVII–XVIII ст. в с. Балаклія Великобагачанського району Полтавської області. у 2017 році. – Полтава, 2017. // НА ІА НАНУ. – Ф.1: експедицій. – 70 арк.
4. Коваленко О.В., Куштан Д.П., Луговий Р.С. Курган доби середньої-пізньої бронзи Сторожівського могильника // Матеріали та дослідження з археології Східної України : Збірник наукових праць / ред.. С.М. Санжаров. – Луганськ: Вид-во СНУ імені В. Даля. – Вип. 9. – С. 209–226.
5. Ковалева И.Ф. Север Степного Поднепровья в среднем бронзовом веке (по данным погребального обряда). – Днепропетровск: ДГУ, 1981. – 79 с.
6. Литвиненко Р.А. Периодизация срубных древностей Доно-Донецкого региона (по погребальным памятникам Северского Донца) // Срубная культурно-историческая общность в системе древностей эпохи бронзы Евразийской Степи и Лесостепи: Матер. междунар. науч. конференц. – Воронеж, 2000. – С. 81–90.
7. Отрощенко В.В. Проблеми періодизації культур середньої та пізньої бронзи півдня Східної Європи (культурно-стратиграфічні зіставлення). – К., 2001. – 288 с.

УДК 069.42(477.53) “1950/1980”

ЗБИРАЛЬНИЦЬКА І ФОНДОВА РОБОТА МУЗЕЙНИХ ЗАКЛАДІВ ПОЛТАВЩИНИ НАПРИКІНЦІ 1950-х – 1980-х РОКАХ

Наталія Бесєдіна
(м. Полтава)

У статті аналізується один із основних напрямів, невід’ємна складова історичного краєзнавства на Полтавщині – діяльність музейних закладів, які притаманними лише їм засобами через призму музейних експонатів, унікальних пам’яток історії та культури здійснювали дослідження та популяризацію минулого населених пунктів регіону. Основна увага приділена роботі музеїв з виявлення та опрацювання історико-культурних пам’яток. Показано, що конкретна реалізація цього напряму діяльності відбувалася у межах збиральницької, фондової, наукової та масової роботи музейних закладів Полтавщини.

Ключові слова: *експонат, експертиза, реєстрація, колекція, комплектація, паспортизація, реставрація.*

Стрижнем музейної справи, як відомо, була й залишається збиральницька і фондова робота, яка дає можливість сформувати яскраві та змістовні експозиції, служить основою для різноманітних наукових розвідок.

Особливо інтенсивною була збиральницька і фондова робота полтавських музеїв у другій половині 1940-х – 1950 роках, оскільки саме вона дозволяла заповнити ті прогалини, які утворилися в експозиціях та фондах музеїв унаслідок окупації Полтавщини фашистськими загарбниками. Так само активною була ця робота і впродовж наступних

десятиріч, хоча на кожному з етапів розвитку музейництва мала свою специфіку, обумовлену як позитивними, так і негативними чинниками. Йшлося, зокрема, про кон'юктурні моменти, спричинені тими ідеологічними вимогами, що висувалися перед музеями вищим політичним керівництвом СРСР і УРСР, та наявністю необхідного фінансування тощо. Однак, незважаючи на це, музейним закладам регіону впродовж досліджуваного періоду вдалося сформувати унікальні колекції, які за своєю цінністю не поступаються іншим українським та зарубіжним колекціям. Зростаючи з кожним роком, вони поповнювалися новими оригінальними експонатами. Лише у 1958 році полтавські музеї зібрали 3756 експонатів: Полтавський краєзнавчий музей – 1665, Музей Полтавської битви – 955, Лубенський краєзнавчий музей – 340, Лохвицький краєзнавчий музей – 220, Миргородський краєзнавчий музей – 192, Літературно-меморіальний музей В.Г. Короленка – 180, Великосорочинський літературно-меморіальний музей М.В. Гоголя – 101, Полтавський художній музей – 38 [1, арк. 22]. Цього ж року до фондів Полтавського художнього музею С.П. Нані передала в дар чотири портрети її родичів, написаних художником Мазером [2, арк. 3]. Суттєво поповнилася етнографічна колекція Полтавського краєзнавчого музею, яка налічувала понад 4 тис. предметів. Серед них: килими XVIII–XX ст. – 250, плахти XVIII–XIX ст. – 90, зразки вибійки – 250, рушники полотняні вишиті – 400, зразки вишивок – 60, хустки і серветки – 180, сорочки полотняні – 80, платки – 35, пояси та крайки – 100, зразки різних тканин – 850, чоловічий і жіночий верхній одяг (свитки XVIII–XIX ст.), кожухи (серед них вишиті), керсетки, жупани, юпки, спідниці та ін. – 150.

Не менш продуктивним для Полтавського краєзнавчого музею був 1959 рік, коли при річному плані 1025 було зібрано 1519 експонатів [7, арк. 87]. Понад 200 експонатів зібрав Великосорочинський літературно-меморіальний музей М.В. Гоголя. З-поміж них особливо цінні: 8 малюнків-оригіналів І. Грабаря (Храброва) до повісті «Тарас Бульба», 7 малюнків-оригіналів О. Лаптєва до «Вечорів на хуторі біля Диканьки», акварель О. Герасимова до «Коляски», картина Прибиловського «Гоголь у О. Іванова в Римі» та низка робіт, пов'язаних із ювілеєм М.В. Гоголя: автобіографії Г. Космачова «По гоголівських місцях», ювілейна ваза «Гоголь» Біліченка, рушник, вишитий робітницями промартілі ім. Крупської в ознаменування 150-річчя від дня народження Гоголя [5, арк. 60]. Цього ж року до літературно-меморіального музею В.Г. Короленка надійшло біля 200 одиниць зберігання основного і допоміжного фондів [6, арк. 170], до Лубенського краєзнавчого музею – понад 100 [8, арк. 32-35].

У винятково складних умовах здійснювалася збиральницька робота музеїв на початку 1960-х років, коли кошти на придбання експонатів виділялися в мінімальних розмірах. І все ж, як довідуємося зі звіту обласного управління культури, музеям Полтавщини в 1961 році вдалося зібрати 5697 різних експонатів, у т.ч. документів, фотографій, речей побуту та знаряддя праці, зразки промислових виробів. Як і раніше, активно і цілеспрямовано проводив виявлення експонатів Полтавський краєзнавчий музей, який за звітний період придбав понад 2 тис. одиниць зберігання. У 1964 році до його фондів надійшов дар відомої полтавки, однієї з найстаріших зоотехніків України С.П. Нані. Він був представлений металевою медаллю в пам'ять звільнення селян від кріпацької залежності та медаллю, якою була нагороджена С.П. Нані за виведення української породи сірої рогатої худоби [3, арк. 12-13]. Лубенський краєзнавчий музей для виявлення пам'яток широко залучав учителів, місцеві краєзнавчі та історичні гуртки, всіх, хто цікавився історією рідного краю. Таким чином, до фондів та експозиції надійшло 955 експонатів. Серед них: ордени і медалі різних періодів, етнографічні матеріали. До найбільш цінних слід віднести відшуканий скарб, у якому містилися коштовні перстні, золоті монети, келихи, гаптовані пояси, намисто та ін.

Працівники музею І.П. Котляревського безоплатно отримали для музею 50 томів з майоліки до поеми «Енеїда», магнітофонну плівку, на якій записані монтажі «Енеїди» російською мовою у виконанні народного артиста СРСР Ігоря Ільїнського, придбали картину художника В. Павлюченка «Т.Г. Шевченко малює будинок І.П. Котляревського». Загалом на 1 січня 1962 року у музеях Полтавщини нараховувався 127 691 експонат [9, арк. 32-35].

У 1960-х роках особлива увага приділялася збиральницькій і фондовій роботі новостворених державних музеїв, насамперед, Кременчуцького краєзнавчого музею та Миргородського літературно-меморіального музею Д. Гурамішвілі. Впродовж другої половини 1960-х – на початку 1970-х років науковці Кременчука провели 6 комплексних експедицій, які охопили практично всі населені пункти району, налагодили тісні творчі зв'язки з архівом Міністерства оборони СРСР, Центральним державним архівом кінофотофонодокументів СРСР, Державним архівом Полтавської області. Завдяки такій наполегливій і цілеспрямованій роботі на початок 1970-х років Кременчуцьким краєзнавчим музеєм було зібрано близько 12 тис. одиниць зберігання [25, арк. 192].

Не менш цілеспрямовано відбувалося виявлення експонатів для Миргородського літературно-меморіального музею Д. Гурамішвілі. Вже

наприкінці 1960-х – на початку 1970-х років науковцями цього музейного закладу було зібрано ряд документів, речей, фотографій, що відображали політичне та економічне становище Грузії на початку XVIII ст., життя грузинської колонії в Москві, матеріали про створення та бойовий шлях грузинського гусарського полку, в якому служив Д. Гурамішвілі, Миргород і Зубівку, де проживав поет, експонати про вшанування пам'яті славного сина грузинського народу [10, арк. 32]. Однак, як з'ясувалося, зібраних матеріалів було недостатньо. У зв'язку з цим Міністерство культури України звернулося з листами до Міністерства культури Грузії з проханням передати музею республіки твори образотворчого мистецтва, графічні та скульптурні зображення видатних діячів грузинської культури Ш. Руставелі, Д. Гурамішвілі, І. Чавчадзе, А. Церетелі, виділити з бібліотечних фондів їхні твори грузинською мовою і мовами народів світу, передати комплект фотографій-кінокадрів із фільму «Давид Гурамішвілі» [11, арк. 33]. Міністерство культури Грузії схвально поставилося до прохання своїх українських колег. Крім тих речей, які значилися у проханні, воно вирішило передати Миргородському музею також деякі інші речові експонати побуту та військового озброєння. Серед них: кольчугу, щит, рушницю, пістоль, мечі, кинджали, бандуру, серп, грузинські монети XVIII ст., три книги з історичної тематики Грузії XVIII ст. [13, арк. 74]. Всього для музею Д. Гурамішвілі на 1 січня 1974 року було зібрано 492 експонати.

Було б невірним розглядати процес комплектації фондів у 1960-х – на початку 1970-х років легким і безпроблемним. На цьому шляху перед працівниками музеїв виникало багато труднощів і перешкод. Так, на початку 1970-х років для Полтавського краєзнавчого музею була назавжди втрачена унікальна орнітологічна колекція М.І. Гавриленка, яка налічувала близько 6 тис. експонатів – птахів, виявлених на території Полтавщини. За своє зібрання колекціонер зажадав 15 тис. крб., яких ПКМ заплатити йому не міг. Не зумів відшукати такі гроші у міському бюджеті й виконком Полтавської міської ради [15, арк. 144].

Звертаючи увагу на окремі негативні моменти, не можна обійти й позитивного досвіду, набутого впродовж 1970-х років. Так, у цей період робилися спроби покласти край стихійності у виявленні та доборі експонатів, встановленню невиправданих і необґрунтованих планів, у реалізації яких нерідко кількість випереджувала якість. Крім того, поступово входило в практику проведення обласних та республіканських оглядів фондової роботи, результати яких визначалися не лише на основі поданих звітів, а й фахового аналізу придбаних експонатів. Так, велика увага була приділена фондовій роботі з боку Міністерства культури України, Полтавського обласного управління культури під час огляду

зазначеної діяльності музеїв за 1973-1974 роки. За цей період на 4 047 одиниць зберігання зросли фонди ПКМ, представлені 90 367 експонатами [14, арк. 19-20]. На 1 січні 1976 року вони досягли позначки 97 670 одиниць. Для того, щоб краще уявити колекцію ПКМ на цей період спробуємо представити експонати основного фонду по окремих розділах: археологія – 20 315, ботаніка – 2 393, зоологія і палеонтологія – 7 758, мінералогія – 692, геологія – 6 696, моделі і макети – 24, нумізматика – 10 551, зброя – 833, документи – 2 990, альбоми, книги, газети, плакати – 1915, живопис – 326, килими – 345, тканини – 4 080, гончарні вироби – 1971, порцеляна, фаянс, мармур – 308, металеві речі – 2 875, дерев'яні речі – 925, скульптури – 52, літографії, листівки – 2 210, негативи – 11 952, фотографії – 9 799, скляні вироби – 190, муляжі – 98, вироби зі шкіри, гуми – 158, золоті речі – 12, кістяні вироби – 35, речі Лялі Убийвовк – 547, сувеніри – 9, валяні вироби – 4, інші речі – 275 [16, арк. 14].

Колекція Полтавського літературно-меморіального музею В.Г. Короленка впродовж 1973-1975 років зросла на 151 одиницю і складала на 1 січня 1976 року 7331 експонат. Серед найбільш оригінальних експонатів слід виокремити 25 меморіальних предметів і фотокарток, виявлених у Москві в родині онуки В.Г. Короленка [18, арк. 71]. За ці ж три роки до Полтавського літературно-меморіального музею І.П. Котляревського надійшло 254 експонати. Серед них численні старовинні предмети для внутрішнього оздоблення хати письменника. На 1 січня 1976 року у музеї нараховувалося 2192 експонати основного фонду, в т.ч живопису – 130, графіки – 83, скульптури – 33, виробів образотворчого мистецтва – 75, предметів нумізматики – 27, фотографій – 1041, документів – 182, інших – 621 [20, арк. 96].

Близько 70 експонатів зафондував у 1973-1975 роках Великосорочинський літературно-меморіальний музей М.В. Гоголя. Серед іншого його науковцями були розшукані і придбані: альбом гоголівських типів в малюнках художника П. Боклевського, порцелянове блюдо із зображення будинку В.В. Капніста в с. Обухівка, срібний вінок, покладений до підніжжя пам'ятника М.В. Гоголю у В. Сорочинцях 1911 року [21, арк. 78].

Мануйлівський літературно-меморіальний музей Максима Горького відшукав для своєї колекції, яка загалом складала 2 316 експонатів, 150 одиниць зберігання, в т. ч. роботи московської художниці О.Ф. Білль, папір, яким завжди користувався у своїй роботі О.М. Горький, ряд цікавих досліджень працівників Казанського музею письменника [22, арк. 70].

Щедрими на надходження пам'яток були 1973-1974 роки для Лубенського краєзнавчого музею, коли було заінвентаризовано 730 експонатів. 90 живописних творів поповнили його художній відділ

[23, арк. 106]. У цей же період 262 експонати надійшли до фондів та експозиції Лохвицького краєзнавчого музею. Станом на 1 січня 1975 року у ньому зберігалося 7009 експонатів, із них: живопису і графіки – 25, скульптури – 10, археології – 107, фотографій – 1 978, документів – 3 361 та ін. [17, арк. 96, 122].

У літературно-меморіальному музеї Панаса Мирного на 1976 рік нараховувалося 4110 експонатів, з них 2 189 експонатів основного фонду (живопис – 2, скульптура – 3, фотографій – 310, документи та книги – 1443, інших – 431) [25, арк. 51]. На 362 експонати зросла впродовж 1973-1974 років колекція Миргородського краєзнавчого музею і включала в себе 3 238 одиниць зберігання.

Дещо повільно йшло комплектування фондів музею історії Полтавської битви. Кількість експонатів основного фонду на 1 січня 1975 року складала 1958 експонатів, причому за два попередніх роки до нього надійшла лише 31 одиниця зберігання. Подібним був стан справ у Полтавському художньому музеї, в якому було зареєстровано 7 843 експонатів (живопис – 569, графіка – 2 309, скульптура – 98, ужиткове мистецтво – 4 867) [26, арк. 76]. Його науковцям дорікали за те, що вони практично не займалися виявом і збором оригінальних зразків сучасного мистецтва.

Досить інтенсивно проходила комплектація фондів державних музеїв у 1980-х роках. Наприклад, лише за перше півріччя 1981 року державними музеями області було зібрано 7 061 експонат основного фонду [28, арк. 17]. Загалом на другу половину 1980-х років у державних музейних закладах регіону було сконцентровано 287 441 експонат, що складало 4,82% від загальної кількості всіх пам’яток, що входили до Державного музейного фонду України. За кількістю експонатів Полтавщина посідала п’яте місце в республіці, пропускаючи вперед лише м. Київ, Львівську, Кримську, Дніпропетровську області.

Упродовж другої половини 1980-х років надходження експонатів основного фонду до музеїв Полтавщини дещо зменшилося, що було обумовлене скороченням коштів на проведення археологічних досліджень, які давали в розпорядження музейників чимало оригінальних знахідок, відсутністю можливостей для проведення експедиційної роботи в районах області та поза їх межами, незначні асигнування на придбання експонатів.

Характеризуючи фондову роботу музеїв необхідно відзначити, що її невід’ємною складовою було проведення паспортизації експонатів основного фонду, яка практично проводилася з кінця 1970-х років. На середину 1980-х років у музеях Полтавщини пройшли паспортизацію наявні у фондосховищах 230317 пам’яток, що складало 80,13%.

Зауважимо, що цей показник був одним з найкращих у республіці, оскільки у м. Київ було паспортизовано 66,81% експонатів, Львівській області – 26,84%, Кримській – 2, 51%, Дніпропетровській – 2,78%.

Паспортизація музейних експонатів супроводжувалася впорядкуванням тематичних каталогів фондових колекцій, які відкривали широкі можливості для введення пам'яток у науковий обіг. Активно проводилася робота по створенню каталогів у Полтавському краєзнавчому музеї. Так, у другій половині 1970-х років наукові співробітники музею І.П. Шалепова, В.С. Мирний, Г.М. Величко, В.М. Кошова, Н.П. Малюченко, Є.В. Решетник складали каталоги фондових колекцій за такими основними темами : 1) листівки, плакати, документи 1917-1920 років; 2) документи працівників сільського господарства Полтавщини; 3) речові пам'ятки народної творчості з дерева; 4) листівки, плакати, документи 1945-1958 років; 5) зброя радянського часу; 6) поштові листівки з історії Полтавщини [19, арк. 57].

Важливою проблемою не тільки музеїв Полтавщини, а й, очевидно, всіх музейних закладів залишалося збереження фондів. Історія музейництва регіону налічувала декілька випадків, коли музеї з різних причин безповоротно втрачали цінні речі, документи, книги. Наприклад, при передачі фондів Миргородського краєзнавчого музею І.К. Калюжним (лютий 1958 року) не виявилося у наявності 50 раритетних книг. Серед них: 10 книг XVIII ст., 29 – XIX ст. Особливу цінність складали «Жизнь и деяние 12 цесарей Римских» (1794 р.), «Указы и правительственные распоряжения" (1756 р.), «Начертания Морфологии» (1834 р.), «Анекдоты достопамятной войны 1812 года» (1814 р.), «Начала основ Римского гражданского права» (1810 р.) та ін. [4, арк. 23-24]. З огляду на це, впродовж 1960-х – 1970-х років Міністерства культури СРСР та УРСР схвалили низку нормативних актів, які були спрямовані на посилення контролю за збереженням експонатів. Так, наприкінці 1970-х років з цих питань у республіці проводилася тотальна перевірка музеїв, обумовлена постановою колегії Міністерства культури СРСР №9 від 20 квітня 1978 року «Про стан обліку, збереження та реставрації музейних цінностей у музеях системи Міністерства культури СРСР». Її хід та наслідки зацікавлено обговорювалися на республіканському семінарі музейних працівників у Полтаві (жовтень 1978 року) [27, арк. 81].

Велика увага на цій нараді, як і в повсякденній діяльності музейних закладів, приділялася проведенню реставраційних робіт цілого ряду експонатів, які здійснювалися спеціальною реставраційною майстернею, створеною у структурі Полтавського краєзнавчого музею. На жаль, її потужності наприкінці 1950-х – на початку 1960-х років були невеликими й охоплювали в залежності від складності замовлення від 80 до

120 предметів. Так, у 1969 році старшим художником-реставратором Ю. Шумоком та художником-реставратором А. Матвійчуком було відреставровано 96 експонатів. Серед них: 2 клади, скелет мамонта, 2 кольчуги, обладунки лицарів, кераміка, меблі для літературно-меморіального музею І.П. Котляревського [12, арк. 61]. Цілком очевидно, що подібні обсяги не могли задовольнити музеї області, тому у першій половині 1970-х років обласне управління культури вжило низку заходів, спрямованих на розширення матеріально-технічної бази реставраційних майстерень та їхнього кадрового забезпечення.

Таким чином, наприкінці 1950-х у 1980-х роках музеями Полтавщини проводилася велика та багатопланова збиральницька і фондова робота, яка дозволила сконцентрувати у фондах державних музеїв регіону значну кількість пам'яток історії та культури, ввести їх, у міру можливості, до наукового і культурного обігу. Важливим було розширення мережі державних музеїв, вироблення нових форм і методів їхньої пошукової та фондової роботи. Досвід, набутий музейними закладами Полтавщини, широко популяризувався на всесоюзному і республіканському рівнях, впроваджувався в практику інших музеїв країни. Водночас діяльність полтавських музеїв, як і решти регіонів, цілком залежала від тих ідеологічних вимог, які висувалися на той час вищим партійно-державним керівництвом СРСР та УРСР. Це, врешті-решт, призводило до зниження рівня музейних експозицій, їхньої орієнтації на поточний момент, певної тенденційності у доборі експонатів.

Джерела і література:

1. Державний архів Полтавської області, м. Полтава (далі – ДАПО). ФР – 7055, оп. 1, спр. 270.
2. ДАПО. ФР – 8772, оп. 1, спр. 6.
3. Там само.
4. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України). Ф – 5116, оп. 10, спр. 114.
5. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 10, спр. 138.
6. Там само.
7. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 10, спр. 139.
8. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 10, спр. 140.
9. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 10, спр. 157.
10. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 10, спр. 346.
11. Там само.
12. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 10, спр. 358.
13. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 10, спр. 366.
14. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 10, спр. 386.
15. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 10, спр. 416.
16. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 16, спр. 33.

17. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 19, спр. 46.
18. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 19, спр. 258.
19. Там само.
20. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 19, спр. 261.
21. Там само.
22. Там само.
23. Там само.
24. Там само.
25. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 19, спр. 264.
26. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 19, спр. 265.
27. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 19, спр. 1121.
28. ЦДАВО України. Ф – 5116, оп. 19, спр. 1600.

УДК 930(477)(092):069(477.53)

ДІЯЛЬНІСТЬ МИХАЙЛА РУДИНСЬКОГО У РОЗБУДОВІ МУЗЕЙНОЇ СПРАВИ ПОЛТАВЩИНИ

Ірина Рева
(м. Полтава)

Зроблено аналіз діяльності видатного українського археолога, історика мистецтва у справі розбудови музейної справи Полтавщини. На основі архівних документів, праць самого М.Рудинського та дослідників, що вивчали діяльність вченого, розкриваються основні аспекти його діяльності саме у напрямку становлення та розбудови музейної справи на Полтавщині.

***Ключові слова**: Михайло Якович Рудинський, «Комітет по охороні пам'яток старовини, мистецтва і природи на Полтавщині», Картинна Галерея, пам'яткоохоронництво.*

Серед плеяди відомих учених-полтавців, подвижників української науки і культури початку XX століття ім'я Михайла Яковича Рудинського виблискує зорею першої величі. І не дивно, адже уродженець сусідньої Охтирки, що на сучасній Сумщині, назавжди «зрісся» з Полтавою, присвятив розбудові її культури, науки, видавничої справи, освіти і музеїв, кращі й найбільш плідні роки свого життя, весь хист непересічної людини-творця. Тут, у Полтаві, він остаточно став називати себе полтавцем. Тут же отримав заслужену характеристику визначного письменника-демократа і свого сусіда В.Г. Короленка – як «відомий українець», людина кришталевої чесності і щедрої душі. Розбудова музейної справи стала однією із яскравих сторін його плідної роботи.

Активна позиція полтавської інтелігенції, зокрема, відомих у місті музейників і пам'яткоохоронців Вадима Щербаківського, Костянтина

Мощенка, Григорія Коваленка, Лева Падалки та багатьох інших, яких згрупував навколо себе Михайло Рудинський, не дозволила довести до повного знищення цілої низки мистецьких колекцій, залишених колишніми власниками напризволяще в суровий час військових випробувань [1, с. 19-21]. За їх ініціативою у Полтаві протягом 1917-1919 рр. постає ряд офіційних органів, покликаних захистити і зберегти пам'ятки історії та мистецтва. Найдієвішим із них виявився «Комітет по охороні пам'яток старовини, мистецтва і природи на Полтавщині», на чолі з Костянтином Ляховичем. М.Я. Рудинський, для якого пам'яткоохоронництво стало справою всього життя, був одним із найактивніших членів комітету. Він у числі тих, хто здійснював обхід реквізованих помешкань міста, а згодом – особисто очолював виїзди-експедиції до маєтків Рєпніних у Яготині та Кочубеїв у Диканці. На місцях Рудинському добре вдавалося довести доцільність діяльності таких експедицій, переконати у нагальній необхідності вивезення та збереження культурних цінностей. У Яготині було врятовано цінну бібліотеку, кількість примірників якої, за словами В.М. Щербаківського, вимірювалась вагонами [2, с. 8-11.] Чутки про скарби Кочубеївського палацу у Диканьці поширювались далеко поза межами Полтавщини. І не безпідставно. Нащадки козацько-старшинського роду були знавцями та шанувальниками мистецтва. Вони вклали величезні кошти у колекцію. Яка створювалася протягом століть і складалася. Насамперед, з творів західноєвропейських майстрів, – зразків малярства, скульптури, виробів з бронзи, порцеляни, меблів, ювелірних виробів тощо. Сотні речей вдалося врятувати. Певно, ще більше – загинуло під час пограбування та пожежі, зчинених місцевими мешканцями. Так збиралися колекції майбутнього музею. Авторитет Михайла Рудинського у Комітеті та місті був безсумнівним і, перш за все, базувався на його грунтовних знаннях з історії та мистецтва. До того ж, Рудинський володів якостями, які безпомилково визначали його, як відданого справі, широко-ерудованого фахівця та людину виняткової чесності. Тому, коли постало питання про створення нового музею, його організацію доручають саме М.Я. Рудинському, і цей вибір не був випадковим. В «Автобіографії» М.Я. Рудинський писав: «Дістав доручення від Наросвіти створити художній музей…». Розпочалася клопітка організаційна та наукова робота, яка значно ускладнювалася надзвичайно стислим терміном. Потрібно було розібрати отримані речі, провести їх каталогізацію й атрибуцію. Нарешті, звезти все зібрання до одного приміщення. Михайло Рудинський, який добре знався на архітектурі, уподобав для музею ошатний двоповерховий будинок по вул. Спаській, колишню власність поміщика Володимира Болюбаша. Збудований 1912 р. за

проектом архітектора Павла Альошина у стилі пізнього ампіру, він мав вихід на вулицю і добре підходив для розташування музейної експозиції. Долаючи перешкоди («Не без труднощів», – як зазначала сестра вченого Євгенія Яківна Рудинська) отримав обраний ним будинок, у якому відразу закипіла робота [3, с. 83-87.] Рудинський у все вникав особисто. Запропонував пофарбувати стіни кімнат у різні кольори, що мало надати експозиції особливої атмосфери та допомогти відвідувачеві виокремити певні розділи. Згодом, за кольором стін, зали отримали назви – «червона», «сіра», «синя». З метою розширення музейних площ були використані вестибюль, коридор і, навіть, сходи. Одночасно молодий учений продовжує займатися обробкою експонатів, отримує нові надходження, заводить інвентарні книги, де поряд із описом предметів, зазначався і стан їх збереження. Він розробив концепцію музею, вдало застосувавши принцип хронологічної побудови експозиції, що використовується й донині. В основу новоствореного музею, була покладена збірка М.О. Ярошенка, – 100 картин, 23 робочих альбоми та скульптурні твори. Влились до нього і дрібніші колекції художників, які колись мешкали у Полтаві – Василя Волкова, Івана Зайцева, Григорія та Івана Мясоєдових. 27 квітня 1919 року музей було відкрито під назвою Картинної галереї. М.Я.Рудинський дуже втішався своїм дітищем. З гордістю демонстрував зали Картинної галереї, іменуючи її Музеєм Мистецтв. Особисто проводив екскурсії. Намагаючись прищепити відвідувачам любов до мистецтва, дати уявлення про існуючі школи, види, жанри та техніки [4, с. 12-13.] До колекції музею потрапили шедеври першої величини: «Святе сімейство» Карла Маратті, «Втеча до Єгипту» Джованні Батіста Тьєполло, «Жіночий портрет типу Єлени Фоурмен» Пітера Пауля Рубенса. На жаль дані про загальну кількість експонатів не збереглися. Яків Риженко, один з організаторів музейної справи на Полтавщині наприкінці 1920-х рр., у статті «Музей», надрукованій 1927 р., вказує, що на той час у музеї знаходилося 5 277 експонатів. Зі змісту статті можна зробити висновок, що експозиція поповнилася з виставки 1926 р. п’ятнадцятьма роботами, і з 1919 р. суттєво не змінювалася. То ж можна вважати, що колекція, упорядкована М.Я. Рудинським, становила щонайменше 5000 експонатів. У 1919 р. М.Я. Рудинський підготував і видав «Коротенький провідник» – перший путівник Полтавського художнього музею, чи не єдине на сьогодні джерело з історії закладу за 1919 р. та складу його першої збірки. З її змісту дізнаємося про сім розділів музею, які розташовувалися в наступному порядку:

Нижній поверх.

1. Червона кімната. Старі майстри XVI–XVIII століть.

2. Синя кімната. Портрет XVIII – XIX століть.
3. Вестибюль. Фарфор (XVIII ст.) і бронза (XIX ст.).

Верхній поверх.

1. Червона кімната. «Передвижники».
2. Півциркульна кімната. Етюди М.Ярошенка.
3. Сіра кімната. Картини М.Ярошенка.
4. Сходи. Теж.
5. Коридор. Картини Г.Мясоєдова.

1920 р. Картинну галерею було перетворено на відділ Центрального Пролетарського музею Полтавщини, в якому М.Я. Рудинський спочатку обіймає посаду завідувача археологічним відділом, а з 1922 по 1924 рр. – очолює музей. Подальша доля музею була складною. Його намагалися знищити у 1930-ті рр. Під час Другої Світової війни загинула більша частина музейної збірки. Та праця М.Я. Рудинського не пропала марно. У післявоєнний період Полтавський художній музей отримує нове життя, помітно зростає його колекція, яка на сьогодні становить 8798 експонатів основного і 213 науково-допоміжного фонду. 1999 р. у Полтаві побудовано Галерею мистецтв, до якої рік потому переведено музей [5, с. 5-9.] Полтавський художній музей (галерея мистецтв) – нині він має таку назву – існує вже майже 85 років. І це – найкраща данина пам'яті його фундатору – Михайлу Яковичу Рудинському.

Джерела та література:

1. Бочарова С.І. Роль М.Я. Рудинського у формуванні і становленні Полтавського художнього музею [Текст] / С.І.Бочарова //Археологічний літопис Лівобережної України. – №2/2002. – №1/2003. – С.19–21.
2. Глизь І.П. Михайло Рудинський – археолог, пам'яткоохоронець, музейник і педагог [Текст] / І.П.Глизь, О.Б.Супруненко // Археологічний літопис Лівобережної України. – №2/2002. – №1/2003. – С. 7–11.
3. Нестуля О.О. Щиро закоханий в історію: Рудинський М.Я. // Реабілітовані історією. – Київ – Полтава. – 1992 – С. 80–87.
4. Ротач П.П. «Мене цікавить не лише археологія…»: Краєзнавчі захоплення М.Я. Рудинського [Текст] / П.П. Ротач // Археологічний літопис Лівобережної України. – №2/2002. – №1/2003. – С.12–13.
5. Рудинський Михайло. Музей мистецтва : Коротенький провідник. – Вид. 2-е, доп. / За ред. Супруненка О.Б. – Передмова і коментарі Бочарової С.І., Курчакової О.М., Супруненка О.Б., за участі Ханко В.М. – Полтава: Археологія, 2002. – 16+2 с.: іл. – (Полт. художн. музей. ЦОДПА).

УДК 398:013

ПРАЦІ ВІДОМИХ ЕТНОГРАФІВ У ФОНДІ ПОЛТАВСЬКОЇ ОУНБ ІМ. І.П. КОТЛЯРЕВСЬКОГО

Марина Федорова
(м. Полтава)

У пропонованій статті здійснено спробу висвітлити праці учених у розвиток етнографії України.

***Ключові слова**: етнографія, звичаї, обряди, пісні, Полтавська ОУНБ ім. І.П. Котляревського, книжковий фонд, П. Гнідич, М. Сумцов, В. Василенко, М. Маркевич, М. Арандаренко, О. Богданович, М. Максимович, В. Милорадович.*

Є скарби, допоки їх шукають.
Перестануть – от тоді вже все
(Ліна Костенко)

Сучасні напрямки розвитку етнографії розширюють спектр досліджень, вивчаючи традиційну і побутову культуру як необхідне джерело, у якому поєднуються історичний досвід поколінь та їх духовність. У даній публікації пропонуємо ознайомитися з літературою з етнографічних досліджень у краї, що зберігається у фонді головної книгозбірні Полтавщини – обласної універсальної наукової бібліотеки імені І.П. Котляревського, яка є одним із осередків соціальних комунікацій для людей, об’єднаних пошуком знань. На нашу думку представлені видання викличуть науковий інтерес у дослідників цієї тематики.

Одне з найстаріших джерел, що зберігається у фонді Полтавської ОУНБ ім. І.П. Котляревського – Сборник сведений о Полтавской Губернии, який склав А.В. Богданович. Книга надрукована у Полтаві у Типографії Губернського Правління 1877 року і містить вагомий розділ про етнографію Полтавщини – жителів, житло, одяг, їжу (кваша, куліш, шулики, локшина, ласощі, напої – кусака, запіканка, варена), обряди, звичаї (народини, весілля, похорони), звичаї за місяцями та днями («До Мыколы Не сій гречки не стрыжи овечки» (9 травня – Миколи Чудотворця, за ст. ст.), історичні думи, пісні побутові та звичайні, приказки та загадки, веснянки, лікування та замовляння. Наприклад, для лікування лихоманки рекомендувалося розбити надвоє волоський горіх, витягти ядро, а в пусту шкаралупу вкласти великого павука, і заклеївши воском, носити її на шиї [1, с. 276] або настоювати павутину на горілці і пити натщесерце. До речі, історик, етнограф Микола Арандаренко теж

писав про цей засіб, і зауважував, що його використовують у Кременчуцькому повіті Полтавської губернії.

Микола Іванович Арандаренко здійснив ряд краєзнавчих, етнографічних досліджень на території Полтавщини. Результати досліджень – це добре відомі всім дослідникам «Записки о Полтавской губернии составленныя в 1846 году у трьох частинах» (Полтава, 1849), про які відгукувався А. Богданович «…очень любопытны – к сожалению, изданнія в ограниченном числе екземпляров они скоро сделались библиографической редкостью і в настоящее время достать их почти невозможно». У цій масштабній праці були опубліковані відомості про природу та історію Полтавщини з найдавніших часів, спостереження за археологічними пам'ятками, широкий етнографічний та фольклорний матеріал. Праця має велику цінність, адже до сьогодні представлені в ній статистичні дані та детальні етнографічні і фольклорні записи є першоджерелом для сучасних дослідників [2]. На жаль, першоджерело у фонді обласної бібліотеки відсутнє, але дякуючи В. Мокляку, В. Луценкові та В. Скрябіну у 2011 році у Харкові вийшло репринтне видання М. Арендаренка, яке дбайливо зберігається у фонді ПОУНБ та активно використовується дослідниками.

Визначною етнографічною працею XIX ст. є книга «Дні та місяці українського селянина» ученого-етнографа М. Максимовича. Матеріал, зібраний дослідником, надзвичайно широкий і багатогранний. Вперше ця праця була надрукована у 1856 році у щойно заснованому журналі слов'янофілів «Русская беседа», членом редакції якої був М. Максимович. Але до журналу потрапила лише перша частина наукової розвідки «Весна». На жаль, повністю опублікована праця вийшла вже по смерті вченого. Джерельну базу «Днів та місяців» становлять власні записи й спостереження М. Максимовича, а також літописи, історичні праці вчених різних країн, твори давньоруської, української літератури, пісенні збірники фольклористів [3, с. 13].

У 1860 році у Києві вийшла друком збірка «Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян». Автор книги – Микола Маркевич. Він був широко освіченою людиною – історик, етнограф, фольклорист, поет і перекладач, музикант і композитор. За мету свого життя він поклав ідею демократичного просвітительства і прожив його під знаком любові до народу, його культури [4, с. III] Його збірка поезій «Українські мелодії», а пізніше видання «Історія Малоросії» (М., 1843) зробили Маркевича одним з найпопулярніших людей першої половини XIX ст. Повертаючись до вищеназваної збірки хочемо зазначити, що бібліотека має репринт цього видання 1992 року з передмовою етнографа Л.Ф. Артюха. У книзі зібрані святкові обряди та повір'я: «пусть вообразят мои читатели, что нынче

утром начался 1850 год по Р. Х. Мы с ними проживем жизнью малороссийскою со всеми прихотями, предрассудками, поверьями, обычаями, играми, перешедшими к нам от предков наших» [4, с. 1]. Одним з перших Маркевич звертається до теми народної медицини, докладно описує знахарство, хвороби та методи лікування. Окремо подає народне весілля, весільний обряд, розділений автором на три етапи. У розділі «Простонародна кухня, десерт і напої» описано дев'яносто страв народної кухні.

Відомий фольклорист Павло Гнідич залишив нам 5-томний збірник «Матеріалы по народной словесности Полтавской губерніи. Роменскій уъздъ», який завдяки першоджерельному матеріалу з маловивченої території України не втратив свого значення і дотепер. На сьогодні цей збірник є бібліографічною рідкістю. Приємно, що він зберігся у фонді Полтавської наукової бібліотеки!

За задумом автора збірник планувалося надрукувати у п'яти томах, які б увібрали у себе обрядову і необрядову пісенність, прозу, паремійні тексти, дитячий фольклор, листи, словник, ноти та інше. Заплановані до четвертого випуску «розповіді про місцеву старовину» склали окремий том, який не мав нумерації й отримав заголовок «Повѣствованія козаковъ».

Протягом 1915-1916 рр. були опубліковані перший, другий (у двох частинах), четвертий томи «Матеріалів» та «Оповіді козаків». Подані у 1916 році до друку третій і п'ятий випуски не були видані. П. Гнідич був мобілізований на фронт. Полтавська учена архівна комісія, з якою тісно співпрацював фольклорист, у своєму звіті за 1916 рік повідомляє: «Комісія призупинила друкування III і V випусків у зв'язку з тим, що П. О. Гнідич знаходиться в діючій армії, а зараз у військовому училищі. Збірники ці майже готові до друку». Повернувшись на початку 1918 року до цивільного життя, вчений не зміг завершити свою наукову справу, почалися часи лихоліть, економічна й політична ситуація в країні не сприяли науковим студіям. До того ж у 1918 році була ліквідована Полтавська вчена архівна комісія. Припинення діяльності цього наукового центру, який опікувався випуском збірника П. Гнідича, унеможливило вихід у світ останніх томів.

У [5] випуску міститься матеріал, зібраний протягом 1913-1914 рр. Всього зроблено Гнідичем близько 2 тис. записів. Перший випуск присвячений обрядовим пісням, а до другого і третього випуску ввійдуть пісні, до 4-го – казки, легенди, римовані розповіді про місцеві події, приказки, виписки із записних солдатських книжок, розповіді про місцеву старовину, словник. Планувалося надрукувати ноти 52 пісень, записи яких були здійснені фонографом.

Велика частина записів зроблена Гнідичем у селі Бацманах. Там він провів два місяці влітку 1912 і 1913 р. А також у сусідніх селах Гаврилівка та Долгополовка. Гнідич зібрав весільні пісні, плачі, веснянки, петрівки, купальські пісні, колядки, щедрівки, засівальні. Всього у першому томі зібрано 495 пісень.

Другий випуск частина перша [6] містить необрядові пісні. Зібрано 551 пісня. Цікаво, що у другому випуску іде наскрізна нумерація. І починається вона з 496 номера. У цьому випуску зібрані пісні переважно старшого покоління. Пісні згруповані наступним чином. Назва села. Куток (складається із кількох десятків дворів). Прізвище та ім'я того, хто співав чи розказував пісню. Вік. І деякі примітки. Це були військові чи рекрутські пісні, думи, осінні пісні, витребеньки, пісні, що співають у Петрівку та пісні, коли гребуть сіно.

Записані у селах Рогинці, Гаврилівка, Малі Бубни, Сологубівка, Житне.

У містечку Смелоє Роменського повіту є особливість - багато пісень співаються по нотах. У містечку є декілька церков. Кожна церква має гарний хор. Між ними виникають змагання. Взагалі у цьому містечку спостерігається всезагальна любов до пісні.

Другий випуск частина друга [7] теж містить необрядові пісні. Тут всього 133 записів. Записи робилися переважно у дівчат, які менше соромляться і жвавіше розказують та співають.

Четвертий випуск – казки, легенди та оповідання [8]. Легенд небагато, бо Гнідич про них почав розпитувати лише з весни 1914 року. Казок теж небагато, бо їх занадто довго записувати.

А ось останній розділ називається «протоколи» (переважно Бацманівська назва). Протоколи – це оповідання на злобу дня. Про ті чи інші події, що відбулися. Коли дехто із жителів дізнався, що ці розповіді потраплять до книжки, просили порвати їх або не вірити написаному.

Допоміжним джерелом є окремий ненумерований том [9] «Матеріалів з народної словесності Полтавської губернії» – «Оповіді козаків» (Полтава, 1915), який містить автобіографічний, краєзнавчий і фольклорно-етнографічний матеріал, поданий місцевими селянами. Це три розповіді, написані козаками села Бацманов – Захаром Єфимовичем Шкурою, Наумом Івановичем Супруном та Савою Петровичем Саливоном. У передмові П. Гнідич зазначає, що бажання писати було у багатьох, але написали лише троє. «Минута дорого стоитъ мужику» – писав Гнідичу Наум Супрун.

Одним із перших, хто продовжив розпочату Гнідичем справу, був Г. А. Нудьга, який 1936 року разом із студентами Київського університету пройшов слідами фольклорних записів Павла Гнідича. Полтавська книгозбірня зберігає декілька видань, які упорядкував Г. Нудьга [10-12].

Василь Милорадович – відомий український етнограф. Багато років він спостерігав народний побут на Лубенщині і зібрав велику кількість казок, пісень, замовлянь, переказів, легенд. Професор М. Сумцов, про якого йтиметься нижче, відзначав «величезний освітній ценз» В.П. Милорадовича і його «добре особисте знайомство з народом». Милорадович опублікував більше 20 дослідницьких праць (переважно в журналі «Киевская старина»). У 1897 році в Харкові вийшла книга Милорадовича «Народні обряди і пісні Лубенського повіту Полтавської губернії, записані в 1888-1895 роках». Дане видання зберігається у фонді Полтавської ОУНБ. Цікавий не лише вміст, а й сам примірник книги. Спочатку він зберігався у Полтавській громадській бібліотеці. Має також штемпелі – «Центральна наукова бібліотека. Полтава», «Филиал. Пушкинское отделение Полт. общ. биб». і «читальня Полтавської обласної бібліотеки». У книзі є розділи народний сонник, народини, раннее детство, колыбельные песни, игры, улицы и досвітки, песни молодежи, свадебные обряды и песни, похоронные обряды и песни.

У 1899 році Російське географічне товариство присудило Милорадовичу срібну медаль за збірку казок Полтавської губернії, які були опубліковані в «Трудах» Полтавської архівної комісії (вип. 8, 9, 11). Всі вони дбайливо зберігаються у фонді нашої наукової бібліотеки.

Серед праць Милорадовича є у фонді бібліотеки також збірка «Українська відьма» (К., 1993). Упорядник та перекладач Олена Таланчук. Текст друкуєтсья за виданням: Милорадович В.П. Заметки о русской демонологии // Киевская старина. – 1899. Т. 66. – № 8. – С. 196–209; № 9. – С. 379–400; 1901. – Т. 72. – № 2. – С. 217–233. У книзі повністю збережено примітки автора, розшифровані максимально скорочені назви та ін. [13].

Масштабний доробок Миколи Федоровича Сумцова вже наприкінці XIX – на початку XX ст. сприяв піднесенню престижу вітчизняної етнографії та фольклористики Праці українського вченого, літературознавця, бібліографа, етнографа, фольклориста М. Сумцова вважаються своєрідними підручниками, енциклопедіями в галузі фольклористики, етнографії. У фонді Полтавської наукової бібліотеки збереглися окремі відтиски із журналу «Киевская старина» з працями М. Сумцова: «Дума об Алексее Поповиче» (К., 1894), «Очерк истории колдовства в Западной Европе» (Х., 1878), «Песни и сказки о живом мертвеце» (К., 1894) [14].

Вагомий внесок у вивчення побуту й культури Полтавщини зробив В. Василенко, народознавець, етнограф, статистик, дослідник, дійсний член Полтавського сільськогосподарського товариства й Полтавської вченої архівної комісії. Як етнограф, вніс до праць земського дослідження

багато цінних визначень та побутових економічних термінів («богатирі», «держави» та ін.). Йому належать численні роботи з вивчення народних художніх промислів, особливо ткацтва, Полтавської губернії. Так у фонді нашої бібліотеки є рідкісне видання «Пряденіе и ткачество в Зеньковском и Миргородском уездах» (Полтава, 1900), яке склав В. Василенко. Це видання – результат експедиційного дослідження, яке проводив Василенко у травні-червні 1898 року на прохання Полтавської губернської земської управи. Було складено маршрут, за яким він досліджував прядильно-ткацьку справу, а також біління і фарбування шерсті та волокон [15]. Ще одне видання, зібране дослідником – «Вжитки селянські на Полтавщині» (1906). Отже, сферою наукових інтересів В. Василенка були питання, що стосуються повсякденного життя (традицій, пов'язаних із землеробством, метеорологічних знань, норм звичаєвого права).

Традиції, звичаї, побут людей ілюструють книги М. Максимовича «Малороссийские песни» (К., 1962) – фотокопія з видання 1827 р.; П. Чубинського «Мудрість віків» (К., 1995); В. Борисенка «Весільні звичаї та обряди на Україні»: історико-етнографічне дослідження (К., 1988) та багато інших видань. Таким чином, можна зробити висновок, що головна культурна установа області – Полтавська ОУНБ ім. І.П. Котляревського зберігає багаті фонди, що становлять унікальну частину загальнонаціональної культурної спадщини і є найціннішим історичним джерелом та інформаційним ресурсом.

Джерела та література:

1. Богданович А.В. Сборник сведений о Полтавской губернии : с картою губернии и планом г. Полтавы / А.В. Богданович. – Полтава : Тип. Губернского Правления, 1877. – 283 с.
2. Арандаренко Н.И. Записки о Полтавской губернии : составленные в 1846 году : в 3-х ч. / Н.И. Арандаренко. – Репр. воспроизведение изд. – Х. : САГА, 2011. – (Полтавское историческое наследие).
3. Максимович М.О. Дні та місяці українського селянина / М.О. Максимович. – К. : Обереги, 2002. – 190 с.
4. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / сост. Н.А. Маркевич. – Репр. воспроизведение изд. – К. : Час, 1992. – 171 с.
5. Гнедич П.А. Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд / П.А. Гнедич. – Полтава : Типография Г.И. Маркевича. Вып. 1 : Песни обрядовые. – 1915. – 150 с.
6. Гнедич П.А. Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд / П.А. Гнедич. – Полтава : Типография Г.И. Маркевича. Вып. 1, Ч. 1 : Песни необрядовые. – 1915. – 224 с.
7. Гнедич П.А. Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд / П.А. Гнедич. – Полтава : Типография Г.И. Маркевича. Вып. 2, Ч. 2 : Песни необрядовые. – 1915.

8. Гнедич П.А. Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд / П.А. Гнедич. – Полтава : Типография Г.И. Маркевича. Вып. 4 : Сказки, легенды, рассказы. – 1916. – 128 с.
9. Гнедич П.А. Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд : повествование козаков / П.А. Гнедич. – Полтава : [б. и.], 1915. – 79 с.
10. Нудьга Г.А. Українська пісня в світі : дослідження / Г.А. Нудьга. – К. : МузичнаУкраїна, 1989. – 533 с. : іл., факс. – Частина тексту пол., чес., болг. та ін. мовами народів світу.
11. Нудьга Г.А. Український поетичний епос. Думи / Г.А. Нудьга. – К. : Знання УРСР, 1971. – 48 с.
12. Чумацькі пісні / упоряд. Г.А. Нудьга. – К. : Музична Україна, 1969. – 255 с. : іл. – (Із джерел української пісні).
13. Милорадович В.П. Українська відьма : нариси з української демонології / В.П. Милорадович. – К. : Веселка, 1993. – 72 с.
14. Сумцов Н.Ф. Дума об Алексее Поповиче : посвящается памяти Ф.Г. Лебединцева / Н.Ф. Сумцов. – К. : [б. и.], 1894. – 50 с.
15. Василенко В.И. Очерки кустарных промыслов Полтавской губернии. Вып. 1. Прядение и ткачество в Зеньковском и Миргородском уездах / В.И. Василенко. – Полтава : [б. и.], 1900. – 111 с.

РОЗДІЛ 4.

ЕТНОГРАФІЧНІ АСПЕКТИ КРАЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

УДК 94(477) «183/186»:327(477)

ДО ПИТАННЯ ПРО УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКІ СУСПІЛЬНІ ТЕЧІЇ В 30-60-х РОКАХ XIX СТОЛІТТЯ

Людмила Іванова
(м. Київ)

У статті йдеться про дослідження суспільних течій українського та польського походження – балагульство, козакофільство, хлопоманство. З'ясовується їхня природа, форми вираження і прояви як шляхи пошуку суспільних ідеалів. Показані зусилля лівобережних хлопоманів, спрямовані на розвиток української мови, літератури, видання української книги, дослідження історії, поширення освіти серед селянства, утвердження в українцях відчуття своєї соціальної та національної гідност.

Ключові слова: *балагульство, козакофільство, хлопоманство, Тадей Рильський, Михайло Драгоманов.*

В науковій історичній літературі вкорінився погляд на балагульство, козакофільство і хлопоманство, як явища, властиві для польського шляхетсва на теренах Правобережної України. Втім не варто розглядати вказані течії, як ексклюзивну особливість цього регіону і пов'язувати лише із представниками польського вищого середовища. В Лівобережній Україні та, до певної міри, на Слобожанщині також існували аналогічні ідейні течії, що виросли з коріння народознавства, романтизму і просвітництва. Щоправда, форма та засоби вияву тих течій на обох берегах Дніпра мали свою специфіку, але за своєю сутністю відзначаються спільним змістовним контекстом.

У вітчизняній та польські історіографії кожна течія – балагульство, козакофільство і хлопоманство – отримали широке висвітлення. Зокрема, в працях М. Драгоманова, І. Франка, В. Гнатюка, І. Лисяка-Рудницького, Я. Табіша, Ю. Земського, О. Реєнта та інших. Проте названі течії пов'язували виключно із особливостями психологічного і емоційного стану польсько-шляхетського суспільства після поразки повстання 1830-1831 рр. в Правобережній Україні. Поза увагою залишався факт, що з 30-х рр. XIX ст. модерний поступ українства набирав швидких обертів й відбувався за єдиними загальними суспільними законами. Тож національне відродження та формування етносоціального, етнополітичного світогляду

мало цілком однотипні характерні риси, напрями, прояви на всіх українських землях.

В авангарді нових суспільних процесів завжди йшла молодь, яка протистояла становій культурі, психології, законам і, зрештою, політичній апатії старшого покоління. Намагаючись віднайти нові ідеали суспільних відносин та буття, молодь часом вдавалась до гротескних форм вияву своєї незгоди зі старим світом. Однією із таких протесних ідейних течій у 30-і рр. XIX ст. в Правобережній Україні стало так зване «балагульство», що одночасно було ще своєрідним проявом романтичних загальноєвропейських ідей, зокрема – возвеличення культури простолюддя, передусім, селянства. За візією І. Франка шляхетська молодь Правобережжя через балагульство засуджувала політичну бездіяльність своїх батьків, котрі змирилися із втратою Польської держави й комфортно себе почували під владою Петербурзької імперської адміністрації.[2] Балагули – або ще як їх називали – скурожани, підлаштовувались під народний стиль життя. Вони здійснювали гучні рейди на ярмарки ряду міст Правобережної України – у Бердичів, Житомир, Махнівку, Сквиру, Любар, Літин, на селянських підводах, часто на підпитку, співали українські народні пісні. Як правило балагули показово демонстрували своє братання із українським селянством і часто вживали у розмові українські слова та прислів'я.[3]

Прикметно, що в 30-40х рр. XIX ст. на Лівобережжі поширення набула так звана течія – «мочемордіє». В ряді повітів Чернігівської та Полтавської губерній створювались товариства любителів «мочемордія». Зібрання цих товариств проходили у маєтках місцевих поміщиків у формі балів, що супроводжувались показовим гучним пияцтвом з імітацією народного святкового застілля.

Учасники тих зібрань, подібно до балагулів, демонстрували свою прихильність до кріпосного селянства і дворової челяді. Цікаво, що членами тих товариств – «Мочемордія» були відомі українофіли – М. Маркевич, Є. Гребінка, М. Глинка, С. Закревський, В. Забіла, О. Афанасьєв-Чужбинський і, навіть, Т. Шевченко. Персона великого українського поета з народу для тих зібрань була особливо важливою з погляду ідейного підтексту мочемордія – зближення та єднання із селянством.[4]

---

[2] Франко І.Я. Нові причинки до історії польської суспільності на Україні в XIX ст. // Твори в 20-ти тт. – К: Державне видавництво художньої літератури, 1956 – Т.19 – С. 677–689.

[3] Гнатюк В. Ярмаркове українофільство в житті та літературі (балагульщина) // Ювілейний збірник на пошану академіка Михайла Сергійовича Грушевського. – К.: УАН – Т.2 – С. 276.

[4] Окаринський В.М. Щирий жрець спиртуозностей Тарас Шевченко на тлі «товариства мочемордія» // Гуржіївські історичні читання. – Черкаси 2011, Випуск 4, С. 89–91.

За візією М. Драгоманова між балагульством і мочемордієм варто поставити знак тотожності, адже ці дві суспільні течії є своєрідним виявом бунту до станових шляхетсько-дворянських традицій, до аристократизму та світоглядної позиції щодо кріпосного селянства. Це були спроби, хоча й невдалі, як вважав М. Драгоманов, якимось чином порозумітись із українським народом.[5] Для обох течій, крім того, була властива показова, гротескна театралізованість.

Новим кроком у справі зближення з українським народом, – у подоланні станової психології та культури – стала ще одна ідейна течія – козакофільство, що однаково було притаманним як для Правобережжя, так і для Лівобережжя і Слобожанщини. Втім – і ця течія в суспільному житті України відзначається регіональними особливостями у формі свого вияву.

В 1840-х рр. у польсько-шляхетському середовищі на правобережних землях козакофільство мало переважно риси етнографічної атрибутики в інтер'єрному побуті поміщицьких маєтків, у носінні козацького одягу, колекціонуванні козацької зброї, популяризації українського хорового співу, музики на бандурі тощо. Підлаштування та ідеалізація козаччини XV–XVI ст., викликало у частини правобережної шляхти потребу заявити про своє колись забуте козацьке коріння. Але ностальгуючи за прадідівським славним козацьким минулим, ця шляхта ідентифікувала себе тільки як громадян та щирих патріотів саме Польщі. Україну вони розглядали як невід'ємну частину майбутньої відновленої Речі Посполитої. Тож українство і польськість у них знаходило бездоганне поєднання, що призвело навіть до створення у польсько-шляхетському середовищі різних версій єдиної польсько-української ідентичності.[6] Щоправда, ті версії у подальших десятиліттях не отримали свого життєвого продовження.

Назагал балагульство і козакофільство вплинули на інтелектуальне життя вищих верств Правобережжя і знайшло своє втілення в польській літературі та історичній науці. Зрештою, навіть утвердився новий напрямок в польській прозі та поезії, у фольклористиці й музиці, археології та історії – так звана «українська школа». Польські українофіли, свідомо чи підсвідомо, працюючи в царині української культури, передусім, прагнули завоювати симпатії українців до Польщі. З іншого боку, розтопити лід шляхетської пихи та панської зневаги щодо українського селянства. Адже полякам в Правобережній Україні потрібен був дієвий союзник у боротьбі за відродження Речі Посполитої «від моря до моря».

На Лівобережжі та Слобожанщині в 30-40 рр. XIX ст. козакофільство стало всеохоплюючою ідейною течією, але – на відміну від Правобережної

---

[5] Драгоманов М.П. Политические сочинения – М.: Типография Т-ва И.Д. Сытина, 1908. – Т. 1: Центр и окраины. – С. 237.

[6] Миллер А. Россия и руссификация Украины в XIX в. // Россия – Украина: история взаимоотношений – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997 – С. 147.

України мало характер інтелектуального прояву, тобто – наукового інтересу до втраченої своєї історичної спадщини. Це був період щоденної, кропіткої роботи над вивченням, збиранням, виданням збірників народної пісенної скарбниці, документальних матеріалів про козацьку добу, у написанні історичних розвідок про героїчну боротьбу українських гетьманів Б. Хмельницького, М. і П. Дорошенків, П. Сагайдачного, П. Бута та інших за українську державу. Зрештою, козакофільство на Лівобережжі та Слобожанщині буйним цвітом розквітло і в українській поезії, і прозі, ствердно заявивши на всеросійський простір про існування української мови, літератури, історії та власної культурно-національної ідентичності. Наразі українська яскрава, захоплююча минувшина відтворена в літературі, за твердженням сучасного російського історика О. Міллера, полонила серця російських літераторів. Вони звернулись до української тематики, бо шукали в ній «романтичні фарби і мотиви, яких не вистачало в історії Русі Московської».[7]

Варто зазначити, що першість у дослідженні й популяризації козаччини належала інтелектуалам Слобожанщини. Саме у Харкові у 1830 рр. побачили світ перші збірники та альманахи – «Запорожская старина», «Украинский вест ник», «Украинский альманах» де друкувались різні матеріали (спогади, документи, народні пісні, власні поетичні твори сучасників), присвячені козацькій героїці.[8] Приклад харківських українофілів підхопили інтелектуали Чернігівської і Полтавської губерній, перетворивши козакофільство в особливе явище в культурно-науковому житті українства. В цьому контексті необхідно назвати імена – М. Костомарова, М. Маркевича, П. Куліша, М. Максимовича. Завдяки козацькій тематиці українські літератори, вчені, історики-аматори створили потужний фундамент, на якому вибудувалась парадигма української ідентичності в наступні десятиліття.

У другій половині 50-х рр. XIX ст. в польському та українському освіченому середовищі з’являється нова ідейна течія – хлопоманство, яке поставило особу селянина в центрі повсякденної суспільної значущості. Це був час, коли вся демократична, мисляча спільнота в Україні вболівала за долю приниженого, обікраденого і безправного кріпосного люду. Питання ліквідації кріпацтва, як у виробничих, так і у суспільних відносинах й у світогляді набуло революційного звучання і привело в рух усі демократичні групи, товариства, організації Російської імперії. На порядок денний висувались завдання виходу із тогочасного фізичного і духовного рабства, в якому перебувало багатомільйонне населення усіх станів на цьому євразійському просторі під владою династії Романових. Безсумнівно,

[7] Миллер А. Украинский вопрос в российськой империи. – К.: Laurus, 2013. – с. 64.
[8] Реєнт О.П. Україна 19-20 ст. Роздуми та студії історика. – К., Корсунь-Шевченківський, 2009. – С. 307–308.

польські патріоти, піднімаючи гасло боротьби за свою національну свободу та інших слов'янських народів, не могли залишатися осторонь селянського питання. З одного боку, від українських кріпаків залежав добробут поміщиків, з іншого – частина польської шляхти розуміла, що без підтримки українського народу неможливо здобути перемогу. Документи свідчать про факти відвертого братання у 50-і рр. декотрих поміщиків із власними холопами. Вони відвідують вечорниці, приходять на сватання молодят, стають хрещеними батьками селянських дітей, організовують у своїх маєтках святкові обіди для кріпаків, тощо.[9] За висновком дослідника Ю. Земського такі дії поміщиків були своєрідним посилом для селян про визнання рівності між шляхтою та простолюддям. Хоча для селянства це було недостатньо переконливо і особливої довіри та симпатії до поміщиків не надавало.

Подолання станових психологічних бар'єрів та еволюція поглядів у частини польської шляхти Правобережжя все ж таки мало місце. Це досить рельєфно простежується в діяльності студента Київського університету Й. Розенталя. У 1855 р. він разом із приказчиком А. Сковронським неодноразово збирав селян Таращанського повіту в оселі селянина Москаленка і розповідав, що народ, то як сплячий лев, якого необхідно розбудити і який має піднятися на «поголовне повстання» за свою свободу, яке очолять польські патріоти.[10]

Практично в другій половині 50-х рр. в Київському університеті в середовищі польського студентства спостерігається суттєва поляризація і радикалізація настроїв відносно українського народу. Зміна в оцінці ролі простолюддя у громадсько-політичному майбутньому поступі оновленої Польщі, інтерес до селянського побуту, традицій, моралі сприяло появі серед польської молоді університету гуртка пуристів, з якого згодом розпочалася ідейна течія – хлопоманство. Для пуристів-хлопоманів властиво було цілковите заперечення міфів польських ідеологів балагульства і козакофільства про доброзичливі, шанобливі взаємини польського панства та українських кріпаків. Хлопомани заговорили про історичну і соціальну несправедливість, яку зазнав український люд від Польщі. Вони закликали правобережну шляхту відмовитись від станового світогляду, дотримуватись релігійної толерантності та погодитись на проведення аграрної реформи.[11] Відповідно студенти-хлопомани перейшли до скромного селянського

---

[9] Земський Ю.С. Польська, російська та українська еліти в змаганнях за Правобережну Україну середини XIX ст. – Хмельницький: Інститут української археографії та джерелознавства, 2011 – С. 155–157.

[10] Центральнпий Державний історичний архів у Києві: – Фонд 442. – О.П. 805. – Спр. 114 – ч. IV – Арк. 45-49.

[11] Труды этнографической статистической экспедиции в Западно-Русский край, споряженой императорским обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.Г. Чубинским. – СПб. 1872. Т. 7 – С. 248.

способу життя, відмовившись від шляхетських розкошів. Часом – вони оселялись серед українського селянства і працювали поряд з ними у полі під час жнив, співали з ними пісні, пили горілку і взагалі вселяли холопам, як зазначено в жандармських звітах, «шкідливі думки про рівність до вищих станів».[12] Така поведінка цієї частини польської молоді викликала різкий осуд більшості шляхетства і царських чиновників,[13] котрі через судову систему намагались покарати цих хлопоманів за такі їхні вчинки. Київський генерал-губернатор І. Васильчиков навіть поставив вимогу перед адміністрацією університету – заборонити студентам хлопоманам носити український селянський одяг, бо молоді люди надають цьому «політичного значення – заяву про національність».[14]

Опріч того польські хлопомани проявляли непересічний інтерес до історії, мови, культури українства. Вони протягом 1858-1859 рр. здійснили ряд мандрівок по Україні і, зокрема, на Запоріжжя, з метою зібрати і записати – народні перекази, розповіді очевидців про історичні події минувшини. Зрештою, прихильність до українського народу призвела декотрих поляків Правобережжя до повної відмови від польської ідентичності та до заяви про своє цілковите українське походження. Яскравим прикладом того стали В. Терлецький, М. Чайковський, Ф. Духінський.[15]

Своє головне завдання хлопомани-поляки бачили у всебічному піднесенні простого люду, в удосконалені «місцевого руського діалекту», в оживленні «старих козацько-гетьманських пам’ятників». Щоправда, у політичній перспективі вони згодні були визнати для українських правобережних земель лише автономний статус в межах Речі Посполитої.[16]

Цікаво, що польські студенти-хлопомани походили із шляхти Київської, Подільської і Волинської губернії й входили до так званої Української гміни. Натомість короняжи, тобто – студенти з етнічних польських земель і Литви – відзначились категорично негативним ставленням до діяльності та ідей хлопоманів. Вони з презирством називали їх «хохломанами», «галушниками». За спогадами Б. Познанського, аристократична молодь – короняжи – дивилась на українців подібно того, як європейці на «аборигенів Африки».[17] Між студентами короняжами (або

---

[12] Державний архів Російської Федерації у Москві. – Фонд 109 – І експ. – Спр. 230 – Арк. 5.

[13] Син України. Володимир Боніфатійович Авнтонович. К.: Заповіт, 1997. – Т.1 – С. 190; Познанський Б. Воспоминания / Б. Познанський. – М.: Тип-я П.П. Рябушинського, 1913 – С. 37.

[14] ЦДІА у Києві. – Ф. 442 – Оп. 811. – Спр. 68 – Арк. 2, 20.

[15] Миллер А. Россия и руссификация Украины – С. 147.

[16] Показания и записки о польском восстановлении 1863 Оскара Авейде – М –Wroclaw : Изд-во АН СССР 18632, 1961 – с. 278.

[17] Познанський Б. Воспоминания. – с. 39.

тифловцями) і хлопоманами постійно відбувались публіцистичні дуелі на сторінках студентських рукописних часописів – «Суміш», «Бродяга», «Публіцист», «Плебей».[18] Гонорові тифловці, хизуючись своїм аристократизмом, доводили свою станову вищість у суспільній ієрархії та ексклюзивну роль у боротьбі за Річ Посполиту з Російською імперією. Хлопомани ж, за спогадами М. Драгоманова, висміювали їхню аристократичну чванливість, становий егоїзм, французоманію і закликали поважати громадські права селян й, навіть, відмовитись від намірів приєднати Правобережну Україну в адміністративному відношенні до царства Польського, як звичайну провінцію.[19] В історіографії існує думка, що тяжіння польської правобережної шляхти до українства – це не тільки місцевий патріотизм, але й підсвідоме повернення до своїх «колись втрачених етнічних коренів», це відчуття своєї емоційно-психологічної, ментальної спорідненості з народом, з яким віками жили на одній землі. В цьому контексті зазвичай ілюструються слова діяча хлопоманства Тадея Рильського: «Велика частина українських дворян правого берега Дніпра ні що інше, як ополячені українці».[20] Тому бажання шляхетської молоді Правобережжя «єднатись зі всією народною масою» цього регіону, на переконання Т. Рильського є логічно природнім. Передусім, саме правобережці, польські хлопомани намагаються зблизитись з українськими хлопоманами, котрі входили до Чернігівського і Полтавського земляцтв. Антонович – керівник групи польських студентів – першим почав налагоджувати контакти із студентами українського походження, котрі б «більше…знали і займались українськими ділами». Згодом, доля звела його з двома «оригінальними людьми, які добре відчували українську національність».[21] То були – М. Коваленко і Ф. Панченко. Від них він дізнався про Кирило-Мефодіївське товариство і поезію Т. Шевченка. Але найсуттєвіший вплив на рішення В. Антоновича співпрацювати з представниками українського національного руху, мала його дружба із П. Чубинським.

У матеріалах етнографічно-статистичної експедиції в Південн-західно Руськім краї зазначено, що в Київському університеті одночасно із польським (правобережним) хлопоманством існувало й українське (лівобережне) хлопоманство. Приналежність учасників до однієї чи іншої групи, важко було розпізнати через зовнішні причини – вони усі показово

---

[18] Див. Іванова Л.Г., Іванченко Р.П. Суспільно-політичний рух 60-х рр. XIX ст. в Україні: до проблеми становлення ідеології. – К.: МІЛП, 2000 – С. 171–174.

[19] Драгоманов М.П. До історії українських хлопоманів // Життє і слово. – 1895 – Кн. 3 – С. 349; Tabis Jan. Polacy na universytecie Kijowskim 1834-1863. – Krakyw, 1974 – С. 89–90.

[20] Берестенко О.В., Шамара С.О. Національний ренесанс… – С. 53–54.

[21] Син України. Володимир Боніфатієвич Антонович. – Т. 1 – С. 180.

носили український селянський одяг.[22] Втім, відмінність між ними все ж таки перебувала у площині мети діяльності та у розстановці акцентів при моделюванні майбутнього суспільного поступу обох народів.

Лівобережні хлопомани спрямували свою енергію та інтелектуальні сили на розвиток української мови, літератури, видання української книги, дослідження історії, згодом на поширення освіти серед селянства. Ця їхня діяльність була підпорядкована головній меті – утвердити у серцях українців відчуття своєї соціальної та національної гідності, своєї значущості у суспільному житті. У перспективі українські хлопомани сподівались на повернення тих часів у Малоросії, «коли сам народ, а не начальство робив свою історію». «Ми були тоді, – писав М. Драгоманов, – по-своєму республіканці і соціалісти, по-тодішньому по-київському хлопомани».[23]

Натомість польські хлопомани, мріяли про відродження Речі Посполитої у межах 1772 р., куди обов'язково повинні увійти землі правого берега Дніпра (можливо на правах культурної автономії). Тож українців вони хотіли бачити своїми потенційними союзниками у визвольних змаганнях за польську справу. Релігійну рівність, соціальну і національну толерантність відносно українського населення в новій Польщі, польські хлопомани вважали привабливим аргументом для об'єднання обох народів. Але хлопомани Правобережжя не презентували більшість шляхетського суспільства, яке продовжувало залишатися за бар'єром станового світогляду відносно українського простолюддя.

Розбіжності у поглядах на геополітичну перспективу України неминуче приводили до конфліктів інтересів та взаємної відчуженості між польськими патріотами та українофілами. Втім, не варто, перебільшувати негативізм українсько-польських відносин. З 1859 р. спостерігається постійний пошук діалогу в середовищі демократично мислячої частини українського і польського студентства. Першими встановити контакти на ниві співпраці з польськими гмінами та різними їхніми внутрішніми групами намагались колишні харківські студенти, що з 1858 р. були переведені до Київського університету. Хоча ці спроби були невдалими, але в тактичному відношенні харків'яни отримали перемогу у «справах студентських» – відносно налагодження побуту, отримання грошової допомоги, забезпечення навчальними підручниками, тощо.[24] Практично харків'яни разом із лівобережцями-хлопоманами змусили гонорову польську молодь рахуватися з інтересами українського студентства і таким

---

[22] Труды этнографической статистической экспедиции в Западно-Русский край… – С. 248.

[23] Драгоманов М.П. Народні школи на Україні – Женева: «Громада», 1877. – С. 20.

[24] Див.: Іванова Л.Г., Іванченко Р.П. Суспільно політичний рук 60-х рр. XIX ст. – С. 98–104.

чином визнати факт існування української ідентичності, яку вони показово ігнорували. Опріч того, намагання демократичного українського студентства порозумітись із своїми опонентами, заклали основу для об'єднання українських і польських хлопоманів у наступні роки. Таким кроком до співпраці для них стало питання україномовної освіти ремісничого і селянського люду Києва. У зазначений період ця проблема набула політичного звучання адже мова освіти для бездержавних народів перетворилась у вагомий аргумент на заяву про свою ідентичність та ексклюзивність відносно сусідніх етносів.

У жовтні 1859 р. студенти Чернігівського і Полтавського земляцтв започаткували рух за створення українських недільних шкіл.[25] У цій справі вони отримали дієву підтримку групи хлопоманів В. Антоновича першу українську школу. В. Антонович разом із однодумцями заснували у 1859 р. на вулиці Жандармській (Благовіщенській). Ця школа спочатку функціонувала нелегально – без офіційного дозволу і була щоденною.[26] Передбачалось, що школа матиме семирічний курс навчання, а головне завдання вчителів полягало у вихованні національної свідомої української молоді, котра згодом боротиметься за українську справу. Учасник того освітнього руху М. Драгоманов писав, що демократично налаштоване студентство Києва надавало народним школам великого значення : «Найгарячіша наша думка була: чим-небудь і як можна швидше заплатити мужику за те, що ми вигодувались і вивчились за його рахунок».[27] Опріч того, перед студентством та українофілами постала нагальна необхідність написати та видати великими тиражами україномовні шкільні підручники. До цієї справи відразу долучились В. Антонович та Т. Рильський, розуміючи її важливість. Почин київських студентів підхопили студенти харківського університету, а також дієво підтримали українські інтелектуали Полтави, Чернігова, Харкова, Ніжина, Лубен, Пирятина, Львова та інших міст. Втім саме студентська молодь Києва і Харкова, завдяки своїй освітній подвижницькій практиці утверджувала і поширювала українську національну ідею. Вони з альтруїстською завзятістю, мандруючи від міста до міста, від села до села Наддніпрянщини, поширювали українську книгу, український «Буквар», «Кобзар» Т. Шевченка.[28] Вони учителювали в сільських школах, де вчили дітей не тільки читати і писати українською, але й позбутися у майбутньому психології малоросійства, відчуття мовно-культурної меншовартості відносно імперського російського етносу. Одночасно на Правобережжі українські народні школи протидіяли

[25] Драгоманов М. Народні школи на Україні – с. 21.
[26] Син України. Володимир Боніфатієвич Антонович – с. 189.
[27] Драгоманов М. Народні школи на Україні. – С. 20.
[28] Інститут руковпису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. – Фонд Х. – Спр. 4706 – Арк. 3-4.

полонізації українського населення через спеціально відкриті для цього польські школи.

Хлопоманство як ідейна течія, проіснувала до початку 60-х рр. XIX ст. і органічно трансформувалась у нову суспільну, культурно-освітню течію, що увійшла в історію під назвою громадівський рух і організаційно оформилась у товариство – «Громада». У громадівському русі об'єднались українофіли Лівобережної, правобережної та Слобідської України та сформували ідейні мотиви українського національного відродження. До Київської громади у січні 1861 р. увійшли польські хлопомани групи В. Антоновича, які заявили про своє бажання спряти «всіма чесними способами моральному й матеріальному розвиткові народу», земля якого їх «вигодувала, пісня якого розбудила в ньому перші серцеві думи, з яким, врешті-решт…», «вони повинні зійтися в майбутньому громадському житті».[29] Але не усі польські хлопомани увійшли до Київської громади. Більшість у переддень нового польського повстання повернулись у нелегальні польські товариства. М. Драгоманов пояснював цю обставину страхом польських патріотів «нової Хмельниччини, Коліївщини». І цей страх «убив польське українофільство».[30] Наразі В. Антонович очолив Київську громаду та разом із своїми однодумцями-хлопоманами, взяв активну участь у реалізації українського проекту.

УДК 008:005.336.4

КУЛЬТУРА ЯК ОСНОВА РОЗВИТКУ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО КАПІТАЛУ НАЦІЇ

Анна Базовська
(Науковий керівник – **В. Малімон**)
(м. Івано-Франківськ)

У статті розвинуті міркування про всеохоплююче значення культури у формуванні ідентичності нації. Розглядаються взаємовпливи культурних феноменів, їх зв'язок з усіма суспільними процесами. Фокусується увага на культурі як морально-етичній основі нації. Наголошується на відповідальності держави за розвиток національної культури.

Ключові слова: *культура, духовність, національна ментальність, ідентичність.*

---

[29] Матеріали для бібліотеки В.Б. Антоновича (З приводу двадцятої річниці з дня його смерті) / Зібрав і зредагував Д. Багалій. – К.: ВУАН, 1929. – С. 35.

[30] Драгоманов М.П. Политические сочинения. / М.П. Драгоманов; под. ред. И.М. Гревса и Б.А. Кистяковского. – Москва: Типограф., Т-ва И.Д. Сытина, 1908. – Т.1. – С. 259.

Кожна нація протягом століть формує власну культуру. Розвиваючи її, вдосконалюючи, вона тим самим стверджує власну ідентичність, неповторність з-поміж інших націй. Про життя тієї чи іншої нації, найбільш яскраво заявляють її традиції, культура, особлива ментальність, стиль життя та побут, котрий і проявляється в національних культурних традиціях. До того ж, у проявах культури – художньому мистецтві, музиці, архітектурі відображається дух часу та самого народу. Як стверджує автор «Новітніх будинків Станиславова» Владислав Цесельський: «Якщо розглядати міста в оправі їхнього архітектурного обрамлення, то вони є віддзеркаленням людського руху і діяльності значно виразніше, ніж будь-яка інша виробнича галузь» [2, с. 5].

Отже, культура та рівень її розвитку є головним індикатором усвідомлюючої себе нації. Від рівня розвитку культури, як і від рівня освіченості нації, залежить і міжнародний імідж кожної гідної держави. Адже існування самої держави теж нерозривно пов'язане з розвитком суспільного життя нації та досягнення нею певного рівня культурно-естетичного розвитку. Як показує історичний досвід еволюції європейських суспільств, культура у всіх її проявах та формах завжди була нерозривно пов'язана з усіма суспільними процесами, відіграючи роль як чинника розвитку суспільства, так і відображаючи у собі усі історичні події та зміни суспільно-політичної реальності.

На наш погляд, перше з чого ми довідуємося про чужу державу та її самобутність є саме культура. Тобто, література, музика, архітектура, народні культурні традиції представлені у численних музеях, танцях та навіть в культурі споживання їжі. Це саме те, що цікавить пересічного туриста та тих, хто прагне познайомитися з життям цього етносу ближче. Іншими словами, мистецтво та традиції кожної країни виступають в якості візитних карток нації, яскрава ідентичність яких надзвичайно важлива у наш час стирання етнічно-культурних кордонів.

Надзвичайно важливою є також духовна, морально-етична основа нації, без котрої, є неможливим і її подальший розвиток, нагромадження інтелектуального капіталу та навіть науково-технічний прогрес, яким характеризується епоха сучасного світу. Адже без духовного підґрунтя та без глибокого усвідомлення нацією своєї неповторності, глибини своїх коренів, стає майже неможливим її незалежне існування. Як приклад: «Абітурієнт немузичного університету в сучасній Японії повинен знати 200 народних пісень. Це є духовним фундаментом нації, яка себе поважає» [3, с. 5].

Переконані, що досвід інших націй, держав безумовно теж важливий, до того ж в сучасному світі вільної інформації та можливостей він фактично необхідний задля вдосконалення та переходу на новий рівень. Проте, власні традиції, побудовані на особливій національній ментальності, власний досвід нації є безумовно важливішими. Тому не завжди потрібно абсолютно

категорично відкидати досвід попередніх років та навіть століть, особливо такий, який приносить помітні позитивні результати. Тож краще продовжувати їх та розвивати, не оглядаючись на сусідів та їх досвід, лише трансформуючи власні неповторні традиції до вимог часу.

Це стосується, у першу чергу, освіти і науки, професійного мистецтва та усіх тих галузей, що становлять основу інтелектуального капіталу нації.

Як відомо, Україна надзвичайно багата своїми національними культурними традиціями. Також для нашого народу характерні духовна глибина, значна кількість талановитих особистостей, самобутня філософія, література, народне мистецтво та ремесла. Характеризуючи культуру нашої держави, можна із гордістю визнати, що за своїм багатством та глибиною вікових традицій, дивом збережених до наших днів, мало якій нації поступається.

Не маючи довший період власної незалежності, до того ж переживаючи важкі для народу періоди підкорень іншими державами, наш народ все ж-таки зміг не лише донести до сучасних поколінь давні культурні традиції, а й заявити про себе світові в обличчях таких відомих діячів культури, як Т. Шевченко, І. Франко, Л. Українка, І. Котляревський, К. Білокур, М. Лисенко, С. Людкевич, М. Скорик та багато інших. Саме ці поети, письменники, художники, композитори представляли та представляють нашу націю на світовому поліетнічному просторі. Такі відомі співаки, як С. Крушельницька, М. Менцинський, З. Кушплер підкорили оперні сцени Європи та Америки, гідно представляючи Україну та її незламну, духовно багату націю. Усі ці здобутки, думаю. Із впевненістю можна вважати нашим інтелектуальним капіталом, адже, класичне високе мистецтво, на мій погляд, відноситься не лише до сфери прекрасного й духовно-емоційного, а й являється сферою інтелектуальної праці, лише завдяки якій можливо справді розвинути власний талант.

Маючи певні негаразди в економічно-політичній сфері нашій державі слід опиратися на свої сильні сторони, якими власне і є культура, а також освітня сфера та спортивні досягнення.

Збереженню та розвиткові майбутніми поколіннями культурних традицій, професійному розвиткові мистецтва безумовно сприяє наявність культурних закладів, а також спеціальних шкіл, студій та інших закладів навчання дітей і молоді. Адже саме вони – майбутні покоління – і є майбутнім самої нації, майбутніми представниками держави. Як зазначає науковець В. Гошовська у своєму підручнику з елітознавства [1], від глибоко продуманої та ідеально розробленої системи виховання й освіти залежить можливість побудови ідеальної держави.

Переконані, що завдяки якісній освіті стає можливим гідне життя держави, у тому числі й економічне. Оскільки від наявності високопрофесійних спеціалістів залежить ефективність усієї суспільної взаємодіяльності, а, отже, і добробут. А становлення рівня професіоналізму

прямо пропорційно залежить від якості освіти. Важливим є також збереження наявних спеціалістів у межах нашої держави, адже, масово виїжджаючи за кордон вони працюють на чужу державу та чужий престиж.

Усе це стосується і сфери культури, яка будучи візитівкою нації в обличчі талановитих поетів, письменників, музикантів, художників, при створених усіх необхідних умовах для свого розвитку та гідного життя, здатна підняти славу нації та її міжнародний престиж.

Наявність розвиненої мережі закладів культури важлива і не лише для людей мистецтва чи тих, хто обрав його як майбутню професію, а й для усіх громадян, членів цивілізованого суспільства. Адже рівень культурної обізнаності народу, його відкритість до прекрасного здатні підняти суспільну свідомість на якісно новий етично-моральний рівень. До того ж, знання власної історії, традицій, своєї культурно-мистецької спадщини допомагають нації краще усвідомлювати свою ідентичність. Отже, народ творить культуру, а культура стверджує націю.

Брак підтримки державою розвитку культури, мистецтва, недостатнє фінансування закладів культури та їх технічного оснащення, інших необхідних речей, може призвести до культурно-інтелектуального занепаду нації та загрожує її подальшій деградації.

До того ж, саме культура є потужним інструментом як виховання та розвитку членів суспільства, так і можливим інструментом впливу і навіть зброєю в руках ворогів, загарбників. Так, сусідні держави-загарбники, намагаючись заборонити українську мову, знищити традиції, культурну спадщину та припинити її розвиток, підкоряли собі наші території, позбавляючи їх незалежності, власної державності. Апробованою політичною тактикою стало насадження власних культурних традицій, презентація власного мистецтва як чогось вищого, довершенішого, позбавляючи цим самим націю своєї ідентичності.

На щастя, нам довелося зберегти і пронести крізь віки нашу національно-культурну неповторність завдяки сильним і талановитим особистостям, котрі залишили в культурі та історії вагомий слід.

Таким чином, культура являється фундаментом існування самої нації. Культурні чинники мають велике значення для створення гармонійного соціального середовища, підвищення його інтелектуально-духовного потенціалу, утвердження гуманітарного спрямування державної політики.

Джерела та література:

1. Гошовська В. Елітознавство : підручник. Київ : НАДУ, 2013. 268 с.
2. Цесельський В. Новітні будинки Станиславова. Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2000. 62 с.
3. Шабутін С., Хміль С., Шабутіна І. Зцілення музикою : монографія. Тернопіль : Підручники і посібники, 2006. 192 с.

УДК 392.8:641.8](477.53)

ПОБУТУВАННЯ ВАРЕНИХ РІДКИХ СТРАВ НА ПОЛТАВЩИНІ: АРХАЇКА І СЬОГОДЕННЯ

Марія Пісцова, Наталія Сахно
(м. Полтава)

У статті на основі анкетування жителів Полтавщини, детального аналізу інформації респондентів Полтавської області показано ґенезу традиційних варених рідких страв у XX столітті. Також висвітлено фактори зовнішнього впливу на асортимент, рецепти варених рідких страв серед полтавців на сучасному етапі їх побутування.

Ключові слова: *страва, харчування, анкетування, традиція,борщ, капусняк.*

Сучасним етнографам вкрай важливо у сьогоденному побуті, перевантаженому новинками техніки і предметами імпорту, простежити витоки того чи іншого явища або, якщо пощастить, віднайти елемент справжньої архаїки. Як це зробити з допомогою анкетування населення і детального аналізу даних – спробуємо розкрити в нашій статті.

Приготування буденних страв – на перший погляд справа, хоч і обов’язкова, але часто нудна та обридлива. Прагнучи не марнувати часу, ми швидко переходимо до практичної сторони процесу, не задумуючись: «коли вперше з’явилася ця страва? Які інгредієнти входили до її складу, скажімо, років двісті тому? Як змінилась технологія її приготування з часів мого дитинства?»

Перші або варені рідкі страви, борщі, капусняки, давно стали невід’ємною частиною нашого побуту, а отже, і нашого життя. Здебільшого, прості складники та у процесі приготування, вони є незамінними за своїми смаковими та корисними властивостями. Крім того, у багатьох саме слово «борщ» або «капусняк» асоціюється з сім’єю чи найріднішими її представниками – мамою та бабусею, які готували ці страви. Їхній смак нерозривно поєднаний у пам’яті з нашим дитинством і часто ми, інколи і не усвідомлюючи цього, стараємось відтворити саме його у своєму сучасному харчуванні. Простежити фактори впливу на рецептуру перших страв і виявити народні традиції у процесі їхнього приготування допомогло детальне анкетування населення Полтавщини. Його назва «Традиційні страви української кухні в сучасному житті полтавців». Воно складається з 144 питань, що охоплюють період від раннього дитинства респондента і до сьогодення і стосуються різноманітних страв повсякденних і святкових днів. Було опитано 132 особи, переважно уродженці або мешканці терен нашої області. Їхній

вік від 18 до 86 років. Більшість респондентів – жінки, яким особливо близька дана тематика, адже саме вони готують їжу для своїх близьких. 17 чоловіків, які взяли участь в опитуванні, відповідали на питання швидше як споживачі та спостерігачі. Серед анкетованих – працюючі і домогосподарки, люди різних соціальних станів та матеріального достатку. Вони проживають як у містах, так і в сільській місцевості, тому їхні відповіді на одні й ті ж питання суттєво відрізняються. Ці анкетні дані дали змогу авторам виокремити певні традиції та регіональні особливості у приготуванні гарячих рідких страв на Полтавщині. У даній статті ми зупинимося на перших найвідоміших з них – борщах і капусняках.

Борщ в Україні готують як на домашній кухні, так і в закладах громадського харчування, причому в останніх подають під такою ж назвою в усьому світу. Варіантів цієї страви багато (більше 50), вони пов'язані як з окремими інгредієнтами, так і з територіями їхнього побутування.

Вживання рідких гарячих страв («хльобова») було поширено на території Київської Русі ще у IX-X столітті після Різдва Христового. Спочатку їх називали «вариво із зіллям» і готували як юшку з додаванням овочів і ароматичних приправ (хрін, цибуля, кріп, петрушка тощо) [19].

Пізніше, на її основі виник борщ, назва якого походить від старослов'янського слова «бърщ» (буряк). Цей овоч є обов'язковою складовою, надає страві смаку і забарвлення [18]. Крім буряка, додавали капусту, моркву, квасолю, а з другої половини XIX століття – картоплю. Першими закислювачами для борщу слугували сироватка, кисле молоко, квашена капуста, ягоди або незрілі яблука. Переважало приготування цієї страви на буряковому квасі або хлібному – «сирівцю». Томатна заправка з'явилася в українському борщі лише в кінці XIX – на початку XX століття, коли на наших землях прижились американські помідори [20]. Готували його з м'ясом рідко, переважно на великі свята, коли кололи свиней. Здебільшого затовкували салом, а на піст варили борщ з квасолею і рибою. Цю страву подавали кожен день як обов'язковий обід, а також на святковій трапезі, на весілля і поминальні обіди. Здавна вважалося, що «з парою від борщу відлітає душа небіжчика», тому він є традиційним на українських поминках [21]. Усі без виключення респонденти вказують, що у їхній родині раніше готували український червоний борщ на м'ясному бульйоні і пісний. Зараз ці страви зовсім не готує лише одна опитана через стан здоров'я, надає перевагу супам і кашам. А у переважної більшості проанкетованих борщ у різних варіантах з'являється на столі або кожен день (готують два-три рази на тиждень) або декілька разів на тиждень чи на місяць. Коли родина, де проживають

пенсіонери або непрацюючі, цю страву споживає на обід. Працюючі особи можуть брати борщ з собою (4 респонденти) і пообідати ним на роботі або повечеряти вдома. На вихідні, коли вся родина збирається під одним дахом, борщем найчастіше обідають.

Щодо різновидів цієї страви, то респонденти переважно готують традиційний український борщ на м'ясному бульйоні. У більшості випадків (93 особи) це родинний рецепт, адаптований до новітньої кухонної техніки та сучасних продуктів, інколи господині використовують поради подруг, сусідок або рецепти мережі Інтернет. Більш схильні готувати «як мама вчила» саме мешканці сільської місцевості, їхні кулінарні уподобання є консервативнішими за вподобання містян, до того ж вони завжди мають під рукою потрібні складники – натуральні продукти. 68 осіб пригадали, як їхні мами або бабусі (зрідка і вони самі) варили борщ у печі. Проте детально описати сам процес приготування можуть далеко не всі. Людмила Андріївна Обрізан, 1960 р. н., з с. Засулля Лубенського району стверджує: «Дуже добрий у печі, можна пісний, можна з м'яса. Ось так готую м'ясний борщ: поки горить вогонь у печі, у глиняний горщик складаю м'ясо (свинячу порібрину чи м'ясо птиці) та порізаний квасний буряк, заливаю водою і ставлю до челюстей. Коли добре прокипить, додаю картоплю, нарізану моркву, та доливаю томат. Це все знову кипить. Далі засмажую салом, солю, перчу і знову до печі. Поки печеться хліб, горщик борщу умліває. Це родинний рецепт, за ним готували мама і бабуся. Зараз найчастіше готую на газовій плиті так: варю порібрину, подрібнену цибулю та порізаний квасний буряк. Це все добре кипить. Потім додаю порізану картоплю та моркву, капусту, варю, додаю томат. У кінці додаю засмажку, спеції, потім трішки кипить і все. У засмажку обов'язково додаю одну чайну ложку борошна. Борщ заправляю салом з часником» [7, Арк. 59]. Як бачимо, обидва варіанти борщу господиня готує з квашеним буряком. 80 респондентів пригадали, що в часи їхнього дитинства обов'язково квасили буряк для борщу. Зараз це роблять лише 23 з опитаних. Усі вони з сільської місцевості, де ця традиція збереглася. У радянські часи кислинка, що досягалася у борщі за допомогою квашеного буряка, з часом зникала. Адже з'явилися інші продукти, розвивалось промислове виробництво. Якщо проаналізувати радянські рецептурники, то в них простежується порада готувати страву на основі томатної пасти (фабричної) і ложки оцту [20]. Отже, це сприяло витісненню архаїчних елементів: виготовлення бурякового квасу і додавання квашених помідорів чи власноруч приготованого томату. Але, як добре видно з результатів опитування, повністю зробити це не вдалось. До речі, зараз, завдяки зацікавленню гастрономічною історією, багато

рестораторів починають експериментувати і повертаються до бурякового квасу. Це пов'язано і зі світовою модою на ферментовані, квашені продукти [20]. Як сучасні господині готують квас для борщу, дізнаємось з рецепту Ганни Федорівни Пастернак, 1936 р. н., з хутора Довжок Зіньківського району: «Для квасу беремо столового буряка (один маленький або десь чотири кружальця) повну трьохлітрову банку цукрового буряка, ставимо на тепле, поки не скисне. Кидаю хрону шматочок, як палець, щоб не пліснявів. Робити не на фазі місячного переходу» [9, с. 413]. Далі наводимо пряму мову однією з респонденток Світлани Антонівни Романенко, 1956 р. н., з с. Комишня Миргородського району: «Береться червоний буряк, додається цукровий буряк, щоб був насичений квас, доливають сирою водою і ставиться на сонечко або в холодок. Квас стоїть у банці чи в макітрі, з часом зверху робиться пінка до тижня (у теплі) або до трьох тижнів (у холоді). Навесні, коли витягали буряк із погреба, його перечищали, кидали в п'ятдесятилітрову бочку, додавали цукрового буряка, заливали водою, і з того квашеного буряка ціле літо варили борщ. З квасу робили примочки до голови від болю, ним промивали голову, щоб не було лупи, щоб волосся було блискучим. Щоб квас не тягнувся, треба в печі розігріти рогач і засунути його в бочку з квасом, або вкинути 3 корінці хрону, чи камінчик, нагрітий у печі. Борщ з квашеним буряком готую так: у каструлю кидаю м'ясо свинини, реберця, – що є в господарстві. Бурячок квашений, натертий, кидаю зразу у каструлю, а свіжий пасерую. Вариться до готовності, кидаю моркву, капусту, оцту ніхто не вливає. Додаю томат. Засмажку не роблю, все свіженьке. Товчу сало з часником у ковганці і заправляю» [10, Арк. 1]. У даному рецепті явно простежується родинна традиція і елементи архаїки: буряковий квас і заправка борщу товченим салом з часником. До речі, більшість опитаних роблять засмажку на салі або олії, але 9 респонденток заправляють борщ товченим салом (свіжим або старим). Якщо немає ковганки (ступки), то дрібно січуть сало і перетирають його з часником. Цей давній елемент застосовується лише в рецептах мешканців або вихідців із села, як і додавання борошна до засмажки, що відмітили 5 респондентів. Наприклад, Тетяна Сергіївна Цоцоріна, 2002 р. н., з смт. Оржиця, подає такий родинний рецепт червоного борщу: «Варити свинину до готовності, потім вкинути картоплю, посолити, зробити засмажку (цибуля, морква, буряк, натертий на велику тертку, на кінчику ложки борошна, додати сік томатний). Додати капусту, потім засмажку, 2 лаврових листки, перець і сіль за смаком. Це все тушкується на маленькому вогні. А на кінець додаємо 2-3 зубчики часника» [15, Арк. 94]. У даному рецепті спостерігаємо класичну сучасну картину приготування борщу. Елементом архаїки є лише борошно у засмажці.

Інколи респонденти з ностальгією згадують страви, що їх готувала мама або бабуся, а самі варять їх уже інакше. Руденко Євгенія Іванівна, 1935 р. н., з с. Івашки Полтавського району розповідає: «Борщ був головною стравою у нашій родині. Бабуся варила його з буряком і салом, додаючи до нього сухі лісові груші. У нього був особливий смак. Смачний був. Зараз борщ варю постійно, але вже без груш, готую його дві години. У мене город удома, все росте. Кури бігають. Роблю бульйон з курочкою. Завжди варю борщ з квасолею. Додаю овочі, засмажку, затовкую сальце туди, потім додаю сметанку, кріп та й варю» [11, Арк. 77]. Звертаємо увагу, що до складу м'ясного борщу входить варена квасоля, таке явище не характерне для Полтавщини, лише зрідка зустрічаються подібні випадки (6 респондентів) зазвичай з квасолею варять пісний борщ.

Слід відмітити, що опитані по-різному вказують рецепти тієї чи іншої страви. Інколи вони детально подають пропорції інгредієнтів. Так, наприклад, Олена Русланівна Сушко, 2001 р. н., з с. Терешки Полтавського району стверджує: «Для приготування борщу нам потрібні такі складові: свинячий ошийок (500 г), картопля (5-6 од.), морква (1 од.), буряк (2 од.), капуста (1 голівка), томатна паста (2-3 ложки) або томатний сік, сіль, перець, зелень за смаком. Приготування: зварити бульйон, додати картоплю, засмажку (моркву, просмажити), тертий буряк (протушкувати з томатною пастою з додаванням бульйону), капусту, потім засмажку, наприкінці – сіль, перець, зелень» [12, Арк. 84 (зв.)]. За інгредієнтами і способом приготування, вказаними в цьому рецепті, перегукуються описи високих господарок – це сучасний варіант традиційного борщу, що утвердився за радянських часів. Різняться лише окремі складники, що їх додають господині до обов'язкового борщового набору (буряк, цибуля, морква, капуста, м'ясо, томат): цукор, лимонну кислоту, оцет, лавровий лист, гострий червоний перець, чорний перець, чорний перець горошком, болгарський перець, корінь хрону, кріп, петрушку, селеру, квашену капусту, квашені терті помідори, варені перетерті помідори, сироватку, кислі яблука, аличу…

На жаль, ніхто з респондентів не готує і не пам'ятає, щоб готували раніше, полтавський борщ з галушками, рецепт якого часто зустрічається у кулінарних виданнях або інтернет-сайтах, натомість до борщу часто випікають пампушки з часником (53 опитаних). З галушками ж готують супи.

Другий за поширеністю різновид борщу на Полтавщині це – пісний. У давнину його варили під час одноденних постів – кожну середу чи п'ятницю і під час чотирьох багатоденних постів: Пилипівського (Різдвяного), Великого, Петрівського і Спасівського. З приходом

радянської влади, коли традиції народного харчування були значно змінені, а подекуди і зруйновані, пісний борщ стали готувати на переміну м'ясному або просто за бажанням родини. Після проголошення незалежності України і надання релігійної свободи, багато людей знову почали постувати. Зараз квасолевий борщ на воді варять як за бажанням господині або домочадців, так і в піст. Цю страву готують лише з овочів, або додають смажену рибу чи рибні консерви в томаті (фабричні або зроблені власноруч). Валентина Олександрівна Ворона, 2001 р. н., з с. Березова Рудка Пирятинського району подає лише інгредієнти, їхні пропорції для пісного борщу з квасолею, але із цих даних можна уявити процес приготування: «Капуста білокачанна (300-400 г), рослинна олія (2-3 столові ложки), цибуля (1-2 од.), морква (1 од.), часник (1 голівка), квасоля (1 скл.), картопля (200 г), буряк (1 од.), томатна паста (2 столові ложки), лавровий лист (2 одиниці), петрушка, духмяний перець, чорний перець, сіль за смаком» [2, Арк. 2].

Детально процес приготування пісного борщу описує Олена Володимирівна Халимон, 1958 р. н., з м. Полтава: «Замочую квасолю, потім відварюю. Підсмажую на пательні моркву, буряк, селеру (тру їх на крупній тертці, так швидше готується, ніж різати). Потім додають трішки сироватки, вона дає особливу кислоту у борщі, і це дуже вигідно, якщо мало томатів або немає свіжих помідорів. Найсмачніший борщ із свіжих помідорів. Якщо є томатний сік чи паста, то додаю. Тим часом в окропі вариться картопля. Коли вона вже буде м'якенька, туди кришу капусту. Коли вона стає м'якою, додаю зі сковорідки моркву, буряк, томат, сироватку, раніше замочену і зварену квасолю, і кидаю рибу, дуже смачно, якщо це – карасі. Буває, ми самі ловимо, або куплена смажена риба. А якщо немає, то можна з рибної консерви в томаті, але чоловік не любить, і я тепер варю лише зі смаженою рибою. У кінці можна зробити засмажку з цибулі і покласти зелень: петрушку, кріп, обов'язково додаю трішечки цукру, за смаком коріандру, – я його дуже люблю, і гіркий мелений духмяний перець. Пісний борщ найсмачніший на наступний день, коли настоїться, я його люблю, особливо холодним» [14, с. 316-317].

У більшості рецептів наших респондентів (106 анкет) для пісного борщу використовують фабричні консерви в томаті – «Кілька» або «Бички». Отже в сучасній версії цієї страви поєднуються як давні її складники: квасоля, олія, капуста, так і пізніші: картопля, томат і рибні консерви.

Лише 12 опитаних готують пісний борщ з грибами. На Полтавщині він не такий поширений, як на іншій території України. Подібний рецепт надав Давид Сергійович Грицаєнко, 2001 р. н., з м. Лубни: «Пісний борщ. Сухі гриби (можна і несухі, приблизно 100 г), 1 велика цибулина, пів

капустини (приблизно 500 г), буряк борщовий червоний (приблизно 300 г), 5-6 середніх картоплин, сіль, петрушка за смаком.

Сухі гриби помити і дрібно порізати, цибулю нарізати і підсмажити на олії. У воду, що кипить, покласти нашинковану капусту, нарізану кубиками картоплю, буряк, натертий на тертці, і варити до напівготовності. Тоді додати гриби і підсмажену цибулю і добре прокип'ятити. Перед подачею посолити і посипати нарізаною петрушкою» [3, Арк. 19].

З приходом весни відчувався дефіцит вітамінів і закінчувались запаси капусти, тоді на її заміну в борщ додавали весняні трави. Від їхнього кольору ця страва і отримала назву «зелений борщ». Переважна більшість опитаних (123 особи) вказує, що готували його раніше і варять зараз. Найчастіше – це борщ із щавлем (квасцем) або кропивою. Люди літнього віку – мешканці Зіньківського району, вказують, що в часи їхнього дитинства використовували різні трави, наприклад, Галина Корніївна Кардаш, 1939 р. н., мешканка Зіньківського району, розповідає: «У весняному борщі капусту заміняли пшінкою, салатом, курятою» [5, с. 360]. Чикаліна Зінаїда Іванівна, 1942 р. н., з хутора Кирички Полтавського району вказує: «Зелений борщ готували мало, лише навесні мама варила з кропиви, щавлю. Люди і кульбабу кидали» [16, с. 442].

Повертаючись до сучасної рецептури зеленого борщу, знаходимо уривок з анкети Любові Василівни Ковтонюк, 1940 р. н., мешканки с. Соколова Балка Новосанжарського району: «Для приготування щавлевого борщу необхідно спочатку зварити бульйон із курки, з цибулі і моркви приготувати овочеву засмажку (обсмажити овочі на невеликій кількості соняшникової олії). Яйця (3 од.) попередньо відварити, картоплю почистити і нарізати кубиками. Бульйон посолити і поперчити за смаком, м'ясо витягти, подрібнити і перекласти назад у каструлю, додати нарізану картоплю, бульйон довести до кипіння і варити 10 хвилин. Потім додати обсмажену цибулю з морквою, добре перемішати. Також додати нарізаний щавель. У кінці додати нарізані варені яйця» [6, Арк. 46]. Інші рецепти дуже схожі з нижче наведених за складниками і способом приготування. Респонденти можуть додавати сирі розколочені яйця замість варених, спеції, ложку томатної пасти для кольору тощо. Зараз, завдяки функції сухої заморозки у холодильниках, господині мають можливість запастися щавлем і готувати з ним такі страви протягом року.

Зелений борщ із кропивою респонденти варять значно рідше, ніж попередні різновиди. Це лише мешканці сільської місцевості, в яких уже склалась стійка родинна традиція готувати таку страву, і в яких навесні є під рукою молода кропива. Тетяна Владиславівна Пархоменко, 1979 р. н.,

з с. Зачепилівка Новосанжарського району, розповідає: «Бабуся і мама готували зелений борщ з кропивою, і я зараз інколи готую. Для нього потрібні лише молоді рослини, точніше їхні листочки і стеблини. Кропиву ошпарюю кип'ятком, варю м'ясний бульйон (зі свинини або курятини), додаю туди картоплю, порізану кубиками, і шматочки квашеного буряка. Наприкінці варки додаю кропиву, засмажку (цибуля, морква, сметана, трішки томатної пасти), сирі розколочені яйця і багато посіченого зеленого кропу» [8, с. 158]. Як бачимо, господиня поєднує у своєму рецепті як традиційні складники (кропиву, квашений буряк) так і сучасні (томатна паста).

Другою гарячою рідкою стравою за значенням і найулюбленішою після борщу на Полтавщині, без заперечення, є капусняк. Це дуже густий наваристий суп, раніше для його приготування дрібно сікли квашену капусту і додавали в окріп з картоплею, морквою та пшоном. У готовий капусняк клали засмажену на салі цибулю і ще раз проварювали. В будні його готували на воді, а на свята і родинні урочистості (гостини, поминки) варили на м'ясній юшці. Найчастіше цю страву вживали в сезон квашеної капусти (осінь – зима), у піст готували без м'яса та сметани. Іноді його варили зі свіжої капусти, інколи додаючи за смаком для кислоти сирівець (хлібний квас). Лише 14 респондентів з усіх опитаних зовсім не готують капусняк. Наприклад, Євгенія Іванівна Руденко, 1935 р. н., з с. Івашки Полтавського району, пригадує: «Раніше варили капусняк на поминальний обід, а так – рідко, зараз не варю зовсім» [11, Арк. 77]. Натомість Улита Іванівна Губа, 1945 р. н., з с. Богданівка Кобеляцького району, стверджує: «Раніше капусняк я не готувала, а зараз готую. Кидаю у воду цілу картоплю, потім пшона, січеться або треться капуста…» [4, Арк. 31].

Щодо частоти приготування капусняка, то як видно з результатів опитування, вона залежить від декількох причин: наявності квашеної капусти, смаків членів родини, стійкості сімейних традицій, часу для приготування. Капусняк варять по-різному: від одного разу на тиждень і двох-трьох разів на місяць до декількох разів на рік. Частіше готують цю страву мешканці сільської місцевості. Переважна більшість респондентів відмічають, що саме капусняк подавали раніше і зараз на поминальних обідах. Міський і сільський варіанти приготування цієї страви дещо відрізняються. Звичайно, другий (більш давній) традиційний для Полтавщини. Наприклад, Катерина Іванівна Цибулько, 1941 р. н., з с. Кашубівка Полтавської області, варить капусняк так: у бульйон (птиця, свинина, яловичина, що є) кидаємо дві столові ложки пшона і дві картоплини (цілими), кислу капусту пропускаємо через м'ясорубку. Коли картопля готова, витягуємо її та кладемо капусту (квашену терту) і пасеровку (цибуля, морква, томатний сік або томатна паста, – смажимо на

олії). Додаємо картоплю, яку ми потовкли, одну склянку домашньої сметани. Спеції за смаком» [14, с. 320]. Схожі на цей рецепт й інші з сільської місцевості, різняться лише деякі елементи. Так, Софія Іванівна Штепа, 1946 р. н., з с. Лютенські Будища Зіньківського району стверджує: «М'ясо, яке є в наявності, відварити, додати січену капусту, цілу картоплю, терту моркву – і варити одну годину. Витягти м'ясо, відділити м'якуш, перетерти картоплю і вкинути назад. Додати засмажку на салі (цибуля, морква, томатний сік або паста). В кінці мну пшоно – на 5 літрів капусняка – 1 склянка, додаю лавровий лист, трішки масла, солодкого перцю, сіль за смаком» [17, с. 461]. Як бачимо, різняться лише спосіб подрібнення капусти, обробка пшона (другому варіанті його труть) і додавання болгарського перцю. Інколи капусняк готують лише з квашеною капустою, іноді і свіжою та зустрічаються випадки поєднання обох видів.

Для порівняння із сільським способом приготування наводимо наступну розповідь мешканки міста Лариси Григорівни Вертелецької, 1963 р. н., м. Полтава: «Знаю, що капусняк традиційно вариться з качки, але беру курку або суповий набір у магазині. Варю бульйон, вкидаю промите пшоно, порізану шматочками картоплю, додаю до бульйону дрібно посічену квашену капусту або свіжу, (збризнуту оцтом), засмажку на олії або салі (потерта на крупній тертці морква, порізана цибуля), додаю томатний сік. Солоджу, солю» [1, с. 32]. Схожі рецепти, де картоплю ріжуть шматочками, а бульйон варять із супового набору, надають саме містяни.

Таким чином, з проведеного анкетування можна зробити наступні висновки:

1) Найбільш близькими до традиційних народних способів приготування рідких варених страв є рецепти сучасних мешканців сільської місцевості;

2) Борщі і капусняки частіше варять знову ж таки в родинах селян. Містяни не надають перевагу різноманітним супам, у першу чергу, через меншу затрату часу на їхнє приготування.

3) Найбільш архаїчні елементи в приготуванні рідких варених страв зустрічаються в родинах зі стійкими сімейними традиціями або у віддалених від міста селах.

4) Борщі і капусняки (особливо останні) – невід'ємна частина поминальної трапези; а на весіллях їх зараз не готують зовсім, на свята ж і гостини – лише зрідка.

5) Сучасні страви – це суміш народних і родинних традицій, смаків господині та її домочадців, впливу мас-медіа та величезного вибору продуктів на ринках, супермаркетах (особливо актуальне для міста).

Звичайно, гарячі варені страви полтавців не обмежуються лише борщем та капусняком, сюди входять різноманітні юшки, супи. Але цей

багатий матеріал, також відображений у нашому анкетуванні, буде вже основою для іншої статті.

Ось так, за допомогою опитування населення, можна досліджувати різні аспекти сучасної етнографії. І пам'ятайте: за яким рецептом ви б не готували ту чи іншу страву, головне – любов до тих, для кого ви її готуєте. Адже на турботі і любові до рідних в сутності побудована вся система української народної кулінарії.

Джерела та література:

1. Записано від Вертелецької Лариси Григорівни, 1963 р. н., м. Полтава // Особистий архів автора. – 2015 р. – С. 32–38.
2. Записано від Ворони Валентини Олександрівни, 2001 р. н., с. Березова Рудка Пирятинського району. 2020 р. // НА ПКМВК 09-Е-169. – Арк. 1-18.
3. Записано від Грицаєнка Давида Сергійовича 2001 р. н., м. Лубни. 2020 р. // НА ПКМВК 09-Е-169. – Арк. 19-25.
4. Записано від Губи Улити Іванівни, 1945 р. н., с. Богданівка Кобеляцького району. 2020 р. // НА ПКМВК 09-Е-169. – Арк. 26-43.
5. Записано від Кардаш Галини Корніївни, 1939 р. н., с. Лютенські Будища Зіньківського району // Особистий архів автора. – 2019. – С. 357–375.
6. Записано від Ковтонюк Любові Василівни, 1940 р. н., с. Соколова Балка Новосанжарського району. 2020 р. // НА ПКМВК 09-Е-169. – Арк. 44–57.
7. Записано від Обрізан Людмили Андріївни, 1960 р. н., с. Засулля Лубенського району. 2020 р. // НА ПКМВК 09-Е-169. – Арк. 58-74.
8. Записано від Пархоменко Тетяни Владиславівни, 1979 р. н., с. Зачепилівка Новосанжарського району. // Особистий архів автора. – 2016. – С. 158–163.
9. Записано Від Пастернак Галини Федорівни, 1936 р. н., хутір Довжок Зіньківського району // Особистий архів автора. – 2019. – С. 412 – 430.
10. Записано від Романенко Світлани Антонівни, 1956 р. н., с. Комишня Миргородського району. 2019 р. // НА ПКМ ВК. – 09-Е-121
11. Записано від Руденко Євгенії Іванівни, 1935 р. н., с. Івашки Полтавського району. 2020 р. // НА ПКМВК 09-Е-169. – Арк. 75-83.
12. Записано від Сушко Олени Русланівни, 2002 р. н., с. Терешки Полтавського району. 2020 р. // НА ПКМВК 09-Е-169. – Арк. 84-92.
13. Записано від Халимон Олени Володимирівни, 1958 р. н., м. Полтава // Особистий архів автора. – 2018. – С. 316–318.
14. Записано від Цибулько Катерини Іванівни, 1941 р. н., с. Кашубівка Полтавського району // Особистий архів автора – 2018. – С. 319–337.
15. Записано від Цоцоріної Тетяни Сергіївни, 2002 р. н., смт. Оржиця. 2020 р. // НА ПКМВК 09-Е-169. – Арк. 93 – 110.
16. Записано від Чикаліної Зінаїди Іванівни, 1942 р. н., хутір Кирички Полтавського району // Особистий архів автора. 2019. – С. 441–459.
17. Записано від Штепи Софії Іванівни, 1946 р. н., с. Лютенські Будища Зіньківського району // Особистий архів автора. – 2019. – С. 460–478.
18. Гришакін А. Український борщ. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://uamodna.com/articles/ukrayinsjkyy-borsch/

19. Смоляр В. Формування і розквіт української кухні. Проблеми харчування. – 2008. – № 1-2. С. 63–67. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://medved.kiev.ua/web_journals/arhiv/nutrition/2008/1-2_08/str63.pdf
20. Шурхало Д. Історія борщу: гіпотези, міфи, рецепти. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://www.radiosvoboda.org/a/30412921.html
21. Як готувати борщ. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://solnik.com.ua/archives/557

УДК 392.81:641.542.2-032.61](477.4:282.247.32-197.6)«186/20»(043.5)

ЕВОЛЮЦІЯ ТРАДИЦІЙ ВИКОРИСТАННЯ ГЛИНЯНОГО ПОСУДУ В НАРОДНІЙ КУЛЬТУРІ ХАРЧУВАННЯ УКРАЇНЦІВ НАДДНІПРЯНЩИНИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

Олена Щербань
(смт. Опішня – м. Харків)

Подано хронологію еволюційних змін у використанні глиняного посуду в народній культурі харчування українців Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XXI століття. Виявлено, що найбільш традиційними впродовж усього досліджуваного періоду були форми глиняного кухонного посуду. Виокремлено чотири умовні періоди трансформацій, хронологічні рамки яких стосуються провідних гончарних центрів регіону, що проілюструє традиції використання глиняного посуду в народній культурі харчування селян Наддніпрянщини.

Ключові слова: еволюція, глиняний посуд, традиційна культура харчування, Наддніпрянщина.

Друга половина XIX – початок XXI століття – час кардинальних трансформацій в культурі мешканців України, пов’язаних зі змінами соціокультурної ситуації та стрімким розвитком економіки в Центральній і Східній Європі. Матеріальне та духовне життя багатоетнічного населення теренів, де домінували українці, еволюціонувало в межах загальних тенденцій, але зі специфікою в різних територіальних таксонах та етнічних групах. Для кращого розуміння шляхів культурних трансформацій, їх доцільно вивчати в галузевому, етнічному, соціальному, географічному та історичному аспектах, враховуючи локальні особливості та загальні закономірності. Лише комплексно студіюючи конкретні прояви культури в динаміці, можна окреслити еволюцію культурних традицій – одного з головних об’єктів вивчення більшості гуманітарних наук. Під *еволюцією* в даному контексті ми розуміємо зміни в асортименті, формах і декорі, звичаях та обрядах, пов’язаних із глиняним посудом, правилах поводження з ним.

Для дослідження нами було обрано використання глиняного посуду в народній культурі харчування – системі знань, умінь, навичок, стереотипів, обрядів і ритуалів, пов'язаній з раціональними та ірраціональними діями й уявленнями щодо приготування, споживання, подачі до столу, зберігання страв і напоїв, котрі більш-менш часто відтворюються в суспільній свідомості та поведінці, через яку транслюються в часі та просторі. Ми обмежилися українцями Наддніпрянщини в широкому розумінні цього терміну з залученням порівняльних матеріалів сусідніх регіонів України, тісно пов'язаних із нею. Для населення цих теренів упродовж досліджуваного періоду була характерна спільність закономірностей еволюції культури в умовах єдиної геополітичної системи. Крайнім західним осередком, матеріали якого беремо до уваги – є відомий і найбільш досліджений гончарний осередок Поділля – село Бубнівка (Вінниччина); східний – Куп'янщина, що в Харківщині.У фокусі дослідження – культура селян, як найбільш вивчена етнографічно. Використанню глиняного посуду в культурі харчування інших суспільних станів упродовж XIX–XX століть в наукових публікаціях присвячено лише окремі побіжні згадки. Відтак утворилися значні лакуни, які неможливо заповнити з використанням наявної на сьогодні наукової методології.

В результаті здійсненої роботи було з'ясовано, що традиції використання глиняного посуду в українській селянській культурі харчування підпадають під визначення, зроблене Е. Маркаряном для культурних традицій загалом із доповненням С. Арутюнова [3, с. 80; 1, с. 97]. Тобто вони є відображеним у соціально організованих стереотипах груповим досвідом, пов'язаним із застосуванням глиняного начиння в культурі харчування, котрий більш-менш часто відтворюється в суспільній свідомості та поведінці, через яку транслюється в часі та просторі шляхом просторово-часової трансмісії, акумулюється та відтворюється в різних колективах.

Традиції використання глиняного посуду в культурі харчування українських селян сформувалися в часи, що перебувають за межами хронологічних рамок даного дослідження. Питання їх ґенези потребує окремого студіювання. Етнографи другої половини XIX–XX століть зафіксували вже складений розмаїтий асортимент виробів і способів їх застосування в кулінарії та обмежену кількість прикладів ритуально-магічно-обрядової їх функції. Окремі дослідники охарактеризували інноваційні явища. Все це, а також матеріали сучасних польових етнографічних досліджень дозволили зробити висновок, що глиняний посуд в регіоні мав локальну специфіку в формах та асортименті, обумовлену умовами творення гончарних традицій і властивостями

наявної сировини, як елемент культури харчування вже на початку досліджуваного періоду динамічно та полілінійно трансформувався з різними темпами в різних частинах Наддніпрянщини під впливом змін у селянській культурі загалом, конкуренції з боку фабрично-заводської промисловості, впровадження елементів міської культури і нових продуктів. Упродовж XX століття динаміка трансформаційних процесів зростала. Найшвидше цей процес відбувався в наближених до міст селах, селищах, а також індустріальних мікрорегіонах.

Еволюція традицій використання глиняного посуду в культурі харчування полягала у появі в господарствах українських селянок нових типів виробів (наприклад, чашок з блюдцями, чайників і кавників, цукорниць, ковбасниць), купівлю ними традиційних типів посуду зі зміненими параметрами, поступовому виході кераміки спочатку з обрядової та ритуальної, а упродовж другої половини XX століття – і з кухонної повсякденної практик.

Найбільш традиційними впродовж усього досліджуваного періоду були форми глиняного кухонного посуду, хоча і вони в окремих гончарних осередках поступово трансформувалися під впливом виробів фабрично-заводської промисловості та міської культури. Зокрема, на Полтавщині наприкінці XIX – 20-х років XX століття поширювалися горщики – «чавунці» з формою вінець, похідною від притаманної відповідному металевому посуду [2, с. 89; 4, с. 29]. Внаслідок трансформації харчових звичок і соціально-побутової культури до початку 1930-х років гончарі припинили виготовлення «золільників». Але навіть в умовах заводського виробництва та сучасного виготовлення посуду вдома, зазвичай майстри намагалися не відходити від традиційних форм та пропорцій посуду даної групи.

Динамічніше процеси змін відбувалися в сфері формотворення столового начиння. Внаслідок цього серед гончарної продукції поширювалися тарілки, змінювалася форма вінець мисок і зменшувалися їхні розміри як наслідок трансформації культури споживання страв та скорочення складу родин. Еволюціонувала форма верхніх частин глечиків, у найбільших гончарних осередках регіону (наприклад, Опішні (Полтавщина) та Цвітному (Кіровоградщина)), значна частина яких з 1930-х років виготовлялася подібною до фарфорово-фаянсових глечиків попередньої доби. Під впливом ініціатив земських діячів і художників у вищезгаданих гончарних осередках і серед продукції окремих майстрів інших гончарних центрів кухонні вироби почали виготовляти з декором, подібним до притаманного в попередні часи столовим чи празниковим – рослинними підполивними розписами.

Виокремлено чотири умовні періоди трансформацій, хронологічні рамки котрих стосуються провідних гончарних центрів регіону, що

проілюструє традиції використання глиняного посуду в народній культурі харчування селян Наддніпрянщини.

Перший датовано другою половиною XIX – початком XX століття, коли в селянський побут почали проникати вище окреслені інновації. Уведення до селянського харчового раціону картоплі та помідорів розширило сферу використання ринок і невеликих глиняних макітер, сприяло поширенню глиняних друшляків. Саме до цього та наступного періодів відносяться найбільш повні описи використання глиняного посуду в родинній та календарній обрядовості. З них відомо, що в обрядах, пов'язаних з народженням дитини на більшості досліджуваної території глиняні посудини виконували утилітарно-раціональну функцію. Тобто використовувалися для споживання страв і напоїв. Як обрядовий предмет глиняний посуд використовувався під час різних етапів традиційного весілля. На передвесільному, під час приготування тіста на весільну випічку на Лівобережжі Дніпра фігурували глиняні макітри. Під час весільного етапу з мисок споживали горілку ложками. Кухоль з водою, горщик з водою та вівсом, глечик чи чашку розбивали. Глечики (в тому числі – спеціально виготовлені для цього, з особливою формою вінець та вуха) з горілкою (вином, пивом чи грушевою юшкою) супроводжували обрядії, пов'язані з виїздом молодого до молодої та єднанням родів у її господі. Лишень у Куп'янському повіті Харківської губернії наприкінці XIX століття використовувалися для споживання спиртних напоїв «чарки-трійчатки». На території Лівобережної України для подачі таких напоїв до столу і розливання їх в той час застосовувалися зооморфні посудини. У спеціальних глиняних полив'яних «глечиках для вареної» на весіллях у Полтавській губернії подавали відповідний ритуальний напій. На післявесільному етапі також споживали горілку з мисок, а також били посуд. Але, зазвичай, пошкоджений, який у народній культурі харчування вже використовуватися не міг. У поховальній обрядовості мешканців як сходу так і заходу досліджуваної території використовувалися три різновиди глиняного посуду, як об'єкта культури харчування: кухлики («чашечки») – «на коливо» «коло тіла» та «на панахиди», миски (тарілки) – «на коливо» та «на принос» і горщики, що розбивалися після виносу тіла небіжчика.

Під час календарних свят глиняний посуд, як обрядовий предмет, пов'язаний з культурою харчування, найбільше використовувався під час Великодня та Новорічного циклу. Це були, здебільшого лишень горщики для обрядової каші та узвару, які зазвичай вирізнялися серед інших посудин тим, що були новими, не користованими; поставці на кутю та сир, миски, глечики (баньки) «для святої води», поросятники, пасківники

(«тазки»). В окремих населених пунктах Східного Поділля використовувалися «пейсахові тарілки». Зафіксоване також використання глечиків на Петрів піст та горнят на свято Петра і Павла. Лишень Варвара Щелоковська охарактеризувала звичай, коли під час вибору посудин, прислухаючись до звуку посуду під час постукування, мешканці Куп'янського повіту (Харківщина) намагалися обирати для варіння борщу посудину жіночої статі – «горщицю» [5, с. 273].

Упродовж другого етапу, 1910-х – 1920-х років в господарства заможних українських селянок проникали інноваційні форми столових виробів, котрі виготовлялися в окремих провідних гончарних осередках регіону (зокрема, художня кераміка Опішні). Як і в попередні часи використовувалися раціональні й ірраціональні звичаї та дії господинь під час купівлі глиняного посуду, введення до господарської практики та підготовки до використання, що мали в основі архетипові вірування. Купуючи глечики (гладущики) на значній території здійснювали магічні дії, що мали забезпечувати збільшення кількості отримуваної сметани (масла). Для продовження терміну використання придбаного посуду, надання йому приємного запаху, покращення смакових якостей їжі, яка буде готуватися в ньому, захисту приготованого від «темних сил», його мили, «заварювали» різними сумішами. В окремих населених пунктах малювали на новому посуді хрести крейдою чи вуглиною. В хатній поведінці господинь Наддніпрянщини кінця XIX – першої третини XX століття щодо використання глиняного посуду в культурі харчування ще яскраво прослідковувалися існуючі в формі архетипових уявлень, збережені в назвах частин глиняних виробів та печей, способах поводження з ними, загадках та приказках релікти давньої землеробської ідеологічної стратегії, сконцентрованої на культах, пов'язаних із родючістю.

В 1930-х–1950-х роках у селянський побут увійшов, завдячуючи масовості та доступності за ціновими показниками, артільний глиняний посуд у частково зміненому асортименті та формах. Функції донедавна поліфункціональних глиняних посудин (наприклад, макітер), звужувалися. Виготовлення окремих типів спеціалізованого глиняного посуду припинилося. Вироби, котрі наприкінці XIX – початку XX століття виконували обрядово-ритуальну функцію (наприклад, зооморфні вироби, куманці, поставці), стали декоративними. Пов'язаний з обрядовим використанням глиняного посуду фольклор по суті зберігався лише у формі релікту, що відходив у минуле тому майже повсюдно архетипові вірування, пов'язані з використанням глиняного посуду і печей відходили в минуле. Молодші господині під час вибору та підготовки глиняного посуду до використання здебільшого

використовували лише раціональні способи. Наприклад, звертали увагу на його візуальні параметри та перевіряли на цілісність.

У 1960-х – 2000-х роках традиційний глиняний посуд поступово ставав архаїзмом, виходячи з ужитку разом із теплотехнічними спорудами, з котрими був пов'язаним, втратив значення головного кухонного та столового начиння на досліджуваній території. До кінця XX століття кустарний та подібний до нього заводський глиняний посуд майже повністю був із неї витіснений заводським фаянсовим, скляним і металевим начинням. Цей процес супроводжувався змінами в технології приготування їжі та питва. Що, в свою чергу наклало відбиток і на раціон мешканців, харчові властивості поживи. Зміни в облаштуванні інтер'єрів хат спричинили поступову трансформацію культури зберігання та показу використовуваного глиняного начиння. Щоправда, вузький його асортимент продовжували використовувати в не газифікованих селах, віддалених від міст, а також (глечики) – в господарствах, що тримали корів. Даний період характеризується повним занепадом кустарного гончарства, розквітом та занепадом фабрично-заводського виробництва. Щоправда, у вигляді реліктів, глиняний посуд використовувався у весільному обряді (зокрема, на Полтавщині) [6, с. 174-189]. Упродовж початку XXI століття відбулося повернення до індивідуального гончарування у домашніх майстернях колишніх працівників промислових гончарних підприємств Опішні та початком роботи окремих мистецьких навчальних закладів, що внесли значні новації у форми та декор глиняного посуду, котрий частково повернувся на початку XXI століття в селянський побут завдяки «моді на етностиль». Але через високі ціни і незнання представниками молодшого та середнього покоління селянок традицій використання глиняного посуду під час приготування страв і напоїв та правил догляду за ним, такі випадки не набули ознак традиційності. Вважаємо, що подібна ситуація продовжиться і в XXI столітті.

Отже, традиції використання глиняного посуду в культурі харчування мешканців Наддніпрянщини впродовж другої половини XIX – початку XXI століття еволюціонували під впливом ряду факторів. Глиняний посуд був елементом певного етапу і рівня розвитку автентичних харчових традицій. Процес його формотворення, декорування, змін функціонального призначення і використання був полілінійним. Залежав від трансформацій соціокультурної ситуації, гончарської технології, змін у використовуваних продуктах харчування, способів їх обробки для приготування повсякденних, святкових і обрядових харчових запасів, страв та напоїв і пов'язаних з ними харчових звичок. Вже на початку досліджуваного періоду під впливом об'єктивних обставин, що склалися в результаті нівелювання традиційної гончарної

кустарної промисловості, розвитку фабрично-заводського виробництва, руйнації українського традиційного побуту та обрядовості, введення нових теплотехнічних споруд, традиційна культура харчування почала змінюватися. І до кінця досліджуваного періоду глиняний посуд, як її елемент майже повсюдно був із неї витіснений.

Джерела і література:

1. Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция // Советская этнография. 1981. № 2. С. 97–99.
2. Зарецкий И. А. Гончарный промысел в Полтавской губернии. Полтава : Типо-литогр. Л. Фришберга, 1894. 3 нен., II, 126, XXIII, VI, 11 с.
3. Маркарян Э. С. Узловые проблемы культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 78–96.
4. Риженко Я. Форми ганчарних виробів Полтавщини // Науковий збірник Харківської науково-дослідної катедри історії української культури імені академіка Д. І. Багалія. Харків, 1930. Т. 9. Вип. 2. С. 22–42.
5. Щелоковская В. Пища и питье крестьян-малороссов, с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами // Этнографическое обозрение. М., 1899. № 1/2. С. 266–322.
6. Щербань О.В. Глиняний посуд в народній культурі харчування українців Наддніпрянщини (друга половина XIX – початок XXI століття): монографія. Харків: Видавець Олександр Савчук, 2017. 272 с.

УДК 613; 39

УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ТРАДИЦІЇ ЯК ФОРМА РЕАЛІЗАЦІЇ ЗДОРОВ'ЯЗБЕРІГАЮЧОЇ ПОЛІТИКИ НАШОЇ ДЕРЖАВИ

Олександр Григоров, Сергій Матюшин, Іван Костецький
(м. Лиман, Донецька область)

Визначено значення здоров'я населення для розвитку сучасної держави, проаналізовано стан здоров'я в Україні через призму функціонування вітчизняної медичної галузі, що базується на первинній медико-санітарній допомозі, яка крім лікування передбачає проведення профілактичної роботи з населенням по збереженню власного здоров'я. Розглянуто сучасні аспекти українських народних традицій та можливість їх використання в практичній діяльності сімейних лікарів.

***Ключові слова**: здоров'я населення, профілактика, українські народні традиції.*

Для успішного розвитку будь-якої сучасної держави необхідною умовою є достатність людського потенціалу та його раціональне використання. Здоров'я населення є тим фундаментом, що формує та забезпечує реалізацію економічного, трудового, культурного потенціалу сучасного суспільства. Здоров'я нації – це показник цивілізованості

держави, що відображає рівень її соціально-економічного розвитку, головний критерій доцільності та ефективності всіх сфер діяльності людини [1, с. 3].

Україна нині перебуває в умовах гострої демографічної кризи, основними характеристиками якої є скорочення народжуваності, стрімке зростання смертності, погіршення стану здоров'я та старіння населення.

Медицина завжди посідала особливе місце у розвитку людського суспільства, забезпечуючи охорону, збереження та відтворення людства як біологічного виду. Відповідно до ст. 3 Конституції України життя і здоров'я людини визнається в нашій державі найбільшою соціальною цінністю, а ст. 49 Основного Закону проголошує, що кожен має право на охорону здоров'я, медичну допомогу та медичне страхування, і закріплює положення про те, що держава створює умови для ефективного і доступного для всіх громадян медичного обслуговування; що у державних і комунальних закладах охорони здоров'я медична допомога надається безоплатно; що наявна мережа таких закладів не може бути скорочена та що держава сприяє розвитку лікувальних закладів усіх форм власності [2].

В сучасній українській системі медичної допомоги практично відсутня профілактична складова, що не дозволяє цілеспрямовано та системно впливати на зростаючий тягар неінфекційних захворювань через відсутність відповідних програм та підходів. Середня тривалість життя в нашій державі станом на 2018 рік становить 68,8 років. Цей показник значно нижче рівня західноевропейських країн (на 10-12 років) та світового показника, який за даними ООН складає 71 рік. Для України та третини країн Європи характерною є депопуляція. В нашій державі вона вирізняється прискореним темпом та масштабністю. За період з 1993-2013 рр. кількість населення нашої країни скоротилось на 6,8 млн осіб, що в середньому становить 340 тис. осіб щороку [3, ст. 11]. Тривалість життя в нашій державі є найнижчою в Європі та становить 71,4 року. Демографічна ситуація в Україні характеризується еволюційною зміною вікової структури населення в бік старіння за всіма показниками, що відбивають цей процес. За часткою населення у віці 60 років і старше наша держава входить у тридцятку найстаріших країн світу [3, ст. 15]. Рівень народжуваності в Україні не здатен забезпечити навіть простого заміщення поколінь.

Основною стратегією діяльності нашої держави в сфері охорони здоров'я є постійне удосконалення якості медичної допомоги, таким чином формування здоров'я відбувається через хвороби, які виступають в якості критерію здоров'я. Для оцінки здоров'я використовуються показники первинної захворюваності, розповсюдженість хвороб,

інвалідизація, смертність та ін. Водночас хвороба є наслідком зниження рівня здоров'я, зрушень у системі організм – навколишнє середовище зі міною компенсаторно-адаптаційних можливостей людини, що дає старт для розвитку патологічного процесу. Кожна людина має свій рівень здоров'я і поділ людей на здорових і хворих є досить умовним, тому боротьба з хворобами з концентрацією зусиль в напрямі надання медичної допомоги, зменшує увагу до чинників погіршення здоров'я.

Стабільність кількісної та якісної структури народонаселення може бути досягнута через його відновлення та приріст, а також є результатом ефективної соціально-економічної політики держави в демографічних, освітніх та здоровоохоронних аспектах. Як показує міжнародний досвід, для забезпечення здоров'я та благополуччя населення найбільш перспективним шляхом є злагоджена діяльність між усіма секторами держави (влада, бізнес, громадськість), яка має бути орієнтованою на соціальні та індивідуальні детермінанти здоров'я [3, с. 9].

Близько 75% хвороб у дорослому віці є наслідком умов та способу життя в дитинстві та юності. За словами відомого лікаря І.П. Павлова**,** здоров'я у зрілому віці треба заслужити. Людина могла б жити значно довше, якби не її недбале поводження з власним організмом. Засновник валеології як науки І. Брехман вважав: «Здоров'я людини – це її здатність зберігати відповідну віку стійкість до різких змін кількісних і якісних параметрів потоку сенсорної, вербальної і структурної інформації» [4, с. 27].

Добре самопочуття та високий рівень фізичної працездатності слугують базисом для можливості реалізувати творчий потенціал особистості, є необхідною умовою професійної самореалізації. Якщо оточенню дитини вдасться ефективно сформувати спрямованість на збереження здоров'я у молодому віці, то згодом така особистість зможе обрати спосіб життя, що буде сприяти благополуччю та отриманню задоволення від життя. Поведінка, як один з важливих елементів способу життя, впливає на здоров'я окремої людини та формує поведінку інших груп населення.

Традиції українського народу, що ґрунтуються на збереженні здоров'я, торкаються всіх сфер буття суспільства: трудова діяльність, побут, культура, духовні цінності, поведінка.

Вчені вважають народні традиції механізмом накопичення та передачі національного досвіду, вони створюють певний орієнтир вірування та способу мислення, формують норму поведінки, передаються від покоління до покоління.

Українські народні традиції стосуються всіх складових здоров'я (фізичне, духовне, соціальне), підкреслюючи їх тісний взаємозв'язок. Проявом турботи про фізичний стан є раціональний розподіл праці та відпочинку, українські народні танці, ігри, національні страви. Українська

народна творчість, фольклор, самоорганізація, управління емоціями спрямовані на духовне здоров'я особистості. Спілкування, благочинність та соціальна активність є проявом та реалізацією соціального здоров'я.

В житті сучасних українців особливе місце займають календарні народні свята. День Миколи Чудотворця, Різдво, Водохреща, Великдень та інші вже давно стали чудовою нагодою для спілкування з друзями та родичами. Обрядові дії разом з смачним частуванням створюють атмосферу радості, дають змогу духовно очищатися. Прагнення до гармонії з природою знайшли втілення та набули особливої популярності серед українців. Анімалотерапія, що заснована на спілкуванні з тваринами, сприяє емоційній рівновазі та виробляє відповідальне ставлення до представників тваринного світу. Вивченням та застосуванням лікувальних властивостей продуктів бджільництва займається апітерапія. Багатство флори України дозволило нашим предкам використовувати рослини та дерева для лікування та оздоровлення. Накопичений віковий досвід у цьому дав можливість новому напрямку – аромотерапії.

Таким чином, українські народні традиції є досить досконалою здоровязбережувальною системою, яка супроводжує кожного українця від народження до самої смерті. Гармонійно поєднуючи минуле та сучасне, вони є підґрунтям для формування майбутнього. Близько 80% проблем зі станом здоров'я можна успішно вирішити на первинному рівні надання медичної допомоги й на це вказує досвід розвинених країн світу [5, с. 74]. Як підкреслюють закордонні та вітчизняні фахівці в галузі охорони здоров'я, без ефективної роботи первинної ланки на засадах сімейної медицини не може адекватно працювати екстрена допомога, а вторинний рівень вимушено зайнятий зайвою роботою. ВООЗ на основі доказового менеджменту вважає первинну допомогу базисом медичної галузі, здатним в сучасних умовах забезпечити найнижчу вартість та найкращу задоволеність з боку пацієнтів. Визнавши здоров'я людей найбільшою цінністю, запорукою процвітання та національної безпеки будь-якої країни, світова спільнота на чолі з ВООЗ закликає скоординувати зусилля держав саме у сфері громадського здоров'я. До цього долучилась і наша держава, підтримавши «Європейський план дій з укріплення потенціалу та послуг громадського здоров'я».

Робота над розробкою української моделі громадського здоров'я, що нині активно здійснюється на різних рівнях, повинна враховувати і використовувати національні особливості та історичний досвід втілення здоров'язберігаючих заходів, в тому числі народних традицій українців.

Джерела і література:

1. Бойчук Ю.Д. Загальна теорія здоров'я та здоров'язбереження : колективна монографія / за заг. ред. проф. Ю.Д. Бойчука. – Харків: Вид. Рожко С.Г., 2017.
2. Конституція України // Відомості Верховної Ради. – 1996. – №30.
3. Щорічна доповідь про стан здоров'я населення, санітарно-епідемічну ситуацію та результати діяльності системи охорони здоров'я України. 2016 рік / МОЗ України, ДУ «УІСД МОЗ України». – Київ, 2017.
4. Брехман И.И. Введение в валеологию – науку о здоровье. – Л.: Наука, 1987.
5. Жилка Н.Я. Первинна медична допомога: нормативно-правовий аспект / Н.Я. Жилка, А.В. Кудря // Україна. Здоров'я нації. – 2016. – № 1–2 (37–38).

УДК 392.51(=161.2)

ПЕРЕДВЕСІЛЬНІ ОБРЯДИ ЯК ФАКТОР СТВОРЕННЯ СІМ'Ї

Світлана Богодиста
(м. Полтава)

Зроблено аналіз перед весільних обрядів, означено їх особливості у різних регіонах. На снові вивчення етнографічних джерел, праць дослідників, народного фольклору акцентовано увагу на передвесільних обрядах як особливому факторі створення сім'ї.

Ключові слова: *передвесільна обрядовість, традиційний український обряд, сватання, заручини, дівич-вечір, барвінкові дні, весільний коровай, церковні оповіді.*

Проблема духовності завжди привертала до себе увагу дослідників. Зараз в світі відбуваються великі соціальні зміни, зумовлені глобалізаційними процесами, але вплив глобалізації на духовність вивчений недостатньо і потребує подальшої розробки. Адже духовність – це внутрішній світ людини, осередок її інтелектуальних і емоційно-вольових сил у єдності свідомості, самосвідомості, світогляду і волі. В структурі духовності доцільно розрізнювати дух і душу. Поняття дух прийнято пов'язувати з діяльністю свідомості. Дух завжди діяльний, активний, повний творчої енергії. Саме завдяки діяльності духу людина сприймає і оцінює світ насамперед в ідеях різного світоглядного характеру: філософсько-гуманістичних, морально-етичних, екологічних, релігійних та інших. Проте дух є цілісність в структурі особистості, яка робить її тим, що вона є. Пошуками змісту духовності людство займалося протягом всієї своєї історії. При цьому від епохи до епохи під впливом конкретно-історичних умов, об'єктивних і суб'єктивних факторів змінювались і зміст духовності, і погляди мислителів на духовність [9, с. 217]. Українські весільні обряди, які ми маємо й тепер, розвинулися

ще до Християнства. Обряди ці надзвичайно широкі й змістовні, і мають виразний дохристиянський ритуальний характер. І на ці обряди ще й тепер дивляться, як на істотну, найголовнішу частину побрання, без чого дівчина не може стати чиєюсь «законною» жінкою. Ще й сьогодні головною назвою парування молодих є слово «братися», побратися, побрання. Цього слова вживає в «Кобзарі» Шевченко – «як бралися молодії…».

Серед весільних пісень є багато дуже давній, що натякають або свідчать про давні звичаї. В народніх святкуваннях і обрядах парування й побрання молодих грають важливу ролю: воно провідне в веснянках, у Купайлі, воно ж відбивається й на таких святах-обрядах, як хапання калати, прив`язування колодок за кару хлопцям, що своєчасно не поженилися, і т. ін. В українського народу міцно тримається звичай, що молодшої доньки не видають заміж, поки не вийде старша, і звичай цей свято бережеться й тепер. Цей звичай заснований на Біблії (Книга Буття 29. 26): Лаван каже Якову: «У нашій місцевості не робиться так, щоб віддавати молодшу перед старшою». На шлюби в Україні є певні пори року, але найчастіше восени, – по закінченні польових праць. Весільний ритуал у всіх народів пересякнений його релігійними віруваннями; мінялися релігії, але обряд шлюбу позоставався стародавній, приймаючи потроху й нове від Нової Віри. В українських весільних обрядах взагалі багато такого, що знаходимо і в інших народів, словянських і інших європейських. Молоду призначає Бог, і своєї пари ніяк не оминеш. В українців є старе повір'я, що на тому світі, на Небі, сидить старий дід, Бог, і в'яже до пари шматки кори, – це шлюбні пари, і як він зв'яже, так і буде (Вовк: Студії 218) [5, с. 219]. У цьому виявляються прояви духовності народу. Весілля в традиційному суспільстві з давніх-давен було однією із найважливіших подій у житті як окремої людини, так і цілої громади, без дозволу і участі якої не могло й відбуватись. Воно складалося з певних обрядових актів, загальна схема яких формувалася в окремих культурах протягом століть. У діях, пов'язаних з поєднянням жінки та чоловіка, знайшли своє відображення світогляд громади, її моральні норми, поетичні уявлення про світ, а кожен ритуальний акт мав своє символічне значення. Їх метою було освячення шлюбу перед Богом, родиною, та цілою сільською громадою, а також магічне забезпечення новоствореної сім'ї. Українська народна культура складалася на основі землеробського способу господарства, тому й українське традиційне весілля відповідає землеробській матеріальній культурі. Своїм корінням воно сягає, однак, ще первісних часів, про що свідчать відголоски у весільних обрядах і піснях початкової стадії родового устрою – матріархату (велика роль матері і брата, який продає молоду) та давніх

форм шлюбів – умикання або купівлі молодої [1, с. 114]. Весілля українців – його загальна композиція, звичаєвість, пісенна поезія, символіка, на думку дослідників, вписується у загальноукраїнський контекст, причому найбільше спільних рис весільна обрядовість має з своєрідним церковним весіллям. Однак шлюбні звичаї мають і свою локальну неповторну специфіку. Вони перш за все дуже багаті і різноманітні, нерідко весілля двох сіл, віддалених від себе лишень на кілька кілометрів, істотно відрізняються. Це все пояснюється неповторними духовними компонентами у передвесільному циклі весільної обрядовості [3, с. 54].

Традиційний український обряд весілля умовно поділяється на три цикли: передвесільний, власне весільний і післявесільний. У різних етнографічних районах України кожному з них були властиві свої ритуали, обряди і звичаї. Основну увагу зосередимо на спільних загальноукраїнських рисах і традиціях українського весілля. До передвесільного циклу належать обряди, пов'язані з досягненням згоді; молодих і їх родин на шлюб: запити, сватання, оглядини й заручини. У кожному з цих етапів присутні компоненти духовності а саме: запити – це попереднє розвідування родиною молодого про наміри батьків молодої. Цей термін був поширений переважно на Харківщині та Сумщині; на Чернігівщині й Кіровоградщині – «допити», на Івано-Франківщині – «визнавки». На розвідинийшли мама або тато молодого чи хтось з близьких родичів. У кінці XIX – на початку XX ст. звичай попереднього розвідування щодо згоди на сватання перетворюється у ввічливе попередження про прихід сватів. Власне весіллю передували такі дійства, як вивідини й сватання. Щоб не «дістати гарбуза» («потягти ковша», «облизати макогона»), хтось із найближчої рідні хлопця нібито випадково заходив до батьків дівчини й намагався дізнатися про шанси їхнього претендента на її руку і серце. У XX столітті сватання найчастіше відбувалося вже за домовленістю молодих людей. Сватати дівчину молодий ішов зі сватами: батьком і близькими родичами – шанованими одруженими чоловіками. Взявши хліб і палиці, вони приходили до хати дівчини. За старшого старосту, як правило, вибирали гострого на язик і дотепного чоловіка, який умів артистично виголосити традиційну промову про мисливців, які побачили на снігу слід куниці-красної дівиці (центральні регіони України), або приходили «торгувати теличку» (Гуцульщина), або напитували собі «прачки та швачки» (Полтавщина). Дівчина, яку обов'язково запрошували до хати, мала при цьому сором'язливо стояти і колупати піч. На знак згоди вона розрізала принесений хліб зі словами: «Ріжу цю хлібину, а ви мене прийміть, як свою дитину» (Полтавщина) і подавала старостам рушника на хлібі.

Приймаючи дар, старости кланялися і промовляли: «Спасибі й дівчині, що рано вставала, тонко пряла і хороші рушники придбала» (Полтавщина) [4, с. 20].

Після цього домовлялися про оглядини й заручини. На оглядинах батьки дівчини знайомилися ближче з майбутньою ріднею, її статками. За народними уявленнями, це дійство набирало юридичної сили і подекуди називалося «малим весіллям». Сватання – перша зустріч представників молодого з молодою та її батьками для досягнення згоди на шлюб. В Україні посередників при сватанні найчастіше називали «старостами», але трапляються також назви «сват», «посланець», «сватач», «говорун». У старости просили, як правило, близьких родичів, поважних одружених чоловіків. Оскільки успіх сватання залежав і від уміння вести розмову, то при виборі старшого старости брали до уваги такі риси вдачі, як комунікабельність і дотепність. У різих випадках це відбувалось по різному, але зміст залишався одним і тим самим. Сватати дівчину вирушали пізно ввечері, щоб на випадок відмови зберегти сватання у таємниці. Зайшовши у хату з хлібом у руках і привітавшись, старости починали традиційну розмову про мисливців, що натрапили ні слід куниці (олениці) – красної дівиці, чи купців, що дізнаються про товар, тощо. Після традиційних вітай і промов старостів кликали дівчину й прилюдно запитували її згоди на шлюб. Відповідь нареченої була обов’язковою і вирішальною. На знак згоди сватів перев’язували рушниками або підносили їм на хлібі хустки чи рушники. Нареченого дівчина перев’язувала хусткою. У випадку відмови ста ростам підносили гарбуз або макогін (на Західній Україні). При позитивній відповіді нареченої обговорювали попередньо питання про придане [6, с. 134].

Увесь передвесільний цикл обрядовості тривав два-три тижні, інколи – місяць. Після сватання відбувалися оглядини (обзорини) і заручини. Заручини були найважливішим елементом передвесільного циклу. Ця заключна обрядова дія у різних регіонах України називалася по-різному: полюбини, змовини (Волинь), слово (Хмельниччина), словини (Львівщина), мале весілля (Полтавщина), рушники, хустки (центральні райони), сватанки, сватання (Закарпаття, південно-східні райони). У період від сватання до оглядин була можливість обдумати рішення про одруження, і тому на заручинах закріплювалося досягнення остаточної згоди на шлюб. Назва «заручини» походить від обрядового з’єднання рук молодих на хлібі, зерні, що, за народним звичаєм, набирало юридичної сили. Наприклад, на Полтавщині, Черкащині саме на заручинах молода перев’язувала старостів рушниками. На Київщині у весільній пісні йдеться про те, що парубок також отримував рушник, а на додачу ще й хустку:

Два рушнички - старостам,
Третій – молодому;
Іще йому подарую
Хусточку шовкову.
Подивлюсь на молодого,
Йому усміхнуся,
Та з Василем молоденьким
Навік заручуся.

Заручини за своєю структурою і функціями нагадували весілля. Молодий і молода з дружками запрошували гостей, сватів і родичів до хати молодої, де відбувалися церемонії поєднання двох родів. Власне, довкола цієї ідеї і вибудовувалася вся передвесільна обрядовість [7, с. 30]. Вона включала три основні ритуальні дії: посад, благословення та обдарування.

Під час церемонії посаду молоді висловлювали взаємну згоду на шлюб, який освячувався двома родами. Символами єднання були рушник та хліб. Молодих виводили на посад, старший староста накривав рушником хліб, що лежав на столі, клав на нього руку дівчини, зверху – руку хлопця і перев'язував їх рушником. Після цього молода перев'язувала старостів рушниками, а всіх присутніх обдаровувала хустками, полотном або сорочками. У Карпатах, де збереглися більш архаїчні обряди, цей ритуал здійснювала мати дівчини: вона обсипала молодих пшеницею та білою вовною і подавала їм мед, котрий символізував єдність молодих та їхніх родів. Потім починалося урочисте благословення молодих їхніми батьками. Останні, за звичаєм, сідали на лаву, застелену кожухом (символ благополуччя родини), а староста підводив до них молодих за хустку: один кінець він тримав сам, а два інших – молоді. Батьки хлібом-сіллю тричі благословляли наречених, а молоді, стоячи на рушнику, тричі вклонялися батькам, приймаючи благословення. По закінченні родичі обмінювалисяподарунками, а головне – обдаровувалинаречених; як правило, не обходилися рушниками та хустками, а дарували хто худобу, хто клапоть землі. Традиція ставати молодим на рушник дійшла до наших днів. Цей обряд існує і під час офіційної реєстрації шлюбу у палацах одруження. На ознаку того, що дівчина і хлопець заручені, вони обмінювалися перснями і, крім того, отримували певні атрибути: наречений – барвінкову квітку, наречена – червону стрічку або квітку (на Буковині – траву). Дівчина після заручин до весілля ходила прибрана в квіти, стрічки. Звідси, мабуть, і прислів'я: «Гарна дівка, як засватана». У багатьох місцевостях України аж до XX ст. з часу заручин жених користувався правом ночувати в хаті нареченої. Мати в першу ніч після заручин сама стелила ліжко молодим [2, с. 34]. Між заручинами та весіллям відбувалася підготовка до торжества,

обставлена низкою обрядів. Основними тут були дівич-вечір(або барвінкові обряди), бгання(замішування) короваю. Для Західної України більш притаманними були барвінкові обряди, для Східної – коровайні. На Поділлі поєдналися обидва обряди: молода із дружками у п'ятницю йшла до лісу за барвінком, і того ж дня родичі та сусіди сходилися на випікання короваю. Ці два весільні обряди мають єдине і дуже давнє коріння, пов'язане з поклонінням культові рослин та предків. В українців вічнозелений барвінок завжди вважався символом вічності кохання та шлюбу і, природно, одним із головних елементів весільної обрядовості. Збирати: барвінок ішли у супроводі музик із хлібом, вівсом та горілкою. У Галичині прийнято було йти по барвінок усією молодіжною громадою, на Бойківщині молода йшла з дружками та малим хлопцем, на Закарпатті – лише дружки молодої та молодого, а на Наддніпрянщині – невелика група молоді, котра мала виготовити вінок як прикрасу до короваю. Виготовлені з барвінку вінки іноді мазали медом, додавали кілька зубців часнику (як оберегуючий знак), вплітали китиці вівса, клали вінки на хліб і несли їх до батьків на благословення. В західних районах: більш поширеними були вінки, котрі плели у так звані «барвінкові дні».

Барвінковий вінок виплітали тільки тим, хто вступав у шлюб вперше. Обруч для нього робили з пагінця солодкої яблуні. Готовий вінок прикрашали колосками вівса і виносили в комору. На Гуцульщині вінок змащували медом і вкривали позолотою. Дівчина не знімала його аж до шлюбу, навіть спала у ньому, бо, якщо вінок пропаде, – не буде щастя у подружньому житті. Вінками не тільки прикрашали молодих та дружок, а й вдягали на руки всім, кого запрошували на весілля [2, с. 36]. У східних та центральних районах України більш поширеним передвесільним обрядом був дівич-вечір(дівичник, вечорина, дружбини, пироги та ін.), також пов'язаний із барвінковими обрядами. Дівич-вечір влаштовували напередодні весілля як символ прощання з самотнім життям, і робили це окремо в оселях молодої та молодого. Особливою ліричністю визначалися такі вечори у дівочій громаді. Саме там «завивали» весільне гільце (вільце) – вишневу чи соснову гілку, прикрашену стрічками та жмутками колосків, – символ незайманості, краси та молодості. При цьому дотримувалися традиції, щоб деревце мало непарну кількість гіллячок. Гільце шукали і вирубували хлопці-бояри, рідше (на Покутті) гільце мусив вирубати для молодої сам молодий. Церемонія виття гільця була дуже урочистою. Найчастіше першими його прикрашали молода або молодий. Опісля вили гільце дружки, дівчата, свахи. Бажаючи вірної любові молодому подружжю, дружки оспівували в пісні «зіллячка» весільного гільця, яким приписувалась магічна сила у здійсненні цих побажань:

Ми гілечка вили,
Три зіллєчка клали:
І руту, і м 'яту,
Хрещатий барвінок,
Пахучі васильки,
Калинові вітки,
Щоб любилися дітки.

Виготовляли тут і квітки та вінки для молодих. Одягання вінків супроводжувалося певними ритуалами: на долівці розстеляли біле полотно, на нього ставили хлібну діжу, зверху клали подушку, і на все це сідала молода, яку мав розплести молодший брат. Після розплітання коси дівчата прикрашали голову молодої весільним вінком, якому належала особлива роль у весільному обряді.

Весільний вінок нареченої символізував її квітучу красу та молодість, був він барвистим, яскравим. У деяких місцевостях до весільних вінків вплітали пофарбоване в яскраві кольори пір'я та квітки з червоних стрічок, ці квітки пізніше почали замінювати паперовими, восковими або стеариновими. На Слобожанщині вінок нареченої робили зі штучних квітів; на Буковині й Покутті – з кольорових стрічок, ґерданів, квітів, пір'я, намистин. Гуцулка на весілля готувала собі «барвінковий вінок» – твердий каркас, на який між зеленим листям нашивалися яскраві квіти з паперу, гарусу, тканини, воску і т. ін. хліб-коровай. Обрядове печиво випікали колективно з продуктів, які зносилися учасниками весілля. На коровай запрошувалися декілька жінок, якізвалися «коровайниці». Ідучи по селу, вони співали:

Марусина мати
По сусідоньках ходить,
Сусід своїх просить:
Да сусідоньки мої,
Прибудьте до мене,
Та до моєї хати,
Та до мого дитяти
Коровай бгати.

Найчастіше випікали короваї у сім'ях обох молодих і ділили їх під час дарування. Проте в окремих лемківських селах або на українсько-російському погра-ниччі коровай випікали лише в молодого, а потім йшли з ним до молодої.

Як свідчать записи про весілля XIX ст., короваї спочатку були житніми, як й інше весільне печиво. Традиція випікати короваї з пшениці з'явилася пізніше. Короваю надавалося глибоке символічне значення: єднання молодих у сім'ю та їхній перехід до вищої соціальної групи,

об'єднання двох родин, продовження роду, плодючість тощо. Усе, що стосувалося короваю, набувало й магічного значення. Саджаючи коровай у піч, співали:

Стелися хмеленьку, на ліску,
Родися, пшениченько, на піску,
Густая, буйная – на ниві,
Частії снопочки на жниві,
Да високі стоги на гумні,
Вищий наш коровай на столі.

Найбільш поширеною формою короваю в Україні була висока кругла паляниця, оздоблена квітами, шишками, пташками з тіста. Все це в народному уявленні символізувало багатство, плодовитість, подружню вірність. На значній території (західні та південно-східні області) весільний хліб випікали у вигляді деревця чи гілочок з відповідними назвами: коровай, гільце, теремок, дивень, дівування, ріжки. Різновидом короваю в Подністров'ї та на Закарпатті були круглі плетені калачі з отвором посередині під назвами: крученик, калач тощо. На Гуцульщині – сирні калачі – малі і великі. Ще однією формою печива на весілля були різноманітні вироби прямокутної, продовгуватої, плетеної форми, прикрашені барвінком, калиною, колосками жита чи пшениці. Ці вироби називаються калач, лежень, батько, покраса, пара, полюбовники [2, с. 38]. Характерним весільним печивом були також шишки, що ними обдаровували коровайниць, гостей, весі-льну челядь, молодь, яку не частували короваєм. Шишок звичайно випікали не менше двохсот. До короваю співали багато обрядових пісень (особливо в центральних областях), коментуючи хід самого обряду, починаючи від вчинення і замішування тіста. До найдавніших традицій відноситься і та, коли коровай випікається тіткою молодого чи молодої і врочисто переноситься до весільного дому. Починалася церемонія приготування короваю благословенням матері під супровід пісень, що передавали радість роду з приводу одруження. Коровайниці співали:

Благослови, Боже,
І отець, і мати,
Своєму дитяті короваю бгати. [8, с. 34]

Ще однією цікавою особливістю коровайного обряду є побутування в окремих районах Тернопільщини, Івано-Франківщини обрядового хліба під назвою доля (образ «долі» в народній творчості асоціюється з судженим). Це підтверджує думку О. Потебні, що коровай був символом заміжжя взагалі. У весільних піснях часто коровай порівнюється з місяцем, ясним сонцем:

Світи, місяцю, з раю Нашому короваю,
Аби бил коровай красний Та як сонечко ясний. [8, с. 34]

Неодмінними атрибутами прикрашання весільного хліба були: барвінок, овес (чи колосок пшениці, жита), калина, що було глибоко символічним і мало сприяти зміцненню шлюбу, щастю й добробуту. Напередодні означеного дня весілля в хаті нареченої готували «придане» – посаг, і в п'ятницю ввечері перевозили його до молодого. Хоча в багатьох матеріалах можна прочитати, що придане забиралось разом з молодою весільним поїздом. Дівчата співали в хаті молодої:

Готуй, матінко, постіль:
Чотири воли забори
І сто золотих готових,
І коня вороного
Для пана молодого,
І теє покривало,
Що шовком вишивала.
Зімховії подушки,
Щоб спали дві душки. [8, с. 34]

А коли виводили худобу, то бояри співали:

Нашому свату полегшало, що у нього в сараї поменшало?
Привівши худобу до молодого, вже співали так:
Нашому свату та погіршало,
Що у нього в сараї побільшало. [8, с. 34]

Невід'ємною частиною весільного обряду була скриня. На скриню клали подушки, рядна, ліжники, а в скриню – одяг, полотно та інші речі. Скрині були мальовані, розписані. Розпис мав переважно імпровізаційний характер і, як правило, не повторювався. В Україні весільні скрині декорували здебільшого мотивами рослинного характеру, доповнюючи їх зображеннями півня, курки з курчатами, пави, зозулі або козака-бандуриста, дівчини з коромислом тощо. Прикрашали й геометричним орнаментом – ромбами, трикутниками і т. ін. Та найбільш популярними мотивами були букет, вазон, гілка, віночок, серце. За значенням і символікою поряд із коровайним та барвінковим обрядами можна виділити такі елемент весілля, як прощальний молодіжний вечір. На Правобережній Україні існував ще один етап передвесільної обрядовості – церковні оповіді. Протягом трьох тижнів перед шлюбом священик в церкві оголошував громаді про намір і згоду молодих одружитися. Це надавало події громадського статусу і можливості парафіянам виявити своє ставлення до молодих, їх родичів. Протягом усього періоду між заручинами і вінчанням сусіди і знайомі мали право повідомити священику все, що могло стати на перешкоді укладанню шлюбу [3, с. 62].

Така стабільність розкриває народне розуміння шлюбу. Весільне дійство в цьому сенсі постає у вигляді сигнальної системи давнього суспільства, збереженої до наших днів сільською культурною традицією.

Джерела та література:

1. Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії. – К.: Довіра, 2000. – 368 с.
2. Борисенко В.К. Берегиня. Українські народні пісні. - К.: Мистецтво, 1991. – С. 5–8.
3. Горленко Г. Нариси з історії української етнографії. – К.: Либідь, 2008. – Весілля. – К.: Наукова думка, 1970.
4. Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології / Ф. Вовк. – К.: Мистецтво, 1995. – С. 219–223.
5. Курочкін О.В. Традиційна громада і побут // Українознавство. – К.: Наукова думка, 1994. – С. 180–193.
6. Культурологія : теорія та історія культури Навч. посіб. Видання 2-ге перероблене та доповнене / За ред. І. Тюрменко. – К.: Центр навчальної літератури, 2005. – 368с.
7. Новикова Е.С., Кармин А.С. Культурология. – СПб.: Питер, 2004.
8. Пономарьов А. Українська етнографія. – Київ: Либідь, 1994. – 317 с.

УДК 902 (477.53)»16»:738

ГЛИНЯНИЙ ПТАХ-СВИСТУНЕЦЬ XVII СТОЛІТТЯ З РОЗКОПОК МІСТЕЧКА БАЛАКЛІЯ НА ПОЛТАВЩИНІ

Оксана Коваленко
(м. Полтава, смт. Опішне)

В статті розглядається знахідка з розкопок колишнього сотенного містечка Балаклія, нині села в Великобагачанському районі Полтавської області, експедицією Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка у 2017 р. Птах свистунець виготовлений із глини, задимлений походить із культурного шару Досліджується семантика подібних виробів, технологія їх виготовлення, аналогії.

***Ключові слова**: Балаклія, XVII ст., свистунець, археологічні розкопки, димлення.*

Спільна експедиція Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка та Полтавського краєзнавчого музею імені В.Г. Кричевського у 2016-2017 рр. здійснила дослідження на території городища в с. Балаклія Великобагачанського району Полтавської області [1-3]. Балаклія (Баклея) – сотенне містечко

Полтавського полку у 1648-1661 рр. Розташоване на південно-східній околиці села, на відрозі правого берега р. Псел. Розкоп № 1, який розташований в центральній частині городища, між асфальтованою дорогою та старою ґрунтовою дорогою. Загальна площа дослідженої ділянки склала 32 м^2.

Стратиграфія культурного шару:

• 0-0,28 м – порушений шар, утворений під час будівництва дороги, з матеріалами XVII–XX ст.;

• 0,28-0,96 м – чорного кольору прошарок із великою кількістю попелу і знахідок (культурний шар);

• 0,96-1,4 м – чорний чорноземний ґрунт без помітних включень, який плавно переходить у передматерик, відділений від попереднього тонкою смугою білого кольору, товщиною 3-5 см;

• 1,4-1,65 м – передматерик;

• 1,65 – материк, жовтий лес.

У розкопі, в профілі та плані, зафіксовано та досліджено кілька об’єктів, зокрема залишки кількох господарських ям, льоху та об’єкту із дерев’яною конструкцією – палями – огорожою.

В культурному шарі та об’єктах зібраний виразний керамічний комплекс, представлений майже всім асортиментом кухонного та столового посуду: горщики, покришки, глеки, миски, кухлі. Горщики двох типів: димлені та теракотові. Серед останньої групи виділяються посудини (горщики та глеки) із рожевим черепком. Зокрема, горщиками двох типів. Перший тип, це фрагменти димлених горщиків із вінцями діаметром 24 см, із защипами, накатуванням коліщатком із прямокутними відтисками по краю вінець. Другий тип, горщики, верхня частина яких прикрашених мальовкою — горизонтальними лініями по плічках та ляпками на вінцях. Покришки для горщиків неорнаментовані. Столовий посуд представлений димленими мисками, мисками прикрашеними опискою та вірогідно, імпортними зеленополив’яними виробами [1, с. 190-191].

Серед знахідок також фрагменти коробчастих кахель XVII–XVIII ст., прикрашених рельєфним рослинно-геометричним декором у вигляді розетки «сонця» із гострими зубцями, фрагменти скляних віконниць, фрагменти кістяного виробу із циркульним орнаментом, мушкетні кулі, металевий натільний хрестик.

В культурному шарі, на глибині 1,0-1,2 м від репера, трапилася цікава знахідка – глиняний птах – свистунець (*рис. 1*), на якому зупинимося детальніше. Свистунець виготовлений у вигляді птаха. Тулуб овальний, витягнутий до хвостика та шиї на конічній ніжці, яка в етнографії фіксується під навою «копитець». На жаль, частинка хвоста та голова відбиті. Отвори для продування повітря, розташовані в хвості

виробу та вгорі, де, нетипово для тодішніх свистунів, розміщено поряд три отвори. Кого саме зображено, зважаючи на відсутність голови, можна стверджувати лише гіпотетично. Навірогідніше – голуба, або півника. Ми схиляємося до першого варіанту, зважаючи на стрункість пропорцій, форму тулубу. Власне, форма ніжки – конічного постаменту, класична для орнітоморфних іграшок. при чому вона зберіглася в традиційному гончарстві Наддніпрянщини та Лівобережжя від ранньомодерного часу до середини ХХ ст. Прикладом, можуть бути «класичні» символи – опішненські свістунці-півники [4, с. 103].

Рис. 1. Глиняний птах – свистунець

Птахи мали глибоку символічну функцію, базовану на християнських образах. Саме тому, вони нерідко відображалися в гончарському мистецтві – на розписах мисок, посуду, кахель [5, с. 328], в дрібній пластиці, у вигляді іграшок-свистунців. Їхнє сакральне значення, масова присутність у повсякденні спричинила поширення орнітоморфної глиняної пластики. Голуб часто зустрічається в Біблії [5, с. 340], як символ Божого духа, «ніжності», чистоти, благої вісті, тремтіння. Наприклад: «*Вони прийдуть в тремтінні, як птах із Єгипту, і як голуб із краю Ашшура... »* (Осія 11:1); *« І свідчив Іван, промовляючи: Бачив я Духа, що сходив, як голуб, із неба, та зоставався на Ньому.»* (Іоан 1:32); *«і Дух Святий злинув на Нього в тілесному вигляді, як голуб, і голос із неба почувся, що мовив: Ти Син Мій Улюблений, що Я вподобав Тебе!* (Євангеліє від Луки 3:22). Саме тому, він часто присутній в християнській іконографії, на іконах, хрестах.

Побіжно відзначимо, що, вірогідно, поступово від часів Гетьманщини до початку ХХ ст. відбувається зміщення асортименту в бік збільшення втілення образів свійських птахів: качок, гусей, півників. Звісно це припущення слід перевіряти на більш широкому матеріалі, але принаймні етнографічні джерела того часу засвідчують поширення саме

таких образів [4, с. 120]. Натомість, зменшення у гончарському зображальному мистецтві більш давніх символічних образів, базованих на глибоких християнських алегоріях: голубів, павичів, пеліканів, ластівок тощо.

Розміри свистунця: висота 5,4 см, розміри тулубу 6,9х4,5 см, діаметр денця – копитця – 3,8 см. Одразу, відзначимо нетипово великі розміри для орнітоморфних свистунів того часу [6, с. 102].

Виготовляли подібні вироби, починаючи з грудки глини, яку використовували в гончарюванні для виготовлення посуду. За етнографічними спостереженнями відомо, що подібні свистунці традиційно виготовляли і виготовляють зараз, шляхом виліплення з грудочки глини невеликої «мисочки», краї якої завертаються, утворюючи заготовку подібну до «вареника», краї якої одразу видовжують, стилізують під хвіст та голову. З окремої меншої грудочки формують конусоподібний копитець і прикріпляють його до виробу. Далі йде процес доліплювання окремих деталей, загладжування, декорування. На жаль, через втрати невідомо, чи містила голова птаха додаткові елементи. Поверхня іграшки сіро-чорного кольору, на зламі черепок – білувато-сірий. Випалений він у відновному середовищі, за технологією димлення. Не орнаментований. Це доволі незвично для тодішніх іграшок, адже зазвичай, вони теракотові та прикрашені ангобами [порівн., напр. із виробами із Полтави: 7, с. 323-327].

Таким чином, знахідка іграшки свистунця доповнює наші уявлення про гончарство мікрорегіону у XVII столітті, дозволяє говорити про сталість окремих мофологічних елементів глиняних виробів, які збереглися в традиційному гончарстві Лівобережжя від часів раннього модерну до сьогодення.

Джерела та література:

1. Коваленко О., Луговий Р. Розкопки на теренах сотенного містечка Балаклія // Археологічні дослідження в Україні 2018. – Київ: ІА НАН України, 2020. – С. 189–190.
2. Коваленко О.В., Луговий Р.С. Звіт про проведення археологічних розкопок поселення XVII-XVIII ст. в с. Балаклія Великобагачанського району Полтавської області. у 2016 році. – Полтава, 2017. // НА ІА НАНУ. – Ф.1: експедицій. – 71 арк.
3. Коваленко О.В., Луговий Р.С. Звіт про проведення археологічних розкопок поселення XVII–XVIII ст. в с. Балаклія Великобагачанського району Полтавської області. у 2017 році. – Полтава, 2017. // НА ІА НАНУ. – Ф.1: експедицій. – 70 арк.
4. Пошивайло О.М. Етнографія українського гончарства. Лівобережна Україна (Гетьманщина). / Олесь Пошивайло. – К.: Молодь, 1993. – 395 с.
5. Івашків Галина Декор української народної кераміки XVI – першої половини XX століть. – Львів: Інститут народознавстваНАН України, 2007. – 544 с.
6. Гугля В. Дрібна керамічна пластика Чигиринщини XVII–XVIII ст. // Нові дослідження пам’яток козацької доби в Україні. – К. : Часи козацькі, 2004. – С. 101–106.
7. Коваленко О. Гончарство Полтави XVIII століття. – Опішне: УН, 2018. – 448 с.

УДК 394

ДИТЯЧА НАРОДНА ІГРАШКА У ДОСЛІДЖЕННЯХ МАРКА ГРУШЕВСЬКОГО

Аліна Андреєва
(м. Луцьк)

Важливий аспект дослідження ігрової культури – розуміння сутності гри, як певної творчої діяльності людини та її складової – іграшки. У статті проаналізовано види дитячої народної іграшки, зафіксовані в етнографічних дослідженнях українського етнографа та церковного діяча Марка Грушевського. Подано опис матеріалів та технології виготовлення дитячих народних іграшок.

Ключові слова: *народна іграшка, етнопедагогіка, Марко Грушевський, дитина, дитинство, Чигиринщина.*

В сучасній соціокультурній ситуації спостерігається відродження традицій народної педагогіки. Народна педагогіка як складова частина колективної народної творчості представлена педагогічною спадщиною, відображеною в народних іграх та іграшках, яким завжди приділялося важливе освітнє значення. Ігри та іграшки слугували засобом виховання характеру, надаючи колориту етнопедагогічному освітньому середовищу. Однак, вивчення регіональних особливостей народної культури демонструє спад інтересу до народної іграшки.

У загальному аспекті дослідження української народної дитячої іграшки висвітлено в ґрунтовних працях сучасних науковців О. Найдена [7] та Л. Герус [1]. Характеризуючи традиційну іграшку в сфері дитячого виховання, автори зупиняються на варіантах класифікації іграшок і описують їхні класифікаційні ознаки.

Протягом останніх двадцяти років систематично з’являються наукові роботи, у яких аналізуються питання виховної ролі народної дитячої іграшки у школі та в родині. Це статті Г. Кільової [5], Л. Сорочук [8] та ін. Проблему сучасного виробництва народної дитячої іграшки підняв у своїй праці Л. Демидчук [3]. Однак, першим дослідником етнографії дитинства та української народної іграшки вважається Марко Грушевський. Саме його етнографічні розвідки стали першоосновою наступних відкриттів та студій.

Ім’я о. Марка Грушевського, етнографа та фольклориста, впродовж довгих десятиліть було незаслужено забуте. Він став одним із перших дослідників, який зробив спробу виявити глибинні витоки усталених народних традицій та їх трансформацію під впливом змін в укладі селянської родини. Матеріали, зібрані на Чигиринщині протягом

1898-1900 рр., були оформлені в двотомну працю «Дитина в звичаях і віруваннях українського народу» [2], яку систематизував український мовознавець та історик Зенон Кузеля, видані у VIII–IX томах «Матеріалів до української етнології» видавництва Наукового Товариства ім. Т.Г. Шевченка у Львові 1906-1907 рр. та в збірку «Дитячі забавки та гри усякі». Окрім того, подружжя Марія та Марко Грушевські зібрали цінні колекції ляльок-мотанок, які є сьогодні найбільш давніми.

Укладаючи наукові записи Марка Грушевського, Зенон Кузеля систематизував інформацію про народні іграшки за віковим принципом. Така класифікація враховує специфіку дитячого віку, на який були розраховані іграшки кін. XIX – поч. XX ст.

Вже на перших місяцях життя дитини, батьки використовували одні із найпростіших видів народних іграшок – брязкальця. Забавляли дітей такими методами з метою їх заспокоєння, якщо ті плачуть. Окрім іграшок, батьки використовували і звичайні побутові речі для забавляння дітей. Так, над дитячою колискою вішали яскраву стрічку чи крайку. Яскравий колір привертав увагу дитини і вона намагалася зловити її руками, лежачи в колисці. Слід сказати, що окрім іграшок, дорослі співали дітям колискові пісні та використовували примовки: «Роблять і «тутусі», «кують чобіток», «чучукають» (чучукають або чукають так: Підіймають у гору і приспівують: «гоп чук, чук»!) і иньші утіхи» [2, с. 29].

У віці 6-8 місяців діти зазвичай вже вміють самостійно сидіти, тому для них вибір іграшок стає більшим. Переважали серед забавок речі побутового вжитку: кухоль, ложка, пляшечка, черепки, тощо. Влітку до переліку іграшок додавалися речі природного походження: квіти, палички, дощечки**.** Також, дорослі самостійно виготовляли іграшки для дітей. Наприклад, прототип дитячого молотка – «довбенька»; м’ячик; іграшки з трави.

Подекуди для дітей майстрували іграшкові возики. Дитина не лише гралася таким возиком, але й могла зберігати в ньому дрібні забавки. Разом з тим, до іграшкового возика прив’язували нитку, щоб дитина могла його пересувати. Альтернативою возику є човники, ваганочки (миски) чи коряк – кругла посудина з ручкою для зачерпування й виливання води. Для дітей возик – одна із найкращих забавок. Як не було готової іграшки, то діти самі її майстрували із підручних матеріалів. Бувало, що старші діти використовували для возика постола (плетене взуття), рухали його за шнурівку, клали в нього забавки і розігрували діалоги:

«Що ти везеш, Марійко?»

«Молоду на скрині!» [2, с. 29]

Автор наводить кілька видів возиків та способи їх виготовлення. Один із них – возик-карета. Для створення такого виду возиків використовували лозу чи іншу гнучку деревину. Виготовлення такої іграшки характеризується наявністю значної кількості матеріалу та простотою виконання. Для створення возика-карети потрібно взяти довгу лозину, розколовши її у товстішому кінці. Далі, з тонших лозин зігнути дві рівні дуги і зв'язати їх корінцем з лози, корою чи ликом (внутрішня частина кори молодих листяних дерев). Після цього, потрібно скласти їх зв'язаними навхрест угору. В місці, де сходяться ці складені навхрест дуги, взяти їх у лещата в розколину лози і закріпити в обох кінцях. Недоліком такого возика є його незначний об'єм, що не дозволяє перевозити багато речей. Однак, якщо є достатньо матеріалу, то такий возик можна заплести як кошик, використовуючи лозу.

Іншим видом возиків, зафіксований дослідником, є возик-цяцька. Технологія виготовлення такого возика полягає в насадженні на одну вісь двох коліщат, вирізаних з дерева. Далі у вісь потрібно вставити палицю – це і буде готова іграшка, яку використовували для найменших дітей. Такий возик не дозволяє перевозити речі на собі, це є лише рухома дитяча іграшка. Задля того, щоб іграшка була цікавою і привабливою, її вдосконалювали і над нижніми коліщатами майстрували верхні, які зачіпляються за нижні і крутяться. Щоб виконати такий варіант возика, потрібно, на осі випиляти отвори, в які вставляють кілки для верхніх коліщат. Витесати ще два коліщата, в яких зробити п'ять отворів: один посередині і чотири по кутках, на однаковій відстані один від одного. У чотири отвори по кутках протягнути чотири спиці, на спиці прикріпити друге коліща. Так, з двох коліщат виходить пристрій, схожий на барабан. Верхні коліщата нанизати на кілки, що виходять з осі так, щоб вони зачіпались за нижні і крутилися під час руху.

Зрідка, дітям грудного віку давали іграшки, які призначені для дітей старшого віку, яким вже більше року, наприклад, динамічні іграшки: ковалі, брязкальця із свинячого міхура та інші. У своєму дослідженні Марко Грушевський наводить детальний опис виготовлення цих забавок. Для виготовлення брязкальця використовували матеріали тваринного походження: сечовий міхур кабана, гусяча трахея тощо. Наведемо технологію виготовлення брязкальця із сечового міхура. Брали сечовий міхур кабана та вичищали його в попелі. Міхур, під час вичищення, набував білого кольору і в нього вкидали кілька горошин. Вставивши в отвір очеретину, наповнювали повітрям кульку і зав'язували її так, щоб повітря не виходило. Далі, клали кульку на комин для висихання, після чого, кульку розфарбовували і бавилися, беручи іграшку за очеретину.

Іншою поширеною дитячою забавкою є дзиґа, яка і сьогодні не втрачає актуальності. Зупинимося на двох видах іграшки. Один з видів –

дзиґа-веретено. Для виготовлення такої іграшки потрібно виструґати з дощечки коліща – по краях тонше, посередині товстіше (для міцності і легкості). Посередині прорізати отвір, в який потрібно щільно прикріпити палицю, схожу на веретено (з одного краю тоншу). Далі, взяти у долоні довший край, прокручуючи його між долонями якнайшвидше і поставити на площині, щоб привести дзиґу в рух. Чим швидше закрутити дзиґу долонями, тим дужче вона буде крутитися.

Марко Грушевський наводить інший різновид дзиґи – дзиґа-іграшка. Для основи такої дзиґи використовують дерев'яний брусок, оброблений на чотири кути, товщиною з вершок (1,4 см). Недалеко від краю потрібно прокрутити великий круглий отвір. На бічній грані прокрутити майже вдвічі менший отвір так, щоб його середина зустрілася із серединою першого отвору. Від цих отворів відступити і заструґати брусок так, щоб іграшку було зручно тримати у руках. До цього потрібно зробити шапочку з ніжкою посередині і вставити її у більший отвір навиліт. З іншого боку від ніжки на шапці виточити і заокруглити кінчик – «шпоньку». Для того, щоб закрутити дзиґу, цю «шпоньку» потрібно туго обв'язати міцною мотузкою, яку потім протягнути через більший отвір у менший, одразу за мотузкою вставити шапочку. Для того, щоб привести дзиґу в рух, потрібно різко потягнути за кінець мотузки, що йде з більшого отвору і швидко спустити дзиґу з бруска на рівну поверхню. В такому випадку мотузка залишиться у руці, а шапочка на «шпоньці» буде крутитися та дзижчати.

До трьох років у дитини з'являється велика кількість нових навичок: удосконалюється її фізичний, розумовий та емоційний розвиток, мова, дрібна моторика та навички спілкування. Українська дитина на третьому році життя розвивалася і зростала, переважно, серед старших дітей. Автор наводить перелік іграшок, які є характерними для сприйняття дітей трирічного віку. Це такі іграшки, як деркач, пильщик, ковалі, гойдалки, млинок, тарахкотало, возик, ножик, чайка й хрущ, молоток, довбенька, а також грають у муштру, пічки, гуси, хатки, гірчак, виготовляють різноманітні пищалки із лози і трави, на які підсвистують пісні і передражнюють птахів, сопілки, дудки з гарбуза, ляльки-мотанки та ін. Щоправда, перераховані іграшки використовувалися не лише дітьми на третім році життя, але, також, меншими і старшими [2, с. 136].

Як ми зазначали раніше, автор приділяє значну увагу технологіям виготовлення народних іграшок, тому наведемо описи виготовлення кількох іграшок із перерахованих. До прикладу, одна із найпростіших народних іграшок – вурдало (вуркотьоло), яку виготовляли із тваринних кісток, а пізніше, на зміну кісткам почали використовувати ґудзики. Для створення вурдала, потрібно взяти однакову з обох кінців кісточку з

баранячої або свинячої ноги та прокрутити посередині отвір. Міцну мотузку (з вовняної пряжі) протягнути крізь отвір двічі і зв'язати кінці. Як іграшка готова, надягають петлі мотузки на пальці і обертають вуркало. Чим швидше обертати, тим голосніший звук видає вурдало (вур-вур-вур).

Іншою, поширеною на всій території України народною іграшкою є деркач (деркотало, деркало), однак Марко Грушевський звертає увагу на наявність народної гри з однойменною назвою, яку не слід ототожнювати з іграшкою. Деркач – це дерев'яна іграшка, яка складається з таких елементів: валок, хвірточка або драбинка та язичок (трищітка) Діти беруть рукою за держак і крутять деркача, язичок зачіпляється за зубчики і дерчить, чим швидше, тим голосніше. Автор зазначає, що ця іграшка особливо поширена серед дітей-пастухів, адже пастухи розважаються нею при випасі овець.

До динамічних народних іграшок належать пилник (пильщик) та ковалі. Для виготовлення пилника, потрібно витесати з дерева фігуру людини. Розмір іграшки може варіюватися: автор зафіксував факт, що пилника могли робити завбільшки з лікоть. Далі потрібно прокрутити отвір посередині фігури, забити у нього кілок, з іншого краю тупий та пласкуватий. Після цього виструґати з довгого бруска дерева пилку, в кінці якої прокрутити отвір та вкласти в неї кілок, повертаючи пилку зубцями до фігури людини. Нижній кінець пилки заструґати і прикріпити до нього шматок дерева – «булаву». Для того, щоб іграшка рухалася, ставлять її на лаву, а пилка тоді спускається нижче лави (тому пилку роблять вдвічі довшу за фігуру). Якщо гойднути іграшку за голову чи за пилку,то вона почне рухатися, а її рухи будуть схожі на рухи людини, яка пиляє пилкою.

Впізнаваною народною іграшкою є інша динамічна іграшка – «ковалі». Цю забавку виготовляють із дерева: ножем виструґують фігурки ковалів з довгими, широко розставленими ногами. Між ногами ковалям прибивають дві дощечки, однакові за довжиною. Якщо потягнути двома руками за кінці кожної дощечки одночасно, то один коваль назад нахилиться, в той час як інший до нього опуститься. Якщо швидко перетягувати дощечки, то складається враження, ніби ковалі вклоняються один одному. Посередині між ковалями прикріплюють маленький столичок з дерева – кувадло, а біля грудей – дерев'яні молоточки. Якщо захитати ковалями, то вони ще й по черзі замахають молотками. Діти, як граються іграшкою, приспівують: «А коваль коваля через ногу валя» [2, с. 100].

Загальновідомим є факт, що діти копіюють поведінку та дії дорослих, а це не могло не відобразитися на ігровій культурі. Тому, у своїх іграх діти копіювали види сільськогосподарських робіт та

виготовляли іграшкові інструменти з підручних матеріалів: «Відро або діжку, як треба швидко, з огірка-жовтяка виробляють і граються ним. Як немає іншого матеріалу, то й картопля напоготові» [2, с. 139].

Часто майстрували іграшкове ральце з довгої і грубої лозини. Готове ральце діти брали за стебло і везли, а інша дитина трималася за ручку, щоб рало як слід у землю йшло.

Цікавою народною іграшкою, завдяки якій можна простежити тогочасний суспільно-політичний уклад життя українського народу є «солдат» та гра «муштра». Дітей зацікавлював процес муштрування солдатів-москалів, тому інтерес перейшов у гру і так з'явилися іграшки-солдати. Виготовляли їх з дощечки або, пізніше, з поширенням паперу в українських селах, вирізали з картону і розфарбовували солдата. На місці суглобів вставляли гвинти, щоб руки і ноги рухалися, якщо його підняти. Марко Грушевський детально описує, як діти гралися іграшковими солдатами: «В голові москалеві протягують дротину, беруть за неї, приказуючи муштру солдатську: «Праворуч, ліворуч», повертають ним. Потім, як змуштрують тропака навприсядки, такі викрутаси солдат робить, що діти регочуть, за животи беруться» [2, с. 136].

Одним із найпоширеніших видів народних іграшок по нині є ляльки-мотанки, яких на Чигиринщині називали «кукли». Ляльками бавилися лише дівчатка. Іноді і дорослі дівчата, які були на виданні, досі гралися ними, а як заміж виходили, то клали іграшки в свою скриню. Такі речі не схвалювалися людьми, хоча з усмішкою пробачалися. Свої ляльки дівчата тримали подалі від хлопців, адже хлопці вороже ставилися до таких дівочих забав, викрадаючи та глумлячись над ляльками. Існують різноманітні види ляльок: ляльки-молодиці, ляльки-дівчата, зрідка ляльки-баби і дитинка у сповитку. Ляльки виготовляли із тканини, яка мала різні назви: крам, крамники, крамки, прибір, приборники.

Для того, щоб виготовити вузлову ляльку, спочатку жували хліб в роті, з нього ліпили кульку, клали її у шматок полотна, зав'язували як вузлик ниткою, формували голівку ляльки, а зверху притискали, щоб голова мала форму очіпка у молодиці чи стрічки у дівчини. Після того, як висихав хліб у вузлику і голова набувала потрібної форми, вив'язували голову, наче молодицю, хусткою, або, якщо робили ляльку-дівчину, вичісували косу з прядива і, узявши за лоб, позаду заплітали її з кісниками і стрічками. У вузлик-голівку, на місці, де він зав'язаний і де була у ляльки шия, прикріплювали коротку паличку або ще більше обмотували її, щоб була основа для прикріплення сорочки. Руки у такої ляльки відсутні, лише прикріплювали рукави й уставки і одягали керсет. Далі, на поясі намотували мотузку чи прядива і ним прив'язували спідницю, запаску чи плахту, попередницю чи фартух. Майструючи

ляльки, незаміжні дівчата співали весільні пісні. Бувало так, що дівчинка мала близько двадцяти ляльок, і носила їх постійно із собою, ба більше, кожній ляльці давала ім'я. Марко Грушевський наводить цікаві спостереження старших людей про відмінності дівочих та хлоп'ячих вподобань: «Старші люди дивуються: «Чом хлопці до цього байдужі такі?! Їм сокирка, ножик, батіг потрібні, з палички ножика зробить і буде носитися. Своє і дівчинка віщує, і як ляльки нема, оцваночок буде в заполі носити. Кожне до свого тягнеться, чия кому стать» [2, с. 114-115].

Зважаючи на те, що в теплу пору року діти постійно перебували на природі, то іграшки вони виготовляли із підручних природніх матеріалів. Так, із лози і трави виготовляли різноманітні пищалки, які ставали для дітей їхніми першими музичними інструментами. Граючи в них, діти підсвистували пісні та мелодії, а також передражнювали звуки птахів. Окрім того, виготовляли дудки з гарбуза, сопілки, тощо.

Разом з тим, із рослин виготовляли іграшки-хрести. Так, майстрували хрести із очерету. Брали кілька менших очеретин, з яких робили перехрестя і клали перехрестя на довгу очеретину, підтримуючи посередині лівою рукою. Зверху й знизу перехрестя обкладали двома коротшими очеретинками (щоб добре трималося). Такий хрест діти носили у руках, коли гуртом кудись йшли, ставили його на горбочку та подекуди називали «корогвою». Старші хлопці виготовляли дерев'яні хрести за допомогою ножів. Дерев'яні хрести прибивали на воротах у дворі або в загороді, а якщо гарний хрест хтось майстрував – то розміщували в хаті на покуті, на вікні або на стіні між іконами.

Подекуди виготовляли хрести із соломи. Щоправда, на відміну від дерев'яних та очеретяних хрестів, солом'яні хрести виготовляли переважно дівчатка. Для того, щоб зробити солом'яний хрест, потрібно взяти кілька пучечків мокрої пшениці по одному-два десятка колосків у кожному та щільно зв'язати. Іноді в середину вкладали паличку для міцності хреста. Кінці пшениці потрібно загнути до середини на обручикові з соломинок та прикласти дерев'яну паличку.

Інший варіант солом'яного хреста можна виготовити, рівно складаючи колосок до колоска і щільно зв'язуючи їх, а потім прикрасити вінком із колосків або васильків, чи інших сухих та запашних квітів. Такий хрест святили на свято Маковія і зберігали за іконами. Іноді і дорослі жінки, виготовляли солом'яний хрест із колосків пшениці, сосни чи квітів і розміщували між іконами на стіні, прикрашаючи хату [2, с. 114].

Ми вже згадували, що часто батьки та діти використовували примовки у своїх іграх. Цікаве спостереження записав Марко Грушевський про рослину гірчак: «Діти, як пасуть, або так у огороді де

побачать гірчак, то чистять його, а самий лопуцьок труть, крутять у руках, щоб звяв геть чисто і тоді їдять. А як труть, то усяк і приказують:

«Гірчачок, молочок,

Свині пас, не допас,

Свиня рох! Чом не здох!» [2, с. 104-105]

На відміну від трирічного віку, дитина на четвертім році життя намагається пізнати навколишній світ і вже ставить багато питань, у неї розвивається мовлення і розширюються соціальні контакти. Чотирирічна дитина активно навчається за допомогою ігор та іграшок, тому в цей період вони дуже важливі.

Окремо варто згадати про забаву «млинок», яку виготовляли старші діти. Таку іграшку можна виготовити з очерету, дерева чи соломи. Для виготовлення очеретяного млинка потрібно обрати рівні, не дуже широкі очеретини, вирізати з них дудки та сформувати з дудок хрест. Далі потрібно протягти у хрест виструганy з дерева паличку, а під самим хрестом у найдовшій дудці вирізати отвір. Така іграшка буде рухатися від подуву вітру. Окрім такого млинка, виготовляли також з очерету млинок на воді. Якщо покласти млинок на струмок чи річку, то вода приведе крила млинка в рух. Однак, з водою гірше боротися, ніж з вітром, адже вода може затопити млинок. В такому випадку потрібно зробити загату з валком і розмістити на неї млинок.

Схожий до очеретяного млинка, млинок на хвостівнику. Особливість цієї іграшки полягає в тому, що вона показує рух вітру. Такий млинок роблять із виструганої дощечки з отвором посередині. Завдяки затесаним навскіс краям, млинок схожий на великий справжній вітряк. До крил млинка роблять хвостівник (держак) з рівної палиці, в якому прокручують отвір для дрючка і прив`язують іграшку біля воріт або біля тину. Дослідник зазначає, що діти бігали із млинком на хвостівнику проти вітру, чіпляючи до нього очерет, ганчірку або квітку, або ж вирізали з дошки фігуру півня і прикріплювали її на хвостівнику [2, с. 125-128].

Дід-машкара – іграшка, якою бавилися діти старшого віку. Ця забавка значно відрізняється від попередніх, адже, це маска, яку вдягали на обличчя. Для виготовлення маски-діда потрібна кожушина з довгою вовною. Для того, щоб зробити обличчя, потрібно виголити шерсть на тому місці кожуха, де будуть щоки і лоб. На місцях бороди і брів вовну потрібно залишити. Вуса на маску пришити окремо, а вовну на бороді добре розмочити. На місцях носа, очей та рота потрібно вирізати отвори, обшити їх червоною тканиною, а зуби пришити з обструганих паличок. Були такі винахідники, що із тканини робили великого язика. Готову маску одягають на обличчя, зав’язують на потилиці мотузками, а на

голову одягають головний убір - шапку або бриля, ще й горба сформують, як у справжнього діда та імітують поведінку дідів: «…зігнеться у п`ять погибелів з костуром в руках і ходить з торбою, ніби старець. Шамкаючи ротом, гониться за дітьми, начебто вони в город лізуть. І гляди – так вичитує, сварячись, що без машкари й на думку не спало б. А то ще й ворожить. Про старовину розказує, як колись було і ще далі буде. Як по Писанію все вичитує» [2, с. 124]. Іноді маску виготовляють з конопель і прядива, нашиваючи їх як бороду і вуса на тканину.

Іншою поширеною народною іграшкою є «голуби». Голубів виготовляли і хлопці, і дівчата, однак хлопці майстрували ці іграшки з дерева, а дівчата використовували папір або тканину. Також використовували для виготовлення забавки такі матеріали як тісто, віск або глину, з яких робили голову голуба. Однак, найлегший спосіб виготовлення іграшки – із використанням паперу чи тканини. Шматок паперу складали у складки на місці, де повинна бути голівка та зв'язували ниткою, а хвіст і середину голуба розпускали якнайдужче для створення об'єму. Голуб був готовий, коли прикріплювали лапи з дротиків та паперові крила. Такий спосіб використовували і при виготовленні голуба з тканини. Часто іграшковими голубами прикрашали оселю, прибиваючи на стелю та розміщуючи біля образів [2, с. 138-139]. Дітей в п'ятирічному віці починали активно залучати до хатньої та сільськогосподарської роботи, а іграшок та ігор ставало більше. В літній період діти пасли худобу на вигонах, а взимку навчалися в школі, вигадуючи собі різноманітні забави. Крім вище перерахованих іграшок поширеними були ще «пукавки» та «сцикавки». Пукавку виготовляли із широкої та рівної гілки бузини або калини завдовжки майже піваршина (35 см) і вичищали з неї м'яку серцевину паличкою з міцного дерева. В результаті отримували дудку, до якої робили кулі з клоччя і шомпол із гілки дерева. Якщо куля перебувала в середині дудки, то казали, що пукавка «заряджена». Цими кулями стріляли за допомогою шомпола, а вистрілюючи, дудка видавала гучний ляскіт. Для гучності навмисне обирали лунасте дерево (калину) [2, с. 157]. Щодо сцикавки, то цю іграшку виготовляли так, як пукавку, однак з неї не стріляли кулями, а виприскували воду. Спочатку дудку заряджали - набирали води за допомогою шомпола, а потім воду виприскували з дудки, різко натискаючи на шомпол.

Досліднику вдалося зафіксувати народну забавку – ковіньки (патерики), більше відомі нам як ключки. Найбільш цікавим для дітей був процес виготовлення ковіньок, які майстрували із лозини. На вогні підігрівали один кінець лозини і загинали його. Далі лоза підсихала, зберігаючи надану їй форму, та була готова до використання. Взимку ковіньки виготовляли із соломи за описаною вище технологією, однак із соломою поводилися обережно, адже це крихкий матеріал.

Окремо варто звернути увагу на народні іграшки – пращі. Є кілька видів праш, відомі нам як «рогатки». Наприклад, ріжок-праща. Для такої іграшки потрібно знайти палицю, що розходиться на два ріжки. До ріжок потрібно прикріпити резинку або мотузку, що має здатність розтягуватися. Автор зазначає, що мотузки брали від старих черевиків або калош. Для пращі потрібно зробити паперову або ганчір'яну кулю, якою будемо стріляти. Як все готово, кулю зачепити за резинку однією рукою, а іншою тримати саму пращу. Добре натягнути резинку, прицілитися та пустити – резинка й запустить кулю. Діти зазвичай намагалися влучити один в одного, стріляючи кулями.

Інший варіант рогатки-пращі – праща з ремінця. З ременя шили калитку (торбинку), до якої прив'язували мотузку. В калитку клали камінець круглої форми і, намотавши ремінь на руку, розмахували калиткою та кидали, хто далі. Слід сказати, що граючись цієї іграшкою, необхідно володіти неабиякою вправністю. Адже, за час, поки розкручують калитку, камінець тримається в пращі, а як розмотають, то камінчик вилітає і летить дуже далеко [2, с. 157].

Цікавою іграшкою українських дітей була журавель-клацалка. Для виготовлення журавля, потрібно близько двадцяти дерев'яних дощечок довжиною піваршина (35 см), а шириною пальців два. У кожній дощечці потрібно прокрутити три отвори на однаковій відстані. Перші дві дощечки потрібно зробити з держаками на одному кінці, а решту – виструґати як журавлиний дзьоб. Після цього, дощечки з'єднати навхрест посередині. Діти бралися за держаки журавля і розводили руки, складаючи палички разом – «гармошкою», а як зводили руки разом, то журавель вискакував дзьобом уперед. Задля розваги намагалися спіймати когось за носа або за чуба дзьобом журавля [2, с. 159].

Однією із улюблених іграшок хлопців була стрілка. Для виготовлення стрілки використовували сиру лозину, загинали її в дугу, а мотузкою зв'язували її на кінцях, щоб стрілка залишалася в натягнутому стані. Посередині лозини-дуги вирізали ярочок для закріплення стріл. Для виготовлення стріл використовували рівні палиці, загострюючи їх на одному кінці. Вимірювали, щоб вона була з чверть довша від дуги, якщо поставити стрілу на мотузку. Щоб запустити стрілу, розміщували її на ярочку дуги гострим кінцем, лівою рукою трималися за дугу біля стріли, а правою за мотузку, притримуючи стрілку. Добре натягували мотузку, прицілювалися, пускали мотузку і дуга різко виштовхувала стрілу так, що вона далеко летіла [2, с. 161].

Однією із народних іграшок, яка з'явилася пізніше в селянському побуті, серед перерахованих вище забав, є паперовий змій. Перш за все, ця забава поширилася серед міського населення, а пізніше паперових

зміїв почали запускати і в селах. Основу для змія виготовляли з чотирьох очеретин навхрест, перетнувши двома тоншими очеретинами по діагоналі та обклеюючи папером. За чотири кути змія прив'язували мотузки, зводячи їх разом та зав'язуючи вузлом, і прикріплювали до змія хвоста, важчого, ніж основа іграшки. Після того, як змій був готовий, його запускали в небо в полі або на вигоні. Вправніші діти прилаштовували до змія паперовий ліхтарик із свічкою. Зазвичай свічка згорала, ліхтарик займався, іноді і сам змій згорав, що для дітей було цікавим видовищем [2, с. 158].

Слід зауважити, що окрім висвітлених у статті іграшок Марко Грушевський зафіксував десятки видів іграшок-морок та дитячих музичних інструментів, аналіз яких потребує детальнішого дослідження та уваги.

Отже, проаналізувавши види дитячої народної іграшки, зафіксовані в етнографічних дослідженнях українського етнографа та церковного діяча Марка Грушевського, можемо констатувати, що у традиційному українському середовищі іграм та іграшкам приділяли досить багато уваги. Адже, вони слугували першим засобом виховання та стимулом до подальшого розвитку дитячих почуттів. Безсумнівно, що опис матеріалів та запис технологій виготовлення дитячих народних іграшок, зафіксовані дослідником, складають наукову цінність для подальших досліджень теми.

Джерела і література:

1. Герус Л. М. Українська народна іграшка / Л. М. Герус. Львів: Афіша. 2004. 240 с.
2. Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Репр. вид. 1907 р. Київ:Інтелектуальна книга, 2017. Ч.2. 196 с.
3. Демидчук Л.Б. Українська народна іграшка: минуле і сьогодення виробів народних промислів//Вісник Львівської комерційної академії. Серія товарознавча. Випуск №16. Львів. 2016. С. 32–36.
4. Дем'яненко Н. Народні ляльки в іграшковій культурі Середньої Наддніпрянщини / Н. Дем'яненко С. 221–223.
5. Кільова Г. Народна іграшка як засіб виховання дітей // Рідна Школа. Випуск №6. 2010. С. 59–63.
6. Кукса Н. Культурно-просвітницька діяльність Марка Грушевського на Чигиринщині / Н.Кукса // Постать Марка Грушевського на зламі епох: історико-культурологічні візії. Збірник наукових праць. Київ, 2014. С. 129–136.
7. Найден О. Українська народна іграшка: Каталог. Київ: Видавничий дім «Стилос». 2006. 48 с.
8. Сорочук Л. Народна іграшка як вияв традицій народного виховання в українській родині // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». Випуск №5. 2010. С. 645–653.

УДК 78.083.4(477.53)

МУЗИЧНА БУДОВА ТА ПОЕТИЧНІ ОБРАЗИ ТРАДИЦІЙНИХ КОЛИСАНОК ПОЛТАВЩИНИ

Олексій Рогов
(м. Харків)

У статті охарактеризовано традицію виконання дітям на Полтавщині від народження колискових пісень, які зберегли до сьогодні давні ознаки як у наспівах, так і в образах поетичного тексту народних пісень наближених до обрядових. Також висвітлюються закономірності у використанні типових персонажів колискових пісень: кіт, голуб, півень, вовк. Наголошується на руйнуванні, деградації традиції виконання колискових пісень Полтавського регіону порівнюючи записи фольклористів, етнологів XIX–XX століть виходячи із власних досліджень Полтавського регіону на сучасному етапі.

***Ключові слова**: колисанка, фольклор, пісня, музика, поетичний образ, дитина.*

Фольклористами та етнологами XIX та XX століть територія Полтавщини охоплена не повністю. У окремих регіонах, які досліджувались послідовно, зафіксований багатий для вивчення матеріал, як музичний так і етнологічний. Але у місцевості нижньої течії річки Ворскли, зокрема у Новосанжарському районі, послідовне вивчення фольклору проводиться останні 5 років колективом «Радослав», за участі автора статті. У процесі роботи пісенні та обрядові матеріали порівнюються із записами XIX – початку XX століття. У своїх роботах збирачі, фольклористи також звертали увагу і на традицію виконання колискових пісень. Багато варіантів розспівів колискових містять збірки 19 століття: В. Щепотьєва (Народныя пъсни, записаныя въ Полтавской губерніи (съ нотами) – Полтава 1915), Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии записане 1888-1895гг. Харьков 1897[3]. У 20 столітті збирали та досліджували зразки музичної традиційної культури Полтавщини: Є. Єфремов, Г. Коропніченко, Т. Сопілка (Зачикєвич), Д. Лебединський, Г. Лук'янець, В. Осадча.

Аудіозаписи колискових пісень містять диски серії «Традиційна музична культура України», нотні транскрипції колисанок уміщені в академічній збірці «Народні пісні Полтавщини» (з колекції збирачів фольклору, 2016) [4]. Серед авторів наукових праць краєзнавці, зокрема у збірці Музичне краєзнавство Полтавщини стаття Гринь Ю. Пісня Полтавщини у науковій спадщині [2].

В переважній більшості зразки колискових пісень зберегли донині найдревніші ознаки як у наспівах, так і в образах поетичного тексту.

Наспіви мають багато типових рис, внаслідок чого наближені до обрядових. На сьогоднішній день це переважно дворядкова будова із рефреном. Процес заколисування пов'язаний із повторністю мелодійної ходи, типовим об'ємом звукоряду. Зазвичай колисанка починається із субкварти та співається в терцовому звукоряді. У наспівах часто зустрічаються трихордові будови із субквартою та біхордові рефрени із квартовим стрибком у кадансі. Мелодика висхідно-низхідного, повторювального руху. Мелодичні контури є плавними, за виключенням субкварт. За типом мелодики вони зазвичай кантиленні, але зустрічаються і речитативні зразки. Ритміка колискових переважно регулярно часокількісна та складається із четвертних та восьмих тривалостей звуків при тактовому розмірі 2\4. Будова поетичного рядка переважно 6+6 але іноді трапляються строфи з ізометричною будовою вірша 7+7 6+6. Поетичні рядки частіше закінчуються без рими, і лиш останні строфи колискових іноді мають ознаки асонансу. Внутрішні рими не прослідковуються.

Узагальнюючи текстові зразки у збірках та дослідженнях XIX століття та XX століття, можна простежити певні закономірності у використанні персонажів колискових пісень. Типові герої колискових це: кіт, голуб, півень, вовк. Варто зазначити, що колискові співаються дітям від народження. Таким чином в дитини від початку починає формуватися розуміння світу через образи свійських тварин, пташок, які існують поруч, оточують його у перші роки життя. Це і лексика рідної мови, яку дитина пізнає і через персонажі, які фігурують в текстах колискових. Ці персонажі мають досить глибоке змістовне та містичне навантаження. У дитини починає формуватися розуміння навколишнього світу не лише на побутових сюжетах, але і на їх образному сприйнятті.

Кіт у колискових – це чи найпоширеніший образ який прослідковується як в записах збирачів 19 століття, так і в інформації сучасних фольклористів. У сакральних поглядах різних народів котові надавали особливого значення. В розумінні Германських народів кіт – це добрий дух, який допомагає мандрівникам. Також колісниця богині Фреї запряжена двома котами [(1, с. 209]. Варто також згадати що в образі кішки була богиня Древнього Єгипту Баст. Ми розглядаємо, даному випадку, найважливіші значення в культурі такого персонажу як кіт. Цей персонаж виступав в ролі верховних богів, або був наближений до верховних богів не лише у Германських народів. У Слов'ян, звертаючись до розтопленої печі діти говорять:

Гори, гори ясно
Щоб і не погасло!
Старий муж їде –
Бороду гріє.

Сам на кобилі,
Жінка на корові.
Діти на котах –
У червоних чобітках.

Афанасьєв пояснює цей текст як згадку про небесний поїзд бога Перуна [1, с. 210]. Таким чином, ми знову маємо згадку про кота, як про наближеного до верховного божества Слов'ян. Поряд з тим, у Слов'ян було розуміння що кіт був мав владу над духом дому, Домовим. Коли заходили в нову хату, то пускали зразу ж кота в дім з вірою в те, що цим Домовий буде присмирений. В казках згадується Кіт-баюн, який був міфічним створінням та мав силу своїми піснями напускати сон на ворогів [1, с. 210]. Можна припустити, що цей кіт був не ким іншим, як повелителем сна, бог сну. Таким чином те, що саме кіт згадується у колискових не є випадковістю. У багатьох народів Європи кіт виступав також духом хліба – [6, с. 318]. Образ кота має багато варіантів трактування, але багато фактів стверджують, що кіт був втіленням верховних божеств і був наділений величезною силою,яка поширювалась як на духовний світ богів, так і на світ фізичний.

Типовим поетичним образом колискових пісень є голуб. Цей персонаж прослідковується у сакральних поглядах різних народів. Наприклад в Індуїзмі верховний бог Агні прилетів до короля Азинарі голубкою, випробовуючи того на доброту. Знову ми бачимо як голуб є втіленням одного із верховних божеств в Індуїзмі. Зевсу голуби приносили амброзію [1, ст. 173]. Зрозуміло, що аби хто верховному богу їжу приносити не буде. А от у Слов'ян голуб був одним із втілень богу грому, верховного бога Перуна [1, с. 173]. В замовляннях проти дощу є такий текст: «Не йди дощику. Зварю тобі борщику, поставлю на дубонці, прилетять три голубоньки, візьмуть тебе на крилоньки, занесуть тя на чужиноньку» [5]. Варто згадати колядку про створення світу, де ключову роль грають голуби при створені світу. Також голуб, в билині – це пророча птиця яка приносить звістку про те, що дружина Добрині виходить заміж за іншого [1, с. 163]. Сакральну роль голуба була і древній Греції де Греки уявляли що голуб має прямий зв'язок із магом і від голуба залежить життя цього мага. [6, с. 480]. Знову ми можемо бачити, як один із основних персонажів колискових голуб, у багатьох народів світу, є втіленням верховних божеств із пантеону богів язичницьких релігій.

Варто зазначити, що сприйняття тварин як богів, або їх втілення є значно древнішим пластом вірувань чим сприйняття богів уже в людській подобі. Тому, в колискових ми маємо рудименти дуже древніх вірувань які відображені в персонажах, а також в тетрахордових та біхордових наспівах. Часто згадується у колискових такий персонаж як півень. В сакральних поглядах інших народів він теж присутній в якості втілення

верховних божеств. У Греків півень був тотемом Ареса, у західних Слов'ян півень – це Світовид [1, с. 167]. З часом християнство перейменувало його на святого Віта, зокрема на старих іконах зображували зі св. Вітом саме півня. До 18 століття в Празі носили півнів в храми до дня святкування св. Віта [1, с. 168]. Півень був в уявленні наших предків могутнім створінням, яке було здатне відганяти духів зі злими намірами, а також очищувати ті чи інші предмети від злого впливу. Постіль покійника виносять в курник на певний час, щоб півні її оспівали та очистили. Півень зображений на найстарішому язичницькому храмі в печерах на Поділлі. Загадка: родився, ні разу не хрестився, а чорт його боїться. – півень. Крім того, варто згадати, що півень мав і здатність передбачати майбутнє. Це прослідковується у різдвяних гаданнях. То ж, півень – це теж втілення верховних божеств язичницького пантеону Слов'ян. Його образ зараз ми можемо спостерігати у сюжетах колискових пісень.

У колискових, тексти які зафіксовані дослідниками XIX століття можна зустріти корову, корівку, телусю. Коли прослідкувати сакральність даного персонажу як у інших народів, так і у Слов'ян – можна побачити свідчення того, що ми маємо справу із особливим створінням, яке має неабиякі сакральні значення. Наприклад Германські народи вважали що богиня Перта (богиня Землі) виїздила на колісниці, запряженій коровами [1, с. 211]. Едда показує корову Авдумблє як ту, яка створила богів та Одіна [1, с. 212]. Власне, спираючись на це твердження можна вважати, що саме корова створила світ. Думаю що не зайве буде звернути нашу увагу на те що в словах корова та коровай різниця лише в одну букву. І саме коровай на весіллі, яке є чи не головною подією в житті людини, є центральним весільним атрибутом. Корова – священна тварина Ізіди, одної із верховних богинь Єгипту. та її втілення [6, с. 256].

Отже, порівнюючи записи фольклористів, етнологів як XIX століття так і XX століття можна стверджувати що традиція виконання колискових пісень руйнується і відбувається деградація: збіднюються сюжети, зникають персонажі, а зараз, виходячи із власних досліджень Полтавського регіону можна стверджувати що на цій території традиція виконання колискових пісень знаходиться у пасивному стані, а в деяких регіонах і взагалі зникла. Виходячи із сакрального значення вищеперерахованих персонажів можна стверджувати що колискові – це не що інше, як своєрідні замовляння до верховних богів, віра в яких була у наших предків ще за часів язичництва. З часом розуміння значення цих магічних замовлянь втрачалось і вони набували все більшого побутового змісту. Крім того, розуміння сакральності персонажів, які найчастіше зустрічаються в колискових втрачена.

Джерела та література:

1. Афанасьев А.Н. Поэтические возрения славян на природу. Том 1. М.: Издательство Современный писатель, 1995 г.
2. Звід пам'яток історії та культури України: Полтавська область. (https://uk.wikipedia.org/wiki/Звід_пам%27яток_історії_та_культури_України:_Полтавська_область?fbclid=IwAR0IMso5kEx8_Vgi6mEWIA8K-LE5MTMILqhV823d-YBkZNulAw9DD0EtudM)
3. Милорадович. В.П. Сбоник малоруских песен Лубенскаго уезда Полтавской губернии. Типография губернского правления. Харьков, 1897.
4. Народні пісні Полтавщини (з колекцій збирачів фольклору) / упоряд. та вступ. статті Є.В. Єфремової ; НАН України, ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. – К. : Логос, 2016. – 752 с.
5. Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Петроград 1917 год.
6. Фрезер Джеймс Джордж Золотая ветвь. Исследование магии и религии Политиздат М. 1980

УДК 392.57(=161.2)

ФОЛЬКЛОРНІ СКАРБИ УКРАЇНСЬКОГО ВЕСІЛЛЯ

Оксана Трипольська
(с. Великі Будища, Диканський район, Полтавська область)

У статті охарактеризовано весільну обрядовість українців у її традиційній основі на фольклорних матеріалах Полтавщини кінця XIX–XX століть. Записано весільний обряд полтавського весілля, весільні пісні, обрядодії тижневого терміну виконання, використовуючи інформацію старожилів села Великі Будища Диканського району Полтавської області. Наголошується на поділі весільної обрядовості на три цикли передвесільний (сватання, оглядини, договорини), весілля (запросини на весілля, бгання короваю, вбирання гільця, дівич-вечір, подяка хрещеній матері, прибирання хати молодого рушниками, обмін між молодими подарунками, викуп молодої, вінчання, весілля у молодої, перевезення приданого молодої в дім молодого, розподіл короваю – даризна, весілля у молодого, одягання хустки, комора; і післявесільний: будіння молодих, жертвоприношення, снідання, циганщина, подяка батькам, викуп печі, молотьба жита, вареники, миття ложок, суд кухаркам, зарублювання весілля.

***Ключові слова**: весілля, звичай, обряд, традиція, сватання, коровай, шлюб.*

Весілля – один із найдавніших і найкрасивіших обрядів українського народу. З давніх-давен весілля найчастіше відзначали восени. «Свята Мати-Покрівонько, покрий мою голівоньку, хоч хусткою, хоч наміткою, аби не бути дівкою», – так моляться дівчата, котрі бажають щасливо одружитися, бо Покрову шанують у народі, як заступницю дівчат. Народна мудрість мовить: «Покрова покриває воду льодом, землю – снігом, а дівчат –шлюбним вінцем», – бо надворі стоїть вже пізня осінь,

пора весіль. Весілля є великою урочистою подією і офіційною формою громадянського скріплення шлюбу. Майже до XVI століття в Україні побутував громадянський шлюб, оснований на весільних звичаях. Пізніше укладання шлюбу підпало під контроль церкви. Однак в народі, законним вважали шлюб, укладений на основі усного договору між сім'ями, відзначений весільною обрядовістю.

«Не справивши весілля – гріх жити в парі», – так говорили в народі. Вінчання стало обов'язковим на рубежі XVIII–XIX століть. Остаточне утвердження церковного освячення шлюбу відбулося після указу Синоду 1843 року, згідно з яким молоді повинні були жити в парі, не чекаючи весілля. З того часу вінчання і весілля поєдналися і проводяться в один день. Весілля – визначна подія не тільки в житті молодої родини, а й села в цілому. Бо ж де ще так яскраво міг проявитися талант нашого народу, виплеканий багатьма поколіннями наших предків: пісні, приказки, замовляння, примовки, ритуальні дійства, сакральні обряди, як не на сільському весіллі. Це своєрідна усна енциклопедія народу, де яскраво можна простежити історію нашого багатостраждального краю, світоглядні уявлення, звичаєве право, розподіл обов'язків у родині, відношення до старших, народну мораль, побут українців, хліборобський цикл, побудову житла, кулінарні уподобання і все це подано через весільні пісні.

Працюючи над такою цікавою темою, як весільний обряд, я зустрілася із старожилами села, записала пісні та описала давні сільські весільні традиції з вуст Звягольської Євдокії Миронівни, Череватенко Ніни Олексіївни, Обуховської Марії Серафимівни, Лазоренко Марії Олександрівни, Кравченко Олени Іванівни, Супруненко Софії Василівни, Хохлової Софії Петрівни, Штонди Катерини Іванівни.

Розділ 1. Заспіваймо на весіллі

Чому ви, дружечки, не співаєте,
Чи ви з редьки зуби маєте…

Весільна пісня

Пісенний формат весілля – це переспів, змагання між двома родами, пісенна боротьба між двома хорами – молодої і молодого. Весільна пісня – велична народна вистава-опера, яку грали всім миром і кожен знав свою роль. Який же головний зміст весільних пісень? У весільних піснях: 1) пояснюється зміст кожної весільної дії; 2) ведеться замовляння-кодування щастя – долі: звертання до Бога, космічних сил; 3) відбувається звеличення молодих, батьків, сватів, гостей, а також співаються: 4) пісні з еротичним змістом, так звані, сороміцькі пісні-підказки молодятам; 5) жалісливі пісні-нарікання на тяжку жіночу долю в чужій родині; 6) жартівливі, глузливі пісні-переспіви між весільними поїздами; 7) пісні

– експромти, складені у відповідь на різні обставини; 8) голосні гукання, гласіння такі, як відлякування нечистої сили.

Перші згадки про весільні пісні задокументовані ще в XVII столітті в «Описі України…» Г.Л. Боплана (1650 р.), в «Описі весільних простонародних обрядів…» Г. Калитовського (1777 р.), але записувати їх почали з 30-х років XIX століття. Найбільше зібрання весільних пісень провів у 1869-1870 роках український етнограф і фольклорист Петро Чубинський. У 1877 році у 4-му томі «Трудів…» було надруковано 1943 весільні пісні. Мова пісень та розмовних партій багата на символіку, порівняння, яскраві епітети, пестливі слова. Молодого порівнювали з князем, молоду – з княгинею, парубків – з боярами, дівчат – з панянками.

Всі ці порівняння є відголосом нашої історії і це дає змогу зробити висновок, що така форма, як народне весілля, існувала у княжі часи. Весільна обрядовість українців, сягає періоду родово-племінного устрою і зумовлена родинно-обрядовою культурою праукраїнців, на формування якої виразно позначився хліборобський уклад життя. А простежуючи весь весільний обряд, ми побачимо головну роль жінки. У весільному обряді вловлюється відголосок матріархату, пріоритетна роль матері у весільних дійствах. Саме вона керує всіма етапами весілля і виступає головним персонажем цієї народної драми.

У цілому народне весілля поділяється на три цикли: передвесільний, саме весілля і післявесільний. У свою чергу кожен із циклів складався із низки обрядів.

Весільне дійство поділялося на умовні акти: 1) сватання, оглядини, договорини; 2) запрошення на весілля, коровайниці, вбирання гільця, дяка хрещеній матері – катання на гілляці, прибирання хати молодого рушниками, обмін між молодими подарунками; 3) викуп молодої, вінчання, весілля у молодої, перевезення приданого молодої в дім молодого, розподіл короваю – даризна, весілля у молодого, смалення нареченої, одягання хустки, комора; 4) будіння, жертвоприношення, снідання, циганщина, дяка батькам, викуп печі, молотьба жита, вареники, миття ложок, суд кухаркам, зарублювання весілля. Навіть не підозрюючи цього, ми є продовжувачами традиційного народного весілля. Всі етапи проходить і сучасне весілля, з тією лише різницею, що ми повторюємо певні ритуали, не замислюючись над їхнім змістом. Все відбувається в спрощеній формі і в обмежені терміни – один-два дні, так як раніше весілля гуляли цілий тиждень. «Од середи до середи хоч на призьбі сиди», – здавна говорили у нас на Полтавщині. Головне, що спонукало мене звернутися до цієї теми – це весільні обрядові пісні, які зовсім не звучать у нас на весіллях. Бо пісню не можливо співати бездумно, просто когось наслідуючи. Саме тому я хочу зберегти, на жаль, тоненьку ниточку

родовідної пам'яті, яка закодована у весільній народній обрядовості і передавалася із покоління в покоління. Протягом багатьох віків весільний обряд видозмінювався, набував нових форм вираження. Звичайно, цьому сприяли економічні умови життя, поширення знань серед населення, зокрема, писемність, грамотність, культурний розвиток, доступ до інших культур. То ж і в наш час весільний обряд може і буде видозмінюватися, але я проти бездумного копіювання чужих обрядів. «Сучасне завжди на дорозі з минулого в майбутнє», – говорив Олександр Довженко. Тому я хочу поєднати сучасне і прадавнє. Розповіді моєї прабабусі, бабусі, односельців, учасників народного фольклорного ансамблю «Берегиня» і стали основою для моєї роботи.

У наступному розділі пропоную ознайомитися із передвесільною низкою обрядів.

Розділ 2. Передвесільний цикл

Засвіти, ненько, свічку й постав на столі,
А я встану подивлюся, чи пара мені…

Весільна пісня.

Передвесільний цикл обрядів складався із сватання, оглядин, договорин. Ці народні обряди добре описані в українській класичній літературі, зокрема у творах: Івана Котляревського «Наталка Полтавка», Григорія Квітки-Основ'яненка «Сватання на Гончарівці», «Земля» Ольги Кобилянської. Зверталися до весільної обрядовості Микола Гоголь, Леся Українка, Марко Вовчок та інші письменники. Добре був обізнаний з українськими обрядовими традиціями Тарас Шевченко. У поемі «Наймичка» знаходимо опис сватання:: «…Та й за старостами Пішов Марко. Вернулися Люди з рушниками, З святим хлібом обміненим. Панну у жупані, Таку кралю висватали…»

У цих рядках описані всі головні персонажі обряду сватання. А саме: дівка, яку сватають; парубок, що має охоту одружитися; старости, які сватають від імені молодого і його батьків; батьки дівки на виданні, які обов'язково питають її згоди. Обов'язковим елементом угоди є обмін хлібом, перев'язування старостів рушниками, дарування молодому хустки, а при незгоді - гарбуза. В основі укладання шлюбу був договір між двома сім'ями, у більшості випадків, усний, а пізніше, особливо, коли дарували землю, складали письмову угоду, так звані, шлюбні листи. Передвесільний цикл тривав майже місяць. На одну неділю було сватання. На другу відбувалися оглядини, на третю – договорини. По тому за тиждень – другий весілля, яке святкувалося цілих сім днів. Майже скрізь ці обряди проходили однакові етапи і не становили особливої відмінності. А от саме весілля святкували по-різному. Недарма в народі кажуть: «Що город – то норов, що село – то різниця».

Розділ 3. Весільний тиждень

«От середи до середи хоч на призьбі сиди»

(Українське народне прислів'я)

Середа – початок весільного тижня. В цей день прибирають подвір'я і хату, підмазують, підбілюють, вбирають хату в нові рушники, як на Великдень. Особливу шану віддають печі, її челюсті мажуть руденькою глинкою, саму гарненько вибілюють, іноді розмальовують півнями чи квітами, бо їй, сердешній, доведеться цілий тиждень пекти, варити, смажити. Коли хата і піч були прибрані, починали учиняти на хліб. У середу напікали паляниць на цілий святковий тиждень. З цією роботою поралася мати і старші доньки, сторонньої допомоги не просили, бо кожна сім'я мала свої секрети випічки хліба і передавала їх від матері до доньки.

«Як не тепер, то у четвер»

(Українське народне прислів'я)

Здавана у народі четвер вважався найкращим днем для починання будь – якої справи, а також забою худоби. Пригадаємо, що перед Великоднем, саме у чистий четвер, різали кабана, щоб було чим розговітися. Так і перед весіллям, у четвер, запрошували різника, а то і кількох, щоб допомогли зарізати, розробити і приготувати страви із м'яса. Різали вола та кабана, щоб вистачило на цілий тиждень м'яса. Саме цього дня готувалися всі м'ясні страви, які будуть подаватися до весільного столу.

«П'ятниця, п'ятниця, мила сестриця, покажи, хто любить, поважає і ненавидить»

(Замовляння на ніч)

У народі здавна говорили: «Яка піч – така господиня», «Не змащена піч, що не вмита дівка». Тому п'ятничний день і розпочинався з примазування печі. На цей випадок у господині під припічком стояв черепочок з глинкою. Бо вчора вона – «матінка» і пекла, і варила скоромне, то могла замаститися. Поважливе ставлення до печі було обов'язковим у добрій родині не тільки у жіноцтва, а також у господаря. Іноді можна від нього почути: «Сказав би лихе слово, так піч у хаті». А що буде піч і господиня у п'ятницю робити? Топити сири, пряжити молоко, збивати масло, бо все це завтра потрібне для виготовлення весільного короваю. І звичайно, пекти пироги та медяники.

Розділ 4. Просили батько, просили мати і ми вас просимо до нас на весілля…

«Матінко моя, субота одна, давай же ділитися. Ой дай же мені скриню й до скрині,

Ще й доленьку щасливу…»

(Весільна пісня)

Переддень весілля має особливе значення, саме він є запорукою вдалого святкування, бо саме цього дня відбувається низка головних ритуалів та обрядів, що передбачають майбутній шлюб. Найперше – запрошення гостей. Ось як запрошувала на весілля молода:

Просили батько, просили мати і я ми вас просимо до нас на весілля…

Коровайниці «Пишається, як коровай на столі…»

(Українська народна приказка)

Перед заходом сонця молода обов'язково повертається додому, щоб разом із матір'ю зустріти коровайниць, які допомагатимуть пекти головне обрядове печиво – коровай. Коровай – це сонце, яке дарує людям світло, тепло, початок нового дня, а значить перемогу світла над ніччю, добра над злом. Обов'язково поруч з короваєм був ще один круглий хліб, але з діркою по середині (на зразок великого бублика), логічно, що це – місяць. Саме у нього дивиться молода, коли молодий приходить до хати, і назву цей обрядовий хліб має від цієї дії – дивень. А де ж тоді небесні зірки ? Так це ж усім відомі шишки, що дійсно більш схожі на зірки, а ніж на шишки. «У Полтавській губернії весільні хліби у печі під час випікання розміщували за ієрархією, яка існує в народній символіці для небесних світил: коровай – сонце – у центрі, поруч дивень – місяць, навколо шишки – зірки», – так описує обрядовий хліб Микола Сумцов у своїй праці «Хлеб и обряды в песнях». Здавна коровай був наділений магічною силою, яка мала забезпечити молодому подружжю щасливий шлюб і добробут в родині. Відомо, що в прадавні часи, саме короваєм поєднували молодих. Поклонившись хлібу, тричі обійшовши навколо нього і вкусивши, а потім розламавши всім свідкам цього ритуалу, скріплювався союз парубка і дівчини назавжди.

Подяка хрещеній матері нареченої

Розповімо про давній звичай, який я більше ніде не спостерігала. А відбувається все так. Хрещеній матері готують «карету». Вирубують велику гілку, підкладають колючу тернину, зверху накривають кожухом і запрошують матір сідати. Вона не хоче. Запрошують вдруге і знову вона відмовляється. Тоді штовхають і везуть вздовж по вулиці, намагаючись перекинути. Мати міцно тримається, ще й покрикує, щоб швидше їхали. «Коні» потомилися стають перепочити. Мати поганяє:

– Ну-те, коні воронії, везіте мене швидше.

– Коні потомилися, копитами б'ють, води хочуть.

– А в мене ось водичка є, – частує жінок горілочкою.

Тоді коні їдуть далі, везуть, доки не перекинуть. А як перекинуть, повертають назад до двору і всю дорогу співають. На воротах вже розкладене багаття прогоріло і саме через жар провозять хрещену матір.

Вона тримає в руках хлібну качку (різновид обрядового печива), яку спекла вдома і обтикала пір'ям для більшої достовірності. Таким чином смалять качку. За таке катання хрещена матір частує своїх «коней» горілкою і всім наділяє тієї качки. Потім похресниця дарує своїй хрещеній матері подарунок, таким чином дякуючи за добро та ласку.

Завивання гільця *«Ой хто буде гільце вити той буде винце пити»*

(Весільна пісня)

Ще один обов'язковий ритуал передвесільного дня – завивання гільця. Гільце – обрядове деревце, яке символізує незайманість, красу, молодість і вічне кохання, бо сосна вічно зелене дерево. Іноді за гільце слугувала гілочка вишні (це переважно в теплий період).Гільце прикрашали дружки квітами, барвінком, калиною, стрічками. Перше весілля ще називають «зеленим», бо молода заквітчується вічнозеленим барвінком. Останню ніч дівчині залишилося провести в батьківській хаті, тому і сум великий. Але вже завтра вона стане жінкою – господинею, тому і говорила на ніч: Ой дай, Боже, неділеньки діждати, Щоб з милим на рушничок стати.

Отже, вивчення народного фольклору, що з англійської мови перекладається, як – народна мудрість, народні знання, збагачує нашу уяву, виховує почуття любові і розуміння рідної пісні, влучного і дотепного українського слова. До написання цієї роботи мене спонукало бажання більше пізнати свій отчий край, зберегти свою національну культуру, красу і неповторність весільного обряду, примножити родинні традиції, а також заглянути в глибини свого родоводу. Ота тоненька ниточка пам'яті родоводу зв'язує нас із минулим, і ми не маємо морального права її розривати. Жодне із сучасних нових авангардних мистецтв, найдосконаліший технічний пристрій не замінить живого спілкування, радості хорового, багатоголосого співу, участі у спільних дійствах. Бо саме так найповніше розкриваються творчі можливості людини, приховані таланти, переборюються стереотипи, особисті комплекси. Працюючи з архівними документами, в книзі «Что сказало население Полтавской губернии» за 1905 рік, я знайшла цікавий запис. «Заслуживаетъ вниманія сообщеніе козака Н.Е. Брюха изъ Великихъ Будищъ, Зиньковскаго уезда, отмечающаго то явленіе, что старинная песня начинають возвращаться въ народную среду во всей своей красоте. Возвращаетъ народную песню театръ, где достаточно услишатъ выполненіе песни одному селянину, чтобы вследъ пело эту песню все село. Старинныя песни сохраняетъ более состоятельный классъ населения, усваивающій такія песни в театрахъ». То ж чи не символічно, що через сто років у Великих Будищах відкрився живий музей народного весілля? Живий – бо тут звучить весільна пісня; народний – бо збирали

експонати всією громадою. А відкрився музей весілля завдяки підтримки сучасних меценатів, того ж таки «состоятельного класса». Вважаю, що вивчення та збереження традицій і обрядів рідного краю є запорукою формування активної життєвої позиції кожного громадянина України.

Джерела та література:

1. Артюх Л. Ф. Українська народна кулінарія. – К.: Наукова думка, 1977. – С. 49-50, 92–97.
2. Воропай Олекса. Звичаї нашого народу.–К.«Оберіг»,1993р. – С. 484-485, 491.
3. Гійом Левассе де Боплан. Опис України. – Львів: Каменяр, 1990. – С. 73, 76–78.
4. Енциклопедія українознавства. – К.: Глобус, 1993. – С. 235.
5. Крутенко Наталія. Розповіді про кераміку.– К.: Либідь, 2002. – С. 111.
6. Культура і побут населення України. – К.: Либідь, 1993. – С. 199.
7. Культура і побут населення країни. Навчальний посібник для вузів. – К.: Либідь, 1991. – С. 94.
8. Ковальчук О.В. Українська народознавство. – К.: Освіта, 1992. – С.65.
9. Літературознавчий словник-довідник. – К.: Вид. центр «Академія», 2006. – С. 111-112.
10. Міфи України. За книгою Георгія Булашева «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях». – К.: Довіра, 2003.
11. Українці. Свята, традиції, звичаї. – Донецьк: Альфа-Преса, 2004. – С. 47, 55, 64, 65, 70.
12. Українська минувшина. Ілюстрований етнографічний довідник. – К.: Либідь, 1994. – С. 99, 106, 170, 174.
13. Уроки з народознавства. – К.: Народознавство, 1995. – С. 156.
14. Цікаве для допитливих. – Харків, 1999. – С. 217, 219.
15. Что сказало население Полтавской губернии. – Полтава, 1905. – С. 47, 83.
16. Польові записи від жителів села Великі Будища: Звягольської Є.М., Кравченко О.І., Лазоренко М.О., Супруненко С.В., Хохлової С.П.

УДК 140.8:21.

ТРИПІЛЬСЬКІ «БІНОКЛІ»

Олександр Завалій
(м. Київ)

Робота присвячена осмисленню релігійної складової у виявах ритуальної пластики трипільської етнокультурної спільноти. Автор роботи залучає до розгляду одну з «візитних карток» духовної складової Трипілля – «біноклевидний» (біконічний) керамічний посуд, який став одним з найбільш характерних візуальних маркерів цієї культури.

Ключові слова: *Трипільська культура, сакральний обряд, храм, вівтар, трипільський «бінокль», посуд.*

Біноклеподібні посудини (біконічні, подвоєні, бінарні) – форма культової кераміки трипільської культури відома від раннього етапу розвитку хліборобської етнокультурної спільноти й до фінальних етапів її існування (кінець Трипілля А, перша половина V тис. до н. е. – кінець Трипілля СІ – поч. С ІІ, друга половина IV тис. до н.е.). Аналогів подібній пластиці не виявлено в жодній іншій культурі світу. Це свідчить про те, що їх ідея належить етнічному субстрату, який утворився виключно на місцевому ґрунті. Це й показник відриву у творчих досягненнях в порівнянні з іншими народами.

«Біноклі» знаходять під час досліджень трипільських святилищ, виробничих комплексів й будівель. Були випадки знахідок таких посудин з внутрішнім наповненням: зерном, перепаленими відщепами, серед яких були й наконечники стріл та інше. Кількість знахідок в одній споруді може коливатися від одної посудини до десяти. Трапляються й знахідки так званих моноклів та триноклів. Зауважимо, що серед загальної маси трипільської кераміки ці вироби вкрай рідкісні й датуються більш пізнім періодом (Трипілля ВІІ). Скоріше за все подібні одинарні та потрійні керамічні вироби є пізнішою новацією у світоглядній системі трипільського етносу, що черпало своє символічне значення від досить розповсюджених подвоєних виробів – «біноклів».

Вперше трипільський «бінокль» ввів до наукового обігу першовідкривач трипільської культури Вікентій Хвойка. Саме він зробив замальовку цієї унікальної керамічної пластики та у 1913 році розмістив її на титульній сторінці своєї праці «Давні мешканці Середнього Придніпров’я і їх культура у доісторичні часи». Так подвійний ритуальний посуд було відкрито для широкої аудиторії. Проте довгий час ідеологічну характеристику трипільському «біноклю» ніхто не надавав, адже існувала негласна засторога: «Ідеології не торкатися!». Чого доброго міг відкритися духовний образ найдавнішого хлібороба, що суперечило б матеріалістичному ідеологічному підходу в науці. В такому дослідницькому стані «біноклевидний» посуд стає об’єктом вивчення вже вітчизняних науковців незалежної України.

Значення подвійної посудини було значно підсилене разом з відкриттям на європейському континенті Храму трипільської культури [1, с. 97-121; 2, с. 309-334], що поблизу села Небелівка, Кіровоградської області. Храм став зразком організованого духовного життя хліборобської спільноти з віднайденими символами релігійного культу в сакральному просторі будівлі. І ось на одному із семи вівтарів Храму археологи знаходять фрагменти так званого «бінокля». В проблематиці ритуального «бінокля», на наш погляд, варто відійти від того, що в нього поміщали або в яку з лунок що проливали, чи був він піднесений над головою жерців чи

стояв собі як символ, не потребуючий додаткових маніпуляцій. Відомі археологічні знахідки з внутрішнім наповненням посудини свідчать про те, що використовувався він по різному. В одному випадку був повністю заповнений зерном [3, с. 156], в іншому перепаленими відщепами з крем'яними наконечниками стріл [4, с. 147].

На погляд автора, маніпуляції з «біноклем» могли відрізнятися у залежності від священнодійства й ситуації, а ось внутрішньо духовний символ «парних» структур поєднаних в один об'єкт залишався одним. Тому й головний сенс дослідження такої унікальної пластики має полягати у визначенні його внутрішнього значення, без відходів на зовнішні деталі, які змінювалися.

У трипільській культурі дихотомія та бінарні опозиції присутні серед дуже різних категорій знахідок, що є стабільним свідченням використання поділу цілого на частини. Це є свідченням духовного й інтелектуального осягнення метафізики нерозривної єдності двох протилежностей чи еманацій в Єдиному. Тут зовнішня форма керамічного виробу надає шлях духовних аналогій між реальним світом предметів з інтуїтивним світом Божественних сфер. Іншими словами: форма видимого символу розгортає внутрішню ідею невидимого духовного символу. Розкривається значення, яке перебуває за межами видимого. Трипільське суспільство йшло власним духовним шляхом, створивши та розвинувши ідеї, які дійшли до нас у вигляді символічних артефактів, серед яких чільне місце посідають трипільські «біноклі». Подвоєні посудини – це не просто ритуальні предмети, не просто пам'ятка, а унікальна концепція творення світу, спадщина Божественних сфер, яку трипільці досконало розуміли й зображали.

Характерною рисою «біноклевидного» (біконічного) символізму трипільського керамічного посуду, являється його здатність породжувати вторинні символічні конструкції в рамках понять та ідей видимої реальності. Такий ментальний символ може створювати гносеологію з поступовим відходом у сферу підсвідомого, де сам символічний код стоїть немовби між світом умовного і явного. Для енеолітичної культури землеробського типу, де основу символічного кодування складають родючість й відродження, матеріалізований образ людських протилежностей є провідником до космогонічних породжувальних сил небесних й земних начал. Маніпуляція з матеріальним подвоєним образом в ході ритуального акту може відсилати й повертати до того первородного стану Єдиного з якого виділяються символічні «бінарні» похідні.

Джерела і література:

1. TYRAGETIA. Arheologie. Istorie. Antica. Chisinau. Vol. VII [XXII] nr. 1., 2015. 434 с.
2. Відейко М., Бурдо Н. «Мегаструктура» – Храм на трипільському поселенні біля с. Небелівка // Культовий комплекс Кукутень-Трипілля та його сусіди. Збірка наукових праць. – Інститут археології НАН України, 2015. 476 с.
3. Літопис Хмельниччини: краєзнавчий збірник / [Ред кол.: О.М. Брицька (голова), С.М. Єсюнін (відпов. редактор) та ін.]. Хмельницький: ПП Мельник А.А. 2015. 332 с.
4. Бибиков С.Н. Раннетрипольское поселение Лука-Врублевецкая на Днестре: К истории ранних земледельческо-скотоводческих племен на юго-востоке Европы – Материалы и исследования по археологии СССР. Москва, Ленинград. № 38, 1953. 460 с.

УДК 730.071 (477.53)

МАЙСТЕР ЗООМОРФНОЇ СКУЛЬПТУРИ ВАСИЛЬ ОМЕЛЯНЕНКО З ОПІШНОГО І ЙОГО ЗВ'ЯЗОК З БІЛОРУССЮ

Людмила Метка
(смт. Опішне, Зіньківський район, Полтавська область)

На основі спогадів майстра зооморфної скульптури Василя Омеляненка з Опішного, що у Полтавщині подано інформацію про зв'язок майстра з Республікою Білорусь.

Ключові слова: *Василь Омеляненко, симпозіум, зооморфна скульптура, Опішне, Республіка Білорусь.*

Основне завдання керамологічних досліджень – збір, накопичення і популяризація відомостей про гончарство певної території для подальшого наукового і всебічного пізнання краю. Для вивчення творчості окремих майстрів гончарства значну роль відіграють записи їх спогадів, завдяки яким можливе не тільки відображення картини життя й творчості, а й відтворення загальних тенденцій розвитку промислу певного осередку.

У серпні 2020 року виповнилося 95 років заслуженому майстру народної творчості України, члену Національних Спілок майстрів народного мистецтва та художників України, лауреату Державної премії імені Тараса Шевченка Омеляненку Василю Онуфрійовичу, який живе і до цього часу працює в селищі Опішне. Василь Омеляненко навчився гончарному ремеслу самостійно, спостерігаючи за роботою гончарів і майстрів глиняної іграшки. Його дитинство і юність пройшли складно:

голодомор 1932-1933, війна 1941-1945 років, інвалідність, смерть батька. У ті роки сім'ї допомогло вижити саме заняття Василя і його брата Петра гончарством і ліпленням. 1950 року Василь Онуфрійович прийшов на роботу в артіль «Художній керамік». Починав з виготовлення глиняної іграшки, потім працював над зооморфною скульптурою. В «Художньому кераміку» мастер працював до виходу на пенсію 1985 року. З середини 1960-их майстер став постійним учасником численних як вітчизняних, так і міжнародних виставок, фестивалів народної творчості, симпозіумів гончарства. Географія поширення його виробів надзвичайно широка. Зооморфна скульптура Омеляненка, його композиції, глиняні іграшки, поповнили фонди десятків музеїв і приватних колекцій не тільки в Україні, а й за кордоном. Спогади Василя Омеляненка записані у ході керамологічних експедицій автора складають декілька одиниць збереження в Національному архіві українського гончарства Національного музею-заповідника українського монографії-альбому «Василь Омеляненко: життя і творчість».

У даній статті звертаю увагу на зв'язок Василя Омеляненка з Республікою Білорусь. Саме там, 1973 року, він уперше взяв участь в симпозіумі гончарства, який був організований діячами білоруського Союзу мистецтв, а також Республіканського будинку творчої самодіяльності й проходив у гончарному осередку Іванець Воложинського району Мінської області на місцевому заводі художньої кераміки [4, с. 7]. Участь у симпозіумі надала майстру новий поштовх для творчості. Він завжди мріяв розвиватися, спілкуючись з іншими гончарями формувати свою творчість. Допитлива натура штовхала Омеляненко до нових вражень, до вдосконалення своїх навичок, до постійного випробування особистих можливостей *(фото 1)*. Учасники симпозіуму цілий тиждень працювали над своїми виробами, слухали лекції, в тому числі основоположника білоруської порцеляни, члена Спілки художників Білорусі, заслуженого діяча мистецтв, професора державної академії мистецтв Віктора Гаврилова. Про цю зустріч гончарів в той час широко повідомляли білоруські газети. Не оминули вони увагою і єдиного представника України Василя Омеляненка. *«Мастер-мастак пакаріл усіх життєрадісністю своєї гончарної скульптури, багатством технологічних прийомів і надзвичайною працездатністю»*, – писав кореспондент А. Зіновиєв [2, с. 18].

Фото 1. Омеляненко Василь (перший ліворуч) серед учасників і організаторів симпозіуму гончарства. Іваниця, Білорусь, 1973. Автор фото невідомий. Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному. Національний архів українського гончарства.

Дійсно, Омеляненко приходив на завод раніше від усіх, о 5 годині ранку, а йшов звідти останнім. Йому було цікаво попрацювати з місцевою глиною: *«Глина у Білорусії дуже гарна, краща од нашої. Вона така трохи розовувата і міцніша. Наш посуд випалений, политий глазур'ю промокає коли набрати води, а з їхньої глини не промокає, таке кріпке. У нас глина пориста, а в Білорусії дуже хароша»*, – згадував Василь Омеляненко [3]. Учасники симпозіуму виготовляли переважно побутову посуд, а Омеляненко робив іграшку й зооморфну скульптуру, тому його роботи викликали захоплення глядачів виставки, організованої по закінченню заходу. До того ж керівники заводу, помітивши майстерність українця, запрошували його залишитися попрацювати на їхньому підприємстві, поділитися досвідом з місцевими майстрами. Пізніше, відвідуючи з візитом завод «Художній керамік» в Опішному, вони знову вмовляли Василя Онуфрійовича переїхати в Білорусь. Однак Омеляненко тоді не був готовий до подібних рішучих дій. Натхненний успіхом, окрилений і збагачений новими знаннями він продовжив творити в Україні на рідному

заводі. Та участь у білоруському симпозіумі гончарства залишилася яскравою сторінкою в творчій біографії майстра.

Ще одна цікава подія пов'язує Василя Омеляненко з Білоруссю. У 1970-1980-их роках вироби опішнянського заводу «Художній керамік» експортувалися в більш ніж 20 країн світу, в тому числі й у Білорусь. Машини за товаром приїжджали звідти регулярно. Саме в той час, на білоруській вантажівці МАЗ, майстер побачив емблему із зображенням зубра й загорівся ідеєю виготовити його з глини. Не один місяць він трудився, до найменших подробиць відточував деталі, підбирав декоративні елементи. Не відразу все виходило, труднощі були в тому, щоб передати рух, експресію зображення. Та Омельяненку це все ж вдалося, він знайшов оптимальний варіант і в асортименті виробів майстра, який складали «леви», «барани», «козли», «олені» з'явися «зубр» *(фото 2)*.

Фото 2. Омеляненко Василь. Бик-зубр. Глина, полива, гончарный круг, ліплення. 52,8х64,6х27,5 см. Опішня, 1975. Інв. № кн-528/к-582. Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному. Фото Тараса Пошивайла. Національний архів українського гончарства

Загалом усі роботи Василя Омеляненка, не дивлячись на те, що зроблені з глини, не здаються важкими і незграбними. Навпаки вони виглядають витонченими і легкими. Український мистецтвознавець О.Данченко, в своїй книзі «Народні майстри» дала фаховий аналіз виробів Василя Омеляненко. Вона писала: *«Впадають у вічі нові пропорції скульптур Омеляненка. Якщо у фігурних посудинах старих майстрів голова була лише невеликим скульптурним додатком до основного об'єму посудини…, то у бика, козла чи лева Омеляненка голова, шия і груди,*

зливаючись в одне, стають такими масивними, що невеликий тулуб уже починає сприйматись як доповнення до них. Щоб посилити виразність і надати своїм скульптурам більшої динамічності й експресії, він нахиляє голову бика чи козла, а задні ноги відставляє так, що створюється враження, ніби тварина приготувалася до стрімкого стрибка. Неспокійні, якісь бентежні твори Василя Омеляненка, відбиваючи риси його сильної, цілеспрямованої вдачі, викликають скоріше асоціації з мистецтвом бароко» [1, с. 100-101]. Ще багато яскравих сторінок було в творчому житті майстра-гончаря Василя Омеляненко. 1997 року він навіть випробував себе в монументальній скульптурі на Першому регіональному симпозіумі глиняної скульптури «Поезія гончарства на майданах і в парках України», організованому в Опішному, в Музеї гончарства. Тоді майстер зробив «Українського лева при двох головах», якого журі відзначило другою премією (*фото 3*).

Фото 3. Омеляненко Василь зі своїм «Українським левом при двох головах». Опішня, 1999. Фото Тараса Пошивайла.
Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному.
Національний архів українського гончарства

Більше 80 років, працюючи з глиною, Василь Омеляненко не уявляє життя без заняття гончарством: : *«Як до глини пристану щось робити, так мені наче відпочинок якийсь. Тільки сів до глини, тоді в мене думки потекли – тихо, добре мені. І ти, наче, з тим виробом як живеш, думаєш де його доля, чи сподобається він людям?»* [3]. Але не численні досягнення та нагороди гріють душу майстра, його гордість в тому, що виховав безліч учнів і його, придбані за довгі роки, вміння не зникнуть безслідно. Донині Василь Омеляненко має чимало творчих планів і сподівається втілити їх в життя.

Джерела та література:

1. Данченко О. Народні майстри. – К.: Радянська школа, 1982. – 129 с.
2. Зіноўеў А. Песні ганчарного круга // Бєларусь. – 1973. – №29. – С.18.
3. Спогади Василя Омеляненка (1925 р.н.). [Аудіододаток до: Метка Людмила. Звіт про керамологічну експедицію (Опішне, Полтавщина. 02.04.2012)] // Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному. Національний архів українського гончарства. – Аудіофонд. – № 395.
4. Черкасова Дзіяна. Не багаті гаршкі лепяць // Голас Радзімы. – 1973. – № 28. – липень. – С.7.

УДК 069.5:39(477.62)

ЕТНОГРАФІЧНІ КОЛЕКЦІЇ В ЕКСПОЗИЦІЯХ МУЗЕЇВ ДОНЕЦЬКОЇ ОБЛАСТІ

Ольга Довбня
(м. Краматорськ)

Автором аналізуються етнографічні колекції, що зберігаються в музеях Донецької області, які функціонують на підконтрольній українській владі території. Зокрема, розповідається про специфіку їхнього комплектування та акцентується, що в установах, спеціалізацією яких є презентація етнокультурної спадщини регіону, зібрана репрезентативна колекція, яка відображає особливості культур етносів, що його заселяли.

Ключові слова: *музей, філія (відділ), етнокультурна спадщина, етнос, етнографічна колекція, етнографічне зібрання, етнографічна експедиція, основний фонд, науково-допоміжний фонд.*

Станом на 2013 рік на державному обліку в Донецькому обласному краєзнавчому музеї було зареєстровано 133 музейні установи. Але російсько-українська війна, що розпочалась навесні 2014 року, внесла свої корективи в їхній розвиток і діяльність. На сьогодні на підконтрольній українській владі території Донецької області

функціонують 38 музеїв (включно з філіями (відділами)) різного профілю, які перебувають у комунальній власності:

- «Донецький обласний краєзнавчий музей» (має три відділи: Великоанадольський музей лісу, Меморіальний музей-садиба В. І. Немировича-Данченка та М. О. Корфа, Музей С. С. Прокоф'єва);
- КЗК «Донецький обласний художній музей» (має один відділ: Музей народної архітектури, побуту та дитячої творчості);
- КЗ «Адміністрація Державного історико-архітектурного заповідника у м. Святогірську»;
- КЗ «Волноваський районний краєзнавчий музей» (має п'ять філій: музеї історії селищ Благодатне і Новотроїцьке, сел Валер'янівка, Микільське і Стрітенка);
- КУ «Маріупольський краєзнавчий музей» (має два відділи: Музей народного побуту та Художній музей імені А. І. Куїнджі);
- КУ «Міський центр сучасного мистецтва і культури ім. А. І. Куїнджі»;
- КУ «Музей історії та етнографії греків Приазов'я»;
- КЗК «Краєзнавчий музей Нікольського району Донецької області» (має окрему структурну одиницю – Кременівський відділ);
- КЗК «Бахмутський краєзнавчий музей»;
- КЗК «Дружківський історико-художній музей»;
- КЗК «Костянтинівський міський краєзнавчий музей»;
- КЗ «Музей історії міста Краматорської міської ради»;
- КЗ «Художній музей Краматорської міської ради»;
- КЗ «Покровський історичний музей»;
- КЗ «Слов'янський краєзнавчий музей»;
- КЗ «Музей історії с. Темрюк Нікольського району Донецької області»;
- Народний краєзнавчий музей міста Лиман;
- Народний музей історії міста Авдіївка;
- Народний музей історії міста Торецьк;
- Народний музей історії Мар'їнського району;
- Народний музей історії села Новомихайлівка;
- Народний музей історії села Костянтинівка;
- Народний музей історії села Некременне;
- Народний музей історії шахти «Центральна»;
- Народний музей історії села Старомлинівка імені С. К. Темира;
- Народний музей історії селища міського типу Велика Новосілка [1].

Серед перерахованих вище закладів етнографічний напрям спостерігається в діяльності трьох музеїв. Зокрема, Музей народної архітектури, побуту та дитячої творчості, який розташовується в селі Прелесне Краматорського району, спеціалізується на презентації матеріальної та духовної культури мешканців Слобідської України XIX – початку XX ст. та є єдиним музеєм під відкритим небом у східному регіоні України. Цей заклад був заснований у 1983 році з ініціативи краєзнавця, художника, організатора дитячої художньої студії «Синій птах» Олександра Івановича Шевченка (1926-2010 роки) [2, с. 45-46]. У 1992 році музей одержав статус державного й став філією Донецького обласного художнього музею. Архітектурний комплекс закладу складається з пам'яток народного будівництва, які звозили з сіл Сидорове, Маяки колишнього Слов'янського району, а також з села Бригадирівка Харківської області, а в інтер'єрах представлені різноманітні знаряддя праці, предмети побуту, твори народного декоративно-ужиткового мистецтва: вишиванки, картини, одяг, меблі, музичні інструменти, вироби гончарів та різьбярів. Особливу увагу відвідувачів привертають чотиристінний дерев'яний білений будинок з дахом, вкритим очеретом, – типове селянське житло Слобідської України XIX – початку XX ст., та вітряк, вік якого становить майже 200 років, а заввишки з двоповерховий будинок (*фото 1*).

Фото 1.

Сільську хату подарувала мешканка Прелесного Р.А. Біліченко, а вітряк привезли, як вже зазначалось, з села Бригадирівка Харківської області. Але спочатку його розібрали на колоди, а вже потім складали

наново як конструктор. Згодом він був відреставрований майстрами з Троїцького, про що свідчить пам'ятна табличка. Станом на сьогодні в основному фонді музею зберігається 1 859 експонатів, а в науково-допоміжному – 476.

Музей народного побуту, що розташовується в Маріуполі на вулиці Георгіївська, 55, був створений 26 травня 1989 року на основі відділу етнографії та побуту мешканців Приазов'я Маріупольського краєзнавчого музею внаслідок перепрофілювання Меморіального будинку-музею А.О. Жданова. На сьогодні він є одним з відділів Маріупольського краєзнавчого музею. Що стосується експозиції музею, то вона характеризує господарські та культурно-побутові процеси, які відбувалися в Приазов'ї наприкінці XVIII – на початку XX ст., й складається зі знарядь праці, предметів побуту, зокрема одягу, тканин, прикрас, посуду, меблів українців, росіян, греків, євреїв, німців – основних етносів, які колонізували Північне Приазов'є у цей період (*фото 2*). Водночас необхідно відзначити, що найбільш широко представлена культурна спадщина українського та грецького населення, а на подвір'ї музею створено етнокомплекс просто неба (млин, кузня, гончарна майстерня тощо).

Фото 2.

Також слід зауважити, що формування етнографічної колекції, яка зберігається у фондах музею та експонується у виставкових залах, відбувалось у три етапи [3]. Перший етап розпочинається з середини 1920-х і триває до початку 1930-х років. Так, у 1925 році директор Маріупольського повітового музею краєзнавства І.П. Коваленко розробив

програму дослідження культури, побуту та звичаїв грецького населення Маріупольської округу, а впродовж 1926-1930 років разом з завідувачкою етнографічним відділом Н.С. Коваленко, завідувачем історико-археологічним відділом П.М. Піневичем, фольклористом М.П. Гайдаєм, фотографом М.М. Улаховим та іншими співробітниками музею здійснив етнографічні експедиції в грецькі села: Ялту, Урзуф, Мангуш, Сартану, Македонівку, Старий Крим, Чердакли, Чермалик, Малий Янісоль, Ласпу, Карань, Староігнатівку, Керменчик [Там само]. Ці дослідження погоджувались зі співробітниками Науково-дослідного інституту історії літератур і мов Заходу і Сходу, а також Асоціації сходознавства України. Водночас зі співробітниками Маріупольського музею краєзнавства етнографічні експедиції здійснювали співробітники Сталінського окружного музею, а зібрані ними матеріали і фототека були передані до фондів Маріупольського музею краєзнавства. Етнографічну колекцію також поповнили предмети матеріальної культури греків з музею села Стила [Там само].

Другий етап формування етнографічної колекції припадає на кінець 1960-х – початок 1970-х років. У 1967 році мешканка села Сартана В.С. Гумеч передала до фондів Жданівського[31] краєзнавчого музею зібрану нею колекцію тканин, вишивок, посуду, писанок, а в 1974 році унаслідок ліквідації музею в Сартані, що функціонував на громадських засадах, етнографічне зібрання поповнили 130 оригінальних предметів з історії та культури греків Північного Приазов'я [Там само].

Третій етап – 1980-1990-ті роки. У цей період співробітниками Маріупольського краєзнавчого музею були проведені етнографічні експедиції в села південної частини Донецької області. Внаслідок цих експедицій етнографічна колекція поповнилась предметами побуту кінця XIX – початку XX ст. [Там само].

На сьогодні етнографічне зібрання Музею народного побуту налічує вже понад 5 тис. музейних предметів, серед яких особливе значення мають експонати, що відображають матеріальну культуру греків: килими, настінні ткані прикраси (тохма), вишиті сорочки та весільні платки, жіночі головні убори (періфтар), жіночі прикраси, пояси, металевий посуд, писанки тощо.

Зі свого боку, експозиції Музею історії та етнографії греків Приазов'я, розташованого у селищі міського типу Сартана Маріупольського району, розповідають про переселення греків-християн з Кримського ханства у Північне Приазов'я в другій половині XVIII ст., колонізацію краю, обряди та звичаї (*фото 3*).

[31] З 1951 та до січня 1989 року – назва Маріупольського краєзнавчого музею.

Заклад був створений у 1987 році з ініціативи заслуженого працівника культури, почесного громадянин міста Маріуполя й селища Сартана Папуша Івана Агафоновича. У 1991 році музею було надано статус народного. Спочатку його експозиції відтворювали історію колгоспу імені Карла Маркса, а в 1997 році заклад був реорганізований у Музей історії та етнографії греків Приазов'я й став відділом Маріупольського краєзнавчого музею. З 2016 року є самостійною одиницею.

Фото 3.

Станом на сьогодні в основному фонді музею зберігається понад 3 906 експонатів, зібраних з усіх сіл Приазов'я, але на цьому працівники музею не думають зупинятися. Відвідувачі закладу можуть відчути місцевий колорит, узявши участь в інсценуванні весільного обряду, проспівавши грецькі «щедрівки», почувши старовинні народні пісні, відвідавши майстер-класи з носіння національного головного убору «перифтар» і традиційного одягу, а також ознайомившись з приготуванням страв національної кухні.

Слід відзначити, що музейники також тісно співпрацюють з Федерацією грецьких товариств України, Сартанским грецьким товариством «Еліни Приазов'я», школами, ліцеями, коледжами Маріуполя. Окрім цього, беруть активну участь у житті міста та грецьких сіл Північного Приазов'я, репрезентуючи етнографію, культуру,

національну кухню маріупольських греків на різних святах, фестивалях, конкурсах. З метою популяризації закладу його директорка Тетяна Богадиця видала низку книг: у 2009 р. – «Обрядовий фольклор греків Приазов'я» та «Кухня греків Приазов'я», у 2013 р. – «Традиційний одяг греків Приазов'я». За останню публікацію авторка була нагороджена дипломом лауреату конкурсу «Краща книга – 2013».

До вивчення та експонування культурної спадщини населення Донецької області долучились також і музеї різних профілів, зокрема комплексного профілю – краєзнавчі. У цих музеях етнографічні колекції зберігаються та експонуються поряд з історичними або археологічними матеріалами. Також музейники застосовують ансамблевий метод експозиційного проектування: у створених фрагментах інтер'єрів реконструюють побут населення. Так, у Волноваському районному краєзнавчому музеї діють такі постійні експозиції, як «Селянська українська хата середини XIX – початку XX ст.» (*фото 4*) та «Селянська хата греків Приазов'я кінця XIX – початку XX ст.» (*фото 5*). Зі свого боку, у Краєзнавчому музеї Нікольського району Донецької області створений експозиційний розділ «Культура і побут перших поселенців Нікольського району», а його територію прикрашає етнографічний куток «Козацьке подвір'я» (*фото 6*). Цілеспрямована пошукова науково-дослідницька робота співробітників Музею історії міста Краматорської міської ради дала змогу зібрати унікальні колекції рушників та жіночих сорочок (*фото 7*) [4; 5]. Що стосується останньої колекції, то станом на сьогодні вона налічує 66 сорочок, більшість з яких потрапила до музею за часів незалежної України. Слід відзначити, що частина з них була придбана за кошти, а решту подаровали небайдужі мешканці Краматорська [6].

Фото 4.

Фото 5.

Фото 6.

Фото 7.

Таким чином, музеї Донецької області, спеціалізацією яких є презентація етнокультурної спадщини регіону, посідають гідне місце серед музеїв України, а їхні колекції відображають особливості культур етносів, що заселяли наш регіон. Також слід відзначити, що розвиток Музею народного побуту та Музею історії та етнографії греків Приазов'я відбувається у тісній співпраці з національно-культурними товариствами, зокрема, Федерацією грецьких товариств України.

Джерела і література:

1. Музеї Донецької області: каталог / упорядник та редактор О. Довбня. – Краматорськ: ДОКМ; ФОП Охріменко Тетяна Сергіївна, 2019. – 98 с.
2. Лисак Т. Село Прелесне в особах / Т. Лисак, Л. Лисак // Проблеми регіоналістики та музеології. Збірник матеріалів І Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, присвяченої пам'яті А. В. Шамрая, м. Краматорськ, 7-8 листопада 2019 р. / Під заг. ред. О. А. Довбні. – Краматорськ: ДОКМ, 2020. – С. 42–46.
3. Коллекции музея // Мариупольский краеведческий музей (вебсайт). – URL: http://museum.marsovet.org.ua/article/show/83 (дата звернення: 09.09.2020).
4. Рушникова скарбниця. Рушники в зібранні Музею історії міста Краматорська. Каталог / Укл.: Н.С. Звонарьова, О.В. Пальона, Я.А. Соколова, І.Л. Василенко; під ред. Н.Є. Волошиної. – Краматорськ: ЗАО «Тіраж-51», 2010. – 94 с.
5. Українські жіночі сорочки. Кін. XIX ст. – перш. пол. XX ст. в зібранні Музею історії міста Краматорська: каталог / авт.-упоряд. О.В. Пальона, Н.О. Кучина. – Краматорськ: Управління з гуманітарних питань Краматорської міської ради; Музей історії міста, 2018. – 104 с.
6. Пальона О. Особливості дослідження етнографічних зібрань на прикладі аналізу колекції жіночих сорочок (кінець XIX – початок XX ст.), що зберігаються у фондах Музею історії міста Краматорської міської ради / О. Пальона, Н. Кучина // Проблеми регіоналістики та музеології. Збірник матеріалів І Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, присвяченої пам'яті А. В. Шамрая, м. Краматорськ, 7-8 листопада 2019 р. / Під заг. ред. О.А. Довбні. – Краматорськ: ДОКМ, 2020. – С. 112–118.

УДК 391:316.

УКРАЇНСЬКА ВИШИВКА ЯК ЕТНОГРАФІЧНЕ ЯВИЩЕ У ДОРОБКУ ОЛЕНИ ПЧІЛКИ: РЕФЛЕКСІЇ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ ТА СУЧАСНИЙ ДИСКУРС

Марина Олійник
(м. Київ)

У статті систематизовано матеріал наукового доробку О.П. Косач (Олени Пчілки) щодо української вишивки як явища етнокультури. Представлено переклад статті французького вченого Альфреда Рамбо щодо альбому О.П. Косач «Украинский народный орнамент. Вышивки, ткани, писанки» (1876) та статті Фрідріха Шнайдера «Український орнамент зібраний О. Косач». Опрацьовано основні тези досліджень вишивки Новоград-Волинського повіту як першої комплексної праці з української вишивки.

Ключові слова: *українська народна вишивка, орнамент вишивки, схеми для вишивання, альбоми для вишивання, Ольга Петрівна Косач, Олена Пчілка, Михайло Драгоманов, Альфред Рамбо, Фрідріх Шнайдер.*

Зі здобуттям Україною своєї незалежності в соціально-політичному житті суспільства інтенсифікувались процеси усвідомлення національної ідентичності. Вибір української самоідентифікації пов’язаний з визнанням зв’язку з історією і культурою українського народу, а на побутовому рівні це проявляється ще й в присутності національних маркерів в житті широкого загалу. Широке розмаїття українського вбрання ще в XIX столітті було зараховано до спільного знаменника національного костюма, який виконує функцію репрезентації української народу. Саме ця ідентифікаційна його функція сприяла відродженню і розвитку його сучасних форматів в нашому сьогоденні. Українська вишивка стала одним із улюблених засобів позначення українським знаком сучасних побутових речей, зокрема одягу. Вивчення праць, які заклали фундамент серйозних наукових досліджень української вишивки як явища національної етнокультури є актуальним завданням, оскільки навіть через майже півтора століття сучасні науковці знаходять нові аспекти у дослідженні української вишивки. Наша розвідка має на меті зосередитись довкола доробку одної з перших дослідників вишивального мистецтва українців Ольги Петрівни Косач.

Ольга Петрівна Косач (1849-1930) з дому Драгоманова, відома за літературним псевдонімом Олена Пчілка, є автором цінних праць і розвідок з дослідження українського ужиткового мистецтва, вишивки зокрема. У наукових студіях етнографічний аспект життя і творчості О.П. Косач вивчали Іваненко В., Одарченко П., Іскорко-Ігнатенко В.,

Титаренко В., Сташенко Н., Скрипка Т., Константинівська О., Олійник М., Косміна О. [1-9] та інші.

Реалії глобалізованого життя ставлять нові завдання перед сучасним суспільством та гуманітарною наукою, яка відбиває знання через призму специфіки сприйняття інформації людиною. Увагу дослідників привертають проблеми з діалектичним виміром, що поєднують загальноприйняте і індивідуальне, національно марковане і загальновизнане. Тому дослідження наукових напрацювань, які відбивають самобутність національної культури та водночас є прикладами відкритості до діалогу зі світом, є актуальним напрямом вивчення досвіду українських наукових здобутків. У даній розвідці ми ставимо за мету висвітлити нові аспекти етнографічного вивчення української вишивки у доробку О.П. Косач, які стосуються наукової комунікації як показника актуальності дослідження.

У 1876 р. О.П. Косач видала першу комплексну працю з дослідження української народної орнаментики на вишивках [10]. Загальновідомо, що проблему дослідження української вишивки як етнографічного явища вперше порушив Ф.К. Вовк, виступивши у 1874 р. з рефератом на III Археологічному з'їзді у Києві «Характерні ознаки південноросійської народної орнаментики» [11; 12]. Ця праця також вийшла в українському перекладі [13]. О. Косміна висунула гіпотезу: «можемо припустити, що саме цей виступ Ф. Вовка і підштовхнув Олену Пчілку до ідеї зібрати і видати матеріали з народної орнаментики. Це вона й зробила на Волині, зібравши матеріал у Новоград-Волинському повіті» [9]. Дослідниця життя і творчості родини Косачів О. Константинівська звертає увагу, що сама Олена Пчілка визнавала особливу значимість консультацій, які надавав їй М.П. Драгоманов та його товариші: «диво сказати тепер, що з цього захоплення вишивкою вийшла моя перша наукова робота. Так, перша наукова робота. Це величезна праця під назвою «Український орнамент…» в опрацюванні матеріалу не мало пособила мені участь брата Михайла й інших його вчених приятелів, а особливо Антоновича» [7, с. 333-334; 14, с. 38]. На нашу думку, на рішення О.П. Косач збирати народні орнаменти для інтерпретування їхнього етнографічного виміру, найбільший вплив міг справити її брат – відомий історик і громадсько-політичний діяч з широкою світоглядною ерудицією, він уважно стежив за основними тенденціями розвитку етнографії в країнах тогочасної Європи. У листі М.П. Драгоманова від 25 грудня 1872 р. до М.О. Бучинського він пише про своє зацікавлення вивченням вишивки: «До ряду передам ще одну просьбу такого ж сорту: для археологічного зъізду, що буде у Кіеві у 1873 р. я думав би виготовити статтю про українські вишивки на сорочках і біллі у загалі. Де

що у мене набрано для порівняння у етнографічнім музеі у Москві, а також з музеїв у Берліні, Зальцбурзі і тут [М.О.: в Флоренції]. Виходить, що у Восточному Тіролю і южній Баварії, т. е. у землях, котрі колись були населені славьянами сербо-словінського корню (,) іще у XVII–XVIII в. уживали дуже подібні вишивки. Тепер вони есть у сербів, галичан і малорусів, од котрих тягнуться узенькою полосою, або островами од Курска, а з другого боку од Новгорода аж у Сібір, – славянського щепу у чехів, словяків, поляків і білорусів, а рівно і там у Великорусі, куди зайшла білоруська, а (не?) малоруська колонізація (,) таких вишивок не ма, окрім узеньких полос погряничних з українцями). Ви б мені велику услугу зробили як би наводили дотепних людей змаліовувати таки вишивки у Галичині і у других славянських і сусідних німецьких земліх, а то (для Галиччини і Сербіі) зібрали б і примірники кусочків полотна з такими вишивками. Ми б колись видали атлас з примірниками, а самі добрані Вами кусочки і рисунки оддав би я у музей університету у Кіеві» [15, с. 235-236]. Через місяць у листі від 23 січня 1873 р. до того ж адресата він вказує на важливість свого прохання: «як у жінок і дівчат добудете вишивок, то дякуватиму, як батькові» [15, с. 256]. На цей запит відповідає М.О. Бучинський у листі від 14 лютого 1873 р.: «Справа з вишивками завершається фактом, що и Волохи кріпко вишивають, становлячи одностайний перехід италян и сербів, (с хорватами) до українців. Минулого року бачив я тут на виставці «Kunst – Industrie» убори словенські, а між ними сорочку, скрізь біло гафто(вану ?) в арабески, а червоними мережками на рукавах и рубцях. Та, именно до Волохів, не легко зайти, – хоть де чого надіюсь від Др. Михаляка с Черновець и старого Устяновича и его дівчат в Сочаві. Мій товариш Ганінчак з ними знакомий. – Головна але найтяща річ, дістати строї центральні, з Букарешта, Галача и Берлада, – але и се не по за границями можливости. Поступати приходиться прямо, не сподіваючись ніякої підмоги на дане в волоській, літературі убогій.» [15, с. 278]. Отже, історично-порівняльний метод дослідження руху етнокультурних впливів на значних територіях через поширення предметів побуту з типологічними ознаками був відомий М.П. Драгоманову, і він планував його застосувати щодо характеристик вишивання на одязі і побутових речах. Перебуваючи у Відні під час проведення Всесвітньої виставки, яка була відкрита 01 травня 1873 р., допитливого вченого вразила етнографічна експозиція: «Але що мені кинулося в вічі, власне, в угорському виділі виставки – це пребагата колекція костюмів і орнаментики народної з угорської Русі. Я такого багатства не бачив ні перше, ні послі, – навіть і в самому Пешті, де я був у 1875 р. і де в музею вже не побачив тієї колекції, бо вона, з браку місця, схована по скринях,

як сказав мені директор. Не знаю, чи потім багато увійшло зразків з тієї колекції в атлас пештянського музею (я його не бачив), але знаю, що українські і галицькі етнографи не мають ніякої ідеї про ту колекцію. В європейські ж журнали орнаментики й моди в перший раз пішли зразки наших вишивок, власне, з тої колекції, та за ними не задержалось ім'я нашої національності, бо не було видано нічого систематичного. Незабаром вийшла російська царівна за англійського принца і її придане було вишите московськими вишивками (по атласу Стасова «Русский орнамент») того ж сорту, що й наші, та осібного характеру. З того часу російські вишивки – broderies russes пішли в моду в Європі, а коли вони пішли в Європі теж за broderies russes, не глядячи на титули атласів і на тексти, в котрих зручно показано одміни українського орнаменту од великоруського. Так, хто пізно приходить, той сам собі шкодить!» [16, с. 190]. Саме завдання привести у систему орнаментальні схеми українських вишивок виконала О.П. Косач, яка акцентувала на цьому на титульному листі свого першого альбому: «Украинский орнамент. Собрала и привела в систему Ольга П. Косачева». Своєю працею О.П. Косач довела, що через комплексне етнографічне дослідження побуту на прикладі вивчення вишивок, можна заявляти про приналежність населення до етнічної групи. Саме це вона довела на прикладі вишивальної традиції Новоград-Волинського повіту, яку вона зарахувала до української орнаментики, спростувавши тезу, що Волинь є споляченим краєм. З іншого боку вона зробила спроби заявити про самобутність української культури та увести у тогочасний європейський науковий обіг питомо український матеріал. Важливо, що ця праця була орієнтована не тільки на вітчизняного читача, вона звернула увагу європейських вчених до української теми. Отже, було розпочато науковий діалог між українськими і європейськими дослідниками.

У 1876 р. у французькому часописі «Політичний та літературний огляд курсів коледжу в Сорбоні» було опубліковано статтю Альфреда Рамбо, в другій частині якої він робить аналіз видання О.П. Косач «Украинский народный орнамент. Вышивки, ткани, писанки» [17]. Виходячи з авторитетності дослідження Олени Пчілки та уваги до нього чисельних дослідників сучасної одягової культури, популярності зібраних нею схем у практиках вишивальниць, наводимо переклад другої частини статті А. Рамбо [18]:

«Коли населення зберігає свою національну самобутність так само, як і малороси, то це не лише епічні пісні, весільні, вечірні чи похоронні пісні, казки, традиції, приказки, загадки, але й всі особливості його народного життя. Можливо настане день, коли, все більше і більше втягуючись у велику новизну європейського обігу, Україна в обмін на

більше матеріальне процвітання втратить частину того, що робить її шарм сьогодні, тоді побачимо, як воно відходить і втрачається щодня, як воно загубиться як у частині Франції, коли губиться навіть у наших наймальовничіших провінціях, національних костюмах, національних танцях, переказах своїх бабусь, дум, що наспівували кобзарі (кобзарі вже в Україні)! Україна роздягне яскравий кольоровий одяг, який осяяв її дитинство, одягнеться у суворий костюм нації, більше не буде танцювати та співати, як у радісні віки юності. Принаймні, коли народ досягне своєї грамотності у більшості, їхні опікуни розкажуть про своє багатство та поетичні скарби, зібрані в їхній колисці. Отож книги, подібні до творів М.М. Костомарова, М.П. Драгоманова, Антоновича, збірки національних мелодій, як ті, що зафіксував М. Лисенко, будуть дорого затребуваними, і тодішні покоління читатимуть там вологими очима, як жили і думали їх пращури. Хоча є стільки інших народів, які через нехтування або незнання своїх літературних опікунів мають старість позбавлену всього цього, що було принадою їхнього дитинства. Забувши пісні селян та епічну славу героїв, родинні назви, пам’ять про предків, уламки великого сяючого скарбу старої України, одного разу вона зможе знайти собі цілі і пам’ятати у своєму зрілому віці шанування свого дитинства. Ми будемо знати, які поетичні дари, які мистецькі дари збереглися як расові інстинкти в селянстві Малоросії, незважаючи на бідність (з 18 століття), незважаючи на опромінення кріпацтва. Цей художній геній народу розкривається не лише у рядках, думах, мелодіях, дорогоцінних мотивах, які сучасні поети та композитори часто вживають, щоб отримати якийсь шедевр. Навіть у тому, як він формує найгрубіший посуд, навіть у смугах і малюнках глиняної вази, на наївних скульптурах, дишлі чи дузі, на картинах яких висвітлюється символічне яйце Великодня, у вишивці та мереживі, якими прикрашений костюм жінки, можна зібрати погляди на особливу природу духу та уяви народу.

Розглянемо костюм малоросійської селянської дівчини: сорочка, це вже є витвір мистецтва: комір, погони, рукави, нижній край цього одягу прикрашені витонченою вишивкою, де комбінація червоних та синіх ниток надає чарівності очам; її корсет, фартух, плаття, її хустинка, вуаль, яка навколо голови робить для неї своєрідну діадему, все вкрите арабесками, намальованими її спритною голкою, і поки чоловіки вишивали на давніх поетичних міфах, легендах, жінки наносили ниткою і з шерстю витончені різнокольорові вірші.

Хто тоді знайшов гармонію цих кольорів? Хто винайшов ці малюнки, якими милуються сьогодні міські художники? Як і пісня, як і казка, ці вишивки передаються від матерів до дочок та онучкам від бабусь. Саме у селах такі жінки знайшли босими ногами або взутими у

великі черевики ці чудеса; вони були анонімними авторами, як і поети билин і дум. Усі зробили свій внесок у пошук, збереження, завершення цих витончених візерунків, простих та гармонійних, як українська мелодія. У всьому цьому є мистецтво, наївне, інстинктивне, але вишукане мистецтво, в якому пані Ольга Косач спробувала визначити елементи та виявити їхні особливості. *(1. Український орнамент, зібраний і введений у систему, Ольга Косач. Київ, 1876, сторінка 23 тексту-альбому та 31 таблиця хромолітографії. Таблиці супроводжують субтитри французькою та російською мовами, а текст був перекладений французькою мовою).*

Там, як і в епічних вигадках, ми знаходимо примітивний фон орнаментальних мотивів, який зустрічається у всіх народів нашої раси та майже у всьому світі, і можна було б здивуватися, коли іноді знайдемо на татуйованих лозунгах якусь океанську красуню або на поліхромній груді якогось доблесного африканського лідера. Прості фігури, ламані лінії, кола, багатокутники, ромби, алмази, поєднуються там до нескінченності, і все ж, у виборі їх комбінацій, можна схопити елегантну Малоросію, яка залишила тут свій слід.

У більш ніж одній із табличок, які супроводжують цю книгу, ви побачите цей особливий знак, який називається свастика, цю свастику, прийняту учнями Будди з Індії, ми не знаємо в який час вона прийшла на Захід, про це повідомляють китайські пам’ятники та вази, витягнуті з ґрунту старої Етрурії, в Кюсі, Каєрі, Альбано, яка є на веретенах та урнах, які знайшов пан Шліман у Трої, на амфорах Великої Греції та Афін, на фартухах селянок Великої Русі. Ви знову побачите там тату, цей хрест у формі шибениці, коханого учнями святого Антонія, і який фігурує серед атрибутів древніх єгипетських богів, в руці Хатора та Ісіди, як емблему чоловічої статі. Ви знову побачите розетку або хрест із вісьмома точками, які в Персії розглядався як сприятливий знак. Ви побачите грецькі вази з витягнутими шиями, з двома стрункими ручками амфори, красиво витягнутих кратерів, подібних до тих, які, можливо, з’явились у бенкетах Атрідів, рогів, як тих, що Греки зробили атрибутом доброзичливих божеств. Здається, що на руїнах еллінських міст Чорного моря, в гробницях Ольвії, Херсона, Феодосії та Фанагорії, предки малоросів змогли вкрасти деякі секрети грецького мистецтва та таким чином заповідають своїм нащадкам мотиви, які надихали гончарів Афін та Гераклеї. Але що важливо, звідки беруться ці знаки, символи та фігури? Сільські художники України мало дбають про їх значення. Вони ігнорують Буду, богиню Хатор, етрусків, грецькі колонії Понта Евксинського. Саме від їхніх матерів та їхніх пращурів за усною традицією вони отримали ці мотиви, а самі їхні предки не знали про їхнє

походження більше, ніж власні бабусі. Так само українські поети не чули ні Одіссеї, ні Рамаяни, ні Харіванси, і тим не менше вони поширювали пісні та казки, які нагадують Індію та Грецію.

Декоративна система сіл Волині, де пані Ольга Косач набралась терпіння збирати ці малюнки не тільки для інших європейських народів, а для будь-якого іншого слов'янського народу, українське мистецтво відрізняється від сербського, болгарського, польського, російського мистецтва.

Мистецтво Великої Русі, ми його вже знаємо з творів пана Стасова, здається різноманітнішим, багатшим, ряснішим, ніж Україна. «Пан Стасов, каже пані Ольга Косач, знайшов дуже щасливий вираз для характеристики вишивок Великої Русі: він називає їх галереєю картин свого народу. Тільки побачивши їх, ми відчуваємо, що головна мета, яку запропонував художник, – втілити у вишивку всі образи, які переслідували його уяву. Чого тільки немає у вишивці рушників Великої Русі? Птахів всіх видів, одноглавих, двоглавих, чоловіків, жінок, коней, левів, грифонів, драконів, храмів та багато іншого!». Для великоруського мистецтва, вишивки та орнаменту в Росії – це спосіб виразити предмети та намалювати їхні суворі очі. Мистецтво Малоросії навпаки використовує предмети лише як орнаментальні мотиви; якщо, наприклад, воно відтворює рослини, воно має симетрію, що достатньо показує, що ми не маємо копіювати наслідування природи. У вишивці Новгорода чи Орла вишиванка є лише приводом для малювання деяких предметів як найкраще, майже завжди, досить грубо. У Волині ми бачимо, що орнаментація немає іншої цілі ніж вона сама; в його симетричному поєднанні ми введемо всі ідеї, які пройдуть через голову художника; але буддистська свастика, перська розетка, єгипетський хрест, грецькі амфори чи кратери, імітації рослин, будуть лише там як ромби, алмази та інші геометричні фігури, щоб сприяти загальному ефекту вишивки. Вони там, щоб не говорити уяві, а щоб розплющити око, задовольнити відчуття регулярності та гармонії, яке є в нас, прикрасити предмет. Це декоративне мистецтво, це мистецтво заради мистецтва.

Пані Ольга Косач заперечує бажання порівнювати орнаментику Великої Росії та Малоросії. Кажуть, що перша – більш повна, різноманітніша, мальовничіша. Це можливо. Однак, враховуючи різні цілі, запропоновані художниками двох країн, вона може стверджувати, що мета малоросійського художника була досягнута більш повно. Велике російське мистецтво – це мистецтво демонстрації Росії; воно робить вигляд, що малює предмети; як воно це зробило? Досить погано. До своїх побратимів, добрих дружин, коней та левів ставляться досить гротескно. Змістом волинського мистецтва було мистецтвом прикраси, золота. Тепер

що краще поєднується з точкою зору, що стосується лінії та кольору, що може бути гармонійніше та вишуканіше, ніж ці вишивки? До цього сільського мистецтва ми може застосувати епітет шановні. Я не буду дотримуватися пані Ольги Косач у всіх висновках, які вона стверджує, зроблених нею з моделей, зібраних в селах Дніпра. Я дозволю їй пояснити, що як з вже виведених причин українська вишивка не включає символічні зображення ні християнських сюжетів, ні святих, ні церков: власне мистецтво не є ні язичницьким, ні християнським, вона залишається мистецтвом.

Ці популярні нариси можуть спонукати до вивчення характеру людей; наблизити ці сільські вишивки до пісень та мелодій з однієї країни та виділити ту саму чарівність простоти, тверезості, вишуканості; думати, що Малоросія належить до раси, більш художньої, але менш насиченої сили, ніж Московіти; зазначають, що населення Дніпра, зробили менше художніх запозичень у мордви, фінів, черемисів, вони також ті, хто найкраще зберегли чистоту слов'янської крові. Але я б побоювався, що висновки, здавалося б, перевищують внески, і ця сільська вишивка була трохи слабкою базою для побудови на ній великих теорій.

Я вважаю, разом із Ольгою Косач, що декоративно-прикладне мистецтво – шпалери, скульптура з дерева та каменю, фрески, срібне мистецтво, ювелірні вироби, сама архітектура – може отримати велику користь від незліченних неопублікованих зразків, що містяться в її альбомі. Я вважаю, що нашу французьку вишивку та мереживо можна збагатити та поновити за допомогою не лише одного запозичення з цих малоруських зразків. Тому я рекомендую цю колекцію для спеціальних галузей, дам, які люблять і практикують це чарівне мистецтво, і хто, без сумніву, зрозуміє краще за мене певні пояснення пані Косач, які не дуже зрозумілі тим, хто не знає, як тримати голку. Але я не пишаюся своєю неповноцінністю з цього приводу, бо знаю п. Гоша [очевидно йдеться про Луи Лазара Гоша], який до 1789 року, вишивав жилети, і мені розказали про капітанів, які роблять гобелен. Альфред Рамбо» – переклад з французької старшого викладача кафедри романо-германської філології факультету іноземної філології Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова Підгаєцької Світлани Леонідівни, вперше оприлюднено в соціальні мережі FACEBOOK [19].

У 1879 р. вийшло друге видання альбому, в якому О.П. Косач подала нову текстову частину [20]. Їъ праця входить до рекомендованого для ознайомлення бібліографічного переліку у кількох європейських виданнях, які відстежували наукову літератури з етнографії та мистецтва, а саме, в Лондоні, Парижі, Штутгарді, Петербурзі [21-23, с. 473; 24, с. 277]. У 1881 р. виходить ще дві рецензії на етнографічне вивчення

узорів для вишивання, зібраних у Новоград-Волинському повіті. У 1881 р. вийшла неупереджена рецензія Фрідріха Шнайдера щодо перевидання 1879 р. альбому О.П. Косач, опублікована у рубриці «Мистецтво та історія мистецтва» [25]. Вірогідно, йдеться про німецького теолога і мистецтвознавця Фрідріха Шнайдера (1836-1907), який викладав християнське мистецтво та літургію у семінарії в м. Майнці, саме з цього університетського міста надійшов рукопис до редакції. Подаємо переклад цієї рецензії, який підготувала студентка 5 курсу факультету іноземної філології (спеціальність: переклад) Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова Дідович Тетяна Олександрівна: «Представлена збірка, яка вперше була видана в 1877 році під назвою: «Український народний орнамент. Вишивки, тканини, писанки», робить цінний внесок у процес пізнання народної творчості в Малоросії. Упродовж кількох років у Росії спостерігається особливий інтерес до вивчення слідів народного мистецтва та його видів – етнографічного, художнього, та особливо національного. Безумовно, варто займатись дослідженням витворів народного мистецтва, і, тому ми познайомимось із цією галуззю, її розвитком в південно-східних прикордонних країнах Польщі та Малоросії, і дізнаємось, як вона змогла зберегтись до цих пір під керівництвом такої розсудливої влади.

Серед запропонованих орнаментів є лише орнаменти, призначені для декорування предметів одягу, а саме лляних сорочок з оздобленням шиї, плечей та рукавів, а також хусток, фартухів, курток та просто килимів.

Орнамент вишитий залежно від ниткового шару основного матеріалу та рухається переважно по колу різноманітних геометричних візерунків. Незважаючи на те, що більш вільні мотиви орнаментів представлені в меншості, вони все одно демонструють правильні почуття, перекладені за допомогою своєрідної техніки виконання. Колір малюнка – це обов’язкове доповнення: червоний та синій використовуються найчастіше, адже ці кольори легко виготовити; крім того, з’являються чорний, сірий і навіть жовтий, а також цілий ряд інших кольорів для килимів, якщо вони вироблені з вовни. Розуміння побудови форм орнаментів, а також використання яскравих кольорів, які притаманні саме цим виробам простого народного промислу, є майже звинуваченням у сучасній аберації смаку та корисним засобом для виправлення помилкових поглядів у відповідних галузях.

За технікою виконання роботи бувають: однотонні; роботи з вирізаними та пришитими деталями; роботи, де використана техніка вишивання простим хрестиком. Килими виготовляють за допомогою техніки примітивного в’язання: в рядок поперечно натягнутих ниток

візерунок зашивають як ланцюжок. Цікавим доповненням є кольорові візерунки, якими прикрашають великодні яйця (писанки). Одні мають геометричний характер, а інші – стилізовані рослинні мотиви в ефектному поєднанні кольорів.

Не применшуючи значення цієї колекції для етнографії, а також для народного мистецтва, хочеться відзначити, що вона залишається значно відсталою за змістом та формою порівняно з тими, що залишились нам від німецького або навіть італійського народів. Якщо, до речі, видання претендує на включення до іноземних, а особливо до німецьких кіл, першою умовою є те, що пояснювальний додаток має бути не лише російською мовою. Беручи до уваги те, що нам надали французький текст першого видання, який, до речі, вже не збігається з табличками другого, це не заважає нам чітко наголосити на згаданому раніше недоліку. Майнц. Фрідріх Шнайдер.». Щодо інформації про німецьку орнаментику, можемо припустити, що О.П. Косач була обізнана в цьому питанні. В листі від 06 листопада 1900 р. П.А. Косач згадує збірку німецьких узорів, яку дружина просила їй вислати [26, с. 338].

Наведені вищі переклади переконливо підтверджують важливості міжкультурного обміну прогресивними науковими здобутками, рівень розробки яких має виходити за межі виключно регіональних запитів.

Роздуми про розвиток етнографічних студій вишивок на Великій Україні друкує у львівському часопису «Зоря» Володимир Лукич Левицький, який послуговується псевдонімом Василь Лукич [27-29]. Він висловлює таку думку: «Руска орнаментика в своих найбольше типичных формах має характер строго орнаментальный, строго украшаючій. Слово, що оддає докладно орнаментни творы нашого стилю, єсть: “мережанє”. Не дивлячись на тоє, що се будуть рожни фигуры, украшени рожнім способом при помочи рожных линій, – рускій [М.О: український] народ, говорячи о их орнаментальной стороне, скаже: «мережани рукави», «мережаный рушник», «мережане ярмо», «мережана порохівниця»и т.д. Чи украшення на речах выйшли прости, чи докладни – се вже друге діло, але в епитет «мережаный» завсігды перебиває ся идея, котра була у творця, а именно бажанє: украсити якусь річ. Таким ділом при мережаню перше місце занимає річ, а окраса (мережка) стоить больше на другом пляне. В инших стилях противно: они мовби шукають случая, щоби выявити свою фантазію и втиснути в якусь річ образы тои фантазіи, зі чого выходить, що річ сама мовби служила больше яко средство до выконаня фантастичных сюжетов, – значить, не орнамент служить для річи, але річ для выконаня орнаменту» [27, с. 11].

В іншій анонімній рецензія щодо надрукованих альбомів з вишивання високо оцінено науковий рівень досліджень О.П Косач,

оприлюднено факти невиправданого запозичення схем з її альбому без відповідного посилання, які надруковані у збірці А. Лисенка [30]. Тільки схеми орнаментів розміщує дослідниця у третьому виданні [31]. Четверте видання вийшло з доповненням новими орнаментами на п'яти листах [32]. Останнє прижиттєве перевидання альбому вийшло у 1927 р., але автору статті не вдалось знайти оригінального примірника. На жаль, на сьогодні не пощастило відшукати доповідь О.П. Косач «Про народне українське мистецтво в кустарних виробах», яку вона виголосила. У 1901 р. в Полтаві на з'їзді діячів кустарної промисловості. Але відомо, що на основі її промови з'їзд ухвалив рішення: «а) просити земські управи малоруських губерній, щоб вони рекомендували професійним школам піклуватися про збереження національного стилю в своїх виробах; в) просити наступне Полтавське губернське земське зібрання про встановлення постійної хоча б невеликої премії для видачі тим особам з народу, які представлять в професійні школи чи інші заклади кращі роботи в народному українському стилі» [33, с. 175]. Для нас важливо зафіксувати появу поняття «народного українського стилю», який широко буде залучений до характеристики вишитих виробів у XX і XXI століттях.

У розвідки з малювання на селянських хатах О.П. Косач торкається питань принципів вивчення українських орнаментів на вишивках через порівняння [34].

До праці Олени Пчілки як авторитетного джерела з доказу осібності української етнокультури звертався Ілля Львович Борщак у франкомовній статті [35, с. 137]. Шосте видання орнаментів вийшло у 1947 р. у німецькому місті Новий Ульям [36]. За часи незалежності України вийшло сьоме репринтне перевидання у 2010 р. [37], та у 2018 р. – восьме, в якому текст О.П. Косач вперше перекладено українською мовою [38].

Отже, у статті розглянуто наукові рефлексії щодо народознавчого доробку Ольги Петрівни Косач, яка була однією з фундаторів вивчення української вишивки та орнаментики як етнографічного явища. До наукового обігу уведено новий історіографічний матеріал.

Джерела і література:

1. Іваненко В.Г. Олена Пчілка як дослідниця народного мистецтва // Народна творчість та етнографія, 1989, № 6. С. 69–77.
2. Одарченко П. Видатна діячка української культури кінця XIX – початку XX століття // Народна творчість та етнографія, 1999, № 2–3. С. 3–15.
3. Іскорко-Ігнатенко В. Народознавчі праці члена-кореспондента Академії наук України Олени Пчілки // Народна творчість та етнографія, 1999, № 4. С. 67–69.
4. Титаренко В.П. Науковець-етнограф кінця XIX –початку XX ст. Олена Пчілка // Витоки педагогічної майстерності:зб. наук. праць, Полтава: ПДПУ ім. В.Г. Короленка, 2009, Вип. 6. С. 110–113.

5. Сташенко Н. «треба добре знати народ, аби змогти прозирнути його душу» (Відсвіти творчої біографії Олени Пчілки) // Український народний орнамент: Вишивки, тканини, писанки. Зібрала Олена Пчілка. Репринтне відтворення першого видання, Київ, 1876. Ковель, 2010. С. 3–10.
6. Скрипка Т.Олена Пчілка [Електронний ресурс] // Тамара Скрипка. Персональний сайт. – Режим доступу до ресурсу: https://www.t-skrypka.name/KosachFamily/OlenaPchilka.html
7. Константинівська О. Етнографічна діяльність Олени Пчілки // Матеріали III-V наукових семінарів «Роль визначних особистостей – митців, діячів науки та культури у процесі формування національної самосвідомості наприкінці XIX – на початку XX ст.», Київ: МВДУК, 2011. С. 332–345.
8. Олійник М. Вираження української ідентифікації в міському одязі (на прикладі життя родин Драгоманових і Косачів) // Народна творчість та етнологія, 2014, № 4. С. 105–114.
9. Косміна О. Українські орнаменти в Парижі 1878. Альбом Олени Пчілки: міфи, вигадки, реальність [Електронний ресурс] // Likбез. Історичний фронт. 2020. Режим доступу до ресурсу: http://likbez.org.ua/ua/ukrayinska-ukrayinski-ornamenti-v-parizhi-1878-albom-oleni-pchilki-mifi-vigadki-realnist.html.
10. Косачева О.П. Украинский народный орнамент. Вышивки, ткани, писанки. Киев : С. В. Кульженко, 1876, 23 с., 31 табл.
11. Волков Ф.К. Отличительные черты южнорусской орнаментики // Труды Третьего археологычного съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 года. С рисунками в тексте и с отдельным атласом, заключающим в себе 25 таблиц. – Киев, 1878, Т. 2. С. 317–326.
12. Атлас к Трудам III Археологического съезда. Киев, 1878, Табл. XVI–XXV.
13. Вовк Ф. Характерні ознаки південноросійської народної орнаментики // Народознавча спадщина Федора Вовка. Київ: Видавництво ІМФЕ, 2012. С. 108–116.
1. http://www.etnolog.org.ua/pdf/stories/spadshchyna/2012/vovk-1.pdf
14. Олена Пчілка. Автобіографія // Оповідання. З автобіографією. – Харків: Рух, 1930, С.46.
15. Переписка Михайла Драгоманова з Мелїтоном Бучинським 1871-1877 // Збірник фільольогічної секції Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1910. Т. XIII, 353 с.
16. Драгоманов М.П. Австро-руські спомини (1867-1877) // Літературно-публіцистичні праці у двох томах. Т. 2. Київ: Наукова думка, 1970. С. 151–238.
17. Rambaud A. La Petite-Russie // La Revue politique et litteraire/ Revue des cours litteraires (2-e serie), 1876, №26, 23 decembre, P. 608–614.
18. Доступно за посиланням: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2493112827651336&id=100008579283989.
19. Доступно за посиланням: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2495437694085516&id=100008579283989
20. Косачева О.П. Украинский народный орнамент. Образцы вышивок, тканей и писанок. Киев: С.В. Кульженко, 1879. 17 с., 15 табл.
21. Selected books. General literature // The Academy. A weekly review of literature, science, and art. London, 1881, v. XIX, № 460, February 26, P. 155.
22. Periodiques // Revue critique D'histoire et de litterature / Paris, 1881, №24, 13 Juine.
23. Verzeichniss der wichtigeren Besprechungen // Repertorium für kunstwissenschaft. Stuttgart, 1881, v.4, S. 473–474.

24. Литература русской географии, статистики и этнографии за 1877 и 1878 гг. С.-Петербург, Т. VIII. 319 с.
25. Schneider F. L'ornement de **1'**Ukraïnie recueilli par O. Kossatch, Kieff. // Deutsche litteraturyeitung. Berlin, 1881, № 22, 28 Mai, S. 900–901.
26. Подружнє листування Косачів // Спадщина: Літературне джерезнавство, текстологія / Київ: К.І.С., 2019. Т. XIII–XIV, 260–472.
27. Василь Лукич. Український орнамент // Зоря, Львів, 1881, № 1. С. 10–12.
28. Василь Лукич. Український орнамент // Зоря, Львів, 1881, № 2. С. 22.
29. Василь Лукич. Український орнамент // Зоря, Львів, 1881, № 3. С. 37–38.
30. Сборники малорусской орнаментики. (Украинский орнамент О. Косач, Южно-русская орнаментика Волкова, Южно-русский народный орнамент П. Литвиновой, Сборники «украинского орнамента» – А. Лисенко, Махно, Квитки и др.) // Киевская Старина, 1882. №11, С. 365–367.
31. Украинськи взори. Зибрала Олена Пчилка. Киев: С.В. Кульженко, 1902. – 15 табл.
32. Українські узори. Зібрала Олена Пчілка (О. Косач)., Киев : С.В. Кульженко, 1912. 1 с., 12 табл.
33. Полтавский съезд деятелей по кустарной промышленности // Киевская старина. 1901, № 12. С. 175–176.
34. Олена Пчілка. Українське селянське малювання на стінах // Записки історично-філологічного відділу – Київ: Всеукраїнська Академія Наук, 1929. Кн. XXIII. С. 177–188.
35. Borschak El. Chronique polonaise // Le Monde Slave. Paris, 1934. T. 1-2. P.86–147.
36. Українські узори. Зібрала Олена Пчілка (О. Косач). Новий Ульм, 1947,4 с., 10 табл.
37. Український народний орнамент: Вишивки. Тканини, писанки. Зібрала Олена Пчілка. Репринтне відтворення першого видання, Київ, 1876. Ковель, 2010, 36 с., 33 табл.
38. Український народний орнамент Ольги Петрівни Косач. Київ: «Адеф-Україна», 2018. 140 с.

УДК 379.821:7(477.53-25)]:688.721(=161.2)

ДОСЛІДЖЕННЯ НАРОДНОЇ ЛЯЛЬКИ ПОЛТАВЩИНИ ЯК МІСЦЕВОГО ЕЛЕМЕНТА НЕМАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ В ДІЯЛЬНОСТІ ОБЛАСНОГО ЦЕНТРУ НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ ТА КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЬОЇ РОБОТИ

Наталія Свиридюк
(м. Полтава)

В статті проаналізовано джерела з історії дослідження лялькарства Полтавщини. Дана характеристика елемента нематеріальної культурної спадщини «Традиція вузлової ляльки Полтавщини». Узагальнено заходи спрямовані на інвентаризацію та охорону елемента здійснених Обласним Центром народної творчості та культурно-освітньої роботи Полтавській області. Дана

характеристика сучасного стану народного лялькарства Полтавщини, як елемента нематеріальної культурної спадщини.

Ключові слова: *вузлова лялька, народне мистецтво, традиція, нематеріальна культурна спадщина, виставки, етнодизайн, педагогіка.*

Сучасне людство усвідомило необхідність збереження нематеріальної культурної спадщини, що дає змогу осягнути все багатство та розмаїття духовної культури людства і водночас – унікальність та цінність кожної локальної культури, яка є виразником «душі» народу, його світогляду, багатовікового досвіду, знань і вмінь. Традиційна культура Полтавщини високомистецька та різноманітна вона складалася віками, переживала часи занепаду і піднесення. Сьогодні на часі фіксація і збереження елементів нематеріальної культурної спадщини Полтавщини,що являють собою надбання нашого народу та підґрунтя подальшого сталого розвитку.

Українська народна іграшка особливий вид декоративного мистецтва в якому відображають уявлення народу про предметний світ. За висловом Найдена О.: «Народна традиційна лялька, є фольклорним твором або артефактом. Створена шляхом індивідуального творчого акту, ця лялька є витвором колективного мистецтва, тобто мистецтва, яке має загальні правила, канони, модуси і належить певному колективу мешканців певної території. Народна лялька є вираженням образних ідеалів і художнього світогляду певного середовища, зокрема селянства, традиції якого зберігаються у відносно незмінному вигляді протягом досить значного часу» [9, с. 11].

Для сучасного розуміння традиції вузлової ляльки важливо розглянути в ретроспективі дослідження цього виду народного мистецтва на Полтавщині. Соціокультурні зміни, підняття національно-патріотичних рухів, що відбулися в Європі в середині XIX ст. сприяли зросту зацікавленості науковців до народного фольклору та побуту. Дослідження вузлової ляльки Полтавщини відбувалося в рамках загальних етнографічних досліджень, в межах опису дитячого побуту та іграшкарства як її складового елемента.

Одними з найінформативніших джерел з дослідження іграшок та ляльок, зокрема на Полтавщині, є матеріали стосовно XII Археологічного з’їзду, що відбувся у Харкові у 1902 році. У звітах стосовно роботи з підготовки етнографічної виставки під час з’їзду зазначено, що Полтавська губернія буде представлена різноманітними колекціями музею Полтавського губернського земства, що характеризують традиційний побут. А також готується, зібрана експедиційним шляхом, колекція різноманітних дитячих іграшок та світлини ігор. Під час роботи з підготовки до XII Археологічного з’їзду Полтавська комісія здійснила

«обследования типичних сторон современного народного быта вообще и детских игр с их архаическими елементами в часности» [4, с. 41]. Попередньо Полтавською комісією з підготовки етнографічної виставки при XII Археологічному з'їзді була розроблена програма для збору колекції дитячих іграшок і матеріалів пов'язаних з дитячими іграми та забавами та надрукована в часопису «Київська старовина» у 1901 році. У передмові до Програми зазначено, що дитячі іграшки важлива сторона життя українського народу і вони відображають в собі душу дитини та дають уявлення про враження та відчуття народу [11, с. 13]. Під час роботи археологічного з'їзду на етнографічній виставці відділ дитячих іграшок був розташований у середині головної зали. Софія Русова згадує про цю виставку: « В 1901 році для археологічного з'їзду в Харкові було зібрано колекцію іграшок сільських дітей Полтавщини. Під час з'їзду вони були виставлені в експозиції…. В трудах XII археологічного з'їзду зроблено огляд цих іграшок, а М.О. Русов збирав колекцію та робив доповідь» [13, с. 161].

Ляльки з Полтавщини були представлені на виставці «Дошкольное воспитание» в Києві, про що свідчить лист Миколи Біляшівського до Полтави Костю Мощенко у1907 році, де він де прохає вислати дитячих забавок «щоб улаштувати на цій виставці український відділ» [7, с. 9].

В статті «Про дитячі цяцьки» видану 1911 року С. Русова, описуючи враження від виставки «Дитячий труд», що відбулася в Києві у 1910 році, зазначає: «Занадто цікаві були ляльки з Полтавщини й з Херсонщини; вони мали зовсім не однаковий вигляд, дуже яскраво показували сучасну етнографію обох губерній, хоч матеріал, з якого були зроблені ляльки, був майже однаковісінький – клаптики тканини» та з жалем наголошує: «іграшки українського люду не зібрано, не досліджено» [13, с. 160].

Відомі малюнки народних ляльок художника Авдієєва які датуються приблизно 1911-1918 рр. та зображають забавки з с. Липове Кременчуцького повіту та м. Прилуки Полтавської губернії [10, с. 159].

Короткі відомості про народну ляльку Полтавщини знаходимо у працях Воропая О. [2, с. 57], Мартиновича П. [5, с. 168], Милорадовича В. [6, с. 49], опису фондової збірки Полтавського музею 1928 року [3, с. 89] тощо.

У другій половині XX ст. українська народна іграшка залишається на периферії наукових інтересів. Мистецтвознавець Б. Бутнік – Сіверський розглядає народну іграшку в праці про український сувенір. [1, с. 90].У виданих 1950-1990-х роках довідкових матеріалах, каталогах, путівниках та альбомах з українського народного мистецтва загалом іграшка розглядається побіжно.

Причини відсутності уваги українських дослідників до народної ляльки в радянський період сформулював Найден О.С. він зауважив, що авторський примітив, був неприйнятний та офіційно засуджувався як такий, що створювався поза сферою керівних настанов і постійного нагляду, «Відтак їх забороняли не тільки експонувати, а й збирати та вивчати. Ось чому у фондах музеїв, у тому числі краєзнавчих, народна картина(разом з нею народна іграшка, лялька) відсутня» [8, с. 205].

Поштовхом до активізації досліджень народної ляльки наприкінці XX – початку XXI століть стала наукова діяльність та вихід у світ монографій Олександра Семеновича Найдена стосовно українського іграшкарства та лялькарства зокрема. В працях Найдена О. приділена значна увага лялькам з території історичної Полтавщини та характеризується творча діяльність сучасних полтавських майстрів лялькарства [9, с. 199]. Тяглість традиції виготовлення вузлової ляльки Полтавщини висвітлюють у наукових розвідках Титаренко В., Саєнко Т., Дігтярь Н., Скляренко О., Гришко О., Александрова І. та інші [15, с. 73].

Аналізуючи наукові джерела, дослідження, що стосуються сучасного стану вузлової ляльки Полтавщини та результати власних експедиційних досліджень взнаємо, що вузлова лялька Полтавщини має всі ознаки елемента нематеріальної культурної спадщини, демонструючи тяглість традиції та її між поколінну передачу.

На сучасному етапі розвитку людства, коли світ знаходиться під впливом постійних конфліктів та війн, тероризму, проявів різних форм дискримінації та втрати розуміння народом своєї самобутності виникає загроза знищення культурної спадщини. Світова спільнота визнає необхідність охорони культури, що є невід’ємною складовою світової політики кожної країни. У 1989 році була прийнята Рекомендація про збереження традиційної культури та фольклору, у 2003 році була прийнята і через три роки ратифікована Конвенція про охорону нематеріальної культурної спадщини. Україна приєдналася до Конвенції у 2008 році. Згідно Конвенції (стаття 2) нематеріальна культурна спадщина означає ті звичаї, форми показу та вираження, знання і навички, а також пов’язані з ними інструменти, предмети, артефакти і культурні простори визнані спільнотами, групами і, в деяких випадках, окремими особами як частина їх культурної спадщини. Ця нематеріальна культурна спадщина, що передається від покоління до покоління, постійно відтворюється спільнотами та групами під впливом їхнього оточення, їх взаємодії з природою і їх історії і формує у них почуття самобутності, сприяючи таким чином повазі до культурного розмаїття і творчості людини.

Ключовим для збереження автентичної культури України є виявлення дослідження та поширення інформації про елементи

нематеріальної культурної спадщини України. Ідентифікація елементів НКС та ведення переліків елементів НКС, є обов'язком держави, відповідно до Закону України «Про приєднання України до конвенції про охорону нематеріальної культурної спадщини» [16, с. 10]. За розподілом повноважень охорона НКС віднесена до повноважень структурних підрозділів ОДА у сфері культури. Таким чином, згідно законодавчих актів на Обласний Центр народної творчості та культурно – освітньої роботи Полтавської обласної ради покладена робота з ідентифікації, документування, охорони та популяризації нематеріальної культурної спадщини Полтавської області. Активна робота з елементами нематеріальної культурної спадщини Полтавської області розпочалася у 2017 році.

З метою виявлення та дослідження існуючих на Полтавщині елементів нематеріальної культурної спадщини,з ініціативи Комунальної установи «Обласний Центр народної творчості та культурно-освітньої роботи» Полтавської обласної ради та за підтримки Департаменту культури і туризму Полтавської обласної державної адміністрації обласний огляд-конкурс на ідентифікацію та визначення місцевого елемента нематеріальної культурної спадщини «Народні джерела Полтавщини». Метою огляду – конкурсу є виявлення та дослідження місцевих елементів нематеріальної культурної спадщини. Завдання конкурсу є залучення локальних спільнот до репрезентації регіональної культури; підготовка документації, презентаційних матеріалів стосовно місцевих елементів, що можуть претендувати на включення до обласного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини;обрання найбільш повно та комплексно представлених місцевих елементів нематеріальної культурної спадщини, з можливістю подальшого включення їх до обласного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини Полтавської області та просування до Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України; активізація та удосконаленню роботи по пошуку нових форм і методів збереження місцевих елементів та підтримки творчої діяльності носіїв елемента нематеріальної культурної спадщини. Для забезпечення дієвості та результативності конкурсного процесу працівниками ОЦНТ КОР розроблені методичні рекомендації з роз'ясненнями конкурсних завдань. В методичних рекомендаціях дані посилання на законодавчі акти стосовно елементів нематеріальної культурної спадщини, наведені визначення основних понять та описані різноманітні підходи до пошуку елементів НКС, такі як опитування місцевих мешканців, етнографічні експедиції, робота з матеріалами місцевих музеїв та архівів, друкованими джерелами, вивчення періодики. За результатами конкурсу формується

Обласний перелік елементів НКС, заклади культури, що впроваджують кращі програми та заходи зі збереження елементів відзначаються на обласному рівні.

Досліджуючи елемент нематеріальної культурної спадщини «Традиція вузлової ляльки Полтавщини» працівниками ОЦНТ КОР були здійснені експедиції у райони Полтавської області. У Гадяцькому районі опитування проводилося у с. Лисівка; у Зіньківському – м. Зіньків, с. Власівка; у Миргородському – у м. Миргород та с. Ульянівка; у Оржицькому районі – смт. Оржиця; у Полтавському – у м. Полтава; у Шишацькому – у смт. Шишаки, у Кременчуцькому районі – у с. Чечелево, у Семенівському районі – с. Веселий Поділ [14, с. 63]. Опитування здійснювалося за спеціально розробленим опитальником, де питання були згруповані в декілька блоків, щоб найповніше висвітлити різноманітні аспекти побутування народної ляльки, а саме: технологічні особливості виготовлення, процес передачі традиції, використані матеріали та колористичне вирішення образу ляльки, вікових та гендерних аспектів побутування іграшки, спеціальної термінології лялькарства, побутово-обрядові функції, данні респондента. Спираючись на матеріали, отримані в ході досліджень вузлової ляльки Полтавщини, працівники ОЦНТ КОР, розробили проект заходів направлений на збереження та популяризації елементу «Традиція вузлової ляльки Полтавщини». У 2018 році з цими матеріалами взяли участь у Всеукраїнському конкурсі «Жива традиція» та визнані одними з десяти найкращих релевантних програм збереження елементів НКС в Україні та відзначені дипломом Українського центру культурних досліджень.

Здійснені заходи та кропітка багаторічна науково-дослідна та культурно-просвітницька робота співробітників ОЦНТ КОР та майстрів лялькарства Полтавщини дозволили працівникам ОЦНТ КОР провести інвентаризацію елемента «Традиція вузлової ляльки Полтавщини» та підготувати пакет документів для внесення елемента до обласного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини. Матеріали, що були подані на розгляд обласної Комісії зі збору, обробки та складання орієнтовного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини включали облікову картку, листи – згоди носіїв елемента та фото відео матеріали стосовно елемента «Традиція вузлової ляльки Полтавщини». При підготовці матеріалів співробітники керувалися Конвенцією ЮНЕСКО, Законами України: «Про приєднання України до Конвенції про охорону нематеріальної культурної спадщини», «Про культуру» та Наказом Міністерства культури України про Порядок ведення Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України, а також рекомендаціями Українського центру культурних

досліджень. Таким чином за ініціативи ОЦНТ КОР елемент нематеріальної культурної спадщини «Традиція вузлової ляльки Полтавщини» наказом Департаменту культури і туризму Полтавської ОДА №204 від 02.12.2019 внесено до обласного переліку НКС.

З ініціативи ОЦНТ КОР був започаткований виставково-освітній проект «Ляльковий світ Полтавщини». Проект об'єднав зусилля працівників установи культури та заклади освіти Полтавської області, а саме: факультету технології та дизайну Полтавського Національного Педагогічного університету імені В.Г.Короленка, Полтавського художнього музею імені Миколи Ярошенка, Полтавського обласного академічного театру ляльок,Полтавського обласного осередку НСМНМУ,Полтавського літературно-меморіального музею В. Г. Короленка та інші.

Метою проєкту було утвердження тяглості традиції вузлової ляльки Полтавщини, що продемонстровано шляхом представлення творчості носіїв елемента та унаочнення демонстрації передачі традиції в родинах носіїв. Характерною рисою проекту була інноваційність в презентації матеріалу, експонуванні творів, роботі з відвідувачами виставки та учасниками майстер-класів. В рамках проекту відбулося дві виставки: «Ляльковий світ Полтавщини» та «Лялькове коло», а також серія майстер класів, творчих зустрічей з майстрами носіями елемента.

Виставки «Ляльковий світ Полтавщини» та «Лялькове коло» об'єднані одним проектом і одним колом учасників, але експоновані в різних закладах культури, на різних виставкових площадках мали різну мету та по різному розставлені акценти.

Виставка «Ляльковий світ Полтавщини», що відбулася в березні – квітні 2019 року в Полтавському літературно-меморіальному музеї В.Г. Короленка мала на меті представити історію вузлової ляльки Полтавщини, форми передачі традиції, спадковість поколінь та впливи сучасних досвідчених майстрів лялькарства на молоду генерацію представників народного мистецтва. Цьому сприяло і приміщення де експонувалася виставка: виставкова зала музею відомого письменника та громадського діяча Короленка В.Г. Ця зала асоціюється, для місцевих жителів, з щорічною виставкою новорічної ялинки прикрашеної давніми саморобними іграшками виготовленими членами родини письменника. Саме Короленко В.Г. започаткував в Полтаві іграшкову майстерню, що діяла при «Ліги порятунку дітей» і зараз музей є осередком залучення молодшого покоління до традицій народного мистецтва та традиційної ляльки зокрема. Тому вибір місця експонування виставки був не випадковим, а заздалегідь створював певний настрій відчуття продовження та розвитку традиції.

На виставці були представлені вузлові ляльки, виготовлені носіями елементу нематеріальної культурної спадщини «Традиція вузлової ляльки Полтавщини», репліки ляльок виготовлені за описами респондентів, що були зібрані під час етнографічних експедицій. Виставку доповнили світлини старшого покоління майстринь, що відійшли за межу і в кого носії елементу переймали навички виготовлення полтавської ляльки. У період діяльності виставки демонструвався відеоролик про носіїв елементу та була організована серія майстер-класів з виготовлення вузлової ляльки Полтавщини для учнів середніх шкіл та студентів факультету технології та дизайну Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Всього у виставці взяло участь 23 автора, представивши біля 80 творчих робіт. Завданням виставки «Ляльковий світ Полтавщини» було представити вузлову ляльку не лише як мистецький, а й соціальний феномен, залучаючи глядача на емоційному рівні та спонукаючи його до співтворчості. Візуальний ряд творчих робіт доповнили світлини бабусь, що навчали майстрів мистецтву лялькарства, їх особисті речі які ілюстрували, унаочнювали безперервність традиції вузлової ляльки на Полтавщині. Ознакою майбутнього життя цього виду мистецтва було включення до виставки дитячих робіт, вихованців зразкового художнього колективу гуртка «Творча майстерня «Струмочок» Зіньківського будинку дитячої та юнацької творчості. Традиційний вже для виставки майстер-клас був проведений вихованкою гуртка яка продемонструвала технологію виготовлення ляльки якої її навчила прабабуся. Окремо були показані каталоги творів майстрів видані в попередні роки. Видавнича діяльність, що передує виставці дає змогу більш повно представити творчість експонентів.

Виставка «Лялькове коло», що відбулася у червні – липні 2019 року у виставковій залі Полтавського обласного академічного театру ляльок була спрямована більше до дитячої аудиторії. Завданням було показати дітям – відвідувачам театру, народну ляльку, як прототип театральних ляльок, зацікавити дітей традиційною забавкою та продемонструвати її сучасність. Акцент в експозиції був зроблений на різноманіття матеріалів з яких виготовлялася лялька на Полтавщині. Кукурудза, горіхи, дерев'яні ложки, сіно, гілочки та живі квіти, шматочки різноманітної тканини, навіть готові хустки, використані при виготовленні ляльок, демонстрували простоту та доступність народної ляльки. А «чарівні» історії, що розповідали майстри в рамках творчих зустрічей та майстер – класи з традиційної полтавської ляльки, були провідниками дітей до чарівної країни народної творчості.

Колективні виставки майстрів-носіїв елемента «Традиція вузлової ляльки Полтавщини» демонструють загальну картину сучасного стану елемента, персональні ж виставки зосереджують увагу на індивідуальному підході майстра до розвитку елемента, авторській інтерпретації традиції та демонструють її тяглість на прикладі спадковості традиційних прийомів виготовлення ляльки в межах однієї родини. Обласним Центром народної творчості та культурно-освітньої роботи Полтавської обласної ради за підтримки Департаменту культури і туризму Полтавської обласної державної адміністрації були проведені персональні виставки носіїв елементу НКС «Традиція вузлової ляльки Полтавщини»: заслуженого майстра народної творчості України Свиридюк Н.О. у Полтавському літературно-меморіальному музеї Панаса Мирного; майстринь Філенко Т.А., Пилипенко Т.В. та Ялосовецької В.І. у відділі мистецтв Полтавської обласної наукової універсальної бібліотеки імені І.П.Котляревського. До цих виставок підготовані та видані каталоги творчих робіт майстринь що були вручені авторам, відвідувачам виставок, передані в обласні заклади культури і освіти та презентовані на закордонних фестивалях.

За ініціативо ОЦНТ КОР інформація про сучасне побутування вузлової ляльки на Полтавщині висвітлюється в наукових фахових виданнях, засобах масової інформації та соціальних мережах. У відділі мистецтв Полтавської обласної наукової універсальної бібліотеки ім. І.П. Котляревського проведена книжкова виставка видань про традиційну вузлову ляльку Полтавщини.

Реагуючи на сучасні виклики та «беручи до уваги необхідність поглиблювати усвідомлення, особливо серед молодих поколінь, важливості нематеріальної культурної спадщини та її охорони» [1], відповідно до Преамбули Конвенції ЮНЕСКО про охорону нематеріальної культурної спадщини, співробітники ОЦНТ КОР, прагнучи підтримати молодих майстрів-носіїв елемента, спільно з Полтавським обласним осередком НСМНМУ, щорічно готують подання на отримання Стипендії Президента України для молодих майстрів народного мистецтва. Вже чотири рази молоді майстри, що працюють в галузі лялькарства стали Стипендіатами Президента України і демонстрували свої роботи на щорічних виставках творів майстрів народного мистецтва «Полтавці, стипендіати Президента України» в Полтавському краєзнавчому музеї імені Василя Кричевського.

Невичерпна скарбниця творчості народу. Його мудрість, спостережливість і звичайно – талант творять духовну історію України збагачують скарбницю культурних надбань Полтавщини. Дослідження культурної спадщини є важливою складової патріотичного виховання

молоді, любові та поваги до національної культурної спадщини. Традиційна хатня лялька присутня в побуті людини впродовж всього життя: як забавка, як розвага для власних дітей та онуків, як прикраса оселі, як наочне втілення різноманіття народних ремесел та технік, як спогад про дитинство чи згадка про рідну домівку та країну на чужині. Тому саме традиція вузлової ляльки найбільш повно відповідає запиту на збереження родинних традицій, розвитку емпатії та виховання патріотизму.

Джерела та література:

1. Бутнік-Сіверський Б.С.Український сувенір. – К.,1972. – 214с.
2. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – Репринт. вид. – К.: МВП «Оберіг», 1991. – Т.1. – 449 с.
3. Збірник присвячений 35-річчю [Полтав. держ.] музею: Т. І., Під ред. Я. Риженко. – 1928. – 146 с.
4. К археологическому сєзду в Харькове // Киевская Старіна. – 1902, январь. – С. 36–43.
5. Мартинович П.Д. Українські записи: Українські записи Порфирія Мартиновича, друкована фольклорно-етнографічна спадщина, вибране листування, мартиновичезнавчі студії, вибрана мистецька спадщина, біографічні матеріали / упоряд., прим., покажч., О.О. Савчук; передм. О.Ю. Бріциної – Харків: Видавець Савчук О.О., 2012. – 534 с.; 128 іл. – (Серія «Слобожанський світ». Випуск 3).
6. Милорадович В. Українська відьма. Нариси з української демонології. – К.: Веселка, 1993. – 77 с.
7. Мощенко К. Академік Біляшівський як музейний робітник // Український музей.– 1921. – Ч.1. – С. 2–10.
8. Найден О. Аспекти просторового синтезу в українській культурі: українська народна картина в історичному та фольклорному ракурсах // Проблеми міжвидового синтезу в українській культурі в полі діалогів різнонаціональних культурних традицій: колективна монографія / [голов. ред. Г. Скрипник]; НАН України,ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. К., 2019, С. 195–376.
9. Найден О.С. Парадокс української ляльки: Українська народна лялька у світла кроскультурних паралелей та аналогій. Обрядові функції. Конструктивний дизайн. – К.: Видавничий дім «Стилос», 2016. – 208 с.
10. Найден О.С. Українська народна лялька. – К.: ВД «Стилос», 2007. – 240 с.
11. Програма для собирания колекций детских игрушек и материалов по детским играм и забавам // Киевская Старіна. – К., 1901. – Т.74. – Июль – август. – С.13–15.
12. Русов М. Игры детей в Полтавщине. // Народна культура українців: життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідження у 5 т. / [наук. ред., упор. М.Гримич] – Київ: Дуліби, 2016. – Т. 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – 2016. – 2-ге вид., переробл. і доповн. – 408 с. – С. 197–218.
13. Русова С. Вибрані педагогічні твори:У 2 кн. Кн. 1. / За редакцією Є.І. Коваленко; Упоряд., прим. Є.І. Коваленко, І.М. Пінчук. – К.: Либідь, 1997. – 272 с. [С.161, 160]

14. Свиридюк Н.О. Традиції створення народної іграшки в 40-50-х рр. ХХ ст. (за польовими матеріалами Шишацького району Полтавської області) // Українське мистецтвознавство: матеріали, дослідження, рецензії. Зб. наук. праць. Вип. 11 / [голов. ред. Г. Скрипник]; НАНУ, ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. – К., 2010. – С.62–65.
15. Титаренко В.П. Святкова народна іграшка українців //Проблема ревалоризації феномена української народної іграшки у сучасних культурно – освітніх умовах.Матеріали Всеукраїнської науково – практичної конференції. Полтава, 16-17 квітня 2003 року. – Полтава, 2004. – С.73–75.
16. Фетісов І. Про деякі підсумки виконання конвенції про охорону нематеріальної культурної спадщини у 2019 році // Вісник Українського центру культурних досліджень. Збірка матеріалів / заг. ред. І. Френкель [та ін.]. – Київ, 2019. – №2. – С. 9–14.
17. Щербаківський Вадим Українське мистецтво: Вибрані неопубліковані праці / Упоряд., вст. ст. В. Ульяновського. – Київ: Либідь, 1995. – 288 с., іл.

УДК 39:001.89+745

МЕТОДИКО-ОРГАНІЗАЦІЙНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕМЕСЕЛ І ПРОМИСЛІВ У РЕГІОНАЛЬНОМУ ВИМІРІ: З ДОСВІДУ ВЛАСНИХ НАУКОВИХ ПОШУКІВ

Наталія Литвинчук
(м. Київ)

У статті узагальнено представлено практичний досвід автора у здійсненні комплексного історико-етнографічного вивчення промислів і ремесел у регіональному вимірі. Схарактеризовано основні засади, апробовану методику студіювання, окреслено можливий принцип вибудовування дослідницької стратегії, а також визначено основні етапи наукових пошуків у цьому руслі.

Ключові слова: *тематика промислів і ремесел, регіональні риси ремісничої діяльності, методико-організаційні засади дослідження, методи польового збирання емпіричних даних, профільна програма-запитальник.*

Для етнології, власне, як і для суміжних історичних дисциплін, зокрема краєзнавства, тема промислів і ремесел є класичною. У просторі дослідницького поля опинялися різні аспекти предметно-речового виробництва. Традиційні ремісничі практики та народні промисли розглядалися як в контексті всього багатоманіття їхнього галузевого складу, так і через призму окремих галузей та їх галузевих ділянок. При цьому основною проблематикою були історія розвитку й сучасний стан цієї сфери матеріальної культури. Студіюючи традиційні промисли й ремесла в аспекті динаміки їхнього поступу та трансформацій, дослідники обирали надзвичайно широкий і різноманітний предметний спектр.

Докладно аналізували виробничу структуру, склад продукції, профільну термінологію, еволюційні зміни, вивчали ритуальні функції ремісничих виробів і виробничі звичаї ремісників тощо. При цьому територіально охоплювалася або вся Україна, або певний її регіон. І складно не погодитися з тим фактом, що історико-етнографічні дослідження в регіональному розрізі, які особливо активізувалися наприкінці другої половини XX – на початку XXI століття, значно розширили й поглибили знання про базові в традиційній системі життєзабезпечення промисли та ремесла, їх локальну специфічність.

Однак аналіз наукової літератури останніх років підводить до висновків про те, що окреслена вище тематика відчутно втрачає свої позиції, особливо в етнології. Причину цього, варто шукати в сукупності чинників. По-перше, через зникнення цілої низки традиційних практик все більше звужується дослідницьке поле, що само собою, імовірно, знижує рівень актуальності робіт з відповідною проблематикою. По-друге, на зміну традиційним напрямам приходять нові, більш перспективні в контексті сьогодення, говорячи сучасним сленгом, не такі «заюзані», що, мабуть, цілком закономірно. Утім, як показує власний досвід, попри величезну на перший погляд кількість спеціальних наукових праць, присвячених вивченню різних аспектів означеної сфери матеріальної культури, наявність обширної джерельної бази, апробованого інструментарію, напрацьованої методики тощо, залишається ще чимало незаповнених ніш, які дослідники оминали з певних причин. І ці прогалини є як в науковому термінологічному апараті, так і в підходах до вивчення. Тож, вилучати тематику промислів та ремесел з наукового простору зарано.

Із власного досвіду студіювання традиційних промислів і ремесел у регіональному розрізі (на прикладі Сумської області) [1; 2] впевнено можна констатувати, що в українській етнології комплексних історико-етнографічних досліджень такого штибу недостатньо. Водночас замало приділено уваги нинішнім формам збереження, відродження й популяризації народних ручних творчих практик, вивченню проблем спадкоємності професії та традицій трудового виховання, і майже зовсім не досліджуються модерні рукоділля, нерідко запозичені з інших культур, які куди частіше витісняють автентичні рукомества за куліси сьогодення. Враховуючи сучасний стан і тенденції розвитку промислів і ремесел, важливо також зробити так званий апгрейд класифікації їх за видами та різновидами галузей, удосконалити методологічні підходи до системного аналізу промислів і ремесел як складника традиційно-побутової культури народу, а також розв’язати врешті проблему термінологізації ключових понять.

Авторські практичні спроби в цьому руслі дозволили створити певну модель вивчення еволюції промислів і ремесел у регіональному вимірі з урахуванням історичного, соціально-економічного та культурного чинників розвитку в різні хронологічні періоди. Оцінивши здобуті в процесі наукових пошуків знання та навички, стає зрозумілим, що підмурком вирішення завдань історико-етнографічного дослідження регіональних рис ремісничої діяльності та промислів беззаперечно має бути принцип історизму, що полягає в розумінні об'єктивності ходу історичних змін, переходу з одного стану в інший різних систем суспільства (політичної, соціальної, економічної тощо), зокрема й народної традиційно-побутової культури та її складників. Не менш важливими є принципи адекватного пізнання та дослідження процесів і явищ, критичного аналізу різних джерел з потрібною інформацією. Вдала реалізація дослідницьких завдань можлива через залучення сукупності загальнонаукових та спеціальних дослідницьких методів, спрямованих на різнобічне висвітлення поступовості розвитку, трансформації та спаду традиційних промислів і ремесел, на окреслення суспільно-значимих процесів збереження й відродження ремісничих традицій.

Вибудовуючи дослідницьку стратегію, передусім важливо визначити основні фази, їх взаємопов'язаність. Як показує практика, на стартовому етапі наукових пошуків мають домінувати методи збирання теоретичних і емпіричних першоджерел. Це так звані кабінетні методи формування джерельної бази дослідження, підбору відповідно до тематики матеріалів різного характеру (наукової літератури, архівних даних) і змістового спрямування (історичних, економіко-географічних, статистичних та ін.), що в подальшому сприятиме визначенню концепції і понятійного апарату. Зокрема, найбільш раціональним буде використання методів аналізу й синтезу, їх передусім важливо застосувати під час опрацювання опублікованих і неопублікованих джерел, це допоможе розкрити стан і хронологію вивчення традиційних промислів і ремесел, з'ясувати їх предметний склад і функціональну структуру.

Для збору фактичного емпіричного матеріалу, безсумнівно, опорними мають стати методи польового дослідження – спостереження, опитування. Адже, як стверджувала етнолог Н. Гаврилюк, «без первинних емпіричних даних про структуру й функції традиційно-побутової культури народу, форми етнічних і етнокультурних процесів не може йтися і про різні аспекти і аналітичні студії у вигляді статей, дисертацій, монографій» [3, с. 297]. Якщо ділитися власним досвідом збирацької роботи, то більшу частину польових матеріалів для дослідження промислів і ремесел було нагромаджено в індивідуальних короткотривалих маршрутних та кущових експедиціях. Тоді як

найцінніші та найповніші матеріали вдалося відібрати завдяки стаціонарному вивченню – довготривалому проживанню (понад 6 років) серед населення досліджуваного регіону, різнобічно вивчаючи повсякдення, відвідуючи культурно-мистецькі заходи, аналізуючи висвітлення явищ, що цікавлять, у засобах масової інформації. Таке поєднання стаціонарної роботи з маршрутною дозволило загалом охопити фактично всі 18 районів Сумської області, територія якої до всього є ще й нерівномірною з погляду історико-етнографічного районування України, оскільки поєднує частини місцевостей Полісся, Слобожанщини та Наддніпрянщини, що чималою мірою визначає неоднорідність, специфічне багатоманіття регіональної традиційно-побутової культури в цілому і промислів та ремесел зокрема. До речі, від правильно обраних географічних меж дослідження, своєрідності території, що вивчається, багато в чому залежить зміст наукової праці, ступінь її інформаційної насиченості.

Базовим методом накопичення даних безсумнівно буде безпосереднє спостереження, як просте, коли пасивно фіксується інформація, так і включене, типове для стаціонарної експедиційної роботи. Водночас для спостереження бажано обирати і територіальний підхід (для вивчення локальних особливостей розвитку та побутування промислів та ремесел у певних населених пунктах), і індивідуально-виробничий (для дослідження ремісничої діяльність майстрів нашого часу). Основними локальними об’єктами польової роботи можуть бути селища, села та міста різні за площею й кількістю населення, проте варто зважати на їх етнічну однорідність, а також питому кількість опитаних респондентів за національною приналежністю. Відповідно до завдань дослідження можна використовувати різні прийоми обстеження: суцільного, вибіркового, оглядового та повторного. Зокрема, неабияке значення для перевірки даних, що були зафіксовані етнографами у попередні роки, мають повторні обстеження. Наприклад, у моєму випадку це були м. Охтирка та с. Боромля Тростянецького р-ну, описані у праці М. Сумцова «Очерки народного быта…» 1901 р. [4], м. Кролевець як ткацький осередок, обстежений свого часу Є. Спаською [5, с. 167-334], а також с. Межиріч Лебединського р-ну та с. Боромля Тростянецького р-ну – гончарні центри, вивченням яких у 1958 р. займався Ю. Лащук [6]. Слід також зазначити, що у процесі польового збирання емпіричних даних найбільш раціональним і швидким прийомом буде масштабна фото- та відеофіксація явищ, пов’язаних із давніми та сучасними видами народних ремісництв; це не лише розширить фактографічну базу, а й дасть можливість візуалізувати певні процеси та явища, що сприятиме глибшому проникненню в контекст.

Основоположним для збору матеріалів із досліджуваної проблематики має бути опитування як один із польових методів, що спирається на отримання первинної інформації. Важлива перевага його використання полягає в тому, що зустрічі й бесіди з носіями місцевої культури дозволяють отримати не лише факти про існування того чи того ремісництва на теренах регіону, дані про їхню технологію, типологію виробів, географію поширення, локальні особливості тощо, але й певною мірою допомагають виявляти особливості сприйняття цих явищ різними соціальними й віковими категоріями, визначати рівень зацікавлення й мотивацію респондентів займатися різноманітними видами народної творчості. Наприклад, відповідно до завдань дослідження можна використовувати (що свого часу було зроблено авторкою цієї розвідки) два основні види опитування – інтерв'ю та анкетування. Усні спілкування з респондентами, що здебільшого проходять у формі діалогів, а часом і полілогів, найкраще реалізовуються, як показує досвід, за допомогою такого інструментарію як програма, адже для успішного польового вивчення старожитньої культури дуже важливі добре підготовлені програми й вичерпні запитальники [7, с. 58]. Слід зауважити, що обраний квестіонар можна і бажано корегувати в процесі наукових пошуків, доповнювати зміст новими позиціями, зокрема такими, що відбивають фактографічну, функціональну, типологічну, термінологічну своєрідність досліджуваних явищ. У разі якщо дослідник вирішить взятися за розробку авторської профільної програми-запитальника, то основу його змістової структури мають складати ті промисли і ремесла, які були найбільш характерні для культурно-виробничих традицій досліджуваного регіону. Запитання потрібно спрямовувати на отримання комплексу даних про кожне із занять: особливостей його територіального поширення та історичного розвитку, організації праці та кількісного складу фахівців, специфіки оснащення виробничого приміщення, технології та інструментарію виробництва, асортименту і шляхів реалізації виготовленої продукції. Також слід акцентувати увагу на аспекті художньо-декоративного оздоблення ремісничих виробів, не залишати поза увагою запитання щодо звичаїв і побуту ремісників. Важливим складником усіх запитань мають бути хронологічні категорії на зразок «У які роки це було?» або порівняльно-історичні на кшталт «Як було раніше?», «Як тепер?», що сприятиме розумінню етапів і характеру еволюції досліджуваних явищ. Окремим блоком можна також сформувати запитання для інтерв'ювання майстрів, яким належить важлива роль у справі збереження ремісничих традицій, вони допоможуть глибше з'ясувати про форми й функціональні особливості сучасних ремісничих занять на теренах певного простору. Крізь призму власного досвіду також

можна порадити, що методику опитування слід попередньо вибудовувалася з урахуванням кількох чинників. Для отримання найповнішого уявлення про локальні особливості історії розвитку промислів і ремесел бажано вибирати інформаторів переважно з місцевих мешканців. З метою дослідити предмет у динаміці в різні часові проміжки опитування краще проводити серед представників старшого і середнього покоління. Помічено також, що часто хронологічна глибина отриманих даних зростає за рахунок спогадів інформаторів про те, що розповідали їхні діди чи прадіди. З огляду на те, що більшість галузей народних промислів і ремесел традиційно були чоловічими, закономірним може виявитися те, що профільна обізнаність чоловіків буде значно вищою. Особливе місце в польовій роботі можуть зайняти очні індивідуальні бесіди з представниками місцевих закладів культури й освіти: вчителями, бібліотекарями, керівниками гуртків, музейними працівниками. У цьому випадку, як показує практика, можливим є застосування так званих вільних інтерв'ю, коли запитання формулюються безпосередньо під час комунікації. Також цей тип опитування найбільш реально використовувати в процесі спілкування з майстрами під час різноманітних культурно-мистецьких заходів. Усі інтерв'ю найкраще фіксувати за допомогою диктофону чи іншого цифрового пристрою з відповідними функціями. Якщо ж з огляду на етику експедиційної роботи, зробити це неможливо, то слід якнайповніше записати емпіричні матеріали у польовий щоденник. Усі напрямки польової роботи, як радять досвідчені етнологи, потрібно будувати на принципі «доброчинності» [8, с. 78]. Передусім це неупереджене ставлення до респондентів та наданої ними інформації, терпимість, ввічливість.

Під час дослідження традиційних промислів і ремесел абсолютно можливим є застосування масового анкетного опитування. Відомо, що в етнографії практика використання анкет мала місце ще в 1845 р., з часів заснування Російського Географічного товариства [9, с. 16]. Оскільки анкетування рекомендовано переважно для вивчення сучасності, то за допомогою нього краще студіювати різні аспекти нинішнього стану традиційних та модерних ручних творчих практик. Зміст анкети має визначатися, виходячи з мети та цілей дослідження. Як приклад можна навести анкетне опитування, проведене в 2009–2010 роках в різних районах Сумської області, що уможливило дослідження джерел спадкоємності знань старшої шкільної молоді про традиційні промисли та ремесла, а також допомогло додатково зібрати інформацію для характеристики нинішнього стану народних рукоділь в регіоні [10]. Методика проведення анкетування вибудовується самим дослідником. Звісно, задля достовірності відповідей таке опитування краще проводити

власноруч, але враховуючи різні ситуації (як, наприклад, навчально-виховний процес у школах, коледжах тощо), існує варіант розповсюдження анкет через довірених людей. Наступний етап комплексного дослідження промислів і ремесел у регіональному вимірі передбачає упорядкування зібраних фактичних даних, з цією метою здебільшого ефективним є використання методів систематизації та класифікації. У разі застосування анкетного опитування оптимізувати наукове опрацювання й аналіз кількісних даних вдасться завдяки використанню статистичного методу. Для співвідносного графічного представлення емпіричної інформації отримані цифрові показники краще представити в таблицях і діаграмах.

Завершальний етап – написання дослідницької роботи – можливо реалізувати шляхом використання таких методів, як: науково-описовий, порівняльно-історичний, порівняльно-типологічний. Вони своєю чергою так чи інакше поєднуються з загальнонауковими методами аналізу, синтезу, узагальнення та інтерпретації. Розкриття історії розвитку промислів та ремесел у хронологічній послідовності, характеристика структурно-функціонального складу (сировинної бази, технології, продукції тощо) того або іншого промислу чи ремесла реально зробити за допомогою описового методу. Адже, як слушно зауважила М. Гримич, «фактично неможливо собі уявити історичну чи культурологічну науку без застосування цього методу...» [11, с. 6]. Власний досвід показав, що для аналізу зібраного фактичного матеріалу базовим є теоретичний порівняльно-історичний метод вивчення предмету. Його застосування дає змогу дослідити редукційні процеси, які відбувалися з традиційними промислами та ремеслами протягом кількох століть, і виявити схожі та відмінні явища. Завдяки порівняльно-типологічному методу добре вдається простежити як загально-регіональні, так і локальні особливості в системі різновидів традиційних промислів та ремесел, з’ясувати подібності й відмінності давніх та сучасних форм побутування відповідних явищ. Окрім того, для характеристики народних ремісничих занять, які отримали своє відображення в регіональній ойконімії – назвах населених пунктів регіону – можливим є використання методу лінгвістичної географії.

Підсумовуючи цей, по суті, практичний огляд, хотілося б ще раз підкреслити, що навіть у тих темах, які на перший погляд здаються вже достатньо вивченими, залишаються «білі плями», які потребують заповнення. Доки існує етнографічна реалія чи явище, завжди з’являтимуться нові, нерозкриті в спеціальних студіях аспекти, а отже, зберігатиметься потреба їх дослідження, розроблення теоретичних та методологічних підходів вивчення. І якщо переглянути тематику

промислів і ремесел, враховуючи сучасні напрями, то обов'язково знайдуться приводи для нових наукових пошуків.

Джерела і література:

1. Литвинчук Н. В. Традиційні промисли та ремесла Сумщини кінця XIX – початку XXI століття : дис.... канд. іст. наук : 07.00.05. Київ, 2015. 236 с.
2. Литвинчук Н. В. Традиційні промисли та ремесла Сумщини кінця XIX – початку XXI століття : автореф.... канд. іст. наук : 07.00.05. Київ, 2015. 23 с.
3. Гаврилюк Н. К. Актуальні народознавчі питання в галузі польової збиральницької діяльності. *Матеріали до української етнології*. 2010. Вип. 9 (12). С. 291–294.
4. Сумцов Н. Ф. Очерки народного быта (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии). Харьков : Типо-Литограф. «Печатное Дело» Кн. К. Н. Гагарина, 1902. 57 с.
5. Народознавчі та мистецтвознавчі праці Євгенії Спаської / голов ред. Г. Скипник. Київ : видавництво ІМФЕ, 2015. 600 с.
6. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Ф. 14–5, од. зб. 198. 11 арк.
7. Ванштейн С. И. Актуальные вопросы полевого исследования традиционно-бытовых культур народов СССР. *Советская этнография*. 1985. № 3. С. 51–59.
8. Боряк О. О. Емпіричні дослідження як «ризик шкоди» : теорія і практика впровадження принципів етики польової роботи. *Народна творчість та етнографія*. 2003. № 5–6. С. 76–82.
9. Громов Г. Г. Методика этнографических экспедиций. Москва : Изд-во Московского университета, 1966. 117 с.
10. Литвинчук Н. В. Особливості загальної обізнаності школярів про традиційні промисли і ремесла (етнографічно-статистичний аналіз). *Українознавство*. 2012. № 4 (45). С. 226–231.
11. Гримич М. В. Метод, методика та методологія в сучасній етнологічній науці. *Етнічна історія народів Європи*. 2006. Вип. 21. С. 5–9.

УДК 391(=161.2):7.046

СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІ ОБЕРЕГОВІ СИМВОЛИ В СЕМАНТИЦІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДНОГО КОСТЮМУ

Юрій Вільховий
(м. Полтава)
Надія Найда
(м. Харків)

У статті розкривається історичний і світоглядний зміст східнослов'янських оберегових символів та їхнє значення в семантиці українського народного костюму. Автори проводять комплексний аналіз типології символічних систем та одягу в

родинній обрядовості. Зокрема з'ясовуються спільні символічні елементи і атрибути у родильних, весільних і похоронних ритуалах. Визначається характер семантичного навантаження символів в українському народному вбранні.

Ключові слова: *орнаментика, одяг, символи, український народний костюм, родинна обрядовість, обереги, ритуали, комплекси вбрання, атрибутивність символів, вірування, повір'я.*

Семантика українського народного костюму, історія розвитку традиційного, повсякденного, ритуального вбрання завжди були предметом прискіпливої уваги науковців. У наш час, коли в українському суспільстві з'явилася нагальна потреба усвідомлення власної етнічної ідентичності, посилення міжпоколінного етнокультурного зв'язку з давніми історичними духовними традиціями обрана тема нашої розвідки має особливу актуальність.

Ми поставили за мету комплексно дослідити функціональне значення одягу в сімейній обрядовості та виявлення спільних його рис у родильному, весільному та похоронному ритуалах. Також ми намагаємося з'ясувати змістове наповнення атрибутів, які мають оберегову функцію.

Проблемами семантики, оберегової символіки українського народного костюму у різний час займалося багато науковців. У нашій статті ми звертаємо осібну увагу на праці таких дослідників як П. Богатирьов [1], В. Борисенко [2], О. Босий [3], М. Маєрчик [9], Г. Маслова [10], Т. Ніколаєва [11], С. Стефанович [12], І. Черленяк [13]. Заслуговують на увагу і праці таких класиків як М. Васильєв [4], Хв. Вовк [5], О. Воропай [6], Д. Зеленін [7] і П. Чубинський [8].

Однією із найдавніших вимог українського народного костюму була захисна – це так звана оберегова (магічна, талісманна) функція. Важливу оберегову роль людського одягу виконували колір та орнаментика одягу, а також різноманітні прикраси, пояси тощо [11, с. 15-16].

Розглянемо регламентацію одягу родинної обрядовості. Вона складається із родильних, весільних і похоронних обрядів. У народному прислів'ї говориться: «Чоловік тричі дивним буває – коли народжується, одружується і помирає. » У циклі обрядів сплелися дії, символи, атрибути, які виникали і мали забезпечувати щастя, багатство, добробут сім'ї, захистити її членів від злих сил [2, с. 5].

Традиційно для новонародженої дитини не готували нового одягу, а використовували речі батьків. Маля купали та клали в чорну або червону запаску, для того щоб «диявол не пристав» [14, с. 6]. Немовля могли згортати у сорочку [9, с. 146]. Якщо народжувався хлопчик, то його сповивали у батькову сорочку, розрізавши перед цим у трьох містах, якщо дівчинка – у материну [14, с. 9]. Як зазначав Хв. Вовк, новонароджену дитину загортали в кожух та клали на покуті – на найпочеснішому місці в хаті, щоб було здоров'я і багатство [5, с. 186].

Серед перших речей немовляти найважливішим було дароване під час хрещення крижмо – шматок білого домашнього полотна. Проте, цей шмат полотна мислився як надійний оберіг і перша культурна річ (оболонка), тепер уже «узаконеної» дитини в соціумі. Наступним важливим компонентом одягу цього періоду був пояс, який спеціально, урочисто купували дитині [9, с. 147]. Про символічну властивість пояса стабілізувати, зцілювати говорить таке вірування: «Коли в дитини болить голова, то обв'язують голову тим рушником, яким було підперезано матір під час вінчання» [9, с. 177].

Із віком статус дитини змінювався (за церковними уявленнями, господарськими обов'язками та гендерним поділом праці) і, відповідно, зростало число компонентів одягу [9, с. 149]. Тенденцію до надмірної кількості одягу особливо яскраво помітно у весіллі – обряді, який санкціонував шлюбне і статеве життя [9, с. 153]. Охоронні дії, пов'язані із убранням молодих, були важливими складовими елементами обрядів одягання нареченого та нареченої. Молода могла часто змінювати одяг, що мало престижне й охоронне значення. Перевдягаючись або одягаючись навиворіт, вона начебто скидала з себе порчу, котра могла бути наведена [10, с. 35]. Наприклад, кожух, особливо вивернутий вовною назовні, виконував символічно-доброзичливу функцію [2, с. 169]. Важливим доповненням до одягу дівчини було намисто. За повір'ями дівчатам без намиста не можна було бути навіть у будень, бо воно оберігало їх від застуди. Тому дівчата намагалися завжди мати хоча б один його разок на шиї [6, с. 202]. Також, молоду обов'язково прикрашали вінком із «хрещатим барвінком», що захищав від «поганого ока» [6, с. 196].

Одним із ключових ритуалів весільної обрядовості було покривання рук – поєднання молодят один з одним та з іншими учасниками весілля через хустку або рушник. Звичай не торкатися один одного голою рукою зберігся на початку – XX ст. і був по'язаний з уявленнями, що це могло принести бідність. Із таким тлумаченням цей звичай побутував у всіх східних слов'ян і у багатьох їх сусідів. [10, с. 39] Використовували хустку, а особливо рушник, і для захистих дій. Так, на Катеринославщині княгиню на посад, з дозволу старости, заводив дружко молодої, махаючи у повітрі хусткою [2, с. 351]. Особливого захисту, виходячи з використання рушників, вимагала молода. Вона оперезувалася рушником, коли скликала жінок на «шишки», запрошувала на весілля, йшла до шлюбу [12, с. 121].

Для похоронних обрядів характерна була наявність архаїчних рис, спільних для всіх слов'ян. У циклах поховально-поминальної обрядовості чітко виділялися дії спрямовані на благополуччя душі на «тому світі», та

охорону і захист від шкідливого впливу покійника на живих [13, с. 215]. За звичаєм померлих дітей вбирали в світлий або білий одяг: «сорочечки», а якщо господар був заможним, то в «сукеночки» [8, с. 74]. Якщо помирала дівчина-наречена, то її одягали як до вінця, розплітали і розчісували коси, клали на голову стрічки і вінок. Померлому парубкові чіпляли менший за розміром віночок з барвінку, весільну квітку до шапки. «З правого боку до шапки пришпилюють украшену звізду з барвінку. Се називають вінком для парубка» [4]. На думку дослідника І. Черленяка, обряд поховання неодружених був поширений для всіх східних слов'ян, певним чином нагадуючи весілля [13, с. 224].

Померлому чоловікові у домовину клали шапку чи капелюх, або ж надягали на голову [1, с. 262]. Як приклад, наведемо один із таких ритулів, що були записані дослідником П. Богатирьовим на Закарпатті. «Якщо це старий чоловік, то хто-небудь надягав йому шапку; іншу йому підкладали під плече; якщо це молодий чоловік, то йому завжди надягають на голову літню шапку (калап). Так мертвий прощається із живими» [1, с. 263]. На Гуцульшині померлу жінку колись завивали в перемітку, знімали з неї прикраси і накривали білою тканиною – саваном [13, с. 202]. За допомогою савану здійснювався перехід живої сутності в інший світ. Оберегові функції савану співвідносяться з іншим абрядовим атрибутом – крижмом (перехід новонародженого з природного світу в людський) [3, с. 115].

Як і в більшості ритуалів родинної обрядовості використання рушників було поширене і на похованнях. Рушники відігравали роль оберегів, що робили для померлого перехід на той світ легшим, а також захищали живих від впливу потойбічного світу. Тому всі, хто ніс труну, були захищені рушниками, ними їм перев'язували руки, покривали рушниками віз (у якому везли труну) [12, с. 121].

Якщо проаналізувати символіко-магічне навантаження родинної обрядовості, то можна ясно побачити її органічний, взаємопов'язаний і, певною мірою, замкнений характер. Якщо підсумувати викладене, то, на нашу думку, найбільш вживаними ритуальними предметами у всіх сферах родинної обрядовості були сорочка та рушник. При народженні дитини та на весіллі однаково користувалися верхнім одягом (кожух) та поясом. У родильній та поховальній обрядовості крижмо та саван мали ідентичні функції, які захищали людину при переході з одного світу в інший. Проаналізувавши символічне навантаження одягу у поховальному обряді, можна констатувати наявність у ньому весільних складових. В обряді поховання неодружених яскраво вираженою атрибутикою виступають прикраси, хустка для обв'язування, головні убори (особливо вінок).

Таким чином, розглянувши східнослов'янські оберегові символи в семантиці українського народного костюму, можна зробити аргументований висновок, що вони скріплюють обряди родильного, весільного та поховального циклів, посилюючи їхні спільні мотиви та атрибутику.

Джерела та література:

1. Богатырев П.Г. «Вопросы теории народного искусства». М.: Искусство, 1971. 544 с.
2. Борисенко В.К. Українська етнологія: навч, посібник. К.: Либідь, 2007. 400 с.
3. Босий О. Знакові функції тканини в звичаєво-обрядовій сфері українців (семантичні паралелі «крижмо» – «саван»). Етнічна історія народів Європи. 2000. Вип. 4. С. 114–117.
4. Васильевъ М. К. Малорусскіе похоронные обряды и повѣрья. Кіевская старина. 1890. №8. С. 317–322.
5. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Прага: Український громадський видавничий фонд. 1928. 379 с.
6. Воропай Ол. Звичаї нашого народу (етнографічний нарис). К.: Оберіг, 1991, т. 1. 449 с.
7. Зеленин Д. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с.
8. Ленчевський Л. Похоронные обряды и поверья в Староконстантинове Волинской губ. Киевская старина, 1899. Т.46. С. 70–78.
9. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. К.: Критика, 2011. 319 с.
10. Маслова Г. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях XIX – начала XX в. М.: Наука, 1984. 213 с.
11. Ніколаєва Т. Історія українського костюма. К.: Либідь, 1996. 171 с.
12. Стефанович С. Символіка українського рушника. Етнічна історія народів Європи. 1999. Вип.2. С.120-123.
13. Черленяк І. В. Поховально-поминальні обряди українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст. Записки історичного факультету Одеського національного університету. Одеса.: Одеський національний університет імені І. І. Мечнікова. Вип. 27, 2016. С. 197–221.
14. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским / Издан под наблюдением Н.И. Костомарова. СПб.: Типография Киршбаума, 1877, т. 4: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. 793 с.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ – УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ

Андреєва Аліна Сергіївна, молодша наукова співробітниця науково-експозиційного відділу етнографії та народних промислів Волинського краєзнавчого музею, **м. Луцьк**

Бабенко Людмила Леонідівна, докторка історичних наук, професорка кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка, Заслужений працівник освіти, **м. Полтава**

Базовська Анна Василівна, магістрантка Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу, Інституту гуманітарної підготовки та державного управління, кафедри публічного управління та адміністрування, **м. Івано-Франківськ**

Белько Олег Олександрович, кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Відділу керамології новітнього часу Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України, науковий співробітник Наукового відділу виставок Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному, завідувач редакційно-видавничого відділу Полтавської обласної універсальної наукової бібліотеки імені І. П. Котляревського, викладач Полтавського коледжу мистецтв імені Миколи Лисенка, **смт. Опішня, Зіньківський район, Полтавська область, м. Полтава**

Бесєдіна Наталія Василівна, кандидатка історичних наук, доцентка кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ імені В.Г. Короленка **м. Полтава**

Богодиста Світлана Павлівна, учителька української мови та літератури, спеціаліст вищої категорії, учитель-методист, директорка Комунального закладу «Полтавська загальноосвітня школа І-ІІІ ступенів № 8 імені Панаса Мирного Полтавської міської ради Полтавської області», **м. Полтава**

Бондаренко Галина Борисівна, кандидатка історичних наук, провідна наукова співробітниця відділу «Українського етнологічного Центру» ІМФЕ імені М.Т. Рильського НАН України, **м. Київ**

Васянович Олександр Олександрович кандидат історичних наук**,** заступник директора з наукової роботи Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф, **м. Київ**

Вільховий Юрій Віталійович, кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка, **Найда**

Надія Юріївна, магістрантка факультету соціальних комунікацій Харківської державної академії культури, **м. Харків**

Григоров Олександр Олександрович, Матюшин Сергій Сергійович студенти 6 курсу медичного факультету Донецького національного медичного університету **Наук. керівник – Костецький Іван Володимирович** асистент кафедри організації вищої освіти, управління охороною здоров'я та гігієни, Донецький національний медичний університет**, м. Лиман, Донецька область**

Довбня Ольга Анатоліївна – кандидатка історичних наук, доцентка, завідувач сектору науково-освітньої та методичної роботи Донецького обласного краєзнавчого музею, **м. Краматорськ, Донецька область.**

Завалій Олександр Іванович; здобувач відділу філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, **м. Київ**

Іванова Людмила Георгіївна, кандидатка історичних наук, професорка кафедри історії України історичного факультету НПУ імені М. П. Драгоманова**, м. Київ**

Капелюшний Валерій Петрович, доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Т. Г. Шевченка, **м. Київ**

Капустян Ганна Тимофіївна, докторка історичних наук, професорка кафедри Кременчуцького політехнічного інституту, **м. Кременчук**

Киридон Алла Миколаївна, докторка історичних наук, професорка, Заслужений діяч науки і техніки України, директорка Державної наукової установи «Енциклопедичне видавництво» **м. Київ**

Коваленко Оксана Валентинівна, кандидатка історичних наук, доцентка, наукова співробітниця Інституту керамології відділення Інституту народознавства НАН України **м. Полтава**, **смт. Опішня, Зіньківський район, Полтавська область**

Коваль-Фучило Ірина, кандидатка філологічних наук, старша наукова співробітниця відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ імені М.Т. Рильського НАН України, **м. Київ**

Колодний Анатолій Миколайович доктор філософських.наук., професор, керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України; **Филипович Людмила Олександрівна** докторка філософських наук, професорка, завідувачка відділу філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, **м. Київ**

Копилець Євгеній Вікторович,кандидат педагогічних наук,керівник гуртків Комунального закладу «Полтавський обласний центр національно-патріотичного виховання, туризму і краєзнавства учнівської молоді» Полтавської обласної ради, **м. Полтава**

Кулагіна-Стадніченко Ганна Михайлівна, кандидатка філософських наук, старша наукова співробітниця Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, **м. Київ**

Лахно Олександр Петрович, кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ імені В.Г. Короленка **м. Полтава**

Ликова Оксана Григорівна наукова співробітниця Відділу сучасної художньої кераміки, Національний Музей-заповідник українського гончарства в Опішному, **смт. Опішня, Зіньківський район, Полтавська область**

Литвинчук Наталія Василівна кандидатка історичних наук, наукова співробітниця відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, **м. Київ**

Лобода Дмитро Олександрович, асистент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка**, м. Полтава**

Луговий Роман Сергійович, асистент кафедри історії України ПНПУ імені В.Г.Короленка, **м. Полтава**

Метка Людмила Олексіївна, кандидатка історичних наук, провідна наукова співробітниця, завідувачка Відділу керамології новітнього часу, Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Відділення керамології Інституту народознавства НАН України, **смт. Опішня, Зіньківський район, Полтавська область**

Михайлуца Микола Іванович, доктор історичних наук, професор, Завідувач катедри українознавства, історико-правових та мовних дисциплін Одеський національний морський університет, **м. Одеса**

Овчаренко Людмила Миколаївна, докторка історичних наук, директорка Державної спеціалізованої художньої школи-інтернату І-ІІІ ступенів «Колегіум мистецтв у Опішні» імені Василя Кричевського, старша наукова співробітниця Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України, Заслужений працівник культури України **смт. Опішня, Зіньківський район, Полтавська область, м. Полтава**

Олійник Марина Володимирівна, кандидатка історичних наук, науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр»

Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, **м. Київ**

Оніпко Тетяна Володимирівна, докторка історичних наук, професорка кафедри менеджменту ВНЗ Укоопспілки «Полтавський університет економіки і торгівлі», **м. Полтава**

Осипенко Олександр Валентинович, кандидат історичних наук, доцент катедри українознавства, історико-правових та мовних дисциплін Одеський національний морський університет, **м. Одеса**

Павленко Павло Юрійович доктор філософських наук, старший науковий співробітник, провідний науковий співробітник відділу філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, **м. Київ**

Петрова Наталія Олександрівна, кандидатка історичних наук, доцентка кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, **м. Одеса**

Пісцова Марія Петрівна, завідувачка науково-дослідного експозиційного відділу етнографії Полтавського краєзнавчого музею імені Василя Кричевського**, м. Полтава, Сахно Наталія Миколаївна**, краєзнавець, смт. Нові Санжари,Полтавська область

Пошивайло Богдан Григорович, молодший науковий співробітник Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному, **смт. Опішня, Зіньківський район, Полтавська область**

Пошивайло Світлана Григорівна старша наукова співробітниця Національного музею-заповідника українського гончарства, **смт. Опішня Зіньківського району Полтавської області**

Рева Ірина Анатоліївна, учителька історії та правознавства Комунального закладу «Полтавська загальноосвітня школа І-ІІІ ступенів № 8 імені Панаса Мирного Полтавської міської ради Полтавської області», спеціаліст вищої категорії, учитель-методист, Лауреат Обласної премії імені А.С.Макаренка, **м. Полтава**

Рогов Олексій студент Харківської державної академії культури, **науковий керівник Осадча Віра Миколаївна**, професорка, кандидатка мистецтвознавства, Заслужений діяч мистецтв України. **м. Харків**

Свиридюк Наталія Олександрівна, аспірантка кафедри основ виробництва та дизайну Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка, завідувачка відділом Комунальної установи «Обласний центр народної творчості та культурно-освітньої роботи» Полтавської обласної ради, **м. Полтава**

Семергей Наталія Володимирівна, кандидатка історичних наук, доцентка кафедри філософії та суспільних наук Української медичної стоматологічної академії, **м. Полтава**

Стовпець Олександр Васильович, доктор філософських наук, доцент кафедри кримінального і адміністративного права, доцент кафедри філософії Одеського національного морського університету, **м. Одеса**

Титаренко Віта Володимирівна докторка філософських наук, доцентка., старша наукова співробітниця відділу філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, **м. Київ**

Тіткова Світлана Анатоліївна, завідувачка сектору абонентів наукової та навчальної літератури бібліотеки імені М.А. Жовтобрюха ПНПУ імені В.Г.Короленка, **м. Полтава**

Тріпольська Оксана Борисівна, директорка Велико-Будищанського сільського будинку культури, директорка народного Музею весілля у селі Великі Будища Диканського району Полтавської області **с. Великі Будища, Диканський район, Полтавська область**

Федій Олександр Анатолійович, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри географії та методики викладання Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка, **м. Полтава**

Федорова Марина Анатоліївна, завідувачка відділу краєзнавства Полтавської обласної універсальної наукової бібліотеки імені І.П. Котляревського, **м. Полтава**

Хай Михайло Йосипович, доктор мистецтвознавства, професор, завідувач сектору етномузикології, провідний науковий співробітник ІМФЕ імені М.Т. Рильського НАН України**, м. Київ**

Шаповал Лариса Іванівна, кандидатка історичних наук, доцентка кафедри історії України ПНПУ імені В.Г. Короленка **м. Полтава**

Щербань Олена Василівна, докторка історичних наук, директорка Етнопросвітницького осередку Етносадиби-музею «Лялина Світлиця», старша викладачка кафедри історії музеєзнавста та пам’яткознавства Харківської державної академії культури, **смт. Опішня Зіньківського району Полтавської області, м. Харків**

Яроцький Петро Лаврентійович, доктор філософських.наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України відділу філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства, **м. Київ**

Ярошенко Юлія Олександрівна, методистка Комунального закладу «Полтавський обласний центр національно-патріотичного виховання, туризму і краєзнавства учнівської молоді Полтавської обласної ради», **м. Полтава**

ЗМІСТ

РОЗДІЛ 1. СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ КУЛЬТУРНОЇ ТА НАЦІОНАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ В УКРАЇНІ: ІСТОРИЧНІ ТА ЕТНОКОНФЕСІЙНІ ВИМІРИ

ЕТНІЧНІСТЬ, ІДЕНТИЧНІСТЬ І КУЛЬТУРА ЯК КЛЮЧОВІ ПОНЯТТЯ ЕТНОЛОГІЇ ТА ЕТНОКУЛЬТУРОЛОГІЇ: АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД НОВІТНІХ ДОСЛІДЖЕНЬ
Валерій Капелюшний 3

СУЧАСНІ ФОРМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ: ТРАНСФОРМАЦІЇ, ЧИННИКИ ВПЛИВУ
Галина Бондаренко 8

КОЛЕКТИВНА ПАМ’ЯТЬ ЯК ДОМІНАНТА РЕГІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛГІЧНИЙ ДИСКУРС
Алла Киридон 13

РЕЛІГІЯ ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК НАЦІОНАЛЬНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНЦІВ
Анатолій Колодний, Людмила Филипович 28

ПРОВЕДЕННЯ КОМПЛЕКСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ РАДІАЦІЙНО ЗАБРУДНЕНИХ РАЙОНІВ СХІДНОГО ПОЛІССЯ ДЕРЖАВНИМ НАУКОВИМ ЦЕНТРОМ ЗАХИСТУ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ ВІД ТЕХНОГЕННИХ КАТАСТРОФ
Олександр Васянович 42

МУЗИЧНО-ІНСТРУМЕНТАЛЬНА КУЛЬТУРА УКРАЇНЦІВ ЯК СКЛАДОВА ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНоГО СВІТОГЛЯДУ
Михайло Хай 47

СУЧАСНІ ФОРМИ ЗБЕРЕЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ МЕШКАНЦІВ ЗАТОПЛЕНИХ СІЛ
Ірина Коваль-Фучило 59

ЕТНОСОЦІАЛЬНІ ПАРАДИГМИ РЕЛІГІЙНОСТІ У ВИКЛИКАХ СЬОГОДЕННЯ
Ганна Кулагіна-Стадніченко 68

РЕЛІГІЙНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ КРИТЕРІЙ СТАБІЛЬНОСТІ МІЖКОНФЕСІЙНИХ І СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН
Петро Яроцький 74

РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА
Віта Титаренко 83

РЕЛІГІЙНА СКЛАДОВА «ГІБРИДНОЇ ВІЙНИ» РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ (ХРИСТИЯНСЬКИЙ КОНТЕКСТ)
Павло Павленко 87

РОЗДІЛ 2. РОЛЬ ОСВІТНІХ, КУЛЬТУРНИХ ЗАКЛАДІВ У ФОРМУВАННІ СУЧАСНИХ ФОРМ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

УКРАЇНОЗНАВЧИЙ КОМПОНЕНТ НАВЧАЛЬНО-ВИХОВНОГО ПРОЦЕСУ ЯК СУЧАСНА ФОРМА УКРІПЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СТУДЕНТІВ ЗВО (З ДОСВІДУ РОБОТИ ОДЕСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ І.І. МЕЧНИКОВА)
Наталія Петрова 96

СУЧАСНІ ІСТОРИКИ ПРО МІСЦЕ І РОЛЬ МИСТЕЦЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ В РОЗВИТКУ МОДЕРНОГО УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ
Наталія Семергей 100

КРАЄЗНАВЧА СКЛАДОВА ЗБІРНИКА НАУКОВИХ ПРАЦЬ «ПІВДЕНЬ УКРАЇНИ: ЕТНОІСТОРИЧНИЙ, МОВНИЙ, КУЛЬТУРНИЙ ТА РЕЛІГІЙНИЙ ВИМІРИ»: СТАТИСТИКА ТА ТЕМАТИКА (2007-2019 рр.)
Микола Михайлуца 103

РОЛЬ СУЧАСНИХ ОСВІТНЬО-КУЛЬТУРНИХ ЗАКЛАДІВ У ЗБЕРЕЖЕННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (НА ПРИКЛАДІ ІНСТИТУТІВ КОНФУЦІЯ)
Олександр Стовпець 107

ЕДУКАЦІЙНІ ПОТЕНЦІЇ УПРОВАДЖЕННЯ ДИСЦИПЛІН З ІСТОРІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА МЕНТАЛЬНОСТІ У ВИЩІЙ ШКОЛІ
Дмитро Лобода 112

МУЗЕЙНИЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ГОНЧАРНИХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДІВ УПРОДОВЖ ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ СТОЛІТТЯ – ОДИН ІЗ НАПРЯМКІВ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРНОЇ КЕРАМОЛОГІЇ
Людмила Овчаренко 116

НАЦІОНАЛЬНО-ПАТРІОТИЧНЕ ВИХОВАННЯ У МУЗЕЯХ ПРИ ЗАКЛАДАХ ОСВІТИ ПОЛТАВЩИНИ
Юлія Ярошенко 126

ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕРВ'ЮВАННЯ РЕСПОНДЕНТІВ ПІД ЧАС ПОЛЬОВОЇ ЕТНОГРАФІЧНОЇ ПРАКТИКИ СТУДЕНТІВ-ІСТОРИКІВ
Олександр Лахно 135

ПОПУЛЯРИЗАЦІЯ ЕТНОГРАФІЧНИХ ТА НАРОДОЗНАВЧИХ ВИДАНЬ БІБЛІОТЕКИ ІМЕНІ МИХАЙЛА АНДРІЙОВИЧА ЖОВТОБРЮХА ПНПУ ІМЕНІ В.Г. КОРОЛЕНКА
Світлана Тіткова 146

РОЗДІЛ 3. ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ, КРАЄЗНАВСТВА ТА МУЗЕЙНИЦТВА

СУСПІЛЬНО-КУЛЬТУРНЕ ЖИТТЯ КРЕМЕНЧУКІВЦІВ У РОКИ НАЦИСТСЬКОЇ ОКУПАЦІЇ НА СТОРІНКАХ ГАЗЕТИ «ДНІПРОВА ХВИЛЯ»
Ганна Капустян 158

КУЛЬТУРНА ПОЛІТИКА РУМУНСЬКОЇ АДМІНІСТРАЦІЇ НА ТЕРЕНАХ ПІВДЕННО-ЗАХІДНОЇ УКРАЇНИ В 1941-1944 РР.
Олексанр Осипенко 164

ЗАЛУЧЕННЯ ВІТЧИЗНЯНОЇ СПОЖИВЧОЇ КООПЕРАЦІЇ ДО ПРОВЕДЕННЯ ПОЛІТИКИ УКРАЇНІЗАЦІЇ: 20-ТІ РОКИ XX СТ.
Тетяна Оніпко 172

ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ПАВЛА ІВАНОВИЧА ЧИЖЕВСЬКОГО
Людмила Бабенко 182

ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА В СУЧАСНОМУ МИСТЕЦТВІ
Олег Белько 189

КУЛЬТОВІ СПОРУДИ XVIII СТОЛІТТЯ НА ПОЛТАВЩИНІ ЯК ДЖЕРЕЛО ДЛЯ ВИВЧЕННЯ ЦЕГЛЯРСТВА
Богдан Пошивайло 195

СИСТЕМНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ГОНЧАРНОЇ ЛЕКСИКИ (НА ПРИКЛАДІ ТЕРМІНІВ ГОНЧАРСЬКОГО РАХУНКУ)
Світлана Пошивайло 198

ЛЕМКИ-ПЕРЕСЕЛЕНЦІ НА ТЕРИТОРІЇ ПОЛТАВЩИНИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XX – НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТЬ: ДО ПИТАННЯ РЕГІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЕТНОГРАФІЧНОЇ ГРУПИ УКРАЇНЦІВ
Лариса Шаповал 201

ФОРМУВАННЯ СІЛЬСЬКОЇ ПОСЕЛЕНСЬКОЇ МЕРЕЖІ ПОЛТАВСЬКОЇ ОБЛАСТІ
Олександр Федій 217

ДО ПИТАННЯ ПРО КІЛЬКІСТЬ МЛИНІВ У ПОЛТАВСЬКІЙ ГУБЕРНІЇ НА ПОЧАТКУ XIX СТОЛІТТЯ
Євгеній Копилець 221

ДОКУМЕНТАЛЬНА СПАДЩИНА МИХАЙЛА КИТРИША ЯК ДЖЕРЕЛО ДОСЛІДЖЕННЯ ПЕРСОНАЛІЇ ГОНЧАРЯ
Оксана Ликова 229

КУРГАН ЕПОХИ БРОНЗИ НА ТЕРИТОРІЇ БАЛАКЛІЙСЬКОГО ГОРОДИЩА
Роман Луговий, Оксана Коваленко 232

ЗБИРАЛЬНИЦЬКА І ФОНДОВА РОБОТА МУЗЕЙНИХ ЗАКЛАДІВ ПОЛТАВЩИНИ НАПРИКІНЦІ 1950-х – 1980-х РОКАХ
Наталія Бесєдіна 237

ДІЯЛЬНІСТЬ МИХАЙЛА РУДИНСЬКОГО У РОЗБУДОВІ МУЗЕЙНОЇ СПРАВИ ПОЛТАВЩИНИ
Ірина Рева 245

ПРАЦІ ВІДОМИХ ЕТНОГРАФІВ У ФОНДІ ПОЛТАВСЬКОЇ ОУНБ ІМ. І.П. КОТЛЯРЕВСЬКОГО
Марина Федорова 249

РОЗДІЛ 4. ЕТНОГРАФІЧНІ АСПЕКТИ КРАЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

ДО ПИТАННЯ ПРО УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКІ СУСПІЛЬНІ ТЕЧІЇ В 30-60-х РОКАХ XIX СТОЛІТТЯ
Людмила Іванова 256

КУЛЬТУРА ЯК ОСНОВА РОЗВИТКУ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО КАПІТАЛУ НАЦІЇ
Анна Базовська 265

ПОБУТУВАННЯ ВАРЕНИХ РІДКИХ СТРАВ НА ПОЛТАВЩИНІ: АРХАЇКА І СЬОГОДЕННЯ
Марія Пісцова, Наталія Сахно 269

ЕВОЛЮЦІЯ ТРАДИЦІЙ ВИКОРИСТАННЯ ГЛИНЯНОГО ПОСУДУ В НАРОДНІЙ КУЛЬТУРІ ХАРЧУВАННЯ УКРАЇНЦІВ НАДДНІПРЯНЩИНИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ
Олена Щербань 279

УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ТРАДИЦІЇ ЯК ФОРМА РЕАЛІЗАЦІЇ ЗДОРОВ’ЯЗБЕРІГАЮЧОЇ ПОЛІТИКИ НАШОЇ ДЕРЖАВИ
Олександр Григоров, Сергій Матюшин, Іван Костецький 285

ПЕРЕДВЕСІЛЬНІ ОБРЯДИ ЯК ФАКТОР СТВОРЕННЯ СІМ'Ї
Світлана Богодиста 289

ГЛИНЯНИЙ ПТАХ-СВИСТУНЕЦЬ XVII СТОЛІТТЯ З РОЗКОПОК МІСТЕЧКА БАЛАКЛІЯ НА ПОЛТАВЩИНІ
Оксана Коваленко 298

ДИТЯЧА НАРОДНА ІГРАШКА У ДОСЛІДЖЕННЯХ МАРКА ГРУШЕВСЬКОГО
Аліна Андреєва 302

МУЗИЧНА БУДОВА ТА ПОЕТИЧНІ ОБРАЗИ ТРАДИЦІЙНИХ КОЛИСАНОК ПОЛТАВЩИНИ
Олексій Рогов 313

ФОЛЬКЛОРНІ СКАРБИ УКРАЇНСЬКОГО ВЕСІЛЛЯ
Оксана Трипольська 317

ТРИПІЛЬСЬКІ «БІНОКЛІ»
Олександр Завалій 324

МАЙСТЕР ЗООМОРФНОЇ СКУЛЬПТУРИ ВАСИЛЬ ОМЕЛЯНЕНКО З ОПІШНОГО І ЙОГО ЗВ'ЯЗОК З БІЛОРУССЮ
Людмила Метка 327

ЕТНОГРАФІЧНІ КОЛЕКЦІЇ В ЕКСПОЗИЦІЯХ МУЗЕЇВ ДОНЕЦЬКОЇ ОБЛАСТІ
Ольга Довбня 332

УКРАЇНСЬКА ВИШИВКА ЯК ЕТНОГРАФІЧНЕ ЯВИЩЕ У ДОРОБКУ ОЛЕНИ ПЧІЛКИ: РЕФЛЕКСІЇ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ ТА СУЧАСНИЙ ДИСКУРС
Марина Олійник 340

ДОСЛІДЖЕННЯ НАРОДНОЇ ЛЯЛЬКИ ПОЛТАВЩИНИ ЯК МІСЦЕВОГО ЕЛЕМЕНТА НЕМАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ В ДІЯЛЬНОСТІ ОБЛАСНОГО ЦЕНТРУ НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ ТА КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЬОЇ РОБОТИ
Наталія Свиридюк 352

МЕТОДИКО-ОРГАНІЗАЦІЙНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕМЕСЕЛ І ПРОМИСЛІВ У РЕГІОНАЛЬНОМУ ВИМІРІ: З ДОСВІДУ ВЛАСНИХ НАУКОВИХ ПОШУКІВ
Наталія Литвинчук 362

СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІ ОБЕРЕГОВІ СИМВОЛИ В СЕМАНТИЦІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДНОГО КОСТЮМУ
Юрій Вільховий, Найда Надія 369

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ – УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ 374

СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: РЕГІОНАЛЬНИЙ ВИМІР

Збірник наукових статей
за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції
(24–25 вересня 2020 року)