

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ

Збірник наукових праць

ВИПУСК 58

Київ
2019

Редакційна колегія:

ПАТРИЛЯК І. К., д-р іст. наук, проф. (голова редколегії);
КАПЕЛЮШНИЙ В. П., д-р іст. наук, проф., член-кореспондент НАПН України
(заступник голови редколегії, відповідальний редактор);
БОРИСЕНКО В. К., д-р іст. наук, проф. (заступник голови редколегії);
БОРИСЕНКО М. В., д-р іст. наук, проф.;
ГОНІ СОГУ, проф. (Сеул, Корея);
ЗАЛІЗНЯК Л. Л., д-р іст. наук, проф.;
КАЗАКЕВИЧ Г. М., д-р іст. наук, доц.;
КАЗЬМИРЧУК М. Г., д-р іст. наук, доц.;
КОНТА Р. М., д-р іст. наук, доц.;
КОЦУР А. П., д-р іст. наук, проф.;
МАТУСЯК АГНЄШКА, проф. (Вроцлав, Польща);
СКРИПНИК Г. А., д-р іст. наук, проф., академік НАН України;
ПАЛІЄНКО М. Г., д-р іст. наук, проф.;
СЕРГІЙЧУК В. І., д-р іст. наук, проф.;
СОРОКА Ю. М., д-р іст. наук, проф.;
ТЕРПИЛОВСЬКИЙ Р. В., д-р іст. наук, проф.;
ГОНЧАРОВ О. П., канд. іст. наук, доц.;
ПИЛИПЕНКО В. В., канд. іст. наук, доц. (відповідальний секретар);
ТЕРЕС Н. В., канд. іст. наук, доц.;
ХАКАМІЕС ПЕККА, проф. (Турку, Фінляндія);
ХАЛУПЧАК ГЕНРІК, проф. (Люблін, Польща).

Адреса редакційної колегії:

01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства
e-mail: etnichna.istoria@gmail.com
сайт збірника: <http://www.ethnic.history.univ.kiev.ua>

Рецензенти:

д-р іст. наук М. В. КУГУТЯК
д-р іст. наук О. М. ПОШИВАЙЛО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен,
географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

**Рекомендовано до друку Вченою радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка
(Протокол № 3 від 26 вересня 2019 р.)**

Збірник наукових праць «Етнічна історія народів Європи» внесено до переліку фахових видань
за спеціальністю «Історичні науки» (постанова Президії ВАК України № 1-05/7 від 09.06.1999 р.;
постанова Президії ВАК України № 1-05/2 від 10.03.2010 р.; наказ Міністерства освіти і науки
України №1021 від 7 жовтня 2015 р.).
Реєстраційне свідоцтво № 11061, серія KB

ЗМІСТ

Рудь Микола. Ободритське князівство за перших Наконідів.	4
Папенко Наталія, Мазур Тетяна. Австрійське мистецтво як відображення історичної епохи першої половини XIX ст.: бідермайєр.	10
Яровий Валерій. Політика уряду Королівства сербів, хорватів і словенців стосовно населення Вардарської Македонії (1918–1929 рр.).	20
Ігнатенко Ірина. Батьківство у традиційній культурі: україно-європейські паралелі.	25
Нагірний Микола. Поняття Вітчизни й рідного народу в уявленні Т. Шевченка.	31
Громова Наталя. Українські традиційні уявлення про походження тварин.	38
Гетьман Володимир. Заповідна мораль і мудрість.	46
Данилевич Аліса. Проблематика народознавчих студій Степана Носа в журналі «Основа».	53
Кузіна Наталія. Формування національної свідомості українців під впливом україномовної періодики у 1907–1914 рр.	61
Остапенко Анатолій. Християнские истоки белорусской национальной идеи.	68
Любовець Олена. Жовтневий переворот 1917 року: спроби загальноросійських соціалістичних партій позбавити більшовиків влади.	81
Метка Людмила. Василь Омеляненко та Іван Білик: міф про учнівство.	88
Висовень Оксана. Особливості релігійного життя в радянській Україні (середина 40-х рр. XX ст. – 1953 р.): синергетична модель.	94
Брехунець Ніна. Етнологічні та етнокультурні студії Леоніда Залізняка: історіографічний дискурс.	100
Круглова Людмила. Шевченкіана у виставковій діяльності Музею історії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.	106
Грицюк Ольга. Вуличне настінне малярство як об'єкт дослідження: історіографія та стан вивчення.	113
Пількевич Андрій. Інфернальна тематика у творчості рок-колективу Black Sabbath.	118
Коваль Андрій, Захараш Тетяна. Німці та молдовани як привілейовані етнічні меншини в Трансністрії (серпень 1941 р. – січень 1944 р.).	126
Ставнюк Оксана. М. І. Петров і проблеми опрацювання фондів Церковно-археологічного музею при Київській духовній академії.	130
Капелюшний Валерій. Науковий та організаторський потенціал академіка НАПН України, професора Віктора Петровича Коцура: нотатки до ювілею.	137
Наші автори.	140

ОБОДРИТСЬКЕ КНЯЗІВСТВО ЗА ПЕРШИХ НАКОНІДІВ

У статті, на основі наративних джерел, розглядається процес політичного розвитку Ободритського князівства за часів правління перших представників династії Наконідів (друга половина X ст.).

Ключові слова: ободрити, вагри, велети, сакси, данці, Након, Мстівой, Желібор.

Історія Ободритського князівства – територіально найбільш висунутого на північний-захід полабослов'янського державного утворення, що в силу свого розташування перебувало у X–XII ст. в умовах постійної конфронтації з німецькими і данськими феодалами, є однією з актуальних проблем дослідження істориків-славістів.

Сусідство з цивілізованою каролінзькою Європою привело до того, що вже з кінця VIII ст. ми володіємо писемними джерелами, які інформують, щоправда скупо і нерівномірно, про етнополітичні та соціальні зміни на території Полаб'я. Ґрунтовніше характеризують полабських слов'ян у цілому, і ободритів зокрема, німецькі хроніки X–XII ст. Особливо цінні ті з них, котрі склались у прикордонних з заельбськими слов'янами районах, насамперед, в Саксонії. Саксонські феодали невпинно прагнули розширити свої земельні володіння за рахунок слов'янських територій на схід від Ельби. Вдаючись до різних форм закріплення там свого панування. Природно, що слов'яно-саксонські відносини не могли не відобразитись у хроніках.

Найбільш ранньою стосовно нашої теми є хроніка Відукінда Корвейського «Діяння Саксів», створена у 50–60-ті роки X ст. і переглянута автором у 973 р.¹ Слідом за Відукіндом свідчення про ободритів дають хроніка Тітмара Мерзебурзького (975–1018 роки)², «Діяння архієпископів гамбурзької церкви» Адама Бременського (друга половина XI ст.)³ і «Слов'янська хроніка» Гельмольда (1110/1117–1177 роки)⁴. Для всіх цих джерел характерне тенденційне висвітлення багатьох подій історії ободритів. Однак, при критичному підході до німецьких хронік з них можна почерпнути багато цінних даних.

Для середини X ст., окрім німецьких джерел, ми володіємо свідченнями арабського мандрівника Ібрагіма ібн Якуба⁵. Текст його праці зберігся в уривках у «Книзі подорожей і країн» арабського вченого з Кордови аль Бекрі⁶. У 965 р. Ібрагім ібн Якуб відвідав Німеччину і ряд слов'янських країн, у тому числі Ободритське князівство, залишивши вельми важливі свідчення про свою мандрівку.

Вивчення політичного устрою полабських слов'ян, у тому числі ободритів, має давні традиції як у вітчизняній, так і в зарубіжній історіографії. Велика група істориків (Й. Геррманн, Я. Бранкачк, В. Фрітце, Б. Фрідман, Г. Ловмянський, Г. Лябуда, Л. Лецесвич, Л. Грабова, З. М. Черніловський, Г. Е. Санчук, О. М. Салівон, В. К. Ронін, Б. М. Флоря та деякі інші), на нашу думку, цілком слушно пов'язують виникнення ободритської держави з X–XI ст. Наводячи для підтвердження такої гіпотези наступні аргументи: досягнутий на той час рівень розвитку продуктивних сил зумовив глибоку соціальну градацію ободритського соціуму; публічна влада остаточно відірвалася від народу; наявність апарату управління: князівська дружина і суд, спеціальні збирачі податків; спроби окремих ободритських князів здійснити територіально-адміністративні перетворення; сприяння ободритських князів розповсюдженню християнства як засобу зміцнення центральної державної влади.

Однак, є чимало і таких істориків, які вважають, що процес утворення Ободритської держави розпочався задовго до XI ст., ще у VIII ст. Це, зокрема, стосується Г. Буліна, К. Перадзкої, А. Турасевича, В. Д. Королюка, Я. П. Зінчука та ін., котрі наголошують на тому, що іноземний натиск у той час посилював об'єднавчі тенденції у слов'янських племен між Ельбою і Одером і пришвидшував процес формування тут єдиної держави.

Звернемось до конкретних історичних фактів. За свідченням джерел, у 954–955 р. на чолі ободритів стояли два князі – Након та його брат Стойгнев⁷. Обидва вони вели боротьбу з німецькими феодалами за незалежність і, очевидно, між собою за князівський престол. У 955 р. у битві на р. Раксі Стойгнев був убитий німецькими рицарями⁸. Ободрити зазнали тяжкої поразки.

Не дивлячись на поразку Након зумів зберегти владу і ставши після трагічної смерті Стойгнева самостійним правителем, відразу ж уклав з німцями мир. Відтоді він підтримував з ними дружні відносини, хоча сусідні велетські племена ще протягом чотирьох років здійснювали жорсткий опір німецьким рицарям, які вторглися у їх землі⁹. Однак, велето-німецьке протиборство знаходилося поза сферою ободритської, а точніше Наконової політики. Що було причиною такої пасивності ободритів, на жаль, не відомо. Можливо, це було наслідком послаблення спричиненого останньою війною з німецькими феодалами. Проте, арабський мандрівник Ібрагім ібн Якуб, який у 965 р. відвідав резиденцію Накона у Мекленбурзі, включає його до числа найсильніших слов'янських князів, поряд з правителями Болгарії, Чехії і Польщі. Воїни Накона носили щити і лати, були добре навчені¹⁰. Подальша історія ободритів свідчить, що Након (955–965/966 рр.) поклав початок династії Наконідів, котра правила до середини XII ст., припинившись після смерті синів Генріха Альт-Любекського. Спадковий характер влади представників роду Наконідів у достатній мірі встановлений. Зустрічаються, однак, спроби пов'язати походження Накона і Стойгнева зі скандинавами (шведським королівським родом)¹¹ і, таким чином, з «норманських» позицій пояснити активізацію і ріст могутності Ободритського князівства. Наведені при цьому історичні і лінгвістичні обґрунтування недостатньо переконливі¹². Паросток ободритської державності безумовно не був завезений на Полаб'я із-за моря варягами, а розвинувся на місцевому ґрунті задовго до X ст. внаслідок складного і тривалого суспільно-політичного і економічного розвитку ободритського соціуму.

Не зовсім ясно, які ободритські племена були під владою князя Накона у 50–60-ті роки X ст. Існуюча свого часу точка зору К. Ваховського¹³ про те, що ніби то після смерті Стойгнева Након об'єднав у своїх руках усю ободритську державу, тобто власне ободритів і вагрів, була піддана сумніву О. Бальцером, який вважав Накона правителем тільки власне ободритів, наголошуючи при цьому, що «не вдається засвідчити Накона, як очільника інших тутешніх князів»¹⁴. Цей аргумент, однак, відпадає, оскільки О. Бальцер, ймовірно, мав на увазі князів Седеріка і Мстівоя, свідчення про яких містяться у Адама Бременського у зв'язку з заснуванням старградського єпископства у 968 р.¹⁵ і правління котрих припадає на часи дещо пізніші 966 р., коли Након вже не жив.

Отож, приймаючи Накона за єдиного правителя власне ободритів, водночас задумуємось над питанням, якими були його відносини з ваграми. Як найбільш знаний вагський князь у писемних джерелах виступає Желібор (955–967) і то після смерті Накона. Зрештою сама назва вагри засвідчена у Відукінда лише у зв'язку з постаттю Желібора¹⁶, в той час як до того джерела про неї не повідомляють. А тому слід допустити, що узагальнююча назва ободрити в тогочасних джерелах могла включати в себе і вагрів. Нове світло на цю проблему проливають свідчення Ібрагіма ібн Якуба. Згідно них країна Накона межує на заході з саксами і норманами¹⁷. Не підлягає сумніву, що ця інформація стосується вагрів, котрі єдині з ободритських племен безпосередньо межували з Саксонією і Данією. Далі Ібрагім ібн Якуб, як уже зазначалося вище, характеризує ободритського князя Накона як одного з чотирьох наймогутніших слов'янських правителів того часу (60-ті роки X ст.). Тому ніщо не перешкоджає вбачати в особі Накона володаря, котрий здійснював свою владу як над власне ободритами так і ваграми.

Після 966 р. в джерелах уже відсутні відомості про князя Накона. У державі, котра до того часу підлягала його владі, починаючи з 967 р. правили два незалежні один від одного князі – Мстівой і Желібор, перший власне у ободритів, а другий у вагрів¹⁸. У яким стосунку знаходились нові князі до Накона, на яких засадах обіймали владу – джерела не повідомляють. Їх влада не спиралась на систему співправителів; у той час ободритська держава розпалась на два повністю самостійні політичні організми, які визнавали протекторат саксонського герцога Германа Біллунга (963–973). Через ворожнечу, що розділяла обох князів, котру, як повідомляє Відукінд, вони успадкували від батьків, про дружнє співіснування не могло бути й мови¹⁹.

Незабаром між ними виник гострий конфлікт. Справа була віддана у третейський суд саксонського герцога, котрий визнав правомірність дій Мстівоя, присудивши одночасно Желібора до сплати 15 талентів срібла до імператорської скарбниці. Цей вирок Желібор визнав образливим для себе і вирішив зі зброєю в руках добиватись своїх прав. Маючи у своєму розпорядженні незначні збройні сили він направив посольство до племінника саксонського герцога – Віхмана з проханням про надання йому допомоги, на що Віхман погодився і прибув зі своєю дружиною до Вагрії²⁰.

Желібор з Віхманом вирішили захищатись в одному зі слов'янських гродів, котрий негайно почав облягати Герман Біллунг. Віхман, ймовірно, зорієнтувавшись, що ця твердиня через недостатність продуктів не здатна довго тримати оборону, під приводом покликати на допомогу данців, залишив фортецю²¹. Тому твердиня, яку захищав Желібор, змучена голодом, незаба-

ром капітулювала. Однак, судячи зі свідчень джерел, ця капітуляція викликала у німців підозру, що даний військовий конфлікт був затіяний саксонським герцогом Германом Біллунгом і Желібором з метою схопити Віхмана, що зрештою так і не вдалося. Подальшим наслідком цієї капітуляції була втрата трону Желібором, який очевидно, зазнав такого жорсткого покарання за уможливлення Віхманові вибратися з пастки. Як насправді ці події відбувались зараз важко сказати, у всякому випадку достеменно відомо, що Желібор був позбавлений влади.

Щодо його спадкоємця на вагрьському троні останнім часом у славістиці висловлювались різні точки зору. На думку А. Шрейтера, ним був Седерік (967–980)²², правління якого, згідно слів Адама Бременського, співпало з тим періодом, коли гамбурзьке архієпископство очолював Адальдаг (937–988)²³. Деякі інші історики дотримуються думки, що сином Желібора був вагрьський князь Мстідрог, відомий нам зі згадок у хроніках Адама Бременського і Гельмольда²⁴, де він поруч з ободритським князем Мстівосом брав участь у нападі на Гамбург на початку 90-х років X ст. Очевидно, обидві ці гіпотези містять в собі якісь крихти історичної правди, однак чи можна їх віднести до Мстідрога, більш ніж сумнівно.

У власне ободритів після смерті Накона правив його син Мстівой, постать якого хоч і часто згадувана в джерелах, на жаль, чітко не окреслена, тому вимагає співставлення оцінок різних хроністів. Перше свідчення про Мстівоя знаходимо у Відукінда Корвейського, коли той розповідає про його конфлікт з вагрьським князем Желібором²⁵. У свою чергу кілька деталей про цього князя додає Тітмар Мерзебурзький, розповідаючи про його мниме підкорення саксонським герцогом Германом Біллунгом під хибною датою 963 р. замість правильної 966–967 рр.²⁶, або коли пише про нього як про головного винуватця руйнації Гамбурга і про його раптову смерть у 983 р.²⁷, що також не вірно, оскільки через кілька розділів Тітмар розповідає про цього князя як про учасника Кведлінбурзького з'їзду знаті 984 р., де він згадується поруч з правителями Польщі і Чехії²⁸. Очевидно, це слід пояснювати нашаруванням у Тітмара інформації з різних років, у зв'язку з чим руйнацію Гамбурга слід перенести, на думку Г. Лябуди, яку й ми поділяємо, на 90-ті роки X ст.²⁹

Дещо уточнюють і доповнюють свідчення Тітмара Мерзебурзького з цього питання більш пізніші відомості Адама Бременського, котрий вважав Мстівоя одним з головних винуватців спалення Гамбурга³⁰, повідомляючи, що цей факт мав місце наприкінці життя гамбурзького архієпископа Лібенція Старого (988–1013), за герцога Бернарда – сина Бенно (Германа I – М. Р.)³¹. Отож, у світлі свідчень Тітмара Мерзебурзького і Адама Бременського правління ободритського князя Мстівоя слід віднести до 965/966–990/992 рр.

Плутанину вносить у розгляд питання Гельмольд³², котрий сюжет вміщений у Адама Бременського у 27 схолії про невдале сватання анонімного слов'янського князя³³, пов'язав з постаттю Мстівоя і відніс до часів міжусобної війни в Німеччині між саксонським герцогом Бернардом і Генріхом II (1020 р.). Цей висновок у результаті привів до ідентифікації низкою дослідників Мстівоя з Мстиславом, про якого Тітмар Мерзебурзький повідомляє під 1018 р.³⁴. Подавши цю вельми непереконливу легенду, Гельмольд у своїй хроніці розповідає ще й іншу – про князя Біллуга, котрого виходячи з хронології подій і згадки про його сина Мстислава іноді ототожнювали з Мстівосом³⁵. Згідно цій версії, ободритський князь Біллуг одружився на сестрі старградського єпископа Ваго, від якої у нього була донька Годика і, ймовірно, син Мстислав.

Судячи зі свідчень Гельмольда, Ваго віддав свою племінницю Годіку в жіночий монастир у Мекленбурзі. Тим часом Мстислав дорікав батькові за дружні відносини з німцями і схилив його до спустошення єпископських володінь. Під впливом цих умовлянь Біллуг, за повідомленням хроніста, розірвав відносини з німцями, а Мстислав викрав Годіку з монастиря і віддав її заміж за якогось слов'янина на ім'я Болеслав.

Низка суперечностей і очевидних неспівпадінь вказують на те, що ця оповідь Гельмольда не має великої джерелознавчої цінності. За її недостовірність говорить, між іншим, той факт, що наприкінці X ст. у Мекленбурзі не було монастиря, Мстислав правив у 995–1018 р., а Ваго був старградським єпископом у 973 – бл. 983 рр. У зв'язку з чим неправдоподібною видається роль, що приписується хроністом у цій розповіді Мстиславу. Викликає також сумнів, як слушно наголошував Г. Лябуда, використання імені Біллуг щодо Мстівоя³⁶.

У значній мірі сумнівними є деталі суперечки, яка, згідно повідомлень Гельмольда, точилась між ободритським князем Біллугом і старградським єпископом Ваго з приводу заміни десятини на землеволодіння. У багатьох випадках, як, наприклад, форма десятини, присутність у той час німецьких колоністів на ободритських землях, ми можемо безперечно стверджувати, що це є просто вимисел Гельмольда, котрий сюжети сучасних йому відносин XII ст. безапеляційно переніс на більш ранній час – другу половину X ст.

Говорячи про зовнішню політику ободритського князя, слід зазначити, що Мстівой продовжував політику свого попередника Накона як стосовно німців і данців, так і відносно велетів. Будучи залежним від саксонського герцога Германа Біллунга та його нащадків Мстівой на початку свого правління проводив прони́мецьку політику. Як зазначалось вище, в ході міжусобної боротьби Мстівой і Герман Біллунг захопили в 967 р. племінний центр вагрів Старград і змусили Желібора зректись влади, а наступного 968 р. заснували тут загальноободритське єпископство підпорядковане гамбурзькій метрополії³⁷. У 981 р. Мстівой відправив 1000 вершників на чолі зі своїм сином, взяти участь в італійському поході Оттона II (973–983), котрі майже всі там і загинули³⁸. 13 липня 982 р. у програній Оттоном II вирішальній битві проти арабів поблизу Котрони в Калабрії слов'янських воїн на ім'я Золунта навіть врятував життя пораненому німецькому імператору³⁹. Однак, наприкінці правління Мстівоєа характер ободритсько-німецьких відносин різко змінюється, ободрити приєднуються до великого повстання лютичів 983 р., котре проходило під лозунгом ліквідації християнства та відновлення язичництва. Перейшовши Ельбу, ободрити під керівництвом Мстівоєа спалюють у 990 р. Гамбург, багатьох жителів якого і священників беруть в полон, а потім вбивають з ненависті до християнства⁴⁰.

Відносини Мстівоєа з велетами відомі лише частково, однак достатньо, аби на їх підставі можна було виробити власні судження. Значно ускладнені вони були за його часів відносинами зі Священною Римською імперією, від якої ободрити залежали більше, ніж велети, котрі у другій половині X ст. були джерелом неспокою на Полаб'ї, очолюючи визвольну боротьбу проти іноземних загарбників. Це було причиною того, що від часів поразки над р. Раксою у 955 р. зникло почуття солідарності і спільності інтересів у відносинах між ободритями і велетами у протиборстві з німецьким «Дранг нах Остен».

У той час як відносини з велетами були вельми холодними, майже ворожими, стосунки ободритів зі скандинавськими володарями були дружніми. Існує припущення, що одна з доньок ободритського князя Естрід була дружиною шведського короля Олафа Скотконунга (995–1020), народивши йому сина Анунда Якоба, пізніше короля Швеції і доньку Інгігерду, котра стала дружиною київського князя Ярослава Мудрого⁴¹. Інша донька Мстівоєа – Тофа близько 970 р. була видана заміж за данського короля Гаральда Синьозубого (бл. 950–986)⁴². Отож, відносини ободритів з данцями у той час також були дружніми, зміцнені родинними зв'язками правителів обох держав. Єдиний випадок, котрий відхиляється від цієї засадничої лінії їх взаємовідносин, засвідчений у джерелах факт участі ободритів у поході Оттона II проти Гаральда Синьозубого у відповідь на його напад на німецький кордон у Шлезвігу у 974 р.⁴³ Проте, після захоплення данського трону бунтівним сином Гарольда – Свеном Вілобородим спокійне сусідство ободритів з данцями закінчилось. Судячи з повідомлень Адама Бременського, цей володар вдався до війни зі слов'янами, у ході якої навіть встиг двічі потрапити до них у полон, з котрого данці викупили його за велику суму золота⁴⁴.

Правління Мстівоєа закінчується близько 990/992 рр. його смертю або ж скиненням з престолу. Згідно тверджень Тітмара Мерзебурзького, він зійшов з розуму через докори сумління після спалення одного з монастирів у 983 р. і згодом помер⁴⁵. Згідно інших свідчень, його вигнали свої ж піддані, оскільки не захотів зректись християнства⁴⁶.

Більш правдоподібною, на наш погляд, є версія про природну смерть ободритського князя, так як після нього влада перейшла до його ймовірного брата Мстідрога-Біллуга (990/992–995), котрий, як і Мстівой, був християнином⁴⁷. Отож, підтримка християнства, очевидно, не могла бути причиною падіння влади Мстівоєа.

Характеризуючи у цілому політику перших ободритських князів з роду Наконідів, слід виокремити наступні її головні напрямки.

По-перше, ведеться боротьба з сепаратизмом племінної знаті, насамперед у вагрьській землі. Наконіди створюють систему князівських фортець для контролю над прилеглими до них округами, збільшуючи дружину.

По-друге, намагаються зміцнити союзницькі відносини з сусідніми країнами – Данією і саксонським герцогством. По мірі можливості перші Наконідські князі використовують їх допомогу для посилення своїх позицій усередині країни.

По-третє, сприяють християнізації. Робилося це першими Наконідами як для забезпечення міжнародного авторитету Ободритського князівства серед християнських країн, так і для підризу могутності місцевої знаті, пов'язаної тісними зв'язками з племінними язичницькими кльтами.

У цілому, це була політика спрямована на створення сильної Ободритської держави. Однак, реалізувати всі її головні напрямки першим Наконідам, на жаль, не вдалося.

- ¹ Видукинд Корвейский. Деяния саксов / Вступ. Статья, перевод и коммент. Г. Э. Санчука. – М., 1975. – С. 29–30.
- ² Титмар Мерзебургский. Хроника в 8 книгах / Пер. с лат. И. В. Дьяконова. – М., 2005. – 256 с.
- ³ Адам Бременский. Деяния архиепископов гамбургской церкви // Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники / Пер. с лат. И. В. Дьяконова, Л. В. Разумовской. – М., 2011. – С. 7–150.
- ⁴ Гельмольд из Босау. Славянская хроника // Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники / Пер. с лат. И. В. Дьяконова, Л. В. Разумовской. – М., 2011. – С. 151–304.
- ⁵ Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podrózu do krajów słowiańskich w przekładzie Al-Bekriego // Monumenta Poloniae Historica, n.s, t.1, wyd. T. Kowalski. – Kraków, 1946.
- ⁶ Известия Ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах / Статьи и разыскания А. Куника и В. Розена. – СПб., 1878. – Ч. 1.
- ⁷ Титмар, II, 12.
- ⁸ Видукинд III, 55.
- ⁹ Turasiewicz A. Dzieje polityczne obodrzyców. Od IX wieku do utraty niepodległości w latach 1160–1164. – Kraków, 2004. – S. 94.
- ¹⁰ Relacja Ibrahima ibn Jakuba... – S.48.
- ¹¹ Vasmer M. Beiträge zum slawischen Altertumskunde: Wikingisches am Südufer der Ostsee // Zeitschrift für slawische Philologie. – 1929. – Bd. 6. – H. 1/2. – S. 151.
- ¹² Fritze W. Probleme der abodritischen Stammes- und Reichsverfassung und ihrer Entwicklung vom Stammesstaat zum Herrschaftsstaat // Siedlung und Verfassung der Slawen zwischen Elbe, Saale und Oder. – Giesen, 1960. – S. 158.
- ¹³ Wachowski K. Słowiańszczyzna Zachodnia / Wyd.2. – Poznań, 1950. – S. 159.
- ¹⁴ Balzer O. O kształtach państw Słowiańszczyzny zachodniej. Pisma pośmiertne. – Lwów. 1937. – T. 3. – S. 55.
- ¹⁵ Адам, II, 26.
- ¹⁶ Видукинд, III, 68.
- ¹⁷ Relacja Ibrahima ibn Jakuba... – S. 48.
- ¹⁸ Видукинд, III, 68.
- ¹⁹ Там само.
- ²⁰ Widajewicz J. Wichman. – Poznań, 1933. – S. 91–92.
- ²¹ Видукинд, III, 68.
- ²² Szrejter A. Pod pogańskim sztandarem. Dzieje tysiąca wojen Słowian połabskich od VII do XII wieku. – Warszawa, 2016. – S. 94.
- ²³ Labuda G. Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny zachodniej. – Poznań, 2002. – S.233; Turasiewicz A. Dzieje polityczne obodrzyców... – S. 97.
- ²⁴ Адам, II, 42; Гельмольд, I, 16.
- ²⁵ Видукинд, III, 68.
- ²⁶ Титмар, II, 14.
- ²⁷ Титмар, III, 18.
- ²⁸ Титмар, IV, 2.
- ²⁹ Labuda G. Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny... – S. 240.
- ³⁰ Адам, II, 42, 43.
- ³¹ Адам, II, 45.
- ³² Гельмольд, I, 16.
- ³³ Адам, схолия 27.
- ³⁴ Титмар, VIII, 5.
- ³⁵ Boguslawski W. Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII wieku. – Poznań, 1892. – T. 3. – S.323; Balzer O. O kształtach państw... – S. 55.
- ³⁶ Labuda G. Billug // Słownik Starożytności Słowiańskich. – Wrocław, 1961. – T. 1. – S. 147.

³⁷ Beumann H. Die Gründung des Bistums Oldenburg und die Missionspolitik Ottos des Großen // Aus Reichsgeschichte und Nördlicher Geschichte. – Stuttgart, 1972. – S. 63.

³⁸ Адам, схолия 27.

³⁹ Barkowski R. Słowianie połabscy. Dzieje zagłady. – Warszawa, 2015. – S. 149.

⁴⁰ Титмар, III, 18; Гельмольд, I, 16.

⁴¹ Адам, II, 29.

⁴² Turasiewicz A. Dzieje polityczne obodryców... – S. 100.

⁴³ Титмар, III, 6.

⁴⁴ Адам, II, 29.

⁴⁵ Титмар, III, 18.

⁴⁶ Гельмольд, I, 16.

⁴⁷ Fritze W. Probleme der abodritischen... – S.160; Szrejter A. Pod pogańskim sztandarem... – S. 100.

В статье, на основании нарративных источников, рассматривается процесс политического развития Ободритского княжества в период правления первых представителей династии Наконидов (вторая половина X в.).

Ключевые слова: ободриты, вагры, велеты, саксы, датчане, Након, Мстивой. Желибор.

On the base of narrative sources, the article deals with the process of the political development of the Obodrites Slavs during the ruling of the first Nakonids (the second half of the 10th century).

Keywords: the Obodrites, the Wagri, the Veleti, the Saxons, the Danes, Nakon, Mstivoj, Selibur.

АВСТРІЙСЬКЕ МИСТЕЦТВО ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ІСТОРИЧНОЇ ЕПОХИ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТ.: БІДЕРМАЙЄР

У статті розглянуто вплив суспільно-політичних процесів першої половини ХІХ ст. в Австрійській імперії на формування інтелектуальної течії романтизму та мистецького стилю «бідермайєр».

Автори статті досліджують динаміку розвитку романтизму та новаторського стилю в мистецтві «бідермайєра», який став символом нової епохи в історії Австрії, епохи буржуазних, радикальних перетворень. «Бідермайєр» сприяв формуванню духовного сприйняття світу.

Ключові слова: реалізм, модернізм, мистецтво, стиль, портрет, пейзаж.

Головна спрямованість австрійської культури першої половини ХІХ ст. була пов'язана з пошуками місця та ролі людини у світі, зі спробами показати її взаємодію зі світом, знайти міру справедливості гідну людини. На перше місце поступово виходило соціальне та філософське завдання мистецтва, а саме формування в людині високих моральних якостей, звеличення її душі, спрямування її дій на виконання соціально-значимих потреб. У культурі ХІХ ст. можна було простежити декілька взаємопов'язаних процесів. Це утворення національних культур та виникнення культурних феноменів, які мали інтегруюче регіональне, а іноді – світове значення. Розвиток національних культур був зумовлений зміцненням національних держав. Формування поглядів та принципів романтиків поч. ХІХ ст. було обумовлено історичними реаліями, а саме: розчаруванням наслідками подій французької буржуазної революції ХVІІІ ст., початком промислового перевороту в Англії, нереалізованими ідеями ідеологів епохи Просвітництва. На відміну від просвітників ХVІІІ ст., романтики акцентували увагу не на раціональному, а на емоційному стані людини, не на розумі, а на уяві. Вони підкреслювали властиві внутрішньому світу людини розчарування, постійні напружені пошуки ідеалу.

Дослідження мистецтва Австрії першої половини ХІХ ст. дає змогу прослідкувати загальні тенденції розвитку імперії крізь призму людських вподобань та смаків, а також звернути увагу на те, що саме формувало останнє з них.

Актуальність дослідження полягає в тому, що вивчення історії художньої культури в історичному контексті є важливою складовою частиною всесвітньої історії, викликає значний інтерес не лише серед мистецтвознавців, а й серед істориків. Історія культури австрійської імперії першої пол. ХІХ ст. є прикладом поєднання багатьох художніх стилів того часу, появи визначних творів мистецтва та переконання в тому, що Австрія і сьогодні залишається однією з культурних центрів Європи, впливає на формування плеяди послідовників австрійських шкіл та напрямків в мистецтві. За допомогою дослідження розвитку австрійського мистецтва поч. ХІХ ст. розкриваються настрої та тенденції в суспільстві, історичні процеси загалом.

Значний внесок у вивчення австрійського романтизму внесли зарубіжні дослідники, такі як П. Шмідт, Е. Прістер, Е. Цольнер. Вітчизняні науковці, такі як А. Гаврюшенко, В. Шейко, А. Бурій, зосереджували свою увагу на дослідженні стилю австрійського романтизму, підкреслюючи, що мистецтво це не лише відтворення емоційного та духовного стану людини, це інтелектуальна сторона суспільства, певні життєві та філософські настрої, що водночас можуть стати рушійною силою в історії Австрії.

Важливою складовою частиною австрійського мистецтва були німецькі впливи, що помітно проявлялися в культурному житті австрійців. Незважаючи на те, що австрійському мистецтву було притаманне нашарування англійського, італійського, німецького романтизму та класичного академізму в живописі, адже багато хто з художників Австрійської імперії навчався мистецтву у Мюнхені, Римі, Флоренції тощо, їм вдалося зберегти здатність до власного неповторно-

го внеску в європейську культуру. Цей мотив проходить через усі етапи формування австрійської культури, де чудовим прикладом був австрійський бідермайєр. Унікальність романтизму у вигляді бідермайєру було в поєднанні неминучої швидкоплинності та реальності життя з усією його мрійливістю та таємничістю. Там, де здавалося не було місця для витонченого та масштабного, поставали цілі світи у вигляді жанрових та сентиментальних, драматичних сцен життя міської бідноти чи героїчного або ж ліричного гірського пейзажу. Зображення людини в надзвичайних обставинах було ознакою творів художнього напрямку, який відкривав людині простір для самоствердження та самореалізації.

Твори представників бідермайєру ставали скарбницею загальнокультурного фонду не тільки Австрії, а й усього світу загалом. Численні пейзажі та портрети відомих діячів чи невідомих персонажів міського життя відкривали картину історії Австрії першої половини XIX ст. Буржуазія мала можливість на декілька десятиліть зануритись у світ прекрасного, відпочити від напруженості та протистояння внутрішніх та зовнішніх конфліктів імперії. Існування жорсткої політичної системи австрійського канцлера К. Меттерніха звужувало коло волелюбних та сповнених рішучих дій мешканців країни, що в першу чергу було відображено у мистецтві бідермайєра. Цей напрямок, як і сам романтизм, був передвісником радикальних змін XIX ст. Хто, як не художники розуміли усю значимість розкриття пороків людського життя, але на тлі чогось романтичного, зверненого до фантастичних образів минулого.

Австрійська держава першої половини XIX ст. перебувала на етапі реконструкції після наполеонівських війн, але в той же час неминуче йшла до важливого етапу власної історії – революції 1848 р.

Віденський конгрес 1814–1815 рр. відновив дворянсько-монархічні порядки в Європі, розробив систему договорів, яка забезпечувала новий режим функціонування міждержавних відносин. Досвід історії переконував в тому, що війни є сприятливим середовищем для революцій. Страх перед усілякими суспільними потрясіннями змушував монархів реалізувати відносно миролюбну зовнішню політику, дотримуватися стабільного міжнародного порядку, що склався в Європі після розгрому Наполеона I. Здавалося, що політична рівновага в Європі відновлена, проте в Австрії ситуація залишалася досить складною. Суворі система контролю та репресій, створена канцлером К. Меттерніхом, ще більше налаштовувала національні маси на боротьбу. Проте мир, що настав після наполеонівських війн, не міг не сприяти розвитку промисловості та торгівлі, технічному прогресу та культури. Австрія активно включалася в європейський процес індустріалізації та нарощування промислового потенціалу. Все це впливало на австрійське суспільство, частину інтересів якого представляла буржуазія. Настрої та бажання відмежуватися від суспільних проблем, обмежитися інтересами лише особистого життя було характерним та закономірним явищем бюргерів того часу, тому і в мистецтві не відображалися соціальні зміни тогочасного суспільства.

Головним для художніх напрямів поч. XIX ст. стало питання про те, як людині не тільки вистояти в надзвичайно жорсткій боротьбі соціальних сил, але й брати активну участь в історичному процесі та впливати на нього. Актуальними в цей час постають питання: «що робити?», «хто винний?». Пошуками відповідей на ці питання інтенсивно починає займатися усе суспільство, а особливо активно намагаються це зробити творці мистецтва. Для цього художники звертаються до філософії, теології, використовують їхні позиції як джерело власних міркувань. Саме мистецтво відчувало себе рятівником суспільства та самої людини. Мистецтво бачило своє призначення не лише в тому, щоб визначати соціальні та людські хиби, а й в тому, щоб його герої були взірцем суспільного та особистого життя. Для мистецтва важливим завданням стає формування активної людини, з усвідомленою життєвою позицією, з високими моральними принципами, яка живе в любові та для любові.

Сутність визначальної функції мистецтва цього періоду проявилась через співчуття «маленькій людині»¹. Завдяки цьому художники утверджували гідність, благородство, совість. З часом вимоги до мистецтва зростали. Воно відмовлялося від розважального, гедоністичного відтворення, ставило перед собою завдання врятувати людину та людство в цілому. Типологія вільного художника відрізнялася внутрішньою незалежністю, активною громадською позицією, освіченістю, вірою в те, що його твори – це щось на зразок світла, що веде за собою.

Картина художнього життя в Західній Європі першої половини XIX ст. була дуже своєрідною в порівнянні з попередніми епохами. Нові художні напрями виникали та досягали зрілості у відносно короткий термін, а характерною рисою тієї епохи було їхнє співіснування. З часом виникала величезна стильова та жанрова різноманітність, відсутність естетичної домінанти, наявність різних спрямувань, які перебували між собою в стані боротьби. В той же час існувало

й те, що об'єднувало художнє життя і було спрямоване на досягнення людини та вираження її ставлення до зовнішнього об'єктивного світу. В своїх творах художники прагнули показати моральні пошуки та переживання людини. Серед цього різноманіття можна виокремити ті стилі, що продовжували традиції минулого століття та вирішували питання щодо визначення ролі мистецтва, а також нові, які ставили завдання зовсім інші, ніж їх попередники. Що ж до продовження традицій минулого, то митці проявляли себе в таких напрямках художньої культури, як класицизм, романтизм, реалізм. Проте кожен з них характеризував зміни змістовного та соціального спрямування з боку власної інтерпретації, що була притаманна визначенню того чи іншого культурного напрямку. Якщо говорити про виникнення нових стилів, то це був реалізм, імпресіонізм, сентименталізм з їх визначально новим баченням ролі мистецтва.

Так, класицизм панував на поч. XIX ст., згодом втратив свою провідну роль. Цей напрям, як і колись, спирався на античну спадщину, проповідував ідею підпорядкування особистого інтересам держави. Особливе значення художники приділяли проблемам піднесення людського духу, питанням подолання людиною темряви навколишнього світу. В класичних традиціях Афінської держави та Римської республіки політики та діячі культури знаходили ідеали й художні форми ілюзії, щоб приховати від самих себе буржуазний зміст своєї боротьби, щоб утримати свою наснагу на висоті великої історичної трагедії. Це був якісно новий тип класицизму, в якому переважали сюжети про необхідність підкорення приватних індивідуальних інтересів потребам держави, суспільства та релігії. Проте класицизм втрачав свої позиції, поступово перетворюючись в академізм – стиль, що характеризувався відмовою від сучасності, наслідуванні ідеалам античності та відродження, які були відірвані від проблем тогочасного суспільства.

Протилежну спрямованість мав романтизм. У культурологічному вимірі він був не специфічним художнім напрямком, торкався усього духовного простору: філософії, моралі, ідеології, історичної науки й усіх галузей художньої культури, починаючи від мистецтва слова та закінчуючи шедеврами в предметах побуту.

Ще у XVIII ст. поняттям «романтичний» визначали усе те, що існувало в природі, суспільстві, мистецтві, що було величним, незрозумілим, загадковим, прекрасним. До зовнішніх передумов виникнення романтизму відносили соціально-політичні чинники: події французької революції кінця XVIII ст., яка абсолютно змінила форму світу, і дала поштовх найважливішій революції естетичної культури². Поглиблення знань про світ багато в чому зумовили формування «історизму» – ключового світоглядного принципу та особливостей романтизму. До групи філософсько-літературних передумов формування романтизму можна віднести появу праць Й. Гердера та руху «Буря і натиск».

В романтизмі акцент наголошувався на тому, що світ є нескінченний, позбавлений індивідуальності, космічної суб'єктивності. Окрім того, суб'єктивність мала індивідуальний характер, тим самим виявляла внутрішній світ людини. Герої романтизму по-юнацьки були нестримані, а іноді, навіть, позбавлені здорового глузду та твердого розрахунку. Це були самотні бунтівники, котрі знаходилися в стані боротьби з навколишнім несправедливим середовищем. Романтичні герої діяли в умовах фантастичного перетвореного Середньовіччя, або в екзотичних заморських країнах. «Надзвичайні герої в надзвичайних обставинах» і – «громадянин світу, і водночас відлюдник»³. Так, в принципі, можна було охарактеризувати основні риси образів романтичного мистецтва. Водночас, образ героїв, проголошені ними ідеали стикалися з реальністю, вступаючи з нею в гострий конфлікт. Тому мистецтво романтизму сприяло виникненню почуття драматичності життя, а бажання наблизити суб'єктивну реальність до об'єктивної приводило героя до розчарування, зневіри героя в можливість змінити навколишній світ на краще. В суперечках між сильними почуттями, ідеальними пориваннями героя й убогою та ворожою дійсністю формувалися характерні для романтизму мотиви трагічного розладу життя, гірка насмішка над невідповідністю мрій та реальності.

Особливістю раннього романтизму був універсалізм, прагнення охопити буття в його повноті, дати йому синтезуюче художнє відображення. Характерним для нього був тісний зв'язок із філософією, тяжіння до символіки та міфу як форм художнього відображення. Принципово новим у цій течії було перенесення романтичної фантазмагорії до сфери повсякденного життя, побуту, їхнє своєрідне переплетіння, внаслідок чого бідна сучасна дійсність поставала в примхливих фантастичних обрисах.

Сучасна реальність настільки не влаштовувала суспільство, що воно поринало у своєрідну «внутрішню еміграцію». Відсутність можливості змінити світ на краще штовхало людину у світ художньої вигадки й фантазії. Саме антитеза мрії та дійсності стала однією з найбільш суттєвих та визначальних рис романтизму. У пошуках своїх ідеалів людина зверталася до минулого,

знаходячи там приклади чистої шляхетності й служіння не грошам та химерним цінностям буржуазного суспільства, а високим ідеалам Батьківщини, віри та любові. У розвитку романтичних традицій відчутною була характерна закономірність. Відродження було пов'язане, як правило, із знищенням суспільних відносин та з передвісником революційних потрясінь. Періоди стабільності, відносного суспільного спокою не сприяли виникненню романтичних рухів. Життєздатність романтичних традицій була обумовлена, насамперед, природою нонконформізму – соціального протесту, закладеного в самій філософській основі романтичного світосприйняття, твердженням ідеї прогресу, в романтичному прагненні до ідеалу. Романтизм не був однорідним. Пізньому романтизму була взагалі властива значна диференційованість, поява різних течій та шкіл, нерідко різноспрямованих. Романтики протиставляли сучасності мрії про кращий світ. Вони зверталися до минулого, прагнучи відшукати там живі джерела естетичних ідеалів. Проте в той же час, вони розширювали коло тем та образів мистецтва, літератури, істотно збагачуючи їх художніми засобами. У живописі романтизм проявився дещо пізніше, ніж у літературі. Цікавим відгалуженням романтизму в мистецтві Австрії був бідермайєр, який часто називають «сумішшю романтизму з ампіром»⁴. Все сильнішою ставала орієнтація (починаючи ще з часів бароко) художників на єдиний центр, яким було оточення династії Габсбургів.

З оформленням культури бідермайєра, що поєднувала в собі елементи романтизму, виникла течія, що стала характеризуватися як специфічно «австрійська» або більше – «віденська» культура. Цей феномен не був унікальним для історії культури XIX ст., але він став особливим саме для Австрійської імперії надовго закарбувавши видатні імена діячів цього напрямку. Бідермайєр увібрав в себе тенденції пізнього неокласицизму, тобто стилю ампір (імперії) у Франції, стиль регентства, а також пізнього німецького і австрійського класицизму (стилю цопф, від нім. Zopf – стилю коси), надавши йому ліричності. Пишні форми французького класицизму австрійські майстри втілювали в більш скромному, але зручному та практичному способі життя звичайного бюргера. Деякі дослідники через це називають бідермайєр «демократичним неокласицизмом». Від романтизму бідермайєр успадкував поетичне уявлення про дійсність, повагу до художніх традицій минулого. Через свою «комплектацію» бідермайєр також називають «згасаючим класицизмом» чи «малим романтизмом»⁵. За ним також закріпилася назва «ранній реалізм»⁶, але не у співвідношенні стилю, а як творчого методу, в якому головним було конкретне відображення дійсності. Цей стиль продовжив тенденції мистецтва романтичної епохи, але відмовився від загостреного та напруженого сприйняття дійсності на користь більш натуралістичного її відображення. Піднесена відчуженість світу романтиків змінилася зацікавленістю до світу життєвої прози, яку бачили під кутом не трагічного, а трохи іронічного погляду. Стиль мав прояв у літературі, музиці, архітектурі, живописі, скульптурі, а також у витворах декоративно-прикладного мистецтва та предметах побуту.

Батьківщиною бідермайєра була Німеччина. Назва стилю, а саме його термін з'явився значно пізніше, аніж сам стиль. Його історія є цілим розділом для досліджень. Він виник у німецькій літературі середини XIX ст. В 1848 р. поет І. фон Шлеффель опублікував в мюнхенських «Летючих листках» два вірші – «Вечірнє затишне проведення часу бідермана» та «Нарікання святкового Майєра». Інший німецький поет Людвіг Айхродт з іменника «Biederman» і прізвища «Maier» склав містифікований псевдонім «Бідермайєр», почавши згодом публікувати сатиричні вірші під цим псевдонімом. Одночасно шкільний вчитель Самуель Фрідріх Заутер видав за власні кошти збірку власних сатиричних віршів (1845). Адольф Кузмауль, випадково прочитавши цю книгу, вибрав з неї декілька віршів, додав до них декілька власних, які були стилізовані під С. Заутера та відправив їх до Л. Айхродта. Так відбулося ототожнення псевдоніму «Бідермайєр» з провінціальним шкільним вчителем С. Заутером. З жовтня 1854 р. до початку 1859 р. в мюнхенських «Летючих листках» кожного тижня друкувалися вірші, які були написані вчителем Готтлібом Бідермайєром та Горацієм Пряמודушним. В 1869 р. ці вірші були опубліковані в збірнику «Комічні пісні Бідермайєра» ((Biedermaiers Liederlust), а згодом, в 1911 р., перевидані в збірнику під назвою «Книга Бідермайєра» (Das Buch Biedermeier). Вірші Л. Айхродта та А. Кузмауля, а також вірші С. Заутера були для них зразком. В збірнику був розміщений уявний портрет Г. Бідермайєра, створений А. Кузмаулем⁷.

В одному з описів С. Заутера був окреслений характерний тип людини з буржуазних прошарків суспільства, що оберігав свій куточок домашнього затишку. Бідермайєр почав асоціюватися з людьми, що цінували не розкіш предметів у стилі ампіру, а практичні речі, що дозволяли, при наявності скромних ресурсів, створювати прекрасне. До образотворчого мистецтва цей термін вперше був використаний в статті Г. Беттіхера «Майбутнє орнаменту на прикладі розвитку шпалерної справи» (1894). В період з 1903–1906 рр. в збірниках «Мистецтво та ре-

месло» вийшла серія статей А. Шестага про стиль бідермайєра, а в 1922 р. – книга Ф. Шмідта «Живопис бідермайєра. До питання про історію та ідейний розвиток німецького живопису першої половини XIX ст.»⁸. Вона стала першим ґрунтовним дослідженням. Тоді ж цей термін став фігурувати в каталогах та публікаціях Віденського художнього музею стосовно декоративно-прикладного мистецтва, до того ж поняття «бідермайєр» пов'язувалося зі зручністю та простотою.

Картини бідермайєра будувалися на основі класицизму, при цьому основну роль відігравала реалістична складова, яка виступала як «правда життя». Ілюзорність ідеалів гармонії і злагоди в епоху, коли стрімко розвивалося суспільно-політичне життя та технологічні досягнення, породжувало в живописі бідермайєра виразну ностальгічно-романтичну ноту та жагу повернення до природного початку. Така визначеність вимагала від митців бідермайєра певних особливих оформлень картин: невеликий розмір, майстерність, закінченість та ретельність виконання.

У першій третині XIX ст. живопис бідермайєра носив більш спокійний, споглядальний характер. У пізньому бідермайєрі був помітний перехід до імпресіонізму, головним чином, в творчості австрійського майстра Ф. Г. Вальдмюллера. Передумови виникнення цього стилю, ймовірно, слід шукати в нестійкому політичному становищі як Німеччини, так і Австрії, коли в державах панували реакція та застій. Тривожне становище й меланхолія викликали необхідність відходу від реальності. Типовий вихід з цього стану був у пошуках романтики, у маленьких життєвих радощах. Виникала потреба в мистецтві, що відповідало б уявленням буржуазії про затишок, комфорт, особисте щастя, спокійне впорядковане життя, а відсутність у громадян можливості політичної діяльності призводила до поринання в «домашній світ».

Основною рисою бідермайєра була ідеалізація. Буржуазія мріяла про мистецтво, яке було б зрозумілим для їхніх потреб. Найбільше їм подобалося зображення самих себе, тому у мистецтві того часу починає розвиватися портретизм. Паралельно з ним – пейзаж. Це було певне звернення до природи на противагу швидкому розвитку технічного прогресу та суспільних настроїв. Це звернення до себе, де ти один на один із собою, природою та вічністю. У пейзажному живописі деякі художники віддавали перевагу похмурим настроям, особливо охоче писали блискавку та бурю. Повернення до особистих цінностей та «нова скромність» робили бідермайєрський період «найкращими старими днями» за краще життя.

Характерні ознаки бідермайєру були присутні загалом для усіх європейських країн, але в Австрії вони набули особливого втілення та розквіту, сприяючи чистоті стилю, його самостійності. У деяких найвідоміших митців цієї епохи діяльність була пов'язана з місцевістю р. Пістінг (нижня Австрія), і від цього вона отримала псевдонім «Долина Бідермайєра».

Основна характеристика подальшого опису представників австрійського бідермайєру – це хронологія. Також, варто зауважити, що як і в літературі, так і в живописі, австрійці були тісно пов'язані з німецькими школами, що яскраво простежувалося не тільки в біографії митців, але і в творчості.

Романтичне забарвлення отримали «героїчні» пейзажі Йозефа Антона Коха (1768–1839), уродженця Тіроля. Усе його дитинство було оточене неймовірними пейзажами та простими людьми, що виховало у нього любов до природи, пейзажу, чогось романтичного та таємничого. Згодом, на основі численних ескізів та замальовок, він створить свій власний «альпійський стиль» (класично-героїчний стиль пейзажу)⁹, що сприятиме діяльності митців подібного пейзажного напрямку. Він малюватиме скрізь, де міг. На скелях з вугілля або різьбленням дерев'яної кори. Майже три роки він мандруватиме швейцарськими Альпами без особливої мети, малюючи сотні пейзажів та ескізів, які згодом використовуватиме у Римі як шаблони для картин олією. Незважаючи на те, що все своє доросле життя він прожив у Римі, власні творчі пошуки він спрямує до німецької землі, австрійських гір та мальовничої природи рідного краю.

Багато в чому він орієнтувався на творчість назарійців, що простежувалося в його захопленні Середньовіччям. Перебуваючи в Італії, німецько-австрійські митці обирали його своїм наставником. У 1810 р. в Італії виникло неофіційне угруповання німецьких художників, які визначали, що він був попереду свого часу. Доповненням до його пейзажів були його академічні малюнки. Особливо він був відомим як «exzellenter Figurenmaler»¹⁰, бо в його доробку було чимало малюнків та академічних креслень. Вони відображали його глибокі знання про Мікеланджело Буонарроті, особливо в художній інтерпретації людського тіла та оголеного живопису, в ескізах з численними деталями природи та людей, яких він колись зустрічав, особливо в місцевості, де проживав. За винятком цих ескізів та масляних портретів його дружини Кассандри, а також його батька, Кох не продовжував творити у портретному живописі. У 1812 р. він покидає Італію з дружиною, донькою Оленою та переїжджає до Відня, де проживає протягом

трьох років. Він не був послідовником Папи Римського та представників династії Габсбургів, але був переконаний в тому, що папська свобода є кращою гарантією, ніж бюрократична наполеонівська Європа. Однак у Відні він також не знаходить спокою, прагне з головою поринути в роботу. Фактично, деякі з його найяскравіших італійських пейзажів були створені саме у Відні.

Присутність романтизму, пошук гармонії між людиною та природою, прагнення до містики та світла були характерними для його творчості. Як і більшість тогочасних митців, він мав особливий інтерес до революційних подій у Франції. Деякий час він провів у Страсбурзі в колі революціонерів, але пізніше віднісся до них критично. Така його позиція знайшла відображення у його «Карикатурі Наполеона після московського вогню» (1813), а саме апокаліптичне зображення Наполеона як язичницького тирана. Він не зміг протистояти іронічному коментареві «все для блага людства». Історично правильний стиль здавався мало цікавим Й. Коху. Натхнення він шукав у Біблії та в міфології. Адже посилений пошук релігійного досвіду був характерний для усього світу митців після наполеонівських воєн та Віденського конгресу. Ще однією ранньою та дуже інтенсивною пристрастю його була «Божественна комедія» Данте. Він створив понад 200 малюнків, майже виключно сцен із драматичної «Höllenfahrt» (Мандрівкою пеклом). За час створення цих малюнків у нього з'являється великий і важливий проект «Dante для казино Massimo» у Римі. Протягом двох років він працював над сценами з «пекла», де розкривав живу театральність та багатогранність вигаданих літературних оповідей. Перебуваючи у Відні (1812–1815) у нього з'являється інтерес до романтизму. На його думку між живими істотами та ландшафтами є поєднання людини та природи. В його роботах як самий ландшафт, так і його натуралістичний характер, «зведені» та поєднуються в їхньому класичному характері як досконалість його мистецтва. «...Але якщо мова йде про геніальність, а не тільки про його талант, то у нього є залізна старанність і він веде боротьбу з часто дійсною нестачею мистецтва, за що рідко бувають винагороди...»¹¹.

Величезний вплив на розвиток австрійського бідермайєру мав Йоганн Петер Крафт (1780–1856). Він був провідним істориком і портретистом стилю класицизму у Відні. Яскравим прикладом його романтизму стали картини «Прощання землі» (1813) та «Повернення землі» (1820). Під час наполеонівських воєн П. Крафт створював значні історичні, патріотичні образи австрійців та членів імператорської родини. Він приймав участь у розписах вітального залу палацу Хофсбург сценами з життя імператора Франца I. Саме там офіційна урочистість поступалася місцем трохи більш живому і природному зображенню наївних мешканців Відня.

Не менш цікавою особистістю був Йоганн Лампі Старший (1751–1830). Його творчість була певним розмаїттям між класицизмом та романтизмом, додавши до бідермайєру класичні основи та елементи. Свого часу він розписував плафони, створював вівтарні образи, історичні картини та портрети. В результаті наполегливої праці, згодом, він обирається членом Веронської Академії мистецтв, коли йому ледь виповнилося 25 років. На особисте запрошення імператриці Катерини II він відвідав Санкт-Петербург, де написав її портрет на повний зріст. Він активно пише портрети відомих аристократів та членів знатних сімей, в тому числі монархів різних держав світу. Він надає цим людям нехарактерні для них предмети одягу, як національні костюми чи лицарські обладунки. Це було звернення до фольклору, навіть, у величому та елітному житті аристократів. Його подорожі світом та різноманітні замовлення давали йому змогу вивчати різноманітні культури та традиції народів.

В мистецтві бідермайєру значне місце, окрім пейзажних творів, займали портрети. Майстри цього жанру відзначалися найбільш яскравим проявом усього колориту місцевих жителів та життям австрійських городян. Світову популярність отримали мініатюрні портрети Моріца Міхаеля Даффінгера (1790–1849), який створив характерні образи своїх сучасників. Народившись в сім'ї виробника фарфору, юнак з самого дитинства відчував вплив прекрасного, водночас практичного і простого. Навчаючись в Академії образотворчих мистецтв, він був студентом відомого австрійського портретиста Генріха Фрідріха Фюгера, тому присвятив себе фарфоровому живопису. З 1809 р. він займався виключно портретним живописом, особливо майстерно створював мініатюри на слонової кістці. З 1812 р. працював як фотограф-портретист князя К. Меттерніха, а з 1836 р. – головним майстром портретної колекції принцеси Мелани фон Меттерніх. Як портретист-мініатюрист він створив понад 1000 мініатюрних портретів. Пастельні відтінки, легке виконання та романтичність зображення в поєднанні з великою кількістю квітів в жіночих портретах, а в чоловічих – героїчне драпірування, додавали його творам мрійливості та чарівності. Саме обрання мініатюри свідчило про щось маленьке, таємниче, відкрите лише тому, хто створює та для кого цей портрет був призначений.

Однією з яскравих фігур бідермайєру був Фердинанд Георг Вальдмюллер (1793–1865). Він поєднав у собі найвизначніші ознаки бідермайєру та романтичного періоду, зокрема пейзаж та портрет, складні сюжетні композиції та романтичні натюрморти, перейшовши до критики академізму. Він багато подорожував не тільки по Австрії, але й відвідав з навчальною метою Італію, Францію, а у більш поважному віці – Велику Британію. Ф. Вальдмюллер працював як портретист-мініатюрист, художник-декоратор в різних театрах та був вчителем малювання. На ранніх етапах своєї творчості його олійні роботи писалися шляхом копіювання італійських майстрів епохи Відродження і барокко, а також голландських майстрів XVII ст. Його портрети становили цілу галерею гострих і правдивих, надзвичайно типових образів, наповнених доброзичливістю та повагою до зображуваних людей. Уважно, навіть з любов'ю, він писав сцени із сільського життя. У них простежувалося багато точних життєвих його спостережень, правдивих деталей, проте художник часто не міг втриматися від сентиментальної ідеалізації та ліричних нот. В його малюнках поєднувалися як реалістичні, так й ідеалістичні ознаки. Він володів умінням домагатися переконливого ефекту від передачі сонячного освітлення, а його жанровий живопис мав, окрім мистецької, ще й культурно-історичну цінність. Це стосувалося ілюстрацій до історичних мап.

В натюрмортах він зображував квіти віденських садів, а в жанрових картинах – життя городян або селян з околиць віденського лісу. Однак в його картинах все частіше проривалися реалістичні сюжети, що показували життя розорених, змучених бідністю й злиднями людей. На картині «Безкоштовний суп» (Klostertsuppe, 1859) зображені голодні бідняки та їхні діти. Писання з натури, що чітко простежувалося в його роботах було представлено в двох портретах. Картина «Молода жінка з трьома дітьми» («Junge Bäuerin mit drei Kindern im Fenster»), написана в 1840 р., не залишає байдужим глядача до сімейної ідилії, залитої сонцем та повітрям. Цей груповий портрет характеризується чітким відтворенням різних матеріалів та текстури, завдяки переконливій грі світла. Інша його робота, написана пізніше – «Діти у вікні» («Kinder im Fenster», 1853), де зображені щасливі діти у святковому одязі, що неначе зробили паузу серед буденності власного життя та зацікавлено спостерігають з вікна. В обох портретах щось зацікавило усіх учасників, але присутні були дві фігури, що розташовувалися в лівому кутку вікна та мали однакову позу. Вказуючи вказівним пальцем, неначе звертають увагу усіх на невидимого художника, що зафіксував момент хвилинного щастя. Цей спонтанний та неформальний жест підкреслював надзвичайно тонке відтворення, пропонуючи близькість до спостерігача. Художник захоплюється цим моментом. Яскраве сонячне світло та тіні відчутно накладаються один на одного. Усі ці деталі утворюють певну «пишноту, масштабність простоти». Здається, що автор зобразив тих самих дітей, але вже дорослими. Любов художника до деталей свідчила про його переконаність у тому, що уважне вивчення природи та повсякденного життя повинно стати основою живопису. У 1846 р. Ф. Вальдмюллер опублікував трактат, в якому наполягав на вивченні природи, що відкриває глядачеві усю неповторність.

Водночас бідермайєр не обмежувався лише одним живописом. В ньому відзначились і видатні графіки, а також літографи свого часу. Таким саме був Петер Фенді (1796–1842), який з дитинства отримав серйозні травми, ставши інвалідом на все життя. Незважаючи на це, його бажанню малювати посприяли найкращі художники віденської академії. П. Фенді працював вчителем креслення при цісарському дворі, створюючи чудові дитячі портрети та акварелі. З кінця 30-х р. XIX ст. він був одним із найпопулярніших портретистів віденської знаті. Він працював олійними фарбами та аквареллю, в техніці офорту та вирізав по дереву. Створив понад 2000 копій старовинних творів мистецтва з приватних та громадських колекцій Відня. Як літограф був новатором у своїх спробах друку в декількох кольорах. Його кольорові літографії і сьогодні вважають найвидатнішим досягненням мистецтва того часу.

Саме М. Даффінгера, Ф. Вальдмюллера та П. Фенді вважають «батьками» бідермайєру в австрійському живописі. Їх жанрові картини вражали своєю ліричністю та водночас точністю зображення повсякденного життя, емоціями, злиденністю, розчаруванням та певною ілюзорністю простого світу міщан та селян.

Відомим австрійським літографом був Йозеф Кріхубер (1800–1876), який створив близько 3000 літографічних портретів, у тому числі імператора Франца I, графа К. Меттерніха, Й. Радецького, композиторів та музикантів Ф. Шуберта, Р. Шумана, Ф. Ліста, Н. Паганіні, Й. Нестроя, Ф. Грільпарцера та інших. Навряд чи була хоч одна «віденська знаменитість», яка б не заговорила у нього свій портрет. Спочатку він надавав перевагу написанню коней та військових сцен. Близько 1825 р. він активно займається портретною літографією, малює олією і аквареллю, працює в графічній техніці. Його успіх полягав у влучній майстерності зробити чоловіків більш

значущими, а жінок – витонченими. В його графічних портретах присутня психологічна емпатія, тобто здатність людини емоційно відповідати на переживання інших, що було незвичним для того часу. Природна постава, елегантність і живий вираз зберігаються в рисах зображуваних особистостей. В акварельних портретах, які часто слугували шаблонами для його портретної літографії, можна було прослідкувати вплив акварельного мистецтва М. Даффінгера, особливо в кольорі та графічному оформленні. Незважаючи на те, що він навмисно малював свої портрети незакінченими (часто лише голова та погруддя), вони мали ще й важливу історичну цінність, адже зображували відомих діячів Австрійської імперії.

Не менш важливим для мистецтва був спадок художника Йозефа Данхаузера (1805–1845), який в 1827 р. зробив літографічну маску померлого Людвіга ван Бетховена. Народившись у сім'ї скульптора та розробника меблів, він тривалий час продовжував справу свого батька, створюючи не тільки малюнки у стилі бідермайєру, але й визначні твори цього напрямку в інтер'єрі. Він був художником історичного, жанрового і портретного живопису. В мистецтвознавчому контексті він стоїть поруч з такими іменами як Ф. Вальдмюллер та П. Фенді. В його роботах була присутня гостра соціальна критика, але в той же час легкість та простота. Він в основному використовував теми новел та зображував групові портрети відомих особистостей. Причиною цього стала сильна прихильність до зображуваної моделі. Моральні тенденції переважали в його жанрових сценах більше, ніж у його сучасників. Він, раніше за Ф. Вальдмюллера, звернувся до теми злиденності у своїй роботі «Klostertsuppe» (1838), за яку, на той час, в пресі автора назвали «живописним проповідником» («malerische Moralpaukereien»)¹². Й. Данхаузер проповідував теми міського побуту, загострював інтерес на сюжеті, підкреслюючи мелодраматичну сторону сцени.

Ще одним із видатних пейзажистів бідермайєру був Фрідріх Август Гауерман (1807–1862), єдиний з небагатьох художників австрійського романтизму, який сформував свій стиль самостійно. На його становлення, як чудового пейзажиста, вплинули щорічні мандри австрійсько-баварськими Альпами. Прикладом для нього були роботи нідерландських майстрів пізнього середньовіччя та Відродження, завдяки цьому він став одним із засновників художньої течії, як віденський натуралістичний пейзаж. До 1830 р. основними темами його робіт були тварини, пейзаж, сцени із життя людей. Згодом в центрі його робіт постають селянські мотиви, краєвиди високих гір, а головне – різноманітні сцени полювання, поєдинків чи просто присутність тварин, що стає типовим для робіт Ф. Гауермана. Індивідуальні дослідження тварин є не просто зоологічною ілюстрацією, вони представляють собою портрети конкретної тварини. Незважаючи на його успіх, Ф. Гауерман завжди залишався простим і відкритим для спілкування. Серед його колег був і Ф. Вальдмюллер. Були і такі, які не тільки часто використовували ті ж самі альпійські мотиви, а й інколи спільно із Ф. Гауерманом створювали картини, що робило їх в кольорі дуже цікавими. Однак Ф. Гауерман був найпалкішим та принциповим серед них. Для нього природа завжди була пов'язана з живою подією. Багато хто з пейзажистів міг з неповторною легкістю, грайливістю чи романтичністю намалювати пейзаж з декількома тваринами, але якщо цей пейзаж повинен був стати «єдиною живою матерією», то краще за всіх це робив Ф. Гауерман.

Його теми – пейзажі рідної місцевості Мізенбаху. Тварини, дерева, струмочки в сільській місцевості або гори ним малювалися і простежувалися лише тільки в його композиційному розташуванні чи жанровому змісті, в яких визначалася ідея художнього образу, взята з природи. Ф. Гауерман не лише був зацікавлений в життєвому зображенні, фіксуючи кожну деталь з однаковою точністю, драматично підкреслюючи цікаві елементи. Він не намагався вкласти особисті враження та переживання в ідеальну, віддалену мальовничу ідею, але називав їх ефектом, що відображалася передусім, у правильному рукописному кресленні та швидкому застосуванні фарби в пейзажі. Важливі акценти висвітлювали основні моменти, лінії та тіні, що передавали романтичний, часто емоційно перебільшений, ландшафтний досвід.

Якщо поруч з пейзажистом Ф. Вальдмюллером стоїть Ф. Гауерман, то з портретистом Ф. Вальдмюллером – відомий Фрідріх фон Амерлінг (1803–1887). Протягом свого життя Ф. Амерлінг багато подорожував, зокрема був в Італії, Нідерландах, Мюнхені, Римі, Іспанії, Англії, Греції, Скандинавії, Єгипті й Палестині, створюючи понад тисячу робіт, здебільшого портрети людей аристократичного кола. Його роботи відзначалися елегантністю, екзотичним оформленням та розмаїттям кольорів. Носіями настрою в них були як вираз обличчя, міміка, так і зміст зображуваних реквізитів, як книги, капелюхи, рукавиці тощо. Художник в більшості віддавав перевагу зображенням молодих жінок. Однак полюблив малювати дуже часто і себе. Він був автором лірично проникливих портретів, відмічених, без сумнівів, національною своєрідністю

й майстерністю, так і офіційних парадних портретів, таких як, картина імператора Франца І «Імператор Франц І в коронаційному залі» (1832), якій була властива неминуха холодність. Художник мав не лише на меті створити портрет першої особи держави, а й людини, що страждає від хвороби, похмуру та заклопотану. Ф. Амерлінг неначе балансував на межі між помпезністю, офіціозом та задушевністю, інтимністю. В груповому портреті «Рудольф фон Артхебер з дітьми Рудольфом, Емілією і Густавом» (1837), він передав настрій людини в домашній обстановці, де йому спокійно та затишно. Цей портрет вважається найкращим прикладом австрійського бідермайєра.

Не менш важливим з обраних представників бідермайєру був Моріц фон Швінд (1804–1871). Він був неоднозначною особистістю в історії австрійського романтизму, адже будучи австрійцем майже усе життя працював на німецьких землях. Його визначні твори припадають на кінець 1848 р. Цей художник діяв на завершальному етапі не тільки німецького, а й австрійського бідермайєра, тобто «Die Spätromantik» (пізнього романтизму). Проте деякі його роботи яскраво відображали цілу епоху стилю до 1848 р.¹³ Як і попередники, він мав нагоду навчатися у Віденській академії мистецтв, входив в коло відомих композиторів та діячів культури, подорожував світовими центрами живопису та милувався природою Австрійської імперії. Працював переважно в Мюнхені, де входив у коло німецьких романтиків, які захоплювалися народними переказами і легендами епохи Середньовіччя. Картини на казкові сюжети створював і Моріц фон Швінд. Він любив писати портрети королів, збройних лицарів, прекрасних дам, чудернацькі дерева та стародавні замки. Його твори характеризувалися добродушним гумором, а його жанрові мотиви й побутові теми були підкреслено таємничі та казкові. Він був радше казкарем, ніж реалістом. Улюбленими казковими темами його полотен були сюжети з Середньовіччя, казки братів Грімм, до яких він створив серію ілюстрацій. З надзвичайною любов'ю й увагою М. Швінд виписував костюми, архітектурні панорами, кінську зброю та зброю. Відчуттям радості, світла й душевності, тонким поетичним почуттям та ліричною споглядальністю були пронизані картини цього художника. Окрім монументального та жанрового станкового живопису, він був чудовим книжковим ілюстратором 20-х рр. XIX ст., ілюструючи монографії для різних видавців Відня. Він розвивав віртуозність своїх малюнків у власній конструкції. Останні, мабуть, були найбільш цікавими для вивчення його діяльності. Створені ним настінні фрески у Вартбурзькому замку, як, наприклад, «Змагання зінгерів (співаків)», вважаються найвідомішими творіннями художника. Його фрески присвячені різним етапам історії Тюрінгії, наприклад, життю Єлизавети Тюрінзької. Він працював над розписом щойно побудованої віденської державної опери. Усі його герої були наділені казковими, героїчними, кумедним рисами, що надавали картинам чуттєвості, простоти, розважливості та магічності.

Мистецтво романтизму було символом епохи радикальних змін в історії Австрійської імперії. Романтизм сміливо звертався до різних, доволі несподіваних контрастів, поєднував просте з вишуканим, спокій з іронією та гротескною карикатурою, тим самим пропагуючи нових героїв індивідуалістів.

¹ Шейко В.М. Історія художньої культури. Західна Європа XIX–XX ст. – Харків, 2001. – С. 16.

² Бундюченко Т. В. Історія культури зарубіжних країн. – Миколаїв, 2015. – С. 301.

³ Himmelheber G. Kunst des Biedermeier. 1815–1835. Architektur, Malerei, Plastik, Kunsthandwerke, Musik. – München, 1983. – [Elektronische Ressource]. – Zugriffsmodus: <http://www.zvab.com/9783791308852/Kunst-Biedermeier.1815-1835.-Architektur-Malerei-3791308858/plp./> – S. 98.

⁴ Федотова Е. Д. Бідермайєр. – М., 2005. – С. 10.

⁵ Там само. – С. 15.

⁶ Himmelheber G. Kunst des Biedermeier... – S. 104.

⁷ Федотова Е. Д. Бідермайєр... С. 15.

⁸ Schmidt P. F. Biedermeiermalerei. – München, 1921. – [Elektronische Ressource]. – Zugriffsmodus: http://archive.org/details/biedermeiermaler_OO_schm/page/n.9. – S. 21.

⁹ Günzel Klaus. Joseph Anton Koch// Die deutschen Romantiker. 125 Lebensläufe. Ein Personenlexikon. – Zürich, 1995. – S. 111.

¹⁰ Ibid. – S. 112.

¹¹ Ibid.

¹² Constantin von Wurzbach. Waldmüller, Ferdinand Georg. – [Elektronische Ressource]. – Zugriffsmodus: <http://www.literature.at/viewer.alo?objid=11711&page=193&scale=3.33&viewmode=fullscreen>. – S. 193.

¹³ Leopold Zahn. Moritz von Schwind. – München, 1922. – [Elektronische Ressource]. – Zugriffsmodus: <http://archive.org/details/mvonschwindlieb> – S. 132.

В статье рассматривается влияние общественно-политических процессов первой половины XIX ст. в Австрийской империи на формирование интеллектуального направления романтизма и стиля в искусстве «бидермайера».

Авторы статьи исследуют динамику развития романтизма и новаторского стиля в искусстве «бидермайера», который стал символом новой эпохи в истории Австрии, эпохи буржуазных, радикальных изменений. «Бидермайер» способствовал формированию духовного мировоззрения.

Ключевые слова: реализм, модернизм, искусство, стиль, портрет, пейзаж.

The article discusses of the influence socio-political processes in the Austrian Empire in the first half of the XIX century on the formation of the intellectual direction of romanticism and the «biedermeir» style.

The authors examine the dynamics of «biedermeir's» development as the style which became the symbol of the new Austrian age – the epoch of radical, bourgeois changes. The «Biedermeir» facilitated the formation of a spiritual worldview.

Keywords: realism, modernism, art, style, portrait, landscape.

ПОЛІТИКА УРЯДУ КОРОЛІВСТВА СЕРБІВ, ХОРВАТІВ І СЛОВЕНЦІВ СТОСОВНО НАСЕЛЕННЯ ВАРДАРСЬКОЇ МАКЕДОНІЇ (1918–1929 рр.)

Стаття присвячена політиці уряду Королівства сербів, хорватів і словенців стосовно населення Вардарської Македонії у 1918–1929 роках, а також розглядається адміністративний устрій, система управління, соціально-політичні та міжетнічні відношення в македонських землях.

Ключові слова: політика, населення, Королівство сербів, хорватів і словенців, македонські землі, партія, адміністрація, Вардарська Македонія.

За підсумками Першої світової війни згідно рішень Паризької мирної конференції македонські землі були розподілені між Грецією (Егейська Македонія – 35,1 тис. кв. км), Болгарією (Піринська Македонія – 6,8 тис. кв. км), Королівством сербів, хорватів і словенців (Вардарська Македонія – 25,7 тис. кв. км). Згідно Нейїським та Севрським мирними договорами ці країни зобов'язувалися гарантувати представникам національних меншин захист життя, майна, громадських прав, забезпечення свободи віросповідання, використання рідної мови в навчальних закладах тощо.

В дійсності у 20–30-х рр. XX ст. влада балканських країн, до яких відійшли македонські землі, фактично стали здійснювати політику етнічної дискримінації. Так, різноетнічне населення Вардарської Македонії увійшло до складу проголошеного 1 грудня 1918 р. Королівства сербів, хорватів і словенців (КСХС). Влада цієї поліетнічної країни розглядала приєднану до неї частину македонських земель як власні південні території, здобуті Сербією і Чорногорією в період балканських війн. Тому, адміністративно в Королівстві СХС новоприєднані землі набули назву «Південна Сербія»¹. Для забезпечення домінуючої ролі Сербії в КСХС повинно було змінитися співвідношення національно-політичних сил в хорватських, словенських, боснійських, чорногорських та македонських землях. В цих умовах македонське населення повинно бути піддано етнічній асиміляції та перетворитися на частину сербського народу. Зважаючи на вищезначене, особливий науковий інтерес привертають теми дослідження становища населення Вардарської Македонії в межах Королівства СХС, а також визначення спрямованість політики королівського уряду по відношенню до населення цього краю.

У працях сербських істориків В. Йовановича, Л. Йовановича, І. Катарджієва, які досліджували дані проблеми, висвітлюється соціально-економічне становище, в якому у міжвоєнний період знаходилася Вардарська Македонія як складова частина КСХС. Погляди цих дослідників важливі для розуміння природи ставлення уряду КСХС до македонського населення в краї. Політична ситуація, яка склалася в Королівстві у 1918–1929 рр. та її вплив на розвиток національно-визвольної боротьби македонців висвітлюється в працях сербських істориків А. Апостолова, Б. Глігорієвича та Н. Цветковської. В статті також були використані роботи дослідників, які побіжно торкаються даної теми, але й розкривали окремі історичні події даного періоду, зокрема Белаяца М., Петроновича Б.

Для висвітлення адміністративно-територіального поділу Вардарської Македонії використовувався закон «Про поділ КСХС на області» від 28 квітня 1922 р.². Адміністративно землі Вардарської Македонії були поділені на три області (Скоп'єську, Бітольську та Брегалницьку) та на сім округів, які складалися з срезів та общин. Після утворення Вардарської бановини (жовтень, 1929р.) всі області увійшли до цього територіального утворення Югославії. До складу Скоп'єської області увійшли Скопський, Тетовський та Кумановський округ. Бітольська область складалася з Бітольського, Охридського і Тиквешського округів. До Брегалницької області входив один Брегалницький округ. Населення кожної з областей не повинно було перебільшувати 800 тис. жителів³.

Адміністрацію кожної області очолював «великий жупан», який безпосередньо підпорядковувався міністру внутрішніх справ КСХС. Жупан як представник уряду, призначався королем та мусив обов'язково мати юридичну освіту та п'ятнадцятирічний стаж державної служби. Начальники округів контролювали срезькі управління. Двічі на рік вони контролювали роботу срезьких органів, про результати чого повинні були обов'язково інформувати жупанів. Срезький голова здійснював загальне керування у срезі. Переважно ними були чиновники, яких за рекомендацією великих жупанів призначав міністр внутрішніх справ. Срезькі голови мали бути юристами з восьмирічним стажем державної служби⁴. Однак значна частина окружних начальників і чиновників не мали необхідного рівня освітньої кваліфікації. Всі керівники округів Вардарської Македонії в 1921 р. мали звання начальника III ступеню, серед них лише скопський голова Й. Грубич був начальником I ступеню. В Тиквешському окрузі Бітольської області всі чиновники окрім голови не мали вищої освіти⁵.

Питання щодо неякісного складу чиновників Вардарської Македонії розглядалося на засіданні Народної Скупщини. Так, представник Демократичної партії М. Куюнджич відзначав, що державна влада у Вардарській Македонії уособлювалась у жандармах, оскільки великі жупани, начальники округів та срезькі голови досить рідко зустрічаються з населенням. Вказуючи на існування свавілля та підкреслюючи всемогутність виконавчих органів місцевої влади, політик робив висновок про те, що «в Македонії краще бути жандармом, ніж міністром внутрішніх справ у «Белграді». Були відомі також факти про те, як на службу в поліцію Велеса приймали офіціантів, вуличних продавців, чистильників взуття, ковалів та інших випадкових людей з початковою освітою. Далі він зазначив, що адміністративний апарат Вардарської Македонії недостатньо фінансувався та був надзвичайно корумпованим. Низький рівень фінансування органів влади та недостатній освітній рівень чиновників були головними причинами того, що працівники органів влади краю навіть не усвідомлювали своїх професійних обов'язків, що відбивалося на їх ставленні до виконання своїх обов'язків⁶.

Політика денационалізації, яка здійснювалася урядом КСХС по відношенню до населення Вардарської Македонії призводила до того, що в різних сферах суспільних відносин воно було позбавлено своїх прав. Перш за все македонці не визнавалися самостійною нацією, а використання македонської мови заборонялося в адміністративних установах та навчальних закладах. Влада свідомо заборонила македонські назви, а власні імена та прізвища людей перероблювалися в дусі їх денационалізації на сербський лад. Навіть за часи османського панування в Македонії була дозволена церковно-шкільна автономія, а за младотурецького режиму дозволялася діяльність організації Народно-федеративної партії. Королівською владою в краї була заборонена діяльність будь-яких політичних партій та рухів. За допомогою армії та жандармерії правлячі кола КСХС проводили великосербську політику, та розраховували на здійснення асиміляції македонців⁷. Окрім армії та жандармерії, які повинні були забезпечувати правопорядок, в країні діяло провласне парамілітарне угруповання Йована Бабунського. Для протидії комуністичній ідеології, ідеям автономізації краю та проболгарській пропаганді загони четників переслідували, заарештовували та кидали людей до в'язниці. Лише тоді, коли беззаконня від діяльності чет Бабунського набули загрозливих масштабів й стали небезпечними для суспільства, вони були взяті під контроль уряду⁸.

Македонське населення в КСХС стикалося з труднощами у різних сферах фінансово-економічних відносин. Для стабілізації економіки країн у 1919 р. була проведена грошова реформа. Так, в період реформи у 1916 році здійснений османською владою обмін грошей – тоді динари міняли на леви за курсом, який був на 50% нижче за реальний. В цих умовах, фінансові операції призвели до значного скорочення обігу готівки. Але, якщо людина у 1915 р. мала 100 динарів то після грошового обміну 1919 р. їй залишалося лише 20 динарів. Нестача коштів на витрати привело до розвитку спекуляції на «чорному ринку»⁹.

Відсутність в краї організованої служби охорони здоров'я привела до поширення епідемії «іспанки», в результаті якої померли десятки тисяч жителів Македонії. Становище в КСХС ускладнювалося розпочатим владою призовом до армії чоловіків у віці від 21 до 31 року. Економіка краю опинилася в несприятливих умовах, однією з причин цього була відсутність робочих рук, особливо в землеробстві. Дезертирство та втеча новобранців до лісів перетворилася на масове явище¹⁰. Невдоволене населення вийшло на вулиці. Так, в демонстрації в Бітолі взяли участь 5 тис. громадян. Демократи пройшли містом під гаслами: «Не хочемо йти на війну!», «Геть короля!», «Свободу робітникам та селянам!». Кількість учасників маніфестації, присвяченій 1 Травню в Скоп'є складала 4 тис. чоловік. У 1920 р. хвиля страйків поширилась по всій Македонії. Страйкували перукарі, ремісники, тютюнові, пекарські та будівельні робітники¹¹.

В Белграді 1 березня 1919 р. розпочав роботу головний законодавчий орган КСХС – Тимчасове національне представництво (ТНП). До його складу за розпорядженням королівського уряду було призначено 296 депутатів – переважно це були представники попередніх місцевих та обласних зборів. Основним завданням цього зібрання була підготовка до виборів конституційної Скупщини. ТНП відігравало другорядну роль у порівнянні з законодавчою та виконавчою органами влади. За період свого нетривалого існування ТНП Рада міністрів КСХС ухвалила близько 800 різних рішень, в той час як зібранням було прийнято 11 законодавчих актів, головними з яких були про вибори народних депутатів, про народні школи та ін.¹²

Вардарську Македонію в ТНП представляли 14 депутатів, двоє з яких – Й. Чіркович та М. Шушколович, які навіть не проживали в краї, а працювали в Цетинє (Чорногорія) та Сараєво (Боснія). В серпні 1920 р. у Вардарській Македонії відбулися вибори до Народної Скупщини, які супроводжувалися різними проявами невдоволення македонців своїм становищем. Вибори в краї принесли успіх Комуністичній партії Югославії (КПЮ), представники якої у Скоп'є, Велесі, Куманово, Кавадарцах і в інших містах здобули депутатські мандати¹³.

Становище в КСХС у 1920–1929 рр. відзначалося надзвичайною політичною нестабільністю. Так, майже всі Скупщини цього періоду були достроково розпущеними, а урядові кризи спричиняли проведення позачергових (1923, 1925 та 1927 рр.) парламентських виборів. Часті зміни урядів сприяли політичні коаліції між радикалами й демократами, а також між радикалами та партією «Джеміет» та інше, не давало можливості здійснення стабільної урядової політики як в країні, так й в Македонії зокрема. Недостатнє фінансування краю спричиняло низьку ефективність дій місцевої адміністрації, а території областей перетворилися на політичний полігон, де провідні політичні партії здобували депутатські мандати. Македонію в Скупщині представляли депутати, які обиралися в краї від п'яти політичних партій: Радикальної, Демократичної, Республіканської, «Джеміет» та КПЮ¹⁴.

Так, Радикальна партія, (СРП як великосербська та монархістська) була прихильницею існуючого унітарного державного режиму, під час проведення парламентських виборів у 1920 р. зазнала поразки. Тоді у Вардарській Македонії вона отримала 10,7 тис. голосів та здобула два депутатські мандати. Головною метою Радикальної партії, яка представляла інтереси торгівельної, банківської та промислової буржуазії, було утвердження сербської гегемонії в межах КСХС. Македонці вважали партію однією з провинних у розподілу македонських земель, а також ту, що не визнавала македонців самостійним народом та прагнула до їх «сербізації»¹⁵. На парламентських виборах 1923 р. радикали здобули 44,4 тис. голосів (дев'ять депутатів) та перетворилася в краї на провідну політичну партію. На виборах 1925 р. СРП отримала 67,8 тис. голосів й здобула 14 депутатських мандатів. На виборах 1927 р. за радикалів проголосувало 76,2 тис. чоловік та отримали п'ятнадцять мандатів¹⁶.

Тоді політичні зміни в Королівстві СХС були забезпечені виборчим законом від 28 квітня 1921 р. Відповідно акту «Обзнани», Компартія була оголошена «антидержавною організацією», а згідно закону «Про захист держави» (серпень 1921 р.) була заборонена. Наслідки дії цих законодавчих актів позначилися й на становищі у Вардарській Македонії, оскільки осередки КПЮ опиралися на її населення. Саме завдяки позиції Компартії в країні та за її межами стали відомими ті важкі умови, в яких знаходилися македонці¹⁷. Так в краї заборонялося створення власних партій або політичних рухів, тому населення Македонії або утримувалося, або голосувало за одну з існуючих сербських партій.

У свою чергу Сербська Демократична партія (СДП) відстоювала унітаризм, централізм та монархію КСХС, а македонців як самостійну націю вони не визнавали. Демократи вважали, що македонці повинні зникнути як окремих етнос, й тому їх треба асимілювати до «сербського національного організму». На парламентських виборах 1920 р. демократи отримали 31,3 тис. голосів та 11 депутатських мандатів. На виборах 1923 р. СДП отримала 44 тис. голосів та дев'ять мандатів. Демократи переважно знаходилися в опозиції, а на виборах 1925 р. за них голосувало 46,5 тис. чоловік, та отримала дванадцять мандатів. На виборах 1927 р. СДП відповідно отримала 47,7 тис. голосів й сім мандатів¹⁸.

Сербська республіканська партія (СРП) посідала на третьому місці серед партій КСХС. Республіканці також не визнавали македонців самостійною нацією, й тому виступали за їх асиміляцію з сербами. На парламентських виборах 1920 р. вона здобула 5,7 тис. голосів й жодного мандата. На виборах 1923 р. СРП отримала 4,7 тис. голосів.

Партія «Джеміет» (з турецької мови «дружба») була політичною організацією мусульман Південної Сербії, яка з 1919 до 1925 рр. об'єднуючись з Радикальною партією відігравала важливу роль. Це була політична організація, яка базувалася на мусульманській основі та

об'єднувала навколо себе турків і албанців Македонії, Косова й Метохії. Це була партія, сформована з колишніх беїв – спадкоємців напівфеодальної системи колишньої Османської імперії. Головною метою партії «Джемієт» було, шляхом домовленості з сербськими партіями, виторгувати проведення часткової аграрної реформи та врятувати «чіфтліки» (система успадкованого поміщицького землеволодіння в Османській імперії)¹⁹. На парламентських виборах 1920 р. від «Джемієт» було обрано 8 депутатів. Партія здобула 21,4 тис. голосів та отримала п'ять мандатів й стала третьою політичною силою²⁰. На початку 1921 р. партія «Джемієт» об'єдналася з Радикальною партією для посилення своїх політичних позицій. На парламентських виборах 1923 р. партія «Джемієт» отримала 35,7 тис. голосів та здобула шість мандатів²¹.

На засіданні Народної Скупщини 28 червня 1921 р. 223-ма депутатами (53%) була ухвалена Конституція КСХС або «Видовданський статут». Така більшість голосів поданих за основний закон країни був забезпечений завдяки укладеній угоді між «Джемієт» та Радикальною партією. Нова конституція дозволяла королівському уряду виплатити великим землевласникам грошову компенсацію за конфісковану в них землю. Прийняття Видовданської конституції створювало механізм формування монархічної, національно-унітаристичної системи влади, яка суперечила інтересам широких верств населення багатоетнічної держави. Втративши підтримку виборців Вардарської Македонії, «Джемієт» і Радикальна партія на виборах 1925 р. здобули лише 4,6 тис. голосів, а на виборах 1927 р. партія «Джемієт» взагалі не брала участі²².

На виборах до Народної Скупщини 1920 р. значного успіху досягла КПЮ, перетворившись на саму впливову партію Македонії. Якщо кількість отриманих компартією голосів в країні складала 13,9% (198,7 тис. голосів, 58 депутатів), то в Македонії вона здобула 37% (41,3 тис. голосів, 15 депутатів). Так, у Скоп'єському, Бітольському та Кумановському виборчих округах було обрано по три депутати від комуністів, а в Тиквешському та Охридському округах – по одному²³. Успіх КПЮ у Македонії пояснювався тим, що партія, відстоюючи права македонців, виступила проти запровадженого Версальським договором розділу македонських земель. За комуністів голосувало як міське, так й селянське населення. Комуністи виступали за створення Федерації Балканських народів. З усіх партій країни лише КПЮ виступала за справедливе вирішення македонського питання. Свою діяльність компартія ґрунтувала спираючись на македонське населення. Однак, після оголошення партії поза законом, Скупщина у серпні 1921 р. позбавила КПЮ 58 мандатів, а в країні проти неї розпочалися репресії²⁴.

Таким чином, рішення Версальського мирного договору призвели до глибокого розчарування серед населення Вардарської Македонії, оскільки це закривало їм шлях до національного визволення та здобуття державної самостійності, що було головною метою національно-визвольного руху. До того ж і Вардарська Македонія у складі Королівства СХС навіть не мала власної назви. Із історичних областей, з яких складалося КСХС Вардарська Македонія вважалася її південною частиною як й Чорногорія, Боснія, Банат, Бачка, Бараня та Південна Сербія визнавалися владою як території звільнені у 1912 р. від османського панування В адміністративному плані землі Вардарської Македонії називали «Південною Сербією». Ситуація, що складалася в краї, найтяжче позначилася на стані його населення. Так, в школах та в органах адміністрації, використовувалася виключно сербська мова, підручники готувалися сербськими авторами та сербською мовою, було заборонено видавництво книг і газет македонською мовою, вживання термінів «македонець», «македонський народ» та «Македонія» були заборонені та замінені «південносерб», «сербський народ» та «Південна Сербія». Все це викликало у населення краю глибоке невдоволення. КПЮ була єдиною політичною силою, яка виступала за права македонського народу. Поразка ідей самостійності македонських земель перетворила цю частину Балкан на регіон гострих протиріч і конфліктів. Політика, яку проводили уряди Греції, Болгарії та Югославії по відношенню до населення македонських земель, хоча і відрізнялася у певних деталях, в одному суттєвому питанні була ідентична: вони не зупиняли спроби денационалізації македонського народу й тому продовжували спрямовану на його експлуатацію, дискримінацію та асиміляцію

¹ Jovanovic Lj. O Staroj Srbiji i ma edonskoj autonomiji. – Beograd: INIS, 1974. – S. 11.

² Uredba o podeli zemlje na oblasti. Sluebene novine Kraljevine SHS. br. 92. – Beograd, 1922. – S. 12.

³ Ibid. – S. 26.

⁴ Jovanovic V. Jugoslovenska drava i Juna Srbija 1918– 1929. Beograd: INIS, 2002. – S. 77–78.

⁵ Ibid. – S. 80.

⁶ Jovanovic Lj. O Staroj Srbiji i ma edonskoj autonomiji. – Beograd: INIS, 1974. – S. 139–141.

- ⁷ Katardijev I. Vreme na zreenije. Makedonskoto nacionalne pra anje megu dvete svetski vojni (1919–1930). – Skopje: MANU, 1977. – S. 54.
- ⁸ Ibid. – S. 38.
- ⁹ Ibid. – S. 118.
- ¹⁰ Bjelajac M. Vojska Kraljevine SHS 1918–1921 (Text). – Beograd: INIS, 1998. – S. 89.
- ¹¹ Katardijev I. Vreme na zreenije. Makedonskoto nacionalne pra anje megu dvete svetski vojni (1919–1930). – Skopje: MANU, 1977. – S. 148.
- ¹² Apostolov A. Vardarska Makedonija od Prvata Svetska Vojna do izborite za konstituanta-28. noembri 1920. Godien zbornik na filosofski fakultet.knj. 13. – Skopje, 1962. – S. 49.
- ¹³ Ibid. – S. 63.
- ¹⁴ Cvetkovska N. Politikite partiji vo parlamentarnite izborni borbi vo vardarskiot delna Makedonija: (1919–1929). – Skopje: Institut za nacionalna istorija, 2004. – S. 6–7.
- ¹⁵ Gligorijevic B. Parlament i politi ke stranke u Jugoslaviji 1919–1929. – Beograd: INIS, 1979. – S. 11–12.
- ¹⁶ Cvetkovska N. Politikite partiji vo parlamentarnite izborni borbi vo vardarskiot delna Makedonija: (1919–1929). – Skopje: Institut za nacionalna istorija, 2004. – S. 192, 234.
- ¹⁷ Katarjiev I. KPJ vo Makedonia do Obznanata. – Skopje: MANU, 1961. – S.81.
- ¹⁸ Cvetkovska N. Politikite partiji vo parlamentarnite izborni borbi vo vardarskiot delna Makedonija: (1919–1929). – Skopje: Institut za nacionalna istorija, 2004. – S. 95, 148, 193, 235.
- ¹⁹ Gligorijevic B. Parlament i politike stranke u Jugoslaviji 1919–1929. – Beograd: INIS, 1979. – S. 20–23.
- ²⁰ Cvetkovska N. Politikite partiji vo parlamentarnite izborni borbi vo vardarskiot delna Makedonija: (1919–1929). – Skopje: Institut za nacionalna istorija, 2004. – S. 96.
- ²¹ Ibid. – S. 149.
- ²² Ibid. – S. 193–194.
- ²³ Ibid. – S. 95.
- ²⁴ Katarjiev I. KPJ vo Makedonia do Obznanata. – Skopje: MANU, 1961. – S. 84–85.

Статья посвящена политике правительства Королевства сербов, хорватов и словенцев по отношению к населению Вардарской Македонии в 1918–1929 годах, а также рассматривается административное устройство, система управления, социально-политические и межэтнические отношения в македонских землях.

Ключевые слова: политика, население, Королевство сербов, хорватов и словенцев, македонские земли, партия, администрация, Вардарская Македония.

The article is devoted to the Kingdom government policy of Serbs, Croats and Slovenes against the population of Vardar Macedonia. It is also considered administrative division, control system, socio-political and inter-ethnic relation in the Macedonia lands.

Keywords: policy population, Kingdom of Serbs, Croats, Slovenes, Macedonia lands, party, administration, Vardar Macedonia.

БАТЬКІВСТВО У ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ: УКРАЇНО-ЄВРОПЕЙСЬКІ ПАРАЛЕЛІ¹

На основі етнографічних джерел у статті проаналізована роль батька у традиційній селянській культурі середини XIX – початку XX ст. Залучена англomовна література дала змогу порівняти українську традицію батьківства з аналогічними традиціями інших європейських народів, виявити спільні та відмінні риси. Особлива увага в дослідженні приділена аналізу причетності батька до вигодовування, догляду, виховання, соціалізації дітей та роль батьківства у соціальному становленні чоловіка в цілому. Авторка приходить до висновку, що в українській селянській родині батько традиційно залучався до виховання дитини лише на етапі дорослішання, коли останній потрібно було прищеплювати трудові навички. За традицією, чоловіки були усунені від догляду за немовлятами. Це вважалося суто жіночим обов'язком, тож батьки трималися осторонь «бабівських» справ, а в кращому випадку просто цього не афішували.

Ключові слова: батьківство, маскуліність, традиції виховання, діти.

«Батьківство» (Fatherhood) є розвиненим та популярним дослідницьким напрямком у країнах Європи та Північної Америки, де вчені фокусуються як на історичний ретроспективі², так і на сучасних тенденціях ролі батька в родині й вихованні дітей³. Що ж стосується наших теренів, то заявлена тема спеціально не привертала увагу українських істориків та етнологів, хоча й не зовсім випала з їхнього поля зору. Здебільшого, фрагментарну інформацію про батьківство можна знайти у дослідженнях етнологів про громаду, родину, дитинство та педагогіку, проте роль батька у вітчизняній етнології згадується, зазвичай, уривчасто та фрагментарно й описується дещо романтично та занадто ідеалізовано⁴.

Таким чином, можна констатувати відсутність в українській історико-етнологічній науці комплексного та цілеспрямованого дослідження ролі батька в українській традиційній родині та його участі у вихованні дітей. Поміж тим, така робота є актуальною й практично значущою, адже очевидно, що відповідальне батьківство не лише значно полегшує материнство, а й загалом позитивно впливає на розвиток та соціалізацію дитини. Не претендуючи на всебічне висвітлення теми, хочу винести на розгляд такі питання: Що означало бути батьком понад 200 років тому? Чи брав майбутній батько участь у пологах дружини? Чи займався доглядом за новонародженим? З якого віку дитини та яким чином батько долучався до виховання дитини? У який спосіб передавалися трудові навички від батьків до дітей?

Власне, перед тим як безпосередньо перейти до пошуку відповідей на поставлені питання, зазначу, що методологічно стаття написана у феміністичному напрямку⁵, який також успішно застосовується при дослідженні маскуліності – ролі та місця чоловіка у суспільстві⁶. До того ж, виникнення дослідницького напрямку маскуліності (вивчення чоловіків) часто розглядають якраз саме як відповідь фемінізму⁷.

Джерелами даної розвідки стали неопубліковані та опубліковані архівні матеріали з етнографічних колекцій.

Насамперед варто зазначити, що понад 200 років тому батьківство поза шлюбом було неможливе. Тут мається на увазі саме соціальне визнання батьківства. Зрозуміло, що чоловік міг бути біологічним батьком, але не одружившись з матір'ю своєї дитини (як у випадку з покрітками) не міг претендувати на соціальне визнання свого біологічного батьківства. Дитина-байстрюк вважалася безбаченком й успадковувала прізвище матері, а прізвище батька в метричних книгах було відсутнє⁸.

Важливо підкреслити, що саме батьківство в очах суспільства виправдовувало й «легалізувало» інтимне життя подружжя: «Люди на те сходяться, побираються і любляться, аби мати діти»⁹.

Не можна не погодитися з англійською вченою Joanne Bailey, яка зазначає, що «Producing offspring was also engendering in that it proved men's sexual success and men's and women's fertility,

thereby confirming their gender identities (Народження нащадків доводило сексуальну активність чоловіка та фертильність жінки, тим самим підтверджуючи їхню статеву ідентичність)»¹⁰.

Поміж тим важливо підкреслити, що батьківство в соціальній ієрархії не було таким визначальним для чоловіка, як для жінки. Насамперед на дружину покладалися репродуктивні обов'язки стати матір'ю й продовжувачкою роду, а у випадку відсутності дітей провини та відповідальності покладали саме не неї¹¹.

Цікаво відзначити, що така тенденція мала світову практику й була характерна для всіх патріархальних культур. Приміром, у праці Frank M. Stephen про батьківство у XIX ст. на теренах Північної Америки зазначається: «*At a time when premarital sex was not yet the norm, marriage officially inducted middle-class men into the sexual tribe. Fatherhood, of course, confirmed this status, but there is little evidence that that married men who desired, but did not have, children considered childlessness a reflection on their masculinity (...) if a married couple was unable to have children in the nineteenth century, the blame and guilt were carried exclusively «barren» wife»*¹². (У той час, коли дошлюбний секс ще не був нормою, одруження офіційно вводило чоловіків середнього класу у групу сексуально активних осіб. Батьківство, безумовно, підтверджувало цей статус, але є мало доказів того, що одружені чоловіки, які хотіли, але не мали дітей, вважали бездітність підривною для їх маскулінності (...) якщо подружня пара не могла мати дітей у XIX столітті вину і засудження отримувала лише «неплідна» дружина.

Унікаючи суспільного засудження й перекладаючи відповідальність на дружину, бездітна пара все таки вважалася неповноцінною, як в українців¹³, так і в інших народів¹⁴.

Крім світоглядних, моральних, релігійних настанов необхідність розмноження й розуміння його як блага, без якого щастя взагалі неможливе, зумовлювали ще й демографічні та політичні чинники. Війни, інфекційні хвороби, недовготривалість життя тощо скорочували населення, й держави-імперії потребували нових підданих¹⁵.

Наразі розглянемо ще одне важливе питання: роль чоловіка під час пологів дружини.

За дослідженнями етнологів відомо, що коли в жінки підходив час пологів й починалися «перейми», найчастіше саме чоловік ішов кликати до породіллі народну акушерку – «бабу-повитуху»¹⁶. Після її приходу майбутній батько мав вийти з приміщення, де народжувала дружина (хата чи комора)¹⁷. Чоловіка випроваджували з хати, мотивуючи тим, що «*не годиться бачити родиво»*. Вірили, що це зашкодить чоловікові, а побачені пологові субстрати (плацента, пуповина, кров) навіть можуть бути небезпечними для нього¹⁸.

Майбутній батько залучався до родопомічної діяльності лише в одиничних, окремих випадках. Роль чоловіка, під час пологів дружини в основному була пасивною, яку можна охарактеризувати як «бути на підхваті»: покликати, принести, подати тощо¹⁹.

Щоправда, в найбільш архаїчних регіонах України – Поліссі та Карпатах етнографи зафіксували відомості про обряд «кувада» – чоловічі «пологи»²⁰. Приміром, на Поліссі переказували, що колись за допомогою магічних дій знаючі люди робили так, що на чоловіка переходили всі родові болі породіллі й страждав саме він, в той час коли жінка лише фізіологічно народжувала без усякого болю: «*Чоловік падає, на колінах лазить, а вона (жена) дитину привела й смеєцца. А ей не болить: чоловікові болить!*»²¹. Могли чоловіки й просто імітувати біль та страждання під час пологів жінки, мотивуючи це тим, що «*Я за тебе постогну, щоб мене било етой болі немножко*»²². Щоправда, ці розповіді здебільшого не мали масового характеру і наразі видаються скоріше добрими сюжетами для містичних фільмів, аніж реальними практиками.

Власне, бачення того, що пологи – це суто жіноча справа й чоловіку туди зась, цим не обмежувалося. Догляд за немовлятами теж вважався виключно «бабівською» роботою. Розглянемо докладніше.

Працюючи з етнографічними записами середини XIX – поч. XX ст., важко не помітити, що новонародженими немовлятами опікувалися переважно особи жіночої статі: мати, баба, сестра тощо, а чоловіки, як правило, трималися від немовлят дещо осторонь: «*Найбільш коло дитини ходить сама мати, це перша і найсправніша нянька. Як тільки дитинка знайдеться, то звісно, нянчить її баба, а як мати піддухає, то сама вже коло неї увивається. Підсобляють їй, як в сім'ї, її мати, чи свекруха, чи там яка жінка, а то то й старші діти або наймишка (це дуже, дуже зрідка). А то все мати. Миє, купає, сповиває, колише, годує, утішається, доглядає; (...) Батько рідко який нагляне до своєї дитини: уже аж тоді нею цікавиться, як вона стане дещо розуміть. Може бути, що се робиться зі стиду або може найбільше через се, що не вміє коло того ходити»*²³; «*дітей колискових пестить жіноцтво та старші діти; мужеська же челядь, а навіть отець, держиться осторонь. Та се не значить, що батькови байдуже до дитини; він радо бере на руки дітей, що вже сидять»*²⁴.

Відстороненість батька від догляду за немовлям може бути пояснена не стільки його байдужістю до власної дитини, скільки тим, що традиційне патріархальне суспільство чітко поділяло роботу на «чоловічу» й «жіночу», де справа «нянчить» дітей була якраз виключно жіночою! Аби не виглядати «бабою», чоловіки могли соромитися прилюдно бавити малих дітей, що, правда, люблячи їх щиро в душі: *«Умерла у Г–ка дитина, а він дуже плакав за ним. Ніколи й не думав ніхто, щоб Г–ко так плакав дуже. Бувало, поки не стане дитина вже сьміять ся, або й сидить, то ніколи й не загляне він до неї. Аж одвернеть ся було, як нарешті піднесеш, щоб потішився своєю дитиною. Нче аж гидував він або соромив ся своєї дитини. А як умерло, то так плакав, що аж піп на його насварився»*²⁵.

Слід зазначити, що ведення домашнього господарства й догляд за малими дітьми вважалися суто жіночими справами і це було світовою практикою в усіх патріархальних культурах, навіть тих, які сьогодні ми беремо за зразок демократії та рівності між статями. Приміром, у збірнику наукових статей «Жіноча Америка» (*Women's America*), поміж іншого зазначається, що *«housekeeping has long been women's work and housework has long been regarded as trivial (...) A woman's environment was the family dwelling and the yard or yards surrounding it»*²⁶. (Ведення домашнього господарства вже давно вважається суто жіночою справою й сприймається як заняття незначне, буденне(...)) Жіночим світом був родинний дім та двір навколо». Та ж сама ситуація спостерігалася у країнах Західної Європи, де *«Child care was seen as the main task of married women to be provided in the private family household»*²⁷. (догляд за дітьми розглядалося як основне завдання заміжніх жінок у приватному сімейному просторі).

Слід підкреслити, що відстороненість від домашнього господарства та догляду за малими дітьми, а як наслідок – відсутність практичних навичок, у випадку смерті дружини оберталися для чоловіків справжньою трагедією: *«Кажуть, що удова сирота! Ні! Удівець сирота! Що я з оцею кашею»* – показав поглядом на дітей – *«робитиму?! Як би я жінка, купив би за гріш три пшониці, кинув би на окріп та й сам зз'їв би і дітей нагодував би, щоб з голоду не помирали, а то що я робитиму?! Я-ж не заглядав ніколи у піч, до сокири я майстер, а до сього, що я робитиму? А оте пискля?! Повинне з голоду умерти? Що воно винне?»*²⁸.

Невміння робити жіночу роботу часто було причиною швидкого повторного одруження. Слід підкреслити у цьому питанні гендерну нерівність: не дивлячись на те, що суспільство теоретично схвалювало повторні шлюби як для вдів, так і для вдівців, на практиці зреалізувати шлюбну стратегію вдруге було набагато легше чоловіку-вдівцю (особливо коли він був не зовсім старий і добрий господар), аніж вдовиці. Це пов'язано з тогочасними стереотипами та устоями життя: сільська громада була закритою, чоловіки-однолітки – одружені, а шлюб з молодим хлопцем для вдовиці був неможливим, адже це підривало б устої патріархального суспільства (вдовиця-жінка – старша, з чужими дітьми, досвідченіша, «бита життям» тощо). На противагу жінкам, за норму вважалося якщо вдівець одружується з молодшою за себе жінкою (частіше дівчиною). До того ж, знову таки суспільство усіляко підтримувало прагнення вдівця до повторного шлюбу, розуміючи господарську нагальність такого кроку²⁹.

Цікаво, що ця тенденція не була характерною лише для України, так само вона була поширена і в Європі. Приміром, *«the English context can be seen as one in which both culture and ideology placed as few obstacles as possible in the way of male remarriage among all social orders, and in particular remarriage to younger, unmarried women»*³⁰. (Англійський контекст можна розглядати як такий, де культура й світогляд ставили як можна менше перешкод на шляху до повторного шлюбу, і зокрема, повторного шлюбу з молодшими, незаміжніми жінками).

Схожа ситуація була і в Іспанії: порівнюючи становище вдівців та вдів *«It must be said that this direct link between poverty and widowhood existed only in the case of women: widowers were not similarly embattled. In other words, this was a sort of gendered poverty, because it was their status as «women without a man» that relegated widows to the social condition of the poor»*³¹. (Помібно зауважити що прямий зв'язок між злиднями та вдівством був актуальним лише у випадку жіноцтва: вдівці-чоловіки не були настільки вразливими. Таким чином, свого роду це були гендерні злидні, тому що статус «жінка без чоловіка» відправляли вдів до соціальної категорії бідних).

Чоловіки-батьки починали приділяти більшу увагу дітям, коли останні трохи дорослішали й ставали у пригоді в господарстві. Приміром, у родинному вихованні дитини важливою була й спадкоємність професійних знань, навчання промислам і ремеслам, що передавалися від батька до сина. Якщо батько був бондарем, то він намагався передати всі секрети бондарського ремесла. Якщо ковалем – вчив ковальству, пасічником – бджолярству тощо. До слова, ця традиція лягла в основу практики спадкової передачі професійної майстерності від батьків до дітей, що сприяло виникненню династій і створенню мистецьких осередків³².

Цікаво, що у дитячому фольклорі переважний відсоток сюжетів пов'язано саме з працею, так само, як і дитячі ігри та забавлянки³³. Відомо, що навіть ігри малюків наслідували хліборобську працю дорослих, у такий спосіб готуючи до дорослого трудового життя: «...Хлопці молотять снопи. А потім з того місця, де молотять, беруть землю (вогку), насипають її в черепочки, стискають і викладають – це хліб»³⁴; «Під час сінокосу хлопці беруть сукуваті палиці, ніби коси, і вдають, що косять траву, а за ними дівчатка з гілочками ніби загібають. Далі хлопці загострюють вила з гілляк і складають сіно в копиці; копиці зносять у стоги»³⁵.

Таким чином, стосунки між батьком та сином в українських селянських родин, насамперед, базувалися більшою мірою на трудовому вихованні, аніж на емоційному.

Підводячи підсумки зазначу, що в українській селянській культурі батьківство було соціальною вагомим для представників обох статей. Щоправда, батьківство в соціальній ієрархії не було таким визначальним для чоловіка, як для жінки материнство. Роль чоловіка, під час полових дружини та догляду за немовлям, в основному була пасивною. Це вважалося суто жіночим обов'язком, тож чоловіки трималися осторонь «бабівських» справ, а в кращому випадку просто цього не афішували. Батько традиційно залучався до виховання дитини лише на етапі дорослішання дітей, коли останнім потрібно було прищеплювати трудові навички.

¹ Значний обсяг теоретичної частини статті було написано завдяки дослідницькій стипендії, отриманій від Шведського Інституту під час наукового стажування в університеті м. Лінчепінг (Королівство Швеція) у 2018–2019 р.

² Gender and fatherhood in the Nineteenth Century / Edited by Trev Lynn Broughton and Helen Rogers. – New York: Palgrave Macmillan, 2007. – 200 p.; Frank Stephen N. Life with father: Parenthood and Masculinity in the Nineteenth-Century American North. – Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1988. – 240 p.; Boag P. Gender and the Historicity of Parricide: A Case Study from the Nineteenth-Century North American West London: Palgrave Macmillan UK, 2017. King Laura Family men: fatherhood and masculinity in Britain, 1914–1960 Oxford: Oxford University Press, 2015. – 202 p.

³ Gavanas Anna Fatherhood politics in the United States / masculinity, sexuality, race and marriage / Urbana: University of Illinois Press, 2004. – 190 p.; Globalized fatherhood /edited by Marcia C. Inhorn, Wendy Chavkin, and José-Alberto Navarro; contributors, Maram Abu Yaman [and twenty others]. New York: Berghahn, 2015. – 430 p.

⁴ Чмелик Р. Мала українська селянська сім'я другої половини XIX – початку XX ст. (структура і функції). – Львів, 1999. – 142 с.; Горинь Г. Громадський побут сільського населення Українських Карпат (XIX – 30-ті рр. XX ст.). – К., 1993. – 200 с.; Жмуд Н. В. Народна педагогіка як етноформуючий чинник: автореф. дис. ... канд. істор. наук. – К., 2005. – 16 с.

⁵ Harding S. Introduction is there a feminist method. Feminism and Methodology: Social Science Issues. Edited with an Introduction by Sandra Harding Bloomington: Indiana University Press, 1987. – P. 3–16.

⁶ Sandberg Linn Getting intimate: a feminist analysis of old age, masculinity & sexuality / Linköping: Linköping University, Department of Thematic Studies, Gender Studies, 2011, – P. 298

⁷ Sonya Andermahr, Terry Lovell, Carol Wolkowitz A glossary of feminist theory. – London: Arnold, 1997. – P. 153.

⁸ Ігнатенко І. Шлюбно-сімейні стосунки українців. – Харків, 2017. – С. 17.

⁹ Гнатюк В. Пісня про неплідну матір і ненароджені діти // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1922. – Т. 133. – С. 174.

¹⁰ Bailey J. Parenting in England 1760–1830: Emotion, Identity, and Generation. – Oxford University Press, 2012. – P. 127.

¹¹ Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. – Харків, 2016. – С. 132.

¹² Frank M. Stephen Life with father: parenthood and masculinity in the nineteenth-century American North / Baltimore, Md.: Johns Hopkins Univ. Press, 1998. – P. 87.

¹³ Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. – С. 155.

¹⁴ Bailey J. Parenting in England 1760–1830: Emotion, Identity, and Generation. – P. 124.

¹⁵ Frank M. Stephen Life with father: parenthood and masculinity in the nineteenth-century American North. – P. 58; Bailey J. Parenting in England 1760–1830: Emotion, Identity, and Generation. – P. 85.

¹⁶ Доброчаев Иоанн. О народных обычаях при рождении и крестинах в селе Сачковичах // Институт Рукопису НБУВ. – Ф. 61. – Од. зб. 542. – Арк. 2.

¹⁷ Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. – М., 2001 – С. 66.

- ¹⁸ Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. – К., 2009. – С. 133; 143.
- ¹⁹ Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. – Репр. вид. 1907 р. Ч. I. – К., 2017. – С. 171.
- ²⁰ Онищук А. З народного життя гуцулів. 1. Родини і хрестини та дитина до шостого року життя // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 97; Кабакова А. Антропология женского тела. – С. 67–68.
- ²¹ Кабакова А. Антропология женского тела. – С. 67.
- ²² Там само.
- ²³ Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. – С. 8.
- ²⁴ Дерлиця М. Селянські діти. Етнографічний нарис // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 127.
- ²⁵ Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. – С. 25.
- ²⁶ Ulrich T. Laurel The ways of Her Household // Women's America: refocusing the past / Ed. by Linda K. Kerber and Jane Sherron De Hart New York: Oxford university press, 2004. – P. 45.
- ²⁷ Dividing the domestic / men, women, and household work in cross-national perspective edited by Judith Treas and Sonja Drobnič. Stanford, Calif.: Stanford University Press. – P. 126.
- ²⁸ Грушевський М., Кузеля З. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. – С. 23.
- ²⁹ Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.) – Львів, 2008. – С. 212–213.
- ³⁰ Pelling M. Finding widowers: men without women in England towns before 1700 // Widowhood in medieval and early modern Europe / edited by Sandra Cavallo and Lyndan Warner New York: Longman, 1999. – P. 37–54.
- ³¹ Comas-Via, M. Widowhood and economic difficulties in medieval Barcelona // Historical Reflections Volume 43, Issue 1, Spring 2017. – P. 93–103.
- ³² Гончарний рід, що змінив Опішне. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://ukrainer.net/opishne2/>
- ³³ Довженко Г. Діти і пісенний фольклор // Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження у 5 т. / [наук. ред., упор. М. Гримич]. – К., 2016. – 2-ге вид., перероб і доп. – С. 123–143.
- ³⁴ Заглада Н. Побут селянської дитини. – К., 1929. – С. 114.
- ³⁵ Воропай О. Звичаї нашого народу (Етнографічний нарис). – К., 1993. – С. 374–375; Ковальовський Я. Записи звичаїв, пісень, оповідань і приказок косарів Західної України, зібрані членами етнографічної комісії // Державний історичний архів (м. Львів). – Ф. 309. – Оп. 1. т. II. – Од. зб. 762. – Арк. 2.

На основани етнографических материалов в статье реконструируются представления украинских крестьян о значении отцовства в жизни мужчины, о взаимоотношениях отца и ребенка, его роли в воспитании и социализации, бытовавшие во второй половине XIX – первой половине XX в. Используемая англоязычная литература позволила сравнить украинскую традицию с традициями отцовства других европейских народов, выявить общие и отличительные черты. Автор пришла к выводу, что в украинской крестьянской семье отец традиционно привлекался к воспитанию ребенка только на этапе взросления, когда актуализировалась необходимость прививать трудовые навыки. По традиции мужчины были отстранены от ухода за младенцами. Это считалось сугубо женской обязанностью, поэтому мужчины держались в стороне от «бабьих» дел, а в лучшем случае просто этого не афишировали.

Ключевые слова: отцовство, маскулинность, детство, традиции воспитания.

This article presents the account of the mid-19th – early-20th ethnic Ukrainian peasant family life to focus on the role of the father. Drawing on ethnological sources, the author explores how men have behaved as parents and try to understand the role that fathers play in the development of their children and being responsible for their children. Also, the author put focus on uncovering the social origins of the «family man»/«father» ideal and explores how this standard propriety found its way into practice. The keys message of the article is that parenting was a social virtue pertinent to both sexes, but if men did not have children it was not the problem for their masculinity in the same ways as it was for women. The fathers should help rear and teach his children, but only after they grew up from baby age (0–5 years old, in general). Until this period fathers didn't nurse children

when they were ill, didn't play with them, didn't show any emotions and their time with their children was limited. The love and care for the small babes came from mothers or other women in the home (grandmothers, sisters etc.). Mothers were central to the home, but fathers remained the ultimate authorities. The physical chastisement for children was an essential part of peasant-class men's authority in their households. Men who were breadwinners demanded respect; if they did not get it, they might enforce their wishes with violence, against both women and children.

Keywords: fatherhood, parenthood, masculinity, family life, children.

ПОНЯТТЯ ВІТЧИЗНИ Й РІДНОГО НАРОДУ В УЯВЛЕННІ Т. ШЕВЧЕНКА

Досліджено вплив визначного українського поета Тараса Шевченка на вибір назви української території та етноніму для місцевої людності. Описано обставини, які вплинули на вибір Т. Шевченком назви свого народу та вітчизни. Досліджено, які терміни для позначення українських земель та народу (і з якою частотою) вживав поет у своїй творчості. Пояснено, чому Т. Шевченко відмовився від альтернативних назв («Русь», «Малоросія», «Гетьманщина» та ін.). Зроблено спробу з'ясувати, чому поет не використовував етнонім «українці» та які альтернативні варіанти вживав у своїй творчості.

Ключові слова: Т. Шевченко, українці, русини, малоросіяни, хохли, Україна, Русь, Малоросія, етнонім.

Культурне пробудження українців великою мірою було стимульоване поетичною творчістю Тараса Шевченка (1814–1861). Однак у творчості поета знаходимо цікаву парадоксальну особливість. Шевченкознавці давно зауважили: Шевченко пише про Україну – але жодного разу не вживає слова «українець» чи «українка»¹.

Актуальність нашого дослідження зумовлена черговим сплеском національного відродження у сучасній Україні внаслідок подій 2013–2014 рр. та зростанням зацікавлення впливом Т. Шевченка на формування національної свідомості українського народу.

Мета нашої роботи – висвітлити й обґрунтувати використання Т. Шевченком у його творчості назв для позначення як власної батьківщини, так і народу, який її населяє.

Намагання пояснити мотиви невикористання поетом назви «українці» при багаторазовому використанні назви «Україна» становить наукову новизну і особистий внесок автора.

Основним джерелом до розкриття цього питання виступає поетична творчість Т. Шевченка із залученням інших видів творчого доробку поета (щоденник, листи тощо). Історіографічну частину роботи складають дослідження В. Бугрима, М. Козловця, Л. Мацько, О. Моці, Є. Наконечного, В. Остапчук та ін.

Хоча слово «Україна» з'являється у писемних джерелах з 1187 р., аналіз контексту статей Іпатіївського літопису, де трапляються ці назви, свідчить, що йшлося про периферійні території Переяславського, Галицького та Волинського князівств. Термін «Україна» означав не власну назву якоїсь певної місцевості, а лише її прикордонний характер.

До початку XVIII ст. даний термін набуває значення конкретного географічного поняття, рівнозначного таким назвам як Волинь, Поділля, Запоріжжя, Червона Русь, Покуття. Але ще й тоді назва «Україна» часто супроводжувалася уточнюючими словами – «Малоросійська», «Козацька», «Козацька».

На сторінках козацьких літописів Г. Грабянки і С. Величка переважає назва «Україна» (близько 80 випадків), але вже з'являється й інша — «Мала Росія» або ж «Малоросія» (близько 10 випадків)².

Упродовж процесу обмеження та ліквідації автономії Гетьманщини (друга половина XVII–XVIII ст.) назва «Русь» для позначення території Подніпров'я стала поступово зникати з ужитку. «Щоб відрізнити свою ... територію від москалів, інтелігенція наша ... прийняла для ... території назву «Україна», яка вживається в народних піснях»³.

Проте на межі XVIII–XIX ст. цей процес був далеким від завершення, про що свідчать різні найменування української території: «Малоросія», «Україна», «Русь», «Росія», «Южная Русь». Як зазначає А. Міллер, «територія сучасної України перетворилася в XIX ст. в об'єкт справжньої термінологічної війни»⁴.

На вибір нового національного імені вплинула мовна практика населення Подніпров'я, серед якого назва «Україна» набрала широкого розповсюдження⁵. Переважного поширення термін «Україна» набув тільки у другій половині XIX – на початку XX ст. Заслуга в цьому належала українській інтелігенції – романтикам, які очолили рух за національне відродження.

З початку XIX ст. в Російській імперії з'явилася низка видань з характерними назвами: «Украинский вестник» (1816–1819), «Украинский домовод» (1817), «Украинский Альманах» (1831), «Украинский сборник» (1838, 1841). М. Максимович упорядкував альманахи «Украинец» (1859 і 1864), М. Костомаров опублікував «Українські балади», «Украинские сцены из 1649 года» і написав «Книгу буття українського народу», П. Куліш – віршовану епопею «Україна» (1843). Більшість згаданих видань містили етнографічний матеріал з усіх українських регіонів, що надавало терміну «український» загальнонаціонального значення⁶.

Поети-романтики звертались до героїчного минулого українського народу, протиставляли героїчне минуле трагічній безвольності сучасності. Вони розпочали процес формування міфу України, який був завершений Т. Шевченком.

Шевченкова творчість відіграла вирішальну роль в поширенні етноніму «Україна». Г. Півторак вважає, що, незалежно від свого походження, слово «Україна» позначало Козацьку державу, створену Б. Хмельницьким⁷. Нам видається, що саме тому поет обрав цю назву для позначення своєї землі, адже він, як романтик, опоетизовував минуле і прагнув повернути ті славні часи.

Образ козацької України як об'єкт глибокого ліричного переживання витворювався Т. Шевченком на основі глибокого знання усної народної творчості та історичних і літературних праць, в яких містилася інформація про події XVI–XVIII ст.⁸

«Україна», вжита у віршах Кобзаря, це насамперед – Батьківщина, «край милий, рідна сторона», котрому протиставляється чужина, чужа земля, чужий край. У шевченківській поезії синонімом до слова «Україна» слугує лексема «матір»:

Моя Україно!
За що тебе сплюндровано,
За що, мамо, гинеш?⁹

Г. Грабович доводить, що Шевченкова Україна існує не в історичному часі-континуумі, а у міфологічному (далеке минуле і майбутнє як втілення картини «золотого віку», нещодавнє минуле й сучасність як поле битви парадигматичних опозицій «суспільної структури» та «ідеальної спільності»)¹⁰.

Шевченко допускав використання варіантів «Україна» (з наголосом як на другому, так і на третьому складах), «Вкраїна», «Украина»: «...Не покрийть Україну...» («До Основ'яненка»), «...А ви Україну ховайте...» («Гайдамаки»), «...У нас на Вкраїні...», «...В Україні витають...» («Думи мої, думи мої»). У його поезії знаходимо словосполучення як «в Україні» – «...Недавно, недавно у нас в Україні...» («На вічну пам'ять Котляревському»), так і «на Україні» – «...Що на Україні...» («Думи мої»).

Т. Шевченко був знайомив із популярними тоді працями Д. Бантиша-Каменського «Історія Малої Росії», М. Маркевича «Історія Малоросії», а також з «Історією русів», в яких викладалося минуле України з найдавніших часів до кінця XVIII ст.¹¹. Що цікаво, що усі ці твори популяризували термін «Мала Русь». Анонімний автор «Історії русів» негативно ставився до поняття «Україна», вважаючи його штучним етнонімом, прищепленим поляками¹². Однак усі вони не переконали Тараса прийняти малоросійську (чи просто руську) термінологію.

Хоча, якщо у поезії Т. Шевченка вживалася назва «Україна», то у його російських повістях, «Щоденнику» і частині епістолярного спадку – «Малоросія». Скажімо, у своєму «Щоденнику» від 12.05.1858 р. Т. Шевченко пише: «Проводил Грицька Галагана в Малороссию»¹³. Водночас у Кобзаря з'являється нове почуття Батьківщини, підтвердженням чого є рядок із листа: «А на Україну не поїду, ...там сама Малоросія». Тут Малоросія – негативне поняття, провінційна і неморальна реальність¹⁴.

Жодного разу Т. Шевченко не назвав свою Україну «Руссю» – слово «Русь» без додавання прикметника «Мала» у його писаннях зустрічається лише кілька разів (у сатирі на Хомякова і в письмовому проханні вислати «Записки о Южной Руси» П. Куліша).

Поодиноким Тарас Шевченко використовував і запроваджений з XIX століття царським урядом термін «южнорусский» (південноросійський), наприклад, написавши «Букварь южнорусский»¹⁵.

Поет у своїй творчості використовує також історико-територіальний термін «Гетьманщина»: «Згада козак Гетьманщину, Згада та й заплачуть!», «Була колись гетьманщина». Тут Гетьманщина – це очевидна козацька держава, якої вже не існує, тому за нею плачуть. Тож ототожнювати Шевченкові поняття «Гетьманщина» та «Україна» не слід. Тим більше, що поет не бачить

перспективи у цій назві та державі: «Була колись Гетьманщина, Та вже не вернеться!..» («Тарасова ніч»)¹⁶.

Вважається, що творчість Шевченка остаточно змінила ситуацію на користь вибору назви «Україна», однак це не зовсім так. Справа у тому, що цей процес виявився тривалим і розтягнувся у часі на кілька десятиліть.

Здавалося б, у Т. Шевченка назві країни «Україна» мав би відповідати етнонім «українці». Але це не так.

З XIV–XVII ст. існує велика кількість документів (політичних, юридичних, церковних), що в литовсько-руську і козацьку добу мешканці України йменувалися русинами. Після зміни назви Московського царства на Російську імперію у 1721 р. як альтернатива етноніму «русин» на Лівобережжі певний час служив термін «козак» та його похідні – «нарід козацький», «нарід козако-руський»¹⁷. Існували й інші синоніми назви українського народу: «руси», «савромати», «малоросіяни»¹⁸. Наприкінці XVI ст. у документах, присвячених козацькому повстанню Наливайка, вперше фіксується етнонім «українці».

В авторів XIX ст. до Т. Шевченка (П. Гулак-Артемівський, Є. Гребінка, Г. Квітка-Основ'яненко та ін.) українського народу як такого не було. Для означення народу етнографічної України українцями вживалися назви «земляки», «наші люди», а росіянами – «хохол», «малорос»¹⁹.

У Шевченковім «Кобзарі» назви «українець», «українка» не зустрічаємо. Для означення українців Т. Шевченко вживав слова «козаки», «козацькі діти», «сини козацької України»²⁰: «Подай же руку козакові і серце чистеє подай!», «А над дітьми козацькими поганці панують»..

У «Тарасовій ночі» бачимо такі рядки: «Зажурилась Україна – Така її доля!.. Ніхто її не рятує... Козачество гине». Тут вказано, що в Україні живе «козачество».

Те, що «козак» у Шевченка – це етнонім, свідчать такі рядки: «...Козак ляха знайде...» («Тарасова ніч»), «...що давно діялось, як боролися ляхи з козаками...» («Гайдамаки»). Тут фактично наводяться назви двох народів. Навіть маленьких українців поет називає «козацькими дітьми» («Гайдамаки»), а українок – «козачками» («Слепая»).

Як синонім до етноніму «українці» Т. Шевченко використовував слово «запорожці». Так, у творі «Ой чого ти почорніло, зеленее поле?» сказано: «Круг містечка Берестечка на чотири милі мене славні запорожці своїм трупом вкрили». Тут під запорожцями очевидно маються українці загалом, бо відомо, що там воювало чимало козацького селянства.

Вживав Шевченко і чужомовні етнофілізми, як-от «хохли». У поемі «Сон» написано: «Экой хохол! ...Де ты здесь узляся?» «З України». – «Экой чудак!»²¹. Але цей етнофілізм вкладено в уста іншомовних персонажів.

Використовує поет і загальне слово «люде». Але не завжди це виступає назвою народу. Наприклад, у рядках поезії «Ликері»: «Ми не раби Його – ми люде!».

Загалом слово «український» не чуже для поета. Так, у п'ятому томі академічного зібрання творів Т. Шевченка вміщено проспект серії офортів «Живописная Украина», повідомлення про її видання. У тексті оголошення, надрукованому в газеті «Северная пчела» (25.08.1844 р.), зокрема, написано: «Первые четыре картины ... изображают ... приношение ... даров Богдану и украинскому народу». Відомості про видання «Живописная Украина» міг надати тільки сам художник – Т. Шевченко²².

У передмові до нездійсненого видання «Кобзаря» Тарас Шевченко пише: «До вас слово моє, о братія моя українська возлюбленная»²³. У російськомовній поемі «Слепая» поет теж використовує цей прикметник: «...С дубров украинской земли...»

Не знайдемо у творах Тараса Шевченка вислову «українська мова». Замість нього він використовує терміни «украинский язык» («... ворушиться ... думка, щоб перевести на наш прекрасний український язык Слово о полку Игоря»²⁴) або «малороссийский язык». Слово «мова» він використовує, але безвідносно до прикметника «українська»: «І море ревнуло Босфорові мову, а Лиман Дніпрові Тую журбу-мову на хвилі подав».

Варто зауважити, що Т. Шевченко не використовував і русинське ім'я для позначення назви власного народу. Водночас у журналі «Основа», в якому співпрацювали Шевченкові друзі, найменування «русин» та його похідні вживаються неодноразово²⁵. Зокрема, М. Максимович термін «українці» вважав регіональною назвою, а «русини» – загальною²⁶.

Таким чином, ті терміни, якими послуговувалась тодішня українська інтелігенція – «русини», «малоросіяни» й «українці» – Т. Шевченком не були прийняті.

Водночас термін «українці» йому був знайомий. Адже, наприклад, програмний документ Кирило-Мефодіївського товариства, куди входив і Т. Шевченко, – «Книга буття українського народу» – неодноразово згадує про «українців»²⁷.

Невикористання терміну «українці» Т. Шевченком не заважало йому чітко відмежовувати свій народ від росіян.

Для означення російського народу Шевченко вживав етнонім «москалі» та похідні від нього: «Як все москаль позабирає» («Великий льох»), «Москалики, що заздріли, то все очухрали» («Стоїть в селі Суботові...»), «...Буде собі московкою...» («Катерина»). Як бачимо, контекст вживання цього терміну як правило негативний.

Вживав поет і інший етнофолізм щодо росіян – «кацап» і його похідні, які використовував у листуванні: «Ще посилаю вам кацапські вірші своєї роботи» (лист до Г. Ф. Квітки-Основ'яненка, 1840 р.); «спіткали мене прокляті кацапи», «картини... кацапам і не показував» (лист до Г. С. Тарновського, 1843 р.); «Гамалія» ... без мене надрюкований полукацапом», «щоби тямили безглузді кацапи» (лист до О. Бодяньського, 1844 р.)²⁸.

У поемі «Катерина» поет застерігає:

«Кохайтесь, чорнобріві,
Та не з москалями,
Бо москалі – чужі люди...
Москаль ... піде в свою Московщину»²⁹.

Причому москаль тут не просто військовослужбовець, а росіянин, бо він із Московщини. Росіяни для поета не є земляками: «... Московщина, кругом чужі люде...» («До Основ'яненка») ³⁰.

У листуванні Т. Шевченко благав, щоб до нього писали «не по-московському, а то читать не буду», оскільки хотів поспілкуватися «на чужій стороні язиком людським». Промовистими є поетові фрази «Ну, та цур їм, москалям» та «сплюндровали нашу Україну, катової віри, німота з Москалями; – бодай вони переказилися»³¹.

Загалом у Шевченковій поезії згадується чимало народів Росії: «Од молдованина до фіна на всіх языках все мовчить» («Кавказ»), «Нащо вже лихо за Уралом отим киргизам...» («Сон»). Цікаво, що серед цих народів Т. Шевченко не згадує білорусів. Можливо, він їх ототожнює з «литвою», поляками, росіянами чи навіть українцями. Гадаємо, ця тема потребує окремого ґрунтовнішого висвітлення.

То ж чому ж Шевченко не використовував назву «українці»? Це не значить, що відсутність цього терміну свідчила про брак у нього національної свідомості. Наприклад, Я. Рудницький це пояснює так: «Шевченко систематично уникав назви «українець», ... ця назва ... ще не містила ніякої національно-державної традиції, не нагадувала про історичну спадщину, радше пасувала для означення етнічно-мовної «народности», аніж державнотворчої нації – а Шевченкові йшлося саме про цю останню. Адже таких словосполучень, як «українська незалежність» або «українська самостійність», за життя Шевченкового взагалі ще не існувало, а існувала для означення того самого поняття – «козацька воля». І для нас повинно ... важити не те, яких саме мовних виразів ... поет вживав у своїх творах, а те, який ідейний зміст він у них вкладав»³².

На думку В. Балуща, невживання Т. Шевченком назви «українці» слід шукати в обставинах поетового життя та подіях більш віддаленого минулого. Українське Правобережжя, де народився майбутній Кобзар, до 1793 р. входило до складу Речі Посполитої, а місцеве населення звалось «русинами». Т. Шевченко не сприйняв терміну «українці» як єдину самоназву свого народу, оскільки етнонім на 1840-і роки ще не утвердився остаточно, а потім поет опинився в солдатах і був надовго відірваний від України та українського життя. Тому Т. Шевченко надавав перевагу назві «русини»³³.

Попри певну логічність теорії В. Балуща, у творчості поета ми не бачимо, що він називає себе «русином».

Загалом у цьому питанні склався парадокс, коли, популяризувавши назву «Україна», Шевченко не вживав назву «українці». Нам видається, що це пов'язане з тим, що поет творив в епоху романтизму. Як романтик, він не просто оспівував народну назву «Україна», він ідеалізував саме козацьку Україну – як ідеальну країну славного минулого, заселену героями-козаками. Таким чином, Т. Шевченко популяризував і поширив завдяки своєму впливові й авторитетові цю назву. Оскільки ж поняття «козак» стало надбанням минулого і не відображало тогочасної етнічної картини, інтелігенція просто підхопила етнонім «українець» як похідний від землі «Україна». Тож Шевченко опосередковано виявився причетним до утвердження на наших землях цього етноніму.

Тому слід погодитися з М. Грушевським, котрий писав: «Шевченко ... рішив се питання, як мають себе називати його земляки, – люди, котрі говорять українською мовою, держаться ... своєї історії»³⁴.

Таким чином, на момент появи Т. Шевченка на суспільно-політичній сцені України ця територія уже впродовж кількох століть не мала чітко визначеної назви. Початок XIX ст. характеризувався набуттям популярності назви «Україна», яку активно поширювали тогочасні українські романтики з Харкова. Фактично Т. Шевченко нічого не вигадував, він лише прийняв назву «Україна», романтизував її і завдяки своїй яскравій творчості популяризував серед широких прошарків населення. При цьому назви «Русь» і «Малоросія», з якими поет був знайомий з історичних праць того часу, ним були відкинуті. Поняття «Гетьманщина» Т. Шевченко використовує, але тільки як козацьку державу минулого. При цьому, попри популярність назви «Україна», свого поширення вона не набула одразу після виходу «Кобзаря», а утвердилася лише у XX ст.

Попри визначну роль Шевченка у поширенні назви «Україна», він взагалі не використовував у власній творчості слово «українці». Його найчастіше вживаний варіант – «козак» (як мешканець опоетизованої Української козацької держави). Значно рідше зустрічаються «люде» (як невійськовий прошарок), «запорожці» (в окремих випадках тотожні народу у широкому розумінні), «хохли» (вкладає в уста російськомовних персонажів) «малоросіяни» (згадуються тільки у невіршованому російськомовному доробку). Терміни «русини» й «українці» поет практично ігнорує, хоча відомо, що він був знайомий з ними.

Т. Шевченко не використовував ці назви, тому що опоетизовував Україну, населену козаками. Тож видається очевидним, що для підняття національної свідомості та відновлення гідності за минуле, етнонім «козак» видавався йому кращим відповідником національного імені.

Оскільки ж поняття «козак» стало надбанням минулого і не відображало тогочасної етнічної картини, інтелігенція підхопила як похідну назву від землі «Україна» етнонім «українець». Тож Т. Шевченко опосередковано виявився причетним до утвердження на наших землях цього етноніму.

Загалом варто наголосити, що творчість Шевченка не тільки вплинула на піднесення національної свідомості серед українського народу, а й прищепила йому уявлення про назву своєї землі та нового власного етнічного імені на змін у історичному етнонімі «Русь/русини».

¹ Грицак Я. Сто років без Франка. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://gazeta.ua/articles/grycak-jaroslav/_sto-rokiv-bez-franka/701904

² Моця О. П. Етнічні процеси в автохтонному середовищі на етапі ранньомодерної та модерної історії України // Український історичний журнал. – 2010. – № . – С. 43–44.

³ Чикаленко Є. Щоденник (1907–1917) / Передмова та примітки Т. Осташко. – К., 2011. – С. 348.

⁴ Миллер А. И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). – СПб., 2000. – С. 36.

⁵ Наконечний Є. Украдене ім'я чому русини стали українцями. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://exlibris.org.ua/nakonechny/index.html>

⁶ Макаруч С. Україна і українці: поява, поширення та утвердження назв // Другий міжнародний конгрес українців. – Львів, 1994. – С. 209.

⁷ Півторак Г. П. Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/pivtorak/piv.htm>

⁸ Щербак В. О. Образ козацької України у творах Т. Шевченка // Український історичний журнал. – 2014. – № 2. – С. 60–69.

⁹ Остапчук В. Концепт України у творчості Т. Шевченка // Навколо ювілею Тараса Шевченка. Київські полоністичні студії. Збірник наукових праць. Т. XXVI. – К., 2015. – С. 154–158.

¹⁰ Грабович Г. Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості поета [пер. з англ. С. Д. Павличко] // К., – 1998. – 211 с.; Козловець М., Федоренко В. Тарас Шевченко як творець сучасної української нації // Українська полоністика. – Вип. 11. Історико-філософські дослідження. – С. 147–171.

¹¹ Щербак В. О. Вказ. праця. – С. 60–69.

¹² Історія Русів. – К., 1991. – С. 8; Когут З. Коріння ідентичності: студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К., – 2004. – С. 72.

¹³ Шевченко Т. Щоденник // Т. Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003. – Т.5. – С. 9–187.

¹⁴ Козловець М. Вказ. праця. – С. 147–171.

¹⁵ Півторак Г. П. Вказ. праця.

¹⁶ Бугрим В. Візії державності, соборності, козацтва України у творчості та діяльності Тараса Шевченка // Шевченкознавчі студії. Збірник наукових праць. – Вип. 18. – К., 2014. – С. 57–66.

¹⁷ Наконечний Є. Вказ. праця.

¹⁸ Моця О. П. Вказ. праця. – С. 44.

¹⁹ Козловець М. Вказ. праця. – С. 149.

²⁰ Там само. – С. 147–171.

²¹ Мацько Л. І. Візія історії України через стилістичну структуру комедії «Сон» Тараса Шевченка // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 8. Філологічні науки (мовознавство і літературознавство). – Вип. 5: зб. наукових праць / За ред. академіка Л. І. Мацько. – К., 2014. – С. 29–37.

²² Шевченко Т. Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003. – Т. 5. – 496 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/shevchenko/shev506.htm>

²³ Передмова до нездійсненого видання «Кобзаря». – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/shevchenko/shev507.htm>

²⁴ Листування Тараса Шевченка / За ред. Сергія Єфремова // Репринтне видання. – Черкаси, 2013. – 1056 с.

²⁵ Наконечний Є. Вказ. праця; Галушко К. Що означало назва «Україна» протягом століть? – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://likbez.org.ua/ua/chto-oznachalo-nazvanie-ukraina-na-protyazhenii-stoletiy.html>

²⁶ Балушок Б. Ким вважав себе Тарас Шевченко? – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://dt.ua/HISTORY/kim-vvazhav-sebe-taras-shevchenko-270975_.html

²⁷ Костомаров М. Закон Божий (Книга Буття українського народу). – К., 1991. – С. 25, 28.

²⁸ Листи Тараса Шевченка. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.t-shevchenko.name/uk/Corresp.html>

²⁹ Козловець М. Вказ. праця. – С. 147–171.

³⁰ Лозинський А. Тарас Шевченко та москалі. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ukrpohliad.org/komentari/taras-shevchenko-ta-moskali.html>

³¹ Шевченко не політкоректний: москалі, німота і «полукацапи». – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.istpravda.com.ua/articles/2011/03/9/30370/>

³² Наконечний Є. Вказ. праця.

³³ Балушок Б. Вказ. праця.

³⁴ Моця О. П. Вказ. праця. – С. 50; Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991. – С. 31, 111–112.

В статье исследовано влияние выдающегося украинского поэта Тараса Шевченко на выбор названия украинской территории и этнонима для местного населения. Описаны обстоятельства, которые повлияли на выбор Т. Шевченко названия своего народа и отечества. Доказано, какие сроки для обозначения украинских земель и народа (и с какой частотой) употреблял поэт в своем творчестве. Объяснено, почему Т. Шевченко отказался от альтернативных названий («Русь», «Малороссия», «Гетманщина» и др.). Сделана попытка выяснить, почему поэт не использовал этноним «украинцы» и альтернативные варианты употреблял в своем творчестве.

Ключевые слова: Т. Шевченко, украинцы, русины, малороссияне, хохлы, Украина, Русь, Малороссия, этноним.

At the time of T. Shevchenko's appearance on the political scene of Ukraine, this territory for several centuries didn't have a clearly defined name. The beginning of the nineteenth century was characterized by the popularity of the name «Ukraine», which was actively distributed by Ukrainian romantics from Kharkiv. In fact, T. Shevchenko didn't invent anything, he only accepted the name «Ukraine», romanticized it and, thanks to its brilliant creativity, popularized among the local population. The names «Rus'» and «Little Russia», with which the poet was acquainted thanks to the historical works of that time, were rejected. T. Shevchenko also used the concept «Hetmanshchyna», but only as a name of a former Cossack state. At the same time, despite the popularity of the name «Ukraine», it didn't acquire its distribution right after the release of «Kobzar», but it was finally established only in the twentieth century.

Despite the prominent role of Shevchenko in spreading the name «Ukraine», he didn't use the word «the Ukrainians» in his own work. His most commonly used variant – «the Cossack» (as a resident of the poetized Ukrainian Cossack state). «People» (as a non-military population), «Zaporozhtsi» (in

some cases identical to the people in the broad sense), «Khokhly» (invests in the mouth of Russian-speaking characters), «Little Russians» (mentioned only in the Russian-language works) are much less common. The terms «Rusyns» and «Ukrainians» practically ignored by the poet, although it is known that he was acquainted with them.

T. Shevchenko did not use these names, because he poetized Ukraine, inhabited by the Cossacks. Therefore, it seems obvious that in order to raise national consciousness and restore pride and glory of the past, the ethnonym «Cossack» appeared to him the best variant for the national name.

Since the notion of «Cossack» was the heritage of the past and did not reflect the contemporary ethnic picture, an intellectuals picked up ethnonym «Ukrainian» as a derivative name from the land «Ukraine». So T. Shevchenko indirectly appeared to be involved in the establishment of this ethnonym on our lands.

In general, it should be emphasized that Shevchenko's work not only influenced the rise of national consciousness among the Ukrainian people, but also instilled them an idea of the name of his land and his new own ethnic name to replace the historical ethnonym «Rus' / Rusyns».

Keywords: Taras Shevchenko, the Ukrainians, the Rusyns, the Little Russians, the «Khokhly», Ukraine, Rus', Little Russia, ethnonym.

УКРАЇНСЬКІ ТРАДИЦІЙНІ УЯВЛЕННЯ ПРО ПОХОДЖЕННЯ ТВАРИН

В статті розглядаються народні уявлення українців про виникнення тварин (звірів і птахів) на матеріалах етіологічних легенд, що виникли в період язичництва і після запровадження християнства.

Ключові слова: традиційний світогляд, космогонічні уявлення, етіологічні легенди, міфологічні легенди, апокрифічні легенди, деміург, тварини, гріх і кара.

Кожен народ має систему уявлень про те, як, ким і коли створений світ – як з'явилася земля, рослини, тварини і сама людина. Потреба пізнати навколишній світ, пояснити собі походження усіх його частин та елементів є базовою рисою людської натури. Українці тут не є винятком. Джерелом таких уявлень у багатьох народів є космогонічні міфи. На українському ґрунті вони не збереглися. Тому фольклорна джерельна база українських традиційних уявлень про світотворення – це колядки, балади і легенди, а також обрядовість річного циклу свят. Походження різних видів тварин можемо простежити саме на матеріалі створених у різний час етіологічних легенд. За визначенням Василя Сокола, етіологічні легенди – це твори народної прози, що в персоніфікованій, алегоричній, символічній формі пояснюють причини походження якого-небудь явища природи чи суспільного життя¹. Залежно від часу творення, ці легенди поділяються на міфологічні (пояснюють творення землі, тварин, птахів, людей тощо з позиції язичництва) та апокрифічні (мандрівні сюжети християнського змісту, заборонені церковними канонами).

Сутність будь-якого явища для українця традиційного періоду зводилася до питання його походження. Відповідно, «що це?» означало «звідки воно взялося?». В більшості етіологічних легенд промовисто звучить тема гріхів і покарання за них, тобто вони не лише пояснюють, як влаштований світ (звідки взялися його частини), а й мають дидактичний характер – вчать слухачів не порушувати заборони і не грішити. Етнографами і фольклористами записана величезна кількість таких легенд, серед яких ми можемо віднайти абсолютно різні і не пов'язані між собою сюжети про виникнення однієї і тієї самої тварини. Наприклад, в одній легенді зозуля – це мати, що відлетіла від неслухняних дітей, в другій – це дівчина, яку її власна мати спересердя прокляла за баловство, в третій мова йде тільки про кування зозулі (яка нібито кликала птаха Кука) тощо.

З цієї причини в даній статті ми будемо класифікувати сюжети про походження тварин не за видам тварин (напр., усі варіанти легенд про походження коня, кози, крота тощо), а саме за типом творення – хто є деміургом і в який спосіб відбувається творення.

Українська анімалістична казка і українська етіологічна легенда оцінюють одних і тих самих тварин абсолютно по-різному. Так, ведмідь у казці про тварин зазвичай вайлуватий, незграбний, але не страшний. Вовк у казці про тварин переважно дурний і безпорадний (лисиця дурить його на риболовлі і він відморожує хвіст («Лисичка сестричка і Вовчик-братик»), він не може дати ради нахабній козі («Коза-дереза»). У чарівній казці вовк часто взагалі є добротворцем – помічником головного героя, несе його у тридесяте царство до майбутньої нареченої («Залізний вовк»). У казці «Колобок» і вовк, і ведмідь постають невдахами, яким не вдалося скуштувати смачного Колобка. Натомість у легендах ці звірі вже показані страшними і небезпечними для людей і домашньої худоби: вовк створений чортом, а ведмідь – перетворений з людини. Лисиця, яка була одним із найпопулярніших персонажів анімалістичної казки, майже не фігурує у етіологічних легендах. Крота у казках нема, зате в легендах він є перевертнем людини за гріхи – вочевидь, землероби не злюбили його за те, що він вириває великі кучугури землі серед городу і цим дуже шкодить городині. Це пов'язано з тим, що казки про тварин виникли суттєво раніше, ще на етапі полювання (Віктор Давидюк датує їх появу аж добою палеоліту²), а етіологічні легенди постали вже на етапі землеробства і тваринництва. І казки, і легенди часто не є автохтонними, це мандрівні сюжети, проте і ті, і інші зазнали значної переробки сюжетів на українському ґрунті, і були пристосовані до специфіки українського світогляду відповідного періоду.

Людина архаїчного (дохристиянського) світогляду почувалася на рівних із рештою представників природи, і позиціонувала себе як активного учасника світотворчого процесу³. Це проявлялося як у обрядовість сфері – по суті, вся календарна обрядовість може розглядатися як світотворчий акт, безкінечний процес відтворення порядку (космосу) з безладу (хаосу)⁴, – так і на рівні міфу. Відтак зрозуміло, чому в дотейстичний період творення тварин також «було справою рук» людини. Етіологічні легенди часів язичництва фіксують переважно два основні способи виникнення тварин: 1) людина сама перетворюється на тварину, 2) одна людина перетворює на тварину іншу.

Деякі фольклорні тексти фіксують покарання за гріх, яке відбувається саме собою, безособово, без фігури судді чи чаклуна. Так, *кротом* став син багатого чоловіка, якого батько закопав на земельній ділянці свого бідного брата, щоб той син ніби-то голосом із самої землі брехав, що поле належить багатому – в результаті його син так і залишився жити у землі кротом⁵. Тут гріх, який тепер довічно спокутує син за батька – жадібність.

Є легенди, в яких людина сама перетворюється на тварину через те, що інші прогрішили проти неї або глибоко образили її. Так, згідно поширеної на українських теренах легенди, на зозулю перетворилася мати, діти якої не дотрималися її прохання не казати бабусі, хто їх тато, адже він був вужем. Син переказав бабусі слово в слово, як веліла мати, а дочка розповіла правду – що їхній батько вуж. Тоді бабуса хитрістю виманила вужа і відрубала йому голову, не зваживши на те, що її дочка була з ним щаслива в шлюбі. У великій тузі молода жінка «перекинула свого сина на соловейка за золоті слова, а дочку, пустила у світ гадюкою – щоб знала, як важко було її батькові. Сама ж злетіла сивою пташкою, сіла на калині й почала жалібно кувати, свого чоловіка до себе кликати. І так з тих пір з усього птаства тільки зозуля не має ні свого гнізда, ні своїх дітей. Літає по світу та й кличе свого Івана. І так щороку аж до Петра. А в той день, коли його вбито, і до неї повертається пам'ять, що його вже нема, і вмовкає вона знов аж до другого літа»⁶. Більш поширене пояснення того факту, що зозуля перестає кувати саме на свято Петра (12 липня), відоме нам з такого апокрифічного сюжету: зозуля вдавилася мандриком, вкраденим у святих Петра, Павла та Ісуса Христа під час їхніх мандрівок світом⁷.

Інша легенда такого типу зооетіології, і теж про зозулю: мати захворіла, просила дітей принести їй води, а вони гралися і полінувалися – через те вона перетворилася на зозулю і відлетіла від них, назавжди відцуравшись від рідних дітей⁸. В такий спосіб наші предки намагалися пояснити собі, чому зозуля підкидає власні яйця у чужі гнізда і не вигодовує своїх пташенят. Адже для українця головною цінністю був власний рід і головною метою життя – продовжити власний рід, народити дітей і дочекатися онуків, діти без роду і племені вважалися байстрюками і зневажалися.

На маленьку пташку *волове очко* перетворилася дитина, яка дуже любила свого батька. На село напали татари, убили і порубали на частини батька цієї дитини, і відсічена голова його десь закотилася. Тому дитина перетворилася на волове очко, і з тих часів стрибає всюди, зазирає під куші, шукаючи голову батька – і ніяк не може віднайти⁹. Виникнення такого чудернацького сюжету, вочевидь, пов'язане із народними спостереженнями за незвичною поведінкою цієї пташки.

Як вірили наші предки, багато видів тварин постало із людей, покараних кимось іншим за гріхи. В дохристиянські часи персоналія того, хто виносить вирок, є часто неважливою і абстрактною – це просто якийсь чоловік. Тут проявляється первісна демократичність і рівність (на відміну від християнських легенд, де суддею є Бог). Покарання ж формулюється таким чином: той гріх, який вчинила людина, вона тепер буде у тваринній подобі виконувати завжди. Так, *дятлом* став чоловік, котрий поїхав у ліс на Великдень (в іншому варіанті – у неділю¹⁰) рубати дрова. Але ж працювати на свята заборонено – за це старий дід його й заляв: «Відтепер будеш, чоловіче, цюкати по дереві до кінця світу». І з чого чоловіка учинився дятлик, який усе скаче по деревах і цюкає своїм дзьобом, як той чоловік цюкав своєю сокирою¹¹.

На *чайку* перетворила дівчину розлючена мати парубка, якого та дівчина послала на вірну смерть – погодилася з ним одружитися тільки після того, як він прославиться у битвах із татарами. Коли татари вбили парубка і кинули його тіло в море, його мати «в розпуці прокляла лиху дівку, щоб та птахою-чайкою стала і шукала у хвилях тіло козаче»¹². Така алегорія в легенді викликана тим, що крики чайки нагадують журливий плач людини (це знайшло відображення також у відомій чумацькій пісні «Ой, горе тій чайці, чаєцці-небозі»).

У закарпатському селі Келечин записаний досить цікавий варіант легенди про походження *ведмедя* (переважно ця легенда дійшла до нас у апокрифічних варіантах, де закликаєм є Ісус Христос). Тут же був собі багатий мірошник, що обважував людей. Ночами він вартував свій

млин, загорнувшись у хутро, опутивши обличчя, щоб його було не видно, і буркаючи «Гу! Гу! Гу!». Якось повз його хату проходив бідний селянин, дуже налякався і вигукнув: «А заляв би сь ся! Абись таким і вдень ходив.» І зробився із мельника ведмідь, бо йому той бідняк у такий час залав. Крав мельником – краде й тепер, як став ведмедем»¹³. Тобто в цій легенді обіграна така якість ведмедя, як викрадання їжі у людей.

На *ластівку* з червоною плямочкою на шиї перетворилася жінка, яку занадто міцно обійняв її ж чоловік після тривалої розлуки, аж їй кров з рота на шию потекла, при цьому він примовляв: «Голубочко, ти любочко, ластівонько!»¹⁴ Є варіант цієї легенди з Наддніпрянщини, де чоловік щось різав, забруднив руки кров'ю, після чого обійняв дружину, поцілував і лагідно промовив: «Ластівко ти моя!» - тієї ж миті вони обоє спурхнули і полетіли ластівками¹⁵. Тут перетворення на птаха відбувається навіть не в силу покарання за гріх, а просто через номінування.

Українці традиційно вірили в надзвичайну силу материнського прокльону. Є низка етіологічних легенд, в яких тварини постають із заклятих матерями за якусь провину дітей.

В гуцульській легенді з села Великий Ключів (Коломийського р-ну Івано-Франківської обл.) про походження *зозулі* мовиться наступне. Дитина гучно гралася на лаві лялькою («куклою»), мати розлютилась від її криків і кинула ляльку у піч у вогонь, дитина заплакала: «Куклочко моя, куклочко!», а мати її сперсердя заляла: «Бодай же би ти «кукала», поків світа та сонці!»¹⁶ В іншій легенді дочка просто заховалася від матері за димар і, граючись, кликала її: «Ку-ку, мамо», на що розлючена мати відповіла: «Щоби-сь кукала, поки сего світа!»¹⁷. В обох згаданих легендах після цих слів матері дочка вилітала у вікно зозулею.

Про *крота* у тому ж Великому Ключеві оповідають подібне: якимось дитина гралася в землі і дуже обмастилася, на що мати крикнула: «Бодай же би ти рилася в землі, поків світа та сонці!»¹⁸.

В низці міфологічних легенд можемо натрапити на сюжет про перетворення відьмою чоловіка на вовка – але це не є предметом дослідження нашої статті. Адже так виникає вовкулака – демонологічний персонаж, що перекидається то на вовка, то на людину. В народі вірили, що його можна остаточно розчаклувати і повернути виключно в людську подобу. Натомість тут ми аналізуємо тексти, в яких людина в міфічний час першотворення одноразово і незворотно перетворилася на тварину, якої до того не існувало, і таким чином виникає нова тварина (деякі легенди на цьому спеціально акцентують увагу: «кажуть, бусел – з чоловіка»).

Дуже нетиповим для української традиції є текст, в якому людина утворює пташку не з іншої людини, а просто із неживого предмету. Так, у селі Полика на Івано-Франківщині записана легенда про етіологію *жайворонка*: «якийсь сивий чоловік» пожалів орача у полі, якому було самотньо і сумно. «Дід узяв грудочку землі, підкинув угору і мовив: «Живи, воронок!» І над полем з грудочки враз зробилася пташка, защебетала і полетіла до неба»¹⁹.

Деякі міфологічні легенди не пояснюють походження цілої тварини, а акцентують увагу слухача на появі лише якоїсь примітної риси, напр. *короткого заячого хвоста* (адже у більшості тварин хвости суттєво довші). Згідно легенди, записаної на Наддніпрянщині, хвоста зайцеві обірвав москаль, що впав на нього з неба і хотів їхати на ньому верхи, проте заєць вирвався, тільки хвіст у руках москаля й лишився²⁰. Специфічний звук (*кування*) зозулі пояснюється в наступній легенді: жив собі великий птах Кук, якого всі боялися; він помер і тривалий час не давав про себе знати; пташки послали в розвідку зозулю: вона не повірила, що Кук уже помер, з того часу літає і все його кличе «Куку!»²¹ (кличний відмінок). Схожа легенда про велетенського птаха Кука і зозулю дає водночас і відповідь на питання, чому зозуля не висиджує свої яйця. Птахи вирішили убити Кука, котрий жер своїх підданих. Це зголосився зробити сокіл за умови, що хтось виманить Кука на дерево. Зозуля погодилася покликати Кука – якщо інші птахи за неї повисиджують її яйця. В результаті зозуля виманила Кука з його нори, сокіл його убив, а «зозуля сіла біля нього і засміялася: «Хи-хи! Куку по Куку». Птахи вибрали королем сокола. А зозуліні яйця відтоді мусять висиджувати інші птахи»²².

З приходом християнства на українські терени поширилася ідея про творення тварин (як і всього сущого) Богом. У Книзі буття творення окремих тварин не виокремлюється, там виникають цілі види (плазуни, птахи тощо) разом: На п'ятий день творіння Бог створив рибу, «всяку душу живу плазуючу, що її вода вироїла» і птахів і, на шостий – решту «худоби», «плазуюче» і «земну звірину»²³. Проте народна уява українців сприйняла не стільки канонічну космогонічну версію християнства, скільки апокрифічну (заборонену церковним каноном), дуалістичну, де творцями усього живого є одночасно і Бог, і диявол. Такі дуалістичні вірування (зокрема, маніхейство і богумільство) проникли на Русь із Балкан після завоювання Сербії і Болгарії Туреччиною (кін. XIV ст.), через що багато представників культурної еліти, християн, змушені були тікати звідти до братів-християн на північ. Потрапивши на Русь, вони не лише усно про-

повідували дуалістичні, єретичні з точки зору офіційного християнського канону погляди, а й принесли сюди апокрифічні книги «Видіння Ісаєве», «Книги Єноха, Варуха», «Життя Адама і Єви», «Євангеліє від Фоми про Ісусове дитинство», «Суперечки Ісуса з дияволом», «Ходіння Богородиці по муках». Дуалістична космогонічна концепція (про творення світу одночасно Богом і Сатаною), що базується на цих апокрифічних творах, увійшла в загальноновживаний фольклорний фонд по всій території України, тобто стала дійсно «народною» і такою, що відображала світоглядні установки пересічних українців, а не лише релігійно орієнтованих носіїв²⁴.

Низка легенд максимально наслідує християнський канон: тут тварини творяться Богом «з нічого», тобто без вказівки на матеріал. Це стосується більшості свійських тварин: волів, віслуків, овець, котів²⁵. В багатьох апокрифічних легендах свійські тварини розподілені на богообраних і проклятих Богом, що в українській інтерпретації означало: є вони благословенними у їжу чи ні. Натомість створені дияволом, як і прокляті Богом тварини «не годяться в їжу». Загальним принципом такого поділу була міфічна поведінка тварин у двох біблійних ситуаціях: або під час народження Ісуса Христа, або під час його втечі з матір'ю Марією до Єгипту. В обох випадках одні тварини загірбали немовля Ісуса під сіно/солому, ховаючи від жидів, які його шукали – за це Бог їх благословив (це віл, вівця, гуска). Інші ж, навпаки, сіно розгірбали – за що були, відповідно, Богом прокляті (кінь, горобець). Прокляття Господом горобців пов'язується з біблійними подіями розп'яття Господа на хресті: коли жиди розпинали і мучили Христа, горобці кричали «Жив! Жив! Жив!» (так українцям чується щебетання горобців) – через що жиди ще сильніше мучили Христа²⁶. За це Ісус прокляв їх, заборонивши їм відлітати на зиму в теплі краї, через що їх багато гине²⁷. Негативне ставлення до горобців зумовлене, звісно, тим, що вони викльовують посіви – зерна соняшника, пшениці. На свято Цареграда (24 травня) українці традиційно проводили цікавий обряд захисту полів від нищення горобцями: оголений чоловік зі страсною свічкою і хлібом у руці оббігав тричі свою ниву, проказуючи спеціальне замовляння, що закінчується словами: «Не вели горобцям соняшників пити, пшениці бити, на оселю сідати, а вели перелітати і не долітати... Я свою ниву спасаю, а горобців ізсилаю на ліса, на луга, на очерета»²⁸.

Щодо *курки*, то легенди фіксують суперечливе ставлення до неї: коли Ісус народився, вона його загірбала, а коли він переховувався з Марією від жидів – навпаки, вигрібала. Через це її м'ясо не можна святити на Великдень, проте її яйця (крашанки) освячують на це свято і їдять²⁹.

За велінням Ісуса Христа *павук* має жити з людьми і його не можна вбивати – адже, згідно однієї легенди з Келечина (Закарпаття), коли Ісуса розп'яли на Хресті і здерли з нього одяг, павук швидко виплів полотно і прикрив його наготу³⁰. Інший тест оповідає, що павук заплів павутиною вхід у печеру, де переховувалися Марія з немовлям Ісусом³¹.

Якщо в дохристиянські часи за гріхи одних людей їх перетворювали на тварин інші люди або вони самі в такий спосіб вічно спокутували свій гріх, то з приходом християнства ця функція караючого судії була передана, звісно, Богові. Так, на *лелеку* перетворено чоловіка за гріх цікавості: Бог зав'язав «увесь гад» (тобто плазунів) у мішок і віддав чоловікові, щоб той вкинув у море, не розв'язуючи, адже «задумав винищити ті плюгаві створіння». А чоловікові закортіло подивитися, розв'язав мішок – «гад і поліз з нього», і чоловікові у подібні бузька довелося його весь час збирати. Гніздо своє бузько в'є на дахах людських хат, «бо дуже нудиться за хижею, в якій він жив»³². Такі численні варіанти етіологічної легенди про лелеку (які різняться між собою лише несуттєвими деталями) записані на українському і білоруському Поліссі, в українських Карпатах, а також у Польщі і на північному заході Болгарії³³. Здається дивним, чому українці такому доброму птахові, як лелека, приписали таку гріховну етіологію? Адже цей птах, як вірили, і дітей із вирію приносить, і коли побудує гніздо на стрісі чи у дворі – то на щастя. Подільська легенда пояснює цей феномен: «Коли з ним по-доброму, бузько приносить у хату щастя, а якщо скривдити, всього можна сподіватися. Він тобі і гадюку у двір підкине, і жарину у дзьобі принесе і скине просто на хату. Тоді все згорить, такий вогонь водою не заллеш і піском не засиплеш»³⁴.

Згідно легенди з Літинського повіту (Поділля), на *собаку* Ісус перетворив хлопчика, який особливо переслідував його, бігаючи за ним і гавкаючи³⁵. Ймовірно, ця легенда виникла під впливом біблійної оповіді про покарання пророком Єлисеєм дітей, що насміхалися з нього³⁶.

На *жабу* Ісус Христос перетворив пихатого чоловіка, котрий спершу був бідний, ніхто не хотів йти до нього в куми, лиш один Ісус Христос погодився. Той забагатів, загордився і через якийсь час не пустив до хати жебраків (а то були перебрані Ісус Христос зі святим Петром) – за що й був вигнаний Ісусом у болото кумкати³⁷. Тут кум стає саме жабою за принципом звуковидавання: жаба «кумає». У закарпатській легенді з Келечина на Міжгірщині Ісус Христос

перетворив на жабу-коритянку жінку, котра поскупилась поділитися з ним і святим Петром хлібом, сховавшись під коритом. Коли святі мандрівники зайшли до хати, діти жінки за її наказом відповіли: «Мами не є дома, а без неї ми нічого з хижі не даємо». Як Ісус із Петром вийшли, діти кинулися до корита, перевернули його, а під ним – жаба. Корито приросло до її тіла³⁸. Тут обіграна метафора «жаба давить» як жадібність. В цій легенді прямо не сказано, що жінку закликав Ісус Христос, та це розуміється в контексті.

Схожою є легенда про *свиню*. Під час мандрів світом Ісус Христос зайшов до євреїв. Ті вирішили позбиткуватися над ним: заховали жінку (єврейку) під ночви і запитали в Христа: що під ними? Той відповів: свиня. Відкрили – так і є, єврейка перетворилася на свиню. По суті, легенда є спробою українців пояснити собі, чому євреї не їдять такої смачної свинини³⁹.

На *ведмедя* Ісус Христос перетворив мірошника, котрий у вивернутому кожусі сховався під мостом, раптово вискочив і злякав криком Христа – за що був навечно заклятий у ведмедя: «Ну, то іди ж тепер у цій шкурі в усі краї світу, лякай людей, а люди лякатимуть тебе»⁴⁰. Вище наведена схожа міфологічна легенда, де нема Божого втручання.

В одній з легенд про створення *крота* (де кротом стає син багатого брата, який позарився на поле бідного брата), суддею вже постає Бог: «Господь покарав багатого брата за братню кривду. Чекає він на сина, чось не приходить з поля; йде сам, приходить до ями, а там порожнє місце, тільки якусь нору темну видко. Злякався той багач, а голос Божий дався чути: «Твій син буде рити землю до суду-віку!»⁴¹. Тут яскраво відчувається пізніша християнізація давнього язичницького тексту, оскільки в усьому іншому (крім додавання Бога-судді) цей варіант легенди нічим не відрізняється від інших текстів про етіологію крота.

Аналізуючі деякі тексти про перевертнів, можемо помітити цікаву річ: щоб вважати тварину перевертнем людини, ця тварина має бути хоч чимось схожа на людину. Так, у легендах про крота згадується: «Так з багачого сина став крет. Тим-то він, коли ви бачили, руки й ноги такі має, як у християнина»⁴², «І напавду, як уважно подивитися на кіртинку, на її лабку, то так п'ять палчиків, як у маленької дитини, так гейби діточа ручка»⁴³. Ведмідь нагадує собою людину тим, що може ставати на задні лапи і підшви його задніх лап досить схожі на підшви людини⁴⁴.

Більшість легенд про походження *коня* вважають його чортовим творінням (про що нижче). Але є й такий варіант: Ісус Христос перетворив на коня чорта, що заважав чоловікові орати, всівшись на борону⁴⁵. В іншому варіанті цієї легенди це зробив ангел за Божим наказом⁴⁶.

Осторонь від інших текстів стоїть легенда про появу *бджіл*. Тут Ісус Христос перетворює не людину, а святого Петра, і не всього, а тільки його кишки – для того, щоб св. Петро не відчував голоду. Коли вони проходили пізніше повз рій бджіл, Ісус спитав: «Петре, та не пізнаєш? Тож-то твої телеса. Ти без них маєш вигоду, а пчоли з них будуть Богу на славу і людям на пожиток»⁴⁷.

Як зазначалося вище, згідно дуалістичного світогляду українців, диявол також виступає співтворцем поряд із Богом. Він творить нову тварину або з неживого матеріалу (переважно з глини, як і Бог), або перетворює на тварину людину, або переробляє вже створене Богом (в гірший бік). Сюжети таких легенд неавтохтонні і неавтентичні, вони занесені, як зазначалося вище, з мандрівною апокрифічною традицією з Балкан, однак деталі внесла місцева (українська) традиція⁴⁸.

Диявол творить з глини. *Вовк* зробив чорт, щоб довести Богові, що він теж може щось зробити, і більше, ніж Бог. Оскільки в дуалістичних апокрифічних легендах стосунки Бога і чорта завжди конкурентні, вони вічно сперечаються між собою, обдурюють один одного і намагаються насолити один одному (причому обоє однаково, тут образ Бога дуже десакралізований), то й у цій легенді чорт одразу хотів натравити вовка на Бога: «Ану, вовчику, ану, гузя на Бога» – вовк не рухався. Тоді Бог скомандував вовкові те саме: «Ану, вовчику, ану, гузя на дідька!» – тут вовк побіг на чорта, і той мусив рятуватися на вільсі (чортова кров потекла по дереву, цим пояснюється, чому у вільхи червона кора)⁴⁹. Є тексти, в яких мовиться про етіологію одразу багатьох тварин: «Вовків, собак, лисиць, диких кіз, кабанів, зайців та інших чорт виліпив із глини»⁵⁰.

У низці легенд диявол спаскуджує божі творіння, утворюючи таким чином нових істот. Творення *кози* українці приписують чортові: в одних легендах він створив її за своєю подобою⁵¹, в інших – почав задирати хвости вівцям, якими його наділив Бог, і так його вівці перетворилися на кіз⁵². (люди спостерегли, що у овець хвости опущені вниз, а у кіз задерті догори)⁵³. Така нелюбов українців до кози пояснюється тим, що коза зовні нагадує чорта (точніше, українці уявляють собі чорта з мордою, рогами і ратицями кози); коза дуже перебирає харчами – що впало з ясел, уже не їсть, а топче ногами; українці вірять, що відьма не може відібрати молоко у кози, а у корови може, отже, коза й сама нечиста; кози значно норовливіші і неслухняніші за покірних овець. Також кози об'їдають кору і листя дерев, піднімаючись вертикально на задні

ноги: в низці легенд згадується, що у чортових кіз повиростали пазури на ногах, вони потікали від чорта на дерева, і саме стягаючи їх звідти, чорт позадирав або поодривав їм хвости. «Христос потім повідбивав паличкою козам пазури. Тому вони вже не лізли на високі дерева, але все-таки дряпалися на корчі і на криві дерева»⁵⁴. Легенда, записана у 1925 р. на Поліссі (с. Радогоща Лугинського району Житомирської обл.), розповідає, як двом пастухам уночі в урочищі Козел (назва урочища походить від того, що там колись якийсь чоловік з іншого села забив козла без мети його з'їсти) з'явився козел, котрого один з пастухів спробував впіймати, та не зміг: нога козла зробилася тонкою, як голка, і сам він зчезнув. Пастухи вирішили, що то не козел, то від нечистого⁵⁵. Разом з тим, коза є яскравим персонажем новорічної однойменної драми, де виступає символом родючості, так званим «вегетативним демоном», адже «Де коза ходить, там жито родить, а де не буває, там вилягає»⁵⁶. Таким чином, ставлення українців до кози є амбівалентним.

Двозначним є й ставлення українців до коня. В одній легенді мовиться: «Кінь – це перетворений янголом, за велінням Господа, диявол. Оскільки диявол може перетворюватися у будь-яку тварину, то і перетворився колись в коня, але Господь так його благословив, що він вже навіки лишився конем». Особливістю коня, яка впадає в око, між іншим, є те, що він постійно їсть і ніколи не наїдається. Цим Бог (у деяких варіантах – Богородиця) покарав його за те, що коли Спаситель народився і був покладений в ясла, то воли постійно прикривали його соломою і зігрівали його своїм диханням, а кінь соломі цю стягав і з'їдав. Українці вірять, що слова Богоматері справдилися: кінь, скільки не їсть, завжди голодний; а віл, якщо голодний, може задовольнитися ремиганням⁵⁷.

Кінь може також уявлятися як одне із уособлень Смерті. Про це свідчать дві бувальщини, записані у 1984 р. на Хмельниччині: в першій дві дівчини йшли вночі в сусіднє село і побачили, як з одної хати до другої переходить великий гарний білий кінь. «А на другий день в тій хаті помер дід. То то, певно, смерть ходила»⁵⁸. У другій легенді баба вночі визирнула в вікно, побачила свого коня і сказала дідові, щоб він його прив'язав. Дід не подивився у вікно на коня (можливо, завдяки цьому сам уникнув смерті), а пішов перевірити коней у стайні, повернувся і насварив бабу: ««Лягай спати, наші коні стоять, то не наш кінь!» А через тиждень баба Гапка померла. То, значить, Смерть ходила»⁵⁹.

Таке негативне ставлення до коня може видатися дивним, адже в пізній українській традиції кінь був обов'язковим атрибутом козака, а також господаря. Тобто кінь має цілком позитивну «ауру», крім того, є символом військової відваги (коли він поряд з козаком) і селянського добробуту (в селянському господарстві). Однак треба пам'ятати, що апокрифічна традиція і сюжети про коня як чогось диявольського прийшла на Україну задовго до того, коли кінь став звичною для українського побуту істотою. Традицію конярства і кінноти Європа запозичила у кочових народів, які мали століттями плекані традиції селекції коней, догляду за ними, дресирування тощо. В Україні традиції розведення коней пов'язуються з козацьким періодом. До Хмельниччини в Україні кінь в господарстві чи в козака був рідкістю. Відповідно, на час входження в народну культуру українців легенд дуалістичного характеру кінь був твариною не дуже поширеною, а отже, незвичною для загалу. А все нове на ті часи сприймалося як «від лукавого»⁶⁰. Так само створеними чортом вважалися ремесла ковальство і мірошництво, адже прості селяни не знали на секретах тих ремесел, на відміну від мірошників і ковалів⁶¹.

Отже, різні пласти українського традиційного світогляду пропонують різні варіанти виникнення тварин – в період язичництва творцем тварини є людина, а з приходом християнства, точніше, із запозиченням дуалістичної апокрифічної традиції, деміургами в зооетіологічних легендах вже виступають Бог і диявол. Сучасний поділ тварин на ссавців, риб, птахів, комах, павукоподібних, молюсків, червів тощо традиційне суспільство, звісно, не знало. Селяни оцінювали диких тварин з утилітарної точки зору – чи вони потенційно несли користь селянинові (на них можна було полювати), чи шкоду (вбивали в лісі людей чи домашню худобу). Таких, від яких не було ні шкоди, ні користі, взагалі не помічали – українцям було цікаво говорити лише про те, що їх безпосередньо стосувалося. У християнських (апокрифічних) етіологічних легендах тварини, корисні селянам (яких вирощували у себе на молоко чи м'ясо, або на яких полювали в лісі) вважалися створеними Богом. Натомість тварини, які інтерпретувалися українським традиційним суспільством як небезпечні або шкідливі, або чия поведінка була дуже незвичною для людей, вважалися перевертнями з людей за гріхи або одразу створеними чортом.

- ¹ Сокіл В.В. Народні легенди та перекази українців Карпат / НАН України; Інститут народознавства. – К., 1995. – С. 27.
- ² Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 2007. – С. 35.
- ³ Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія). – К., 2000. – С. 206–207.
- ⁴ Там само. – С. 73–75.
- ⁵ Легенди нашого краю. – Ужгород, 1972. – С. 14–15.
- ⁶ Золота скриня. Народні легенди й перекази з Північної Волині і Західного Полісся. / Зібр. і впорядк. В. Давидюк. – Луцьк, 1996. – С. 30–35.
- ⁷ Борисенко В. К. Традиції та життєдіяльність етносу (на матеріалах святково-обрядової культури українців). Навч. посіб. – К., 2000. – С. 72.
- ⁸ Золота скриня... – С. 35–36.
- ⁹ Як виник світ: Легенди, колядки, балади. / Упорядк. В. Сокіл. – Львів, 2001. – С. 83.
- ¹⁰ Як то було давно. Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька. – Ужгород, 2003. – С. 38.
- ¹¹ Легенди Карпат. / Упор. Г. Г. Гнатовича. – Ужгород, 1968. – С. 268; Легенди нашого краю... – С. 16.
- ¹² Легенди та перекази. / Упоряд. та примітки А. Л. Іоаніді, вст. ст. О. І. Дея. – К., 1985. – С. 84–85.
- ¹³ Як то було давно... – С. 31–32.
- ¹⁴ Легенди та перекази... – С. 85.
- ¹⁵ Січова скарбниця. Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянщини. / Упор. В. Чабаненко. – Запоріжжя, 1999. – С. 88.
- ¹⁶ Панова люлька. Легенди, найдавніші народні перекази, демонологічні оповідки, повір'я, записані у с. Великий Ключів Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. / Зібр. і упор. М. Савчук. – Івано-Франківськ, 1998. – С. 4.
- ¹⁷ Легенди та перекази... – С. 81.
- ¹⁸ Панова люлька... – С. 5.
- ¹⁹ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. Записав Степан Пушик Від Доні (Євдокі) Юрчак із села Полика Івано-Франківської обл. у 1975–1979 рр. – Ужгород, 1983. – С. 193.
- ²⁰ Січова скарбниця... – С. 82–83.
- ²¹ Українські народні казки, легенди, анекдоти. / Упор. В. Юзвенко. – К., 1989. – С. 363.
- ²² Міфи та легенди українців. / Укл. Ю. Винничук. – Харків, 2015. – С. 47–48.
- ²³ Біблія. Буття 1:20–25.
- ²⁴ Гримич М.В. Традиційний світогляд... С. 35–36.
- ²⁵ Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К., 1993. – С. 323–325, 330.
- ²⁶ Там само. – С. 322–324, 348–350, 358.
- ²⁷ Як виник світ... – С. 83.
- ²⁸ Борисенко В. К. Традиції... – С. 57.
- ²⁹ Булашев Г. Український народ у своїх легендах... – С. 348.
- ³⁰ Як то було давно... – С. 36.
- ³¹ Народная Библия: Восточнославянские этимологические легенды. / Сост. и коммент. О. В. Беловой; отв. ред. В. Я. Петрухин. – М., 2004. – С. 323–325.
- ³² Легенди нашого краю... – С. 15–16; Легенди Карпат... – С. 269–270.
- ³³ Народная Библия... – С. 410–440.
- ³⁴ Золота скриня... – С. 12.
- ³⁵ Булашев Г. Український народ у своїх легендах... – С. 328.
- ³⁶ Біблія. Друга Книга Царів 2: 23–24.
- ³⁷ Як виник світ... – С. 75–76.

- ³⁸ Як то було давно... – С. 33.
- ³⁹ Сілецький Ю. Стереотип єврея в традиційному світогляді українців. // Нове життя старих традицій: Традиційна українська культура в сучасному мистецтві і побуті. Матеріали міжнародної наукової конференції в рамках V міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня». / За ред. проф. В. Давидюка. – Луцьк, 2007. – С. 242.
- ⁴⁰ Булашев Г. Український народ у своїх легендах... – С. 341.
- ⁴¹ Легенди та перекази... – С. 91.
- ⁴² Там само.
- ⁴³ Панова люлька... – С. 5.
- ⁴⁴ Булашев Г. Український народ у своїх легендах... – С. 340.
- ⁴⁵ Як то було давно... – С. 31.
- ⁴⁶ Міфи та легенди українців... – С. 16–17.
- ⁴⁷ Легенди та перекази... – С. 86.
- ⁴⁸ Гримич М. В. Традиційний світогляд... – С. 190.
- ⁴⁹ Як то було давно... – С. 33–34, Легенди та перекази... – С. 77.
- ⁵⁰ Чубинський П. П. Мудрість віків: українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: у 2 кн. / Упоряд. С. К. Гаркавий, Ю. О. Іванченко. – К., 1995. – Кн. 1. – С. 61.
- ⁵¹ Булашев Г. Український народ у своїх легендах... – С. 235.
- ⁵² Легенди та перекази... – С. 91–92.
- ⁵³ Там само... – С. 91
- ⁵⁴ Легенди Карпат... – С. 264–265.
- ⁵⁵ Дашкевич В. Я. До питання про заложних тварин в уявленнях українського народу. // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. / За ред. А. П. Пономарьова та ін. – К., 1992. – С. 529–530.
- ⁵⁶ Курочкін О. В. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок). – Опішне, 1995. – С. 56.
- ⁵⁷ Булашев Г. Український народ у своїх легендах... – С. 322.
- ⁵⁸ Українські міфи, демонологія, легенди. / Упор. М. К. Дмитренко. – К., 1992. – С. 113.
- ⁵⁹ Там само. – С. 114.
- ⁶⁰ Гримич М. В. Традиційний світогляд... – С. 190–191.
- ⁶¹ Там само. – С. 186.

В статье рассматриваются народные представления украинцев о возникновении животных (зверей и птиц) на материалах этиологических легенд, возникших в период язычества и после введения христианства.

Ключевые слова: традиционное мировоззрение, космогонические представления, этиологические легенды, мифологические легенды, апокрифические легенды, демиург, животные, грех и наказание.

The article deals with the popular conceptions of the Ukrainians about the origin of animals and birds on the materials of etiological legends that appeared during the pagan period and after the introduction of Christianity.

Keywords: traditional worldview, cosmogonic conceptions, etiological legends, mythological legends, apocryphal legends, demiurge, animals, sin and punishment.

ЗАПОВІДНА МОРАЛЬ І МУДРІСТЬ

*Всі люди зіпсовані і нечесні переконані в тому,
що чесність і порядність існують тільки з-за якоїсь
недосвідченості і наївності людей і тільки тому,
що ті вірять різним проповідникам і вчителям.*

Роджер Бекон (1214–1294), англійський філософ

У статті детально проаналізовано такі сакральні (постнекласичні) філософські категорії як мораль і мудрість, подано власне їх розуміння, а також зроблена спроба відшукати життєдайні джерела і віддзеркалення цих категорій у відчуттях людини (через перцепцію) на заповідних ділянках природи.

Ключові слова: мораль, мудрість, ландшафт, заповідна природа, гармонія, перцепція, актуал, світогляд, філософія, сакральність.

Перш за все, що таке мораль? Найбільш коротке і водночас недосяжне звичайному розуму за глибиною визначення цього поняття дали філософ Імануїл Кант: «Мораль – розум волі» і поет Генріх Гейне: «Мораль – розум серця». Що розуміти під цими словами, які є філософською конструкцією захмарної висоти?

Однак, все геніальне просте. Мораль (лат. *mores* – звичаї, рос. – *нравы*) – філософська категорія, одна із форм суспільної свідомості (нарівні з наукою, правом, мистецтвом тощо). Філософський словник трактує мораль як норми, принципи, правила поведінки людей, а також як власне людська поведінка (мотиви поступків), почуття, судження людей, у яких віддзеркалюються їх відношення одне до одного, суспільства загалом і влади зокрема¹.

Здавна мораль виступала як регулятор поведінки, взаємовідношень людей. Керуючись моральними принципами, люди сприяли життєвості суспільства, його «духовному здоров'ю». У свою чергу, суспільство, підтримуючи і поширюючи ту чи іншу мораль, тим самим формує особистість у відповідності до своїх загальноприйнятих ідеалів. Відтак, мораль суспільства, відповідно, підтримувалась силою колективної думки і зазвичай – переконаннями людей.

Як форма суспільної свідомості, мораль є відображенням існуючих в країні суспільних відносин і в кінцевому підсумку визначається суспільним буттям, матеріальними умовами життя людей. У неї включається все цінне з моральних поглядів історичного минулого. Мораль виявляє цілісне розуміння сенсу життя, місця та ролі людини в суспільстві і т. д. Історичний досвід підтверджує, що у своєму розвитку вона ставала то більш, то менш гуманною. Хоча за канонами всіх релігій світу повинна була витримувати тренд руху до світла і добра, справедливості і порядності. Тобто до всіх чеснот, вироблених людськими цивілізаціями за всю їх історію.

Мораль – класове поняття, бо відображала завжди інтереси, триб життя певних людей, їх груп. Водночас – це історичне поняття, бо мало свої особливості у кожній суспільно-економічній формації (мораль – рабовласницька, феодальна, буржуазна, соціалістична тощо). Також це дуже мінливе поняття, бо зазнає певних трансформацій навіть із зміною владних структур у країні.

Також існує загальнолюдська мораль, елементи якої передаються від покоління до покоління. Це і є мораль Добра і Правди, батьківська мораль дідів і прадідів, мораль Духу рідної землі². У цьому криється питання істинності моралі: наскільки вона відповідає широким верствам людей, наскільки закована в корінному етносі чи, далєбі, нації, народі. Тобто – наскільки мораль прогресивна.

Окрім категорії моралі, існує ще поняття моральності як похідне від першого. Моральність у такому випадку виступає як характерна риса, суспільства, колективу, людини тощо.

Оскільки все в земному бутті побудоване на протилежностях (діалектичний закон єдності і боротьби протилежностей), то як антиподи треба розуміти поняття: мораль – а(не)мораль, мо-

ральність – а(не)моральність. Наприклад, моральні ідеали християнського світогляду – самовдосконалення людини, аскетизм, перенесення життєвих цінностей із реального світу у царину духу тощо – з одного боку, і середньовічні індульгенції, інквізиція, переслідування церквою свободи думки (спалення на вогні Джордано Бруно) тощо – з другого³.

І що дуже важливо! Моральним вираженням зазначеного закону діалектики є боротьба добра і зла, яку визнав основою світу ще у VII ст. до н. е. засновник давньоіранської релігії – зороастризму, пророк Заратуштра (перси називали – Зардушт, греки – Зороастр) у священній книзі давніх іранців (арійців) – «Авеста». Верховний бог у зороастризмі – Ахурамазда. Батьківщиною зороастризму найчастіше вважають Хорезм – історичну область і давню державу Середньої Азії у пониззях Амудар'ї (колишня Окс)⁴.

Формальна логіка, життєва мудрість за еталон моралі ставлять суспільний, глибоко правдивий, духовно багатий приклад. Приклад батька в сім'ї, приклад керівника (для підлеглих на виробництві), а найбільше – приклад влади для народу, президента для нації. Що ставиться зараз за взірць, який еталон моральної цінності суспільства? – Купівля-продаж чи не всіма людськими благами, міщанство і споживацьке відношення до життя, власні честолюбні інтереси – з однієї сторони, чи високі духовні (біблійні) якості: мудрість (як тісне поєднання високого розуму і людської доброти), порядність, щирість, відвага та багато інших людських чеснот – з другої? Що важливіше – матеріальне чи духовне багатство? Якщо так ставити питання, то мораль теперішнього українського суспільства треба міняти на 180°. Або, можливо, шукати якийсь компроміс між матеріальними і духовними благами? Себто ставити за важливе і те й друге.

На сьогодні суспільним імперативом стало матеріальне благополуччя. Жадоба збагачення визначає поведінку людей, їх стиль мислення, переконання. Ще більш важливим є прагнення посісти високе, управлінське місце в системі влади, так як воно відкриває двері до збагачення і популярності (від того остання тільки здешевлюється). Ми на власні очі зараз маємо змогу переконалися у правдивості вчення класиків наукового соціалізму щодо злиття приватного капіталу з владою та утворення державно-монополістичного капіталізму, що було характерним для Європи у XIX ст.

Наведу декілька повчальних уроків із всесвітньої історії. Ще за часів Руської держави громадою керувало віче на чолі зі старцями-мудрецьми, для яких колективні інтереси стояли вище особистих. Найбільшими цінностями для них були дві людські якості: гордість і щирість. Що таке благочестива гордість? Це – брати менше, ніж можна. А щирість (зокрема, прадавня українська) – давати більше, ніж можеш. Тобто тут маємо справу із загальновідомим людським принципом єдності особистого і суспільного, індивідуального і колективного, що сягає корінням у сиву протослов'янську давнину⁵.

Ранньосередньовічні автори майже однотайно відзначали слов'янську гостинність. Цікаво, чому з нашого лексикону зникає слово « слов'яни»?... Адам Бременський (XI ст.) та Сефрід (XII ст.) сходилися у тому, що немає народу гостиннішого, ніж слов'яни. Сефрід навіть говорив про їх « чисті та охайні хати ». Гельмольд (XII ст.) писав: « Що стосується вдачі й гостинності, то не знайти людей більш чесних і добродушних. У запрошуванні гостя вони ніби змагаються між собою. Що б не набув слов'янин працею, він усе витратить на пригощання, і той вважається кращою людиною, хто щедріший ». І додавав, що дбати про хворих, старих і немічних у слов'ян – священний обов'язок⁶. Думаю, що давні історичні (архівні) джерела не брешуть. У цьому їм не було потреби.

І що тут скажеш? Чи не « райське », блаженно святе суспільство існувало у наших пращурів-слов'ян XI–XII ст. Це пишуть європейські мандрівники, які ходили по тодішніх слов'янських селах і бачили все це своїми очима. Саме простий народ і творив народні звичаї, які ставали традицією. У нього ще тоді була висока мораль і правдиві життєві принципи. Далєбі, чи вірною нині є звичка фахових науковців (істориків) звеличувати одних тільки державців (ханів, каганів, президентів тощо).

А жив народ у ті часи, мабуть, веселіше і щасливіше, ніж у наше сьогодні. Так, автор найдавнішої польської хроніки Галл Анонім (кін. XI – поч. XII ст.) пише: « Країна ця (тобто лісові та лісостепові українські терени – *Авм.*) хоч і дуже лісиста, однак повна золота й срібла. хліба й м'яса, риби й меду... Це край, де повітря цілюще, рілля родюча, ліси сповнені медом, а води – рибою, де воїни безстрашні, селяни працьовиті, коні витривалі, воли добрі у плузі, корови дають багато молока, а вівці – вовни⁷. Це архівний матеріал, історична правда! Її не можна замовчувати.

Ще один повчальний урок (для нинішніх політиків) з історії. У тривалих війнах римлян (за імператора Траяна) з даками, що жили у межах нинішньої Румунії (пращури румун) мав міс-

це такий випадок. Щоб перемогти горсткою племені величезне військо римських легіонерів, вождь даків (можливо, Буребіста, Децебал; 40-і рр. до н. е. – 90-і рр. н. е.) зібрав все населення над високою прірвою і, несучи на руках, мов немовля, тіло свого єдиного сина, продовжувача роду і наслідника, кидає його з обриву на вкопані біля підніжжя гострі мечі. Таким чином він віддавав у жертву богам своє найцінніше в житті – рідного сина! Дух народу від такого поступку проводить піднявся миттєво і несамовито. Як наслідок, у битві даки здобувають перемогу. Це ілюстрація нездоланної сили народного Духу.

Децю подібне (але в іншому ракурсі) знає і наша історія з часів Гайдамаччини (Коліївщина, 1768 р.). Уманський сотник Іван Гонта заради загальної справи (православної віри, енергетики повсталого народу) вбиває двох своїх синів, що стали (без відомо батька?) католиками-єзуїтами. Чи розумно, з нелюдським болем у серці, поступив батько (бо ж діти просилися, благали, що не винні, не вбивай...) – може розсудити тільки Бог. А вбивство Тарасом Бульбою сина Андрія (за Миколою Гоголем)!?

І найважливіше, найактуальніше для сьогодення України – наступний повчальний приклад! У середньовічній Великій державі Литовській князі Гедиміни (що ведуть свій родовід від римських імператорів, а від них – Гедимінів, у свою чергу, походять українські гетьмани, зокрема, славнозвісний рід Вишневецьких – перший з відомих козацький ватажок Дмитро Вишневецький, у народі Байда) вважали за обов'язковий атрибут влади – скромність, навіть аскетизм. Наочним підтвердженням сказаному є давнє містечко Тракай (де автору приходилось побувати) – князівська резиденція. На стінах залів палацу замість килимів висить вишукана зброя, на долівці – запашне сіно. Ніякої панської розкоші! Навпаки – зазвичай майже чернече, аскетичне, невибагливе до зручностей життя. Тоді як підлеглий народ за існуючими в державі правилами міг жити краще за князя.

Подібна скромність у всьому була властива і нашому руському князю Святославу. Одне тільки вирізняло його з простолюду – ходив з оселедцем на голові, як елітною родовою ознакою, і в білих, тканих з льону, просторій сорочці і широких штаних.

Звертає на себе увагу також опис гуннського царя Аттіли (434–453 рр.), могутнього володаря, що наважувався навіть розгромити Римську імперію. Його війська були під стінами «вічного» міста. Опис поданий у праці «Історія» візантійським істориком і письменником Пріском Панійським, який 449 р. у складі римського посольства одвідав резиденцію гуннського царя, що розміщувалась у теперішній Угорщині (Паннонії). Ось що він пише про Аттілу: «Це був муж, народжений на світ, щоб потрясати народи... Поважною ходю... і навіть рухами засвідчував свою могутність...». Описаний і прийом послів: «Першим увійшов слуга Аттіли з тарілкою, повною м'яса... для нас були підготовлені розкішні яства на круглих срібних тарілях. А Аттілі не подавалося нічого, окрім м'яса на дерев'яній тарілі. І в усьому іншому він виказував помірність: так, гостям подавалися чаші золоті і срібні, а його кубок був дерев'яний. Одяг його також був скромний і нічим не відрізнявся від інших, окрім чистоти...»⁸.

Відомий український учений-археолог М. О. Чмихов згідно з всесвітньо відомою, індійською епічною поемою «Махабхаратою» запропонував схему періодизації нашої історії (слов'янського язичництва): Крита-юга (перша, золота, доба), Трета-юга (друга, срібна, доба), Двапара-юга (третья, мідна, доба), Калі-юга (четверта, залізна, доба) – з якої впливає закономірна послідовність (міфологема) погіршення людської породи. Вже навіть у назвах періодів за металами видно тенденцію до поступового збіднення людських якостей і життя суспільства. «Із кожною югою, – говориться у «Махабхараті», – зменшується тривалість життя людей, послаблюється їхня мужність, розум, сила, духовна міцність»⁹.

Загальна тривалість юг – дванадцять тисяч років. Зокрема, Крита-юга існує чотири тисячі років, Трета-юга – три тисячі, Двапара-юга – дві тисячі, Калі-юга – тисячу років. На їх становлення і згасання припадає, відповідно, по стільки ж століть. Після Калі-юги знову починається Крита-юга і так далі. Виходить, за принципом циклічності, треба чекати нове Відродження!

Який нині у нас, в Україні, найбільший дефіцит? – Мудрий керівник, мудрий депутат, загалом – мудрість. Вона, як інтегральна морально-етична категорія включає, як зазначалося, поняття розуму і добра. Мало бути розумною людиною. Треба бути ще добрим, гуманним громадянином своєї країни.

Відомий історик Орест Субтельний говорив, що керівництво України не показує приклади жертвності або справжньої відданості інтересам держави і народу...¹⁰. І додамо – державної мудрості. Тому спостерігаємо дедалі глибше ускладнення життєвих проблем суспільства (зокрема, морально-етичних, а також соціальних, екологічних тощо), що супроводжується відвертим зниженням компетентності тих, хто перебуває біля керма влади.

У контексті сказаного процитую визначних вчених і вдамся до народної мудрості. «Перманентною властивістю розуму, – говорив І. Кант, – є добро». «Розум, позбавлений добра, – за словами В. І. Вернадського, – приречений на загибель»¹¹. Що таке добро (як моральна категорія), доброта (як риса характеру)? – Це згода волі з совістю, – говорить древня китайська мудрість¹². А що таке совість? – Це страх перед Богом і людьми. А воля індивідуума, сильного характеру – то є сила Духу, Духу рідної землі. Для прикладу, згадаймо хоча б твердість характеру (самопожертву) японців у Другій світовій війні (Піrl-Харбор)¹³.

Неспроста ще один класик німецької філософії Артур Шопенгауер свою «коронну» працю так і назвав «Світ як воля та уявлення». І тому питається: невже народ України-Руси, який живе з часів трипільської культури, якого будили від летаргічного сну Тарас Шевченко та Іван Франко, виводив «з-під Берестечка» Іван Богун буде знищено руками світової глобалізації, західного споживацького міщанства?

Китайський мислитель, один з творців філософії і релігії даосизму Ян Чжу (біля 440–360 рр. до н.е.), автор трактату «Ле-цзи», справедливо вважав, що кожний, хто прагне слави, повинен бути безкорисним (альтруїзм – *Аем.*). Для такого не існує особистого, він вже не належить собі, а тільки людям. Найбільше багатство цієї людини – безсмертя у пам'яті народу, а стиль життя – пекельна праця на користь суспільства.

Відправним поняттям даосизму є Дао – недоступне пізнанню начало, яке неможливо виразити словами (за І. Кантом – трансцендентна «річ у собі»). У ньому воєдино втілені буття і небуття та вирішуються всі протиріччя. Мудрий правитель, який сповідує істини Дао, повинен ошчасливити народ, навернувши його до чистоти (помислів), простоти (у діях, поступках) тощо. Дао означає шлях людей, опертих на високу мораль. Тобто – це їх моральна поведінка, загалом – моральний суспільний і державний порядок¹⁴.

Підсумовуючи вище сказане, можна попередньо висувати, що у нинішньому суспільстві потоптано найсвятіше – мудру мораль! Виходить, що необхідна крута зміна моралі і нова мудрість!

А тепер час перейти до моралі і мудрості заповідної природи (заповідного ландшафту). Наукові джерела говорять, що *єдність морально зрілого народу (етносу) і його природного середовища життя (довкілля) є фундаментальною властивістю біосфери Землі*¹⁵. Як вища філософська єдність вона названа французом (палеонтолог) Тейяром де Шарденом Духом землі¹⁶, а швейцарцем (психолог) Карлом Густавом Юнгом – архетипом¹⁷. Автором це поняття трактується як вrostання і злиття життєвої долі кожної людини з долею землі, на якій вона проживає, заповідної землі. Моя доля і доля моєї землі – невіддільні. Втрата такої єдності рівноцінна занепаду етносу, культури, цивілізації загалом. Пам'ятаймо – Дух рідної землі із силою Закону визначає стиль життя, стереотип поведінки людини¹⁸.

Власне, через те, що людина – плоть від плоті породжена своєю землею, вона не може відмежовуватися від природних умов, у яких з'явилася на світ і сформувалась як особистість. Від землі вона отримує живильні соки, наснагу для творчості, інтуїтивні імпульси для духовних пошуків. Словами відомого німця, батька геополітики, першої половини минулого століття Фрідріха Ратцеля це можна сказати так: «Наш розумовий і культурний розвиток, усе те, що ми називаємо прогресом цивілізації, скоріше можна порівняти з ростом рослин... Ми завжди залишаємося пов'язаними із землею, і гілка може рости тільки на стовбурі» («Закони просторового росту держав», 1896), «Політична географія», 1897)¹⁹.

Особливо значущими для розуміння вище сказаного є природно-заповідні території, заповідні ландшафти. Це святі місця, там живе Бог. Там народжуються високі почуття, вільне світосприйняття, там думка сягає найвищих вершин.

Ще з язичницьких часів «заповідні гаї», розміщені поблизу поселень (здебільшого на підвищених місцинах) правила слов'янам за храми (гайбог, божниця, святибор тощо). Окремі священні гаї вони називали раєм.

У давньому Києві священним вважався Шулявський (Кадетський) гай на березі річки Либідь. Він був вирубаний у часи громадянської війни, а зараз там житловий масив. На місці, де знаходиться Києво-Печерська лавра, колись шумів буйною зеленню густий священний гай – обитель київських богів²⁰.

Власне, заповідна природа має ще багато неусвідомлених людиною цінностей. Через неповноту та поверховість сучасних знань вони не можуть бути виявлені на даний час. Багато-що в нашому житті апріорне, знаходиться за межами людського досвіду²¹.

Однією з таких ще не до кінця усвідомлених суспільством цінностей є гуманістична, що властива територіям та об'єктам природно-заповідного фонду України, зокрема національним природним та регіональним ландшафтним паркам, в яких охороняються природні та істори-

ко-культурні комплекси (Закон України «Про природно-заповідний фонд»). Тому у теперішні часи «стагнації» духовності і моралі особливо актуальною стала освітньо-виховна проблема, що вирішується в області світоглядної функції екології і практично реалізується у науково-пізнавальному освоєнні природного і гуманістичного потенціалу заповідних ландшафтів²².

У цьому відношенні особливої уваги заслуговує гуманістично-ресурсний потенціал цих ландшафтів – природні особливості, що здатні викликати людські почуття, пізнавальний або науковий інтерес, впливати на формування особистості. Відтак заповідна природа (спілкування з нею) робить людину добрішою і розумнішою. Чільне місце у заповідному потенціалі природи посідає різноманіття пейзажів, чи краєвидів, як фізіономічне (зовнішнє) відображення ландшафту, багатство видів рослин і тварин²³.

Втім, що таке ландшафт, зокрема заповідний? – Термін «ландшафт» походить від німецького «*die Landschaft*» і дослівно означає «пейзаж» чи «краєвид» . Щодо визначення ландшафту є кілька підходів: ландшафт – природний об'єкт; ландшафт – антропогенний об'єкт; ландшафт як категорія природно-антропогенна. З позиції першого підходу – ландшафт, як природний об'єкт, має три тлумачення: загальне, регіональне і типологічне²⁴. Цікавою у цьому відношенні є думка воронезького професора Ф. М. Мількова, який поділяє сучасні ландшафти на змінні людиною, відновлені й первинні (заповідні)²⁵.

Основоположник вчення про культурний ландшафт О. Шлютер у 20-х роках минулого століття розумів ландшафт як продукт сумісної творчості людини і природи. Інший «культурний географ» у Північній Америці Карл Зауер ландшафт трактував як результат трансакції між культурою і навколишнім природним середовищем. Художник Джон Констебл вважав, що ландшафт як прояв вищих сил, наповнений глибокими моральними значеннями. Однак для того, щоби побачити і зрозуміти моральні цінності ландшафту, необхідно глибоко зануритися в нього на індивідуальному (суб'єктивному) рівні.

Філософське бачення (разом з художнім) ландшафту одним з перших знайшло теоретичне осмислення у Джона Рескіна («*Modern Painters*» , 1856). «Моральний характер» ландшафту він вбачав у тому, що справжнє отримання насолоди від нього не сумісне з проявами зла, а породжує шляхетні почуття смутку, радості й любові до ближнього. Тобто ландшафт у нього – гуманістична категорія²⁶. Саме від цих його ідей і походить сучасний гуманістичний напрям у розумінні ландшафту.

Вивчення гуманістично-ресурсного потенціалу заповідних ландшафтів сприяє гуманізації теперішньої дійсності. Власне, на гуманістичному тлі заповідної природи відбувається так би мовити таїнство творення духовності людини, її громадянської позиції, екологічно грамотного світогляду.

Отож одним з шляхів подолання нинішнього кризового стану людської душі є пізнавальне освоєння гуманістичних цінностей заповідних ландшафтів, включаючи їх різноманіття. Відтак одним з основних функціональних завдань соціальних інститутів і владних структур є витворення в людей інтелектуально-гуманістичного світобачення. Таке світобачення (світогляд) передбачає поєднання у людській особистості її моралі і мудрості як феноменів філософії.

Природно-заповідні ландшафти у своїй виховній функції витворення цього світогляду водночас є національними ландшафтами. У кожному ландшафтному комплексі, на кожному п'ятку нашої землі зберігається історична національна пам'ять народу, Дух української землі.

Власне, заповідний (національний, етнічний) ландшафт містить у собі високий інформаційно-виховний потенціал (актуал). Він вражає, звеличує... Людина, вбираючи в себе враження від його споглядання, збагачується духовно і розумово. У такому «діалозі» здійснюється, відповідно, інформаційний (інтелектуальний) і духовний (чуттєвий) контакт людини з природою²⁷.

Так, дослідники пустині у Феофанії м. Києва (Н. Сементовський, 70-і роки XIX ст.) відзначали, що людина, прибита найтяжчим горем, прийде сюди і, споглядаючи красу навколишньої місцевості, знайде духовне полегшення. Вона відчує незворушний спокій. Бо все тут дихає глибокою святинею. Це справжня чернецька пустинь серед розкішної природи... У ній – ближче до самого Бога. Крім усього того, краса природи лікує людську душу.

Заповідний ландшафт (у класичному розумінні) закарбував пам'ять про минуле, про багатовікову історію, у ньому живі добро, мораль, інтелект. У ньому містяться, як приклад, не тільки викопні ґрунти, спори і пилок рослин, кістки вимерлих тварин геологічного минулого (тобто природні елементи). У ньому – «законсервований» час, дорога у вічність... У ньому – філософія історії.

Також у заповідному ландшафті сумісно з природними співіснують елементи матеріальної культури, включаючи автентичні сліди історичної життєдіяльності людини (городища, кургани, ділянки археологічного культурного шару тощо). І духовної культури теж! Зазвичай там, де

знаходяться і ще збереглися найбільш цінні та мальовничі природні терени, там водночас за-
 кодована історична минувшина народу, красуються своєю позолотою церковні бані сакральних
 місць (монастирів), там чути голос наших пращурів.

За твердженням англійського дослідника Арнольда Д. Тойнбі («Дослідження історії», 1995),
 історію треба не просто читати, розуміти (цього замало!), а й переживати – психологічно (як
 говориться – всіма фібрами душі). Так само з почуттям сакральності треба сприймати і пере-
 живати заповідний ландшафт!

На завершення хочеться поділитися враженнями від службового відрядження (як колишній
 працівник Мінприроди) у біосферний заповідник «Асканія-Нова». Однієї ночі пішов у степ. На
 початку було якось моторошно, незвично. Сам на сам вночі, наодинці з диким степом. Чомусь
 довго не сходило сонце. Врешті, підходжу до скіфського кургану. Обережно наближаюсь до
 прадавнього кам'яного ідола. Його очима на мене дивляться перетерті у порошок жорнами історії
 насельники цих степів: алани, аланорси..., люди ямної і катакомбної археологічних культур... І
 враз – виповзає багряна діжа Сонця. Дух Землі і Всесвіту зійшлися на кургані!

Воістину, духовний контакт з непізнаним світом заповідного степу, перевтілення матеріаль-
 ного ества людини в його протилежну субстанцію – вічність. Тільки Богу зрозуміла дика приро-
 да! Справді, емпіричне підтвердження філософії І. Канта щодо непізнаванності «речі у собі»!²⁸

Отже, святилищами, свого роду природними каплицями, де здійснюється дійство духов-
 ного єднання (та очищення) сучасної Homo sapiens sapiens зі світом, що існував, і прийдшим
 (прийдешнім), та створеною Богом природою – повинні стати (і завжди були, на 0,99 відсотків
 людської історії – від австралопітеків до перших цивілізацій) заповідні місця дикої природи.
 За словами класиків філософії, людина вийшла з природи, і тепер, хоч у формі спілкування із
 заповідними місцями, мусить підтримувати з нею духовний зв'язок, втрата якого призводить до
 бездуховності (що вже спостерігаємо). Будемо вірити, що наш талант, наш Дух землі ще живі у
 збережених природних і культурних скарбах національних заповідних ландшафтів.

Заповідна природа – скарбниця високої людської моралі і мудрості. Це життєдайне джере-
 ло духовного спокою і божої благодаті, примирення зі світом зла і добра, ненависті і любові.
 Це святі місця, де здійснюється пошук і вершиться таїнство єднання зі світом неземним, почи-
 нається дорога до вічності, до Бога.

¹ Философский словарь / Под редакцией И. Т. Фролова. Издание пятое. – М., 1987. – 590 с.

² Шарден Пьер Тейяр де. Феномен человека. – М., 1987. – 240 с.

³ Гродзинський М. Д. Пізнання ландшафту: місце і простір: Монографія. У 2-х т. – К., 2005. – Т. 1. – 432 с. – Т. 2. – 503 с.

⁴ В. Лубський, В. Козленко, М. Лубська, Г. Севрюков. Історія релігій: Навчальний посібник. – К., 2002. – 640 с.

⁵ Энциклопедия мудрости. – М., 2007. – 815 с.

⁶ Наливайко Сергій. Етнічна історія Давньої України. – К., 2007. – 624 с.

⁷ Там само.

⁸ Там само.

⁹ Махабгарата. Рамаяна. Пер. с санскрита. – М., 1974. – Т. 2. – 608 с.

¹⁰ Субтельний О. Розпад імперії та творіння власної держави: випадок України // Сучасність. – К., 1994. – № 12. – С. 67–70.

¹¹ Энциклопедия мудрости. – М., 2007. – 815 с.

¹² Там само.

¹³ Гетьман В. І. Етнос як географічне явище // Етнічна історія народів Європи. Вип. 42. – К., 2014. – С. 11–18.

¹⁴ Энциклопедия мудрости. – М., 2007. – 815 с.

¹⁵ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 2005. – 560 с.

¹⁶ Шарден Пьер Тейяр де. Феномен человека. – М., 1987. – 240 с.

¹⁷ Юнг К. Г. Архетипи і колективне несвідоме // Переклала з німецької Катерина Костюк; науковий редак-
 тор українського видання Олег Фешовець. – Львів, 2013. – 588 с.

¹⁸ Гетьман В. І. Втрата прив'язаності до рідного – виродження етносу // День. – 03.07.2013. – № 113. – С. 8.

¹⁹ Гетьман В. І. Дух Землі // Слово просвіти. – № 22 (711). – 6–12.06.2013. – С. 1, 3.

²⁰ Стеценко М. П., Подобайло А. В. Історичні віхи заповідної справи в Україні // Заповідна справа в Укра-

їні / Під заг. ред. М. Д. Гродзинського і М. П. Стеценка. – К., 2003. – С. 26–37.

²¹ Гетьман В. І. Про збереження національного ландшафту // Заповідна справа в Україні // Т. 1. Вип. 2. – Канів, 2005. – С. 43–45.

²² Гетьман В. І. Національний ландшафт та український етнос // Зелені Карпати. – № 1–2. – 2010. – С. 46–49.

²³ Гетьман В. І. Українські Карпати: ландшафтно-рекреаційні ресурси. – Тернопіль, 2010. – 136 с.

²⁴ Гетьман В. І. Екологічні субстанції: закономірності, ландшафти, рельєф: навч. посібник. – К., 2014. – 71 с.

²⁵ Мильков Ф. Н. Физическая география: современное состояние, закономерности, проблемы. – Воронеж, 1981. – 400 с.

²⁶ Гродзинський М. Д. Пізнання ландшафту: місце і простір: Монографія. У 2-х т. – К., 2005. – Т. 1. – 432 с. – Т. 2. – 503 с.

²⁷ Гетьман В. І. Наодинці з природою // Науковий світ. – 2002. – № 11. – С. 26–27; Гетьман В. І. Екологічний туризм – це духовно-інформаційний контакт з природою // Географія і сучасність. Збірник наукових праць. Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова. Вип. 19. – К., 2008. – С. 177–182.

²⁸ Гетьман В. І. Заповідники України // Краєзнавство. Географія. Туризм. Бібліотека. – К., 2009. – 127 с.; Гетьман В. І. Заповідна «Асканія-Нова» // Персонал. – № 1. – 2009. – С. 112–118.

В статье детально проанализированы такие сакральные (постнеклассические) философские категории как мораль и мудрость, подано собственное их понимание, а также предпринята попытка найти их жизнедающие источники и выражение в чувствах человека (через перцепцию) на заповедных участках природы.

Ключевые слова: мораль, мудрость, ландшафт, заповедная природа, гармония, перцепция, актуал, мировоззрение, философия, сакральность.

The article analyzes such sacral (post-classical) philosophical categories as morality and wisdom, gives their understanding of the author, and also attempts to show their life-giving sources and « self-expression» in feelings (through human perception) in protected areas of nature.

Keywords: morality, wisdom, landscape, reserved nature, harmony, perception, actuality, worldview, logic. philosophy. sacredness.

ПРОБЛЕМАТИКА НАРОДОЗНАВЧИХ СТУДІЙ СТЕПАНА НОСА В ЖУРНАЛІ «ОСНОВА»

У статті розглянуто публікації Степана Носа на сторінках часопису «Основа». Визначено тематику та змісто творів етнографічного спрямування, з'ясовано мовні особливості та стиль письменника, використання фольклорно-пісенного та віршованого наративу.

Ключові слова: етнографія, народознавство, народні пісні, народний лікар, Степан Нис, фольклористика.

Відомий український етнограф, фольклорист, народний лікар та письменник Степан Данилович Нис (1829–1901 рр.) залишив потужну наукову спадщину в галузі народної медицини, кулінарії, низку творів літературно-публіцистичного жанру, які є важливим внеском ученого в дослідження українського народного побуту та традицій.

У журналі «Основа», що виходив у Петербурзі протягом 1861–1862 рр., було опубліковано п'ять різнопланових статей С. Носа: чотири у 1861 р.¹ та одна у 1862 р.². Аналіз проблемно-тематичного спрямування та змісту кожної з них і є предметом нашого дослідження.

У першій публікації С. Д. Носа «Хуртовина» описується зимова подорож приятелів Петра та Трохима, коли вирувала заметіль і снігом занесло дороги. Учасники поїздки розповідали різні пригоди, які траплялися з ними, а, інколи, за чутками і з їхніми знайомими. Головна «героїня» нарису – хуртовина, яка ніяк не вщухне, «куйовдить», «крупить та стріхи рве». Вражає яскрава, «смачна» українська мова письменника: «корови чмишуть», «на дворі хурá піднялась», «унишкла хуртовина», «думка думку пошибає», що характеризує не лише письменницький стиль автора, а й мовні особливості твору, глибокі знання С. Носа української народної словесності, а відповідно до змістового насичення і знання народного побуту. Одна із сюжетних ліній оповіді – з'ясування того, хто із звірів розумніший та хитріший: «Ти кажеш, Петре, заєць хитрий? Над лисицею нема, мабуть і хитрішого звіра. Їхав я у восени, – да не сам, а забралась валка чимала. Я дивлюсь – коли лисиця біжить; тільки зуздрила нас, так і прилягла, як грудочка; я тоді: он-он, он-он, он-он, лисиця! – Де? – Он прилягла! – Да то ввиділось тобі, так! – Дивлюсь, коли і друга побачила, і та прилягла; а далі третя, четверта так і попріягали. Як тільки ми поминули, – вони тоді повставали, да так, стопа в-стопу, й біжать...»³.

Привертає увагу використання живої української мови, слів, що побутували в даній місцевості: «лягла в борозенці», «лучаються приведенці» (привиди – А. Д.), «полом'я огню», «понюхав табáки», «злякався так, що і себе не знаю», «хвижа» (хуртовина – А. Д.), «козирить ушима» тощо⁴.

А ось інша оповідь, де йдеться про хитрощі вовків, до яких вони вдаються: «... Тільки що посхоплювалися ми на віз, аж табун коней біжить – гнали вовки; от і погнали аж у Миронів яр; тіж погнали, а один перебіг навперейми та засів; як тільки порівнялись коні, він як прискочив до лошака, як ухопив за горло, так і повалив! і почав тут їсти»⁵.

Так за розмовами і доїхали приятелі до місця ночівлі, розповідаючи один-одному різні пригоди і ховаючись від хуртовини. Зупинилися на ніч у хаті, і коли вже полягали спати, спитали у діда чи є на селі вовки, на що хазяїн відповів так: «...може воно колись і правда була, та тепер за брехню править... Собаки та й зробили договір з вовками, щоб вовки у село не ходили; вовки й дали розписку собакам, що уже, бач, вони не будуть ходити у село. А собаки та й отдали цю розписку на схованку котам, а коти мишам, а миші візьми та з'їж! От і завелась сварка: собаки на котів сердятця, а коти на мишей, – а вовки все-таки ходять у село; як тільки собаки скажуть вовкам: А чого ви ходите у село? Ви ж дали розписку! – дак вовки і кажуть: «А покажіть розписку!»⁶.

С. Нис знав українські народні перекази, легенди, про що свідчить текст даного нарису. Закінчується розповідь прощанням Петра та Трохима з хазяями: «Спасибі ж вам за хліб, за сіль, і за вашу ласку! Дай, Боже, вам здоров'я!

– Богу святому дякуйте!»⁷.

У коротенькій замітці «Вісточка з Непитай-города»⁸, написання якої датується 12 квітня 1861 р. звучить заклик зберегти історичні пам'ятки Чернігова, які від часу та недбальства руйнуються і ніхто, на думку автора, не опікується їхнім збереженням. С. Д. Ніс, посилаючись на публікацію в «Черниговских губернских ведомостях» за 1852 р. пише, що зберігся будинок П. Полуботка, який терміново вимагає реставрації. Під псевдонімом «С. Волошин» автор зазначав, що злодії зривають покрівлю з дахів старих будівель, знищують внутрішнє оздоблення приміщень, в яких подекуди зберігаються документи губернського правління, які, через недбале ставлення, також можна втратити, а з ними і історію Гетьманщини⁹. Він звертається до усіх небайдужих об'єднати зусилля задля збереження для нащадків нашої історії, закликає хоча б «змалювати на папері» ті історичні споруди Чернігова, які ще збереглися і уособлюють «дідівську пам'ять потомньому часу»¹⁰.

Ще одна прикметна і найбільша за обсягом публікація в журналі «Основа» у рубриці «Людська пам'ять про старовину» – «Шворин рід»¹¹, в якій С. Ніс виступає і як історик, і як генеолог, і як дослідник родоводу, до якого і сам був причетний. У примітці до видання нарису «Шворин рід» редактор написав: «Добре той робить, хто з старосвітськими людьми розмовляє та все стародавнє списує: це він готує на дальші часи скарб такий, що дається не всякому. Багато де-чого й не до-ладу старі люди плещуть, та все те треба вислуховувати, поки дороге яке зернято тобі з їх оповідання випаде. Таких зернят є доволі у писанні пана Носа, котре подаємо до уваги людям, до старовини охочим. Може й інші письменні люди, вслід за Носом, що так гарно вміє старого чоловіка розпитати, те ж саме чинитимуть, і вихоплять, мовляв із Лєти, що досі ще не потонуло»¹².

За переказами, історію засновника роду він розпочинає з Йосипа Швори, котрий був красноколядинським козаком і жив у селі Красний Колядин, яке має багатовікову історію. Відомо, що село було засноване у 1630-х рр., проте свою історію як населеного пункту воно веде з давньоруського міста Чернігівської землі – Глібля, яке згадується в Іпатіївському літописі під 1147 р., а вперше описав його в XVII ст. Павло Алеппський¹³.

У часи Національно-визвольної війни українського народу середини XVII ст. козаки Красноколядинського полку брали участь у битвах під Зборовом (1649), Берестечком (1651) та Жванцем (1653). Це містечко було батьківщиною гетьмана Івана Самойловича (1630–1690), який розпочав свою кар'єру військовим писарем Красноколядинської сотні Прилуцького полку.

На карті інженера Гійома де Боплана містечко Красний Колядин нанесено під назвою «Красной». У ньому за даними перепису 1764 р. проживало 6623 особи, було три дерев'яні церкви, 257 дворів і 351 хата¹⁴.

Йосип Швора, як пригадував батько С. Носа, був управителем у поміщика Крижанана, (за іншими джерелами Крижанівського), який володів землею та «жив худобою»¹⁵. Згідно свідчень, які були у розпорядженні етнографа, Крижан, як владна та заможна особа, ставив собі за мету закріпачити Йосипа, проте останньому вдалося уникнути такої долі: «випручавсь од його, покинув управительство, та й жив хутором під Понорами»¹⁶. Село Понори – батьківщина Степана Носа, вперше згадується у літературі під 1666 р.; воно входило до Красноколядинської волості Конотопського повіту. Автор нарису переповідає таку сімейну оповідь: приїхав поміщик Крижан до Швори «щоб ограбувати його, забрати усю худобу»¹⁷. Проте усе село стало на захист Швори: Кгнипи, Головки, Хорошки... «такий був чоловік, що ціле село його слухало... сказати, що голова всьому: що скаже Йосип, так тому й бути...»¹⁸. Усю худобу, що належала Шворі – відстояли, а самому Крижану ще й ребра добре перелічили¹⁹. С. Ніс пише, що у Швори було два сини: старший Андрій, менший – Федір. З Андрієм у батька стосунки не склалися, не шанував він батька, тому останній прогнав його з хати²⁰ і так і не пробачив до кінця життя. А от меншого сина Федора Швора любив і залишив йому у спадок усі свої статки. Він його навчив грамоті, згодом Федір служив писарем у Прилуцькій полковій канцелярії. Зовнішністю син був подібний до батька, а характером відрізнявся – був м'яким і «сердобольним». С. Ніс пише, що Федір був трохи старший за нього і «був справний чоловік, настоящий козак»²¹.

За змістом тексту прослідковується, що немов-би він «був часто на посилках» при князі Рум'янцеві та «семи конів з'їздив», мав чин «військового товариша»²².

Після служби Федір Швора повернувся додому, одружився з донькою диякона Андрієвського – Гапкою з Талалаївки. Молода родина була працьовитою і досить швидко стала заможною.

Степан Ніс пригадує: «Простий був чоловік Швора... зимою ходив у нагольному тулубі ... шапка з сивою околицею, з п'ятаком у денці, чоботи було Микита пошіє; так було і в церкву іде; літом у чимерці синього сукна, або чорної байки, або у карсетці, поясом синім підперезаний...»²³. Заможньо і дружно жив Федір з дружиною, проте дітей у них не було. Порадившись,

взяли до себе Домасю – дочку Варки – сестри Гапки (дружини Федора Швори), яка була одружена з Михайлом Челюком, який був випивохою і ладу у сім'ї не було.

Підросла Домася і посватався до неї Іван Булеженко – син полкового хорунжого, що був на Січі, носив оселедця і одягався у козацьке вбрання. Його і прозвали Булегою, бо голова була поголена²⁴.

С. Ніс детально розповідає про родовід Булеженка: сильний та сміливий був цей чоловік, мав двох синів – двох Іванів, один з яких і став за чоловіка Домасі. Проте він швидко спився і у родину прийшло горе. Степан Ніс констатує: «... не щаслива уродилася Домася»²⁵. Не довго вона прожила, почала хворіти і згодом вмерла, залишивши трьох маленьких синів: старшого Петруся, середнього Данилка та молодшого Захарка, які стали за онуків Федору та Галці. Швори забрали до себе дітей і ростили їх. Федір, будучи вже у похилому віці вчив дітей грамоті, бавився з ними, що і було для старого розвагою. Усіх трьох онуків старі виростили у любові, проте спіткала їх різна доля. Петрусь помер молодим (за переказами, через проклин його матір'ю Домасею); Данилко оженився на Галі Мовчанівні. Зісватав їх старий Федір Швора, який написав листа Мовчану: «У тебе, наче, є дочка, а у мене онук, чи не будемо сватами?». Сватання вдалося і молоді побралися: «Боже, світе! Народу, сказано, ніде й пучкою ткнуть...»²⁶.

Сподобалася Шворам невістка Галя, оскільки хазяйновита була і шанувала старих. Зверталася до них «батьושка й матушка». Згодом у Данилка й Галі народився син, якого бавили Федір з Галкою. Але роки йшли і Федір згасав. Він навіть не хворів, а втрачав сили; не міг вставати, слабів. Степан Ніс називає час смерті Федора Швори: «У двадцять сьомому році переставився покійний»²⁷. Йому йшов 90-й рік. Автор зазначає, що «старинні люди були кріпкі. Преже люди лучче шанувались, тим і здоров'я лучче держалось». На похорон приїхав і онук Захарко, який жив у Конотопі. Старий Федір Швора «... усіх благословив, з усіма попрощався, усякому він напутствие прочитав...»²⁸.

Дружина Федора пережила чоловіка на чотири роки. На цьому етнограф закінчує свою розповідь про Шворин рід і зазначає, що господарювали далі Данило і Галя. Стаття датується січнем 1860 р. Це один з перших написаних нарисів С. Д. Носа.

В «Основі» опублікована ще одна цікава розвідка «Про Конотіп»²⁹, яка також містилася під рубрикою «Людська пам'ять про старовину» і в якій коротко викладена історія цього міста. Структурно нарис складається з п'яти невеликих частин. У першій йдеться про будівельно-захисні об'єкти Конотопу – три башти (ймовірно, вони відігравали роль застави при в'їзді у місто): Попівська, Путивльська і Підлипненська, до яких вели три дороги під тими самими назвами. Був колись у Конотопі і замок, який, як повідомляє С. Д. Ніс, хотіли підкорити шведи, можливо, у період Північної війни 1700–1721 рр. Тоді, пише С. Ніс, «у городі куліш варили та черпаками лили з валів на шведів, так місто і відстояли»³⁰.

У другій частині розповідається про внутрішній устрій Конотопа, зокрема про функціонування міських установ, навчальних закладів, церков тощо. Автор пише, що при кожній церкві існувала школа, у якій був дяк, два піддячих та молодики. Головною за рівнем і статусом вважалася Микільська школа, оскільки після її закінчення можна було вчитися на попа, а другою була Успенська школа при церкві Успіння. С. Д. Ніс засвідчує той факт, що студенти влітку ходили по селах, збирали, записували та співали пісні. Етнограф пише, що у Конотопі не було суддів, а діяла сотенна канцелярія³¹.

Третя частина нарису презентує пісню, яку ніби-то склала старенька бабуса про мандрівку двох дяків з Микільської школи:

Ой мандрували два дяченки
З Микільської школи.
Написали да намалювали
Марусини брови.
«Ой вийди, вийди матусенько,
Або вишли Марусеньку, –
Ой поцілую да помилую.
Да впять і помандрую.
– «Бодай же вас мандрувала
Лихая година,
Як я з вами, пройдисвіти,
Літа погубила!»
Пливе човен води повен,

Да коли б не пролився:
Пішов милий у Крим по сіль,
Да коли б не барився!
Ой пливе щука с Кременчука
Да прóбитая з лука:
Ой тепер же нам, дівчинонько,
С тобою розлúка!
Ой пливé чóвен, водí пóвен,
Да мальовані крильця
Ой не має і не буде
Та мого чорнобривця³².

Четверта частина презентує місцеві конотопські пісні, які співали і в інших їх регіонах України. Степан Ніс наводить текст пісні, в якій розповідається як від'їжджали з України польські жовніри «на кониках вороненьких» і забирали з собою молодих дівчат:

Ой з-під, гаю, з-під ялиноньки,
Їхали жовніри з Україноньки:
То в тонких, то в білих,
То в зелененьких,
На кониках все вороненьких.
Жовнір у хату, – хазяїн з хати.
Став жовнір хазяйку реведовати:
«Чого в тебе, хазяйко, личко біленьке?»
– «Од холодочку, мій жовнірочку!»
«Чого в тебе, хазяйко, ніжки біленькі?»
– «Од черевичок, мій жовнірочок!»
«Чого в тебе, хазяйко, ручки біленькі?»
– «Од рукавичок, мій жовнірочок!»
«Чого в тебе, хазяйко, уста солоденькі?»
– «Ой од медочку, мій жовнірочку!»...
Автор наводить ще одну пісню, яку вважає конотопською:
Ой у Києві да на риночку
Пили Ляхи да горілочку.
Да пили вони, випивали,
Із собою Марусеньку підмовляли:
«Да ходім, Марусенько, з нами,
З нами, молодцями!»
Ой кинця старенька мати,
Аж немає Марусеньки в хаті.
Кинця до комори,
Аж немає ні Марусеньки, ні худоби
«Сини ж мої молодії!
Сідлайте коні воронії,
Да подте шляхом,
Да наженіть Марусеньку з Ляхом!»
Тільки Марусенька братів взріла,
Так на ніженьках зомліла.
«Да брати ж мої молодії!
Да що хочете, те й беріте,
Тільки мене із Ляшеньком не губіте!»
Срібло, злато – все забрали,
Да й Ляшенька зарубали
«Теперь же я не Маруся,
Да нема ж мого Ляха чорноуса;
Теперь же я не вдовиця, –
Нема Ляха-чорнобривця...»

Можливо, це одна з інтерпретацій багатьох українських народних пісень, де йдеться про долю українських дівчат, яких вороги вивозили з рідних домівок на чужину.

П'ята, остання і найбільша частина нарису носить розлогий оповідний характер і присвячена пісенній творчості, в якій розповідається історія «Про Горкушу та Каханчика», які були злодюжками і дебоширили у місті та передмісті Конотопа. Автор наводить текст судової справи 1784 р., де розглядався факт пограбування Горкушею та його спільниками – Федором Кравченком, Микитою Пікінером, Хмеловським та ін. грабіжниками оселі Парпуриної (Парпурихи)³³, що була дружиною городничого Базилевича.

У докладному описі цієї злочинної справи розповідається про те, як крадії підійшли до хати і побачили, що на порозі сидять два козаки, у яких вони відібрали гвинтівки і дві шаблі, а самих козаків й конюхів пов'язали. Дочку Парпуриної та ще двох дівчат заперли у кухні. Потім забрали із сундука 40 тисяч рублів, срібний посуд, срібні монети, перли, хутро, дорогі тканини (венетіанські та голландські), зброю (рушницю тульську), шаблю «під сріблом», троє коней вороних та інший домашній ужиток. Наступним кроком злочинців було пограбування хутора Лободин, де вони взяли коней та підводу і найняли місцевого мешканця провідником.

Степан Ніс наводить пісню про Горкушу, яка побутовувала у народі, проте зазначає, що текст не закінчений, оскільки той, хто йому її розповідав, не знає кінцівки:

Да хотів Бардак, да хотів Кіндрат,
З Тараном³⁴ зрівнятьс...
Дала ж йому вража мати
З Горкушею знатьця!
Що в Бардака у Кіндрата
Весь двір на помості,
Наїхали до Бардака
Не веселі гості:
«Здоров, Бардак, здоров, Кіндрат!
Як ти поживаєш?
З далекого краю гості, –
Чим ти їх вітаєш?
Ой чи медом, ой чи вином,
Ой чи горілкою?
Попрощайся Бардак, Кіндрат,
З дітками і з жінкою!»
– «От вам, братця Запорозці,
Грошей по коробці,
Та не ведіть ви Бардака,
В Конотіп в колодці!

Текст пісні свідчить, що врешті злодіїв зловили і вони мали відповісти за свої вчинки.

В останній публікації у журналі «Основа»³⁵ автор розмірковує над опублікованим альбомом офортів Л. Жемчужнікова «Живописная Украина», яку художник та знавець українського фольклору видав друком у 1861 р. в Петербурзі. Викладенню тексту Степана Носа передуює епіграф:

«Добра тая річ, як у хаті піч.
Добра тая рада, де щира правда».

Прикметною ознакою даної розвідки є використання багатьох прислів'їв, приказок, побутових дрібниць, зокрема автор описує елементи одягу, який носили селяни, міщани та поміщики.

В тексті ми зустрічаємо такі відомі сьогодні прислів'я як «Чоловіка по одежі стрічають, а по уму проводжають», «Убрання чоловіка – його душа зверху»³⁶ та ін.

С. Д. Ніс описує повсякденний одяг українців в різних регіонах. Він підмічає, що деякі елементи одягу були запозичені з культур інших народів, що пов'язано з історико-географічним розташуванням українських земель, які час від часу захоплювалися різними державами, а відтак населення переймало звички, традиції, побутову культуру сусідів, а відтак і моду. Автор зазначає: «народ з народом єднається, живе по сусідству – він і міняється одежою, піде й мода на нову одягу. Торги, бурги, прасольство і всякі оказії людей з людьми – парують, одним миром мажуть. Так-то виходить, що одяга ціла одповідь душі чоловіка – його життя»³⁷.

Враховуючи всі ці чинники, автор статті на багатьох прикладах розповідає про особливості чоловічого та жіночого повсякденного костюму, який побутував в українців. Він пише, що «обличчя й одяг у кожного народу – свої», а далі зазначає, що для того, щоб зрозуміти мову одягу слід знати життя і побут народу «з давніх давен»; причому не тільки свого народу а й сусіднього. С. Ніс пов'язує власне одяг з фізіономістикою, вважає, що обличчя у селян, міщан і панів різні, більше того, обличчя «покаже й те, як і який народ парувався з нашим»³⁸. Все це допоможе зрозуміти і «думки наших людей» – вважає етнограф. Він пише, що «вештавшись поміж своїми людьми, я укмітив, що не тільки у селянина, а й міщанина на виду, на обличчі є своя одміна; а й самі селяни по всяких селах, і самі міщани по всяких городах і містечках, різняться поміж собою»³⁹. Як приклад, він констатує, що «на Харківщині селяни з широкими обличчями, які відрізняються від конотопців та ніженців, а загалом в різних регіонах і одяг, і мова, і зовнішність відрізняються».

У свою чергу обличчя міщан мають свої характерні особливості: наприклад, у Ніжині відчувається грецький вплив, оскільки чимало сімей породнилося з греками; особливості та відмінності в обличчях можна прослідкувати і в Батурині та Глухові. Степан Ніс зазначає, що міщани в соціальній ієрархії стояли вище селян і простого люду і відповідно так себе і поводити. Тому недоброзичливо ставилися один до одного; міщани називали селян «очкур», «чубрій», а селяни міщан – «салогуб». Навіть у давнину, зазначає Степан Ніс, міщанин «не дуже брав собі пару із селян, бо то по-їхньому очкури, мужики»⁴⁰. С. Ніс вважає, що така ситуація у стосунках відбивалася і на обличчі людей, і на їхньому вбранні, зокрема у покрої, у тканинах, у формі (чобіт, шапок), у оздобленні одягу тощо.

Окрему увагу автор приділяє жіночій моді: зачіскам, використанню кольорової гами в одязі тощо, а далі констатує, що «мода виходить із столиці», а в Україні з таких великих міст як Батурин, Чернігів, Глухів. Наприклад, «юбки батуринки» поширені у Конотопі. Ще одну особливість запримітив Степан Данилович: вплив азіатських елементів на одяг, зачіску (стрижку) та ін. Так, у Кролевецькому повіті носили на голові пов'язку у формі чалми, шапки кабардинки... стрижку робили як у татар – вибравали середину голови»⁴¹.

Етнограф вважав, що окремі обрядові традиції прийшли до нас з Алжиру. Він радив прочитати «Записки Путешественника по Алжирии» і порівняти тамтешню весільну обрядність з українською. Деякі наслідування С. Д. Ніс вбачає і у будівництві хат у селях і містах: «дахи високі гостровувасті... такі, як у наших старовинних хатах, що де-ніде, тепер можна побачити»⁴².

Окремою темою проходить одяг козацької старшини та «лейстрового козацтва», який, як вважає С. Д. Ніс, шили на замовлення: синій козакин з гудзиками, шапка з суконним верхом, штани шаровари, у старшин – куптуші, черкески, жупани...»⁴³.

Не оминув увагою С. Д. Ніс і старовинне танцювальне мистецтво, яке започаткували, на його думку, пани, а потім воно перейшло і до простого люду. Загалом етнограф вважає, що до моди більше схильні пани та міщани, а селяни скоріш дотримуються традиційних мотивів і в одязі, і в побуті, і в танцях: «...міщанка танцює так, як утка влавле: і головку витягне, і руки держить по-своєму; вони й говорять по-своєму: або шепеляють, кажуть шерче вмiсто серце, ... й співають тоненько, так як кошенята нявчить...»⁴⁴.

Вчений був впевнений, що для того, щоб пізнати нашу старовину, дослідити її підвалини, слід заглибитись і в азіатські традиції, тоді зрозумілішими стануть витоки нашої історії від давніх і прадавніх предків – слов'ян, «як вони єдналися і звідки прибули»⁴⁵.

Завершує свою розвідку С. Д. Ніс словами, що ще раз підкреслюють його глибокі знання української етнографії «...змалювавши одних людей на три лади: їх парсуну, одягу, їх селища і дворища, їх обряди і куплю, і торги і бурги, і весілля, і забавки, і другі притичини, тоді й вийде на папері *Живописна Україна*»⁴⁶ (курсив і наголос С. Д. Носа).

¹ Ніс С. Хуртовина // Основа. – 1861 (травень). – С. 66–74; Волошин С. (Ніс С.) Шворин рід // Основа 1861 (окт.) – С. 26–42; Нос С. Про Конотіп // Основа 1861 (ноябрь и декабрь.) – С. 7–15; Нос С. Вісточка з Непитай-города // Основа. – 1861 (червень). – С. 169–170.

² Стецько Благовіст (Нос С.) Де-яка подробиця (з поводу «Живописної України») // Основа. – 1862 (серпень). – С. 29–36.

³ Ніс С. Хуртовина // Основа. – 1861 (травень). – С. 70–71.

⁴ Там само. – С. 71.

⁵ Там само.

⁶ Там само. – С. 72.

- ⁷ Там само. – С. 74.
- ⁸ Волошин С. (Нос С.) Вісточка з Непитай-города // Основа. – 1861 (червень). – С. 169–170.
- ⁹ Там само. – С. 170.
- ¹⁰ Там само.
- ¹¹ Ніс С. Шворин рід // Основа. – 1861 (жовтень). – С. 26–42.
- ¹² Там само. – С. 26.
- ¹³ Красний Колядин. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%80%D0%B0%D1%81%D0%BD%D0%B8%D0%B9_%D0%9A%D0%BE%D0%BB%D1%8F%D0%B4%D0%B8%D0%BD
- ¹⁴ Там само.
- ¹⁵ Ніс. С. Шворин рід // Основа. – 1861 (жовтень). – С. 26.
- ¹⁶ Там само. – С. 27.
- ¹⁷ Там само.
- ¹⁸ Там само.
- ¹⁹ Там само.
- ²⁰ Там само.
- ²¹ Там само. – С. 28.
- ²² Там само. – С. 29.
- ²³ Там само. – С. 30.
- ²⁴ Там само. – С. 34.
- ²⁵ Там само. – С. 36.
- ²⁶ Там само. – С. 39.
- ²⁷ Там само. – С. 41.
- ²⁸ Там само.
- ²⁹ Ніс С. Д. Про Конотіп // Основа. – 1861 (ноябрь-декабрь). – С. 7–15.
- ³⁰ Там само. – С. 7.
- ³¹ Там само. – С. 8.
- ³² Там само. – С. 9.
- ³³ По тексту зустрічаються різночитання: Парпуриха та Пурпуриха.
- ³⁴ Таран – смілянський сотник Лубенського полку.
- ³⁵ Стецько Благовіст (Ніс С. Д.) Де-яка подробиця (з поводу «Живописної України» // Основа. – 1862 (серп.). – С. 29–36.
- ³⁶ Там само. – С. 29.
- ³⁷ Там само. – С. 29–30.
- ³⁸ Там само. – С. 30.
- ³⁹ Там само. – С. 31.
- ⁴⁰ Там само. – С. 32.
- ⁴¹ Там само. – С. 34.
- ⁴² Там само.
- ⁴³ Там само. – С. 35.
- ⁴⁴ Там само. – С. 36.
- ⁴⁵ Там само. – С. 34.
- ⁴⁶ Там само. – С. 36.

В статье рассмотрены публикации Степана Носа на страницах журнала «Основа». Определены тематика и содержательное насыщение произведений этнографического направления, выяснены языковые особенности и стиль писателя, использование им фольклорно-песенного и стихотворного нарратива.

Ключевые слова: этнография, народоведение, народные песни, народный врач, Степан Нос, фольклористика.

The article deals with Stepan Nise's publications on the pages of «Osnova» magazine. The subject matter and content of the works of ethnographic orientation are determined, the language peculiarities and style of the writer, the use of folklore songs and poetic narratives are clarified.

Keywords: ethnography, folk studies, folk songs, folk doctor, Stepan Nis, folklore.

ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ УКРАЇНЦІВ ПІД ВПЛИВОМ УКРАЇНОМОВНОЇ ПЕРІОДИКИ У 1907–1914 рр.

В статті розглядається вплив на процес формування національної свідомості українців появи україномовних періодичних видань на початку XX ст. Підкреслено роль діячів українського національного руху у теоретичному обґрунтуванні української національної ідеї, зокрема М. Грушевського. Показано поширення національної свідомості у повсякденне життя українців через діяльність книгарні та магазину ЛНВ.

Ключові слова: національна свідомість, національна ідея, ЛНВ, М. Грушевський, редакційний комітет ЛНВ.

Серед основних чинників розбудови незалежної України чільне місце займає національна свідомість як засіб консолідації та інтеграції зусиль нації. Національна свідомість включає теоретичні, буденні, масові ідеї, культурні надбання, що утворюють духовну основу нації. До сталих конструктивних параметрів національної свідомості відносять національний характер, національну ідею. В сучасних умовах перед Україною постає одна з найголовніших проблем – формування громадянського суспільства, що не можливо без високого рівня національної свідомості.

Необхідно зазначити, що різним аспектам української національної свідомості (філософським, історичним, політологічним, соціально-психологічним) присвячені дослідження вітчизняних вчених, зокрема В. Андрущенко, І. Бичка, Л. Губерського, І. Данилюка, О. Забужко, В. Кафарського, І. Кресіної, С. Макарчука, Л. Нагорної, В. Сергійчука, В. Смоля, А. Фартушного, О. Шморгуна та ін. Аналіз наукових розвідок з даної проблеми засвідчив досить широкий спектр думок та відсутність універсального визначення поняття «національної свідомості». На нашу думку, варто погодитись з І. Кресіною, яка наголошує, що національна свідомість – це «складна система духовних феноменів та їх утворень, які сформувалися в процесі історичного розвитку нації, відображають основні засади її буття та розвитку»¹.

Заслуговує на увагу, відносно теми нашого дослідження, виділення чинників впливу на формування національної свідомості запропоноване Ю. Панічем. Умовно автор поділяє їх на три великі групи: об'єктивні, практично-духовні, технологічні. Останні, на думку Ю. Паніча, мають найголовніше значення для формування сучасної національно-політичної свідомості громадян.

До першої умовної групи чинників входить весь комплекс суспільно-історичних реалій, об'єктивно сформований спосіб життя тієї чи іншої нації. Вплив цієї групи факторів суттєвий, можливо фундаментальний, але не абсолютний.

До другої групи слід зарахувати властиві нації стереотипи (традиції, звичаї, особливі риси характеру і поведінки, народні промисли, розваги, ігри тощо), історичну пам'ять, усталену символіку, національні святині. Всі вони реально впливають на формування національної свідомості. Але технологічні чинники, серед яких важливим показником формування національної свідомості є ЗМІ, потребують аналізу через їх специфіку².

Метою статті є: з'ясувати роль україномовної періодики, зокрема «Літературно-наукового вістника» та діяльність редакцій, книгарень у формуванні національної свідомості українців у 1907–1914 роках. На нашу думку, це унікальний період у формуванні національної свідомості в Наддніпрянській Україні, коли одночасно були поєднані теоретичні, у вигляді розробки національної ідеї та практичні кроки національної інтелігенції.

В умовах, коли Україна територіально перебувала у складі інших держав, які мали свою національну ідеологію і політику, свої інтереси щодо підлеглих територій і народів, українська національна ідея визнавалась реакційною, а її провідники піддавались репресіям. Такі явища були характерні для періоду становлення української періодики на Наддніпрянській Україні.

Можливість до легального розвитку преси на Наддніпрянській Україні надала російська революція 1905–1907 рр., яка сприяла піднесенню національних прагнень на цій території.

Насамперед, це процеси завершення націотворення, що включали поновлення соціально-класової структури суспільства, інтеграцію елементів його економічної інфраструктури та подальший розвиток національної ідеології. Важливе місце в цьому процесі займала преса, умови для розвитку якої виникають на підставі Закону про тимчасові правила про друк в Російській імперії від 24 листопада 1905 року та Указу від 26 квітня 1906 року. За періодизацією Ігнатієнка В. І. починається третій період в розвитку української періодици – з 1905 до 1914 – головною рисою якого було виникнення та розвиток преси на території Наддніпрянської України³.

Вже на початковому етапі зародження українських видань на Наддніпрянській Україні серед свідомої інтелігенції поширюється розуміння необхідності розвитку національної преси як важливого фактора національного відродження. Одним з перших оцінив роль преси В. Доманицький. В огляді, присвяченому розвитку української преси в 1906 році, він показує мрії української інтелігенції, щодо великих перспектив, які відкривались із зняттям заборони друкованого українського слова в Росії: «Вважалось, їй, що національне відродження піде надзвичайно жвавим темпом – українська книжка, українська література і преса розцвітуть буйно та пишно, і вкриють десятками періодичних видань українську землю»⁴. Але виявилось, що позбавлення українського народу національної чи будь-якої освіти негативно вплинуло не лише на національну свідомість, а й на саму можливість читати українські газети чи журнали.

Важливість преси у формуванні національної свідомості М. С. Грушевський визначив так: «Одинока певна дорога його розв'язання лежить через політичне і національне усвідомлення народних мас, а для цього в нинішніх обставинах один спосіб – створення можливо найкращої чи найбільш різносторонньої популярної літератури і преси та їх поширення діяльне енергійне й неустанне»⁵.

Виходячи з важливості цього питання для українського відродження вчений присвячує йому статтю циклу «На українські теми. Видавнича криза». Економічні причини бурхливого розвитку періодици в 1906–1907 рр. Грушевський бачить в перетворенні видавничої справи в капіталістичне підприємство; в надії кредиторів видавництв отримати прибуток з розвитком політичного життя. Але швидка зміна політичних інтересів не дозволила повернути вкладений капітал, що є, на його думку, дуже сумним фактом, з огляду на незвичайно важливе, просто таки універсальне значення, яке здобуває тепер преса в житті суспільства. Особливістю розвитку української преси в Росії є те, що «в теперішніх обставинах вона не може бути ніякою великою силою, яку хто-небудь схотів би купувати, підплачувати з мотивів спекуляційних, чи організувати з сих же мотивів»⁶. Виходячи з цього, він робить висновок про необхідність певного роду «кругової поруки,» для забезпечення підтримки української «інтелігентської книжки,» як це було зроблено в Галичині.

А в іншій статті М. Грушевський з тривогою підкреслює, що «пресою публіка цікавиться мало: в ній все однаково не довідаєшся нічого- про одне не хочуть писати, щоб «не дати матеріалу ворогам», інше замовчують, не осмілюючись сказати те, що лежить на душі. Тому матеріали, що не виходять за межі популярності культури не знаходять прихильної оцінки в українській пресі. Популяризація розцінюється вище ніж самостійна наукова праця, здібність до популяризування ціниться більше, ніж знання і досвід. До наукових публікацій пред'являються вимоги фельєтонності і злободенності, від них вимагається не те, щоб вони були совісні, варті та цінні в собі, а щоб були пристосовані до смаку і уподобань легкого читача. Вчений підкреслює шкідливість такого явища для культурного розвитку українського народу. Це ставить українське життя на становище популярного, народного додатка до справжніх сусідніх культур – так як цього й хотіли б вороги українського національного життя. Але це повинні зрозуміти не тільки «робітники нашої преси», а й широкі круги українського громадянства. М. Грушевський виділяє обставини, що сприяють розвитку самої тільки популярної культури: малочисельність інтелігенції, її матеріальна неспроможність, її зденаціоналізованість. Тому така інтелігенція дає тільки дуже слабеньку підставу для розвитку вищих форм інтелігентської культури. Найважливіших факторів такого розвитку - державних і публічних ресурсів, якими підтримується вища культурна робота в інших народів, що живуть господарями на своїй землі на Україні немає. Тому проявляється дуже несприятлива тенденція, на яку орієнтується преса, виходячи із «слабосилості» інтелігенції – це свідоме зниження рівня публікацій, що спричинило до майже повної відсутності видань, розрахованих на інтелектуальну еліту»⁷.

На нашу думку, не втратив актуальності і на сьогодні висновок М. С. Грушевського, що «повнота національного життя не приходить сама, її треба здобути. Щоб стати нацією, для цього мало мати етнографічну фізіономію, етнографічну територію, певну числову, етнографічну масу. Треба хотіти бути нацією, треба в тім напрямі працювати сильно, рушити всі суспільні за-

соби – перетворити потенціальну енергію етнографічного існування в динаміку національного розвитку. Етнографічна окремішність – це статика, національне життя – продукт волі, динамічної енергії народу. Треба для того хотіти, треба робити, треба дерзати»⁸.

У вересні 1907 року в Києві засновується новий орган розповсюдження друкованого слова «Книгарня «Літературно-наукового вістника». До цього часу тут існувала тільки одна книгарня «Київська старина». Для заснування нової книгарні М. С. Грушевським був запрошений Ю. Тищенко-Сірий, який прибув до Києва під псевдонімом П. Лавров. В своїй праці «Перші Наддніпрянські українські масові політичні газети» він показує, що починаючи роботу в Києві видавнича справа стояла на примітивному рівні в порівнянні з російською пресою. Єдина щоденна на цілу Наддніпрянську Україну газета «Рада» мала всього понад 2000 передплатників і давала колосальні дефіцити, що покривались основним чином з допомоги В. Ф. Симиценка та Є. Х. Чикаленка. «Літературно-науковий вістник» мав тільки 500 передплатників. «Рідний край» пару сотень, і це в той час, коли такі ворожі українському руху та інтересам українського народу московські газети, як «Киевская мысль», «Киевлянин», «Южный край», що виходили в Україні, мали десятки тисяч передплатників, а такі московські журнали дешевої якості, як «Родина», «Нива» виходили мільйонами примірників і мали в Україні сотні тисяч передплатників. Причину такого стану Ю. Тищенко-Сірий пояснює обставинами, в яких доводилось працювати в ті часи. А саме: втрата за часів культурно-національного гніту широкими масами національної свідомості; матеріальний стан українських працівників та умови праці в книгарні⁹.

Однією з причин матеріальної незабезпеченості української преси був недосконалий механізм функціонування передплати періодичних видань, що склався в Україні. Громади, політичні засланці бажали отримувати журнал чи газету для ознайомлення з українським національним рухом, але в переважній більшості безкоштовно, мотивуючи це відсутністю коштів¹⁰. Підтвердженням таких фактів є листівка до канцелярії Товариства «Просвіта»: «Кантора ЛНВ повідомляє Вас, що висилати Вам часопис дурно вона не може. Часопис висилається «Просвітам» на загальних умовах (10 крб.)»¹¹. Враховуючи таку ситуацію редакції періодичних видань вимушені були впровадити такі форми передплати як помісячна оплата та передплата в борг. Характерним прикладом є лист до редакції ЛНВ з Томська: «посилаю частину боргу, вибачте, що ніяк не зможу його за разом виплатити»¹². Редакція ЛНВ з огляду на матеріальний стан деяких категорій населення: учнів, студентів, сільських вчителів, службовців, робітників та селян, надавала пільги при передплаті, коли вона здійснювалась безпосередньо з контори ЛНВ.

Характер відносин громадськості до україномовної преси можна прослідкувати за оцінками редакторів самих двох відомих українських органів: щоденної газети «Рада» та часопису «Літературно-науковий вістник». До Євгена Чикаленка, як до видавця, ставились в колах української інтелігенції дещо стримано, як до багатого землевласника. Але на підставі аналізу його листування з О. Олесем, можна зробити висновок про його безмірну відданість газеті «Рада», яку він фінансував з особистих коштів. Пропонуючи О. Олесю працювати в газеті він попереджає: «щодо гонорару, то на жаль, багато платити не можемо, бо газета поки що не тільки не окупає себе, а дає величезні збитки і тим часом вважаємо потрібним її тягти... Покинуть газету тепер, це значило б відсунути справу нашого культурного відродження на довгий, довгий час. А це був би гріх нашому поколінню на душі і сором на весь світ»¹³.

В листах Є. Чикаленко показує своє бачення подолання причин малого розповсюдження української періодики. Як і більшість українських видань «Рада» виходить у надзвичайно важких умовах, а «ведеться на кшталт звичайних російських газет... Нам треба тільки статей по національному питанню, чого нема в російській пресі. Та за політичні статті [жахають] нас. Сьогодні за статтю Єфремова в №37 «Серед бруду» оштрафували на 300 руб. А не друкуй – обіжаються і одходять од газети, тоді роби сам як знаєш... Господи! І на що ти создав мене видавцем української газети?! Б'єшся, б'єшся, з сил вибиваєшся, а толку мало. Діла наші ліпшають так помалу, що якби так поліпшувалось здоров'я хворого, то лікар давно признав би його безнадійним. Отак і я - тільки «по долгу лікарської присяги» хлопчусь, але певен, що тільки чудо якесь, при сучасних умовах, може нас спасти. Але часи чудес минули»¹⁴.

Є. Чикаленко акцентує увагу на дивній тенденції, що проявляється у відношенні письменників до українських видавців. Одним з таких проявів став конфлікт між О. Олесем та Є. Чикаленком, коли останній від імені Товариства Запомогти Науці, Літературі та Штуці відмовив О. Олесю в позичці за відсутністю грошей. У Євгена Харлампієвича викликає подив ставлення письменників до видавців, як до капіталістів, хоча багато хто з них - члени редакцій і добре обізнані з яким великим напруженням добуваються гроші на видання.

Однак в цьому відношенні показовою є доля самого О. Олесья. Він проводить активну літературно-публіцистичну та редакційну діяльність в багатьох періодичних виданнях. В 1906–1914 рр. О. Олесь співробітник щоденної газети «Рада», заснованої Євгеном Харлампієвичем Чикаленком. В березні 1909 року він звертається до Є. Чикаленка з проханням допомогти знайти роботу дружині, яка закінчила Бестужевські курси. Сам О. Олесь прагне переїхати до Києва, пояснюючи Є. Чикаленку свої мрії: «Для мене Київ потрібен, як осередок нашого культурно-національного руху. Я охоче жив би там, знайшовши для себе ветеринарну посаду, заробляючи де-що літер. працею. В Києві я бачив би те, що ніколи не доводилось мені бачити в інших центрах. Взагалі за себе в сім розумінні я не турбуюсь і де-небудь примощусь в Києві»¹⁵.

І хоча О. Олесь бажав знайти виключно літературну роботу, але редакції «Ради» та ЛНВ були надто слабо фінансово забезпечені. Оскільки за професією О. Олесь був ветеринаром, вдалось знайти роботу в Київській міській різниці. Тут він працює 9 років – з 1909 до поч. 1919 року. В атмосфері кривавого пару, хрипіння й агонії конаючих тварин довелось йому «продовжувати» літературну роботу»¹⁶.

На нашу думку, мав рацію А. Ніковський, зазначаючи: «маємо справжню літературу, але ще не здобули масового рядового читача – отже скільки мужності треба мати в серці, скільки забуття і самопожертви треба, щоб бути українським письменником: творити для народу – і так далеко вперед від нього піти, творити для загального добра – разом з тим забитись на такі самотні високості духа»¹⁷.

Цікавими є погляди самого О. Олесья, як завідуючого київським виданням, які він висловив у статті «Український передплатник». На його думку, передплатниками україномовних видань є співробітники редакцій, «робітники видавця», пайщики, свати і куми, селянські маси і цензура і «тому український передплатник – геть вигадка патріотів, фантастичний плід патріотичної фантазії»¹⁸. Інертність громадянства та його байдужість знищить українську періодику і, як зазначає О. Олесь, «ми знов житимемо без свого прапора, без свого голосу, як кажуть «в міжнароднім концерті». Нас се не лякає, ми навіть не доросли до розуміння всієї ваги, всього значення власної преси»¹⁹.

Фінансові перешкоди українській пресі допомагало долати благодійництво заможних осіб – Є. Чикаленка, В. Симиренка, В. Леонтовича. Найбільш відомим меценатом української преси після 1905 року є Василь Федорович Симиренко – промисловець та опора української культури. Був це, як каже у своїх спогадах О. Лотоцький, з натури «Український Никодим, що свою чинність проводив не на людських очах і не для людського ока, а з почуття обов'язку і глибокої любові до Батьківщини, що були змістом усього його життя. Найбільша його допомога була Науковому Товариству у Києві, «Літературно-науковому вістнику», «Громадській думці», «Раді»²⁰. Підтримував персонально письменників та громадських діячів, М. Грушевському, як редактору ЛНВ, надає кошти, щоб виплачувати підвищений гонорар за твори великої літературної вартості. Сплачував по 100 карбованців за аркуш друку, коли звичайний гонорар був 32 карбованці, щоб сприяти становленню «Літературно-наукового вістника», згуртувати навколо нього українські літературні сили, щоб вони не шукали собі заробітку по російських часописах. В. Симиренко належав до тих українців, які захоплювалися національними справами не лише «до глибини своєї щирої душі, а й до глибини своєї кишені»²¹.

Важливий внесок у поширення української книги зробили книгарня та магазин ЛНВ. Для популяризації своєї діяльності книгарнею була випущена спеціальна листівка, де зазначалось про великий вибір українських книжок²². Другим кроком стало залучення українських письменників до співпраці. Наприклад, В. Липинський з Кракова писав: за радою проф. М. Грушевського висилаю до Вашої книгарні 200 серій карток²³. Зокрема, в серію входили портрети 6 українських гетьманів. Крім того, окремими книгами публікувалися твори, які мали національне спрямування. Наприклад, в квітні 1909 р. як свідчить комісійна квитанція було надруковано 84 екземпляри вірша Самійленка «Україні» та 40 екземплярів огляду О. Грушевського «З сучасної української літератури»²⁴. Про результати роботи книгарні та магазину свідчать рахунки різним установам та листи про одержання книг за 1909–1914 рр. Наприклад, в одному з листів українська книгарня і кустарний базар в Петрограді просять прислати видання «Нашим дітям», так як попередній наклад уже розкупили²⁵. Також Українська книгарня в Канаді просила надіслати каталог книг «Літературно-наукового вістника»²⁶. Однак були листи зі звинуваченнями, наприклад, українське земляцтво при Московському університеті залишилось незадоволеним знижкою на книги, зробленою книгарнею ЛНВ, тому не маючи можливості їх при таких умовах оплатити, відмовляється від замовлення²⁷.

Значною перешкодою для розвитку преси були цензурні установи. Повніше оцінити весь трагізм ситуації з організацією україномовних видань в той час і зусилля, мужність та само-

відданість діячів українського відродження, що брались також за цю справу, можна також за матеріалами Тимчасового Комітету в справах друку в місті Києві, створеного для здійснення нагляду за періодичними виданнями 12 травня 1906 року. За наказом генерал-губернатора було покладено «надзвичайно пильний нагляд за редагованим М. Грушевським журналом та його літературними творами, якщо такі будуть видаватись у м. Києві»²⁸. ЛНВ увесь час сприймався тогочасною владою як тенденційний часопис, що сповідує українську національну ідею, а тому вона вживала офіційних заходів, щоб обмежити його діяльність в Києві. В таємному повідомленні від 13 жовтня 1908 року за № 591 про розвиток української періодики зазначалося, що основним прагненням українства, є бажання до виділення із складу Росії та Австро-Угорщини території від Карпат до Чорного моря в «самостійну Україну», виразником цієї тенденції виступає Грушевський М.С. та керований ним ЛНВ²⁹.

Найбільш поширеними на Наддніпрянській Україні були такі види цензурних репресій: відмова в реєстрації україномовного друкованого органу з причин неблагонадійності його програмних ідей; вилучення з тексту вже набраної газети чи журналу речень, що не подобались цензору; заборона вміщувати в україномовних виданнях статті лідерів українського руху, які безперешкодно публікувалися в українських виданнях³⁰.

З настанням періоду століпінської реакції створюються умови для войовничого великоросійського націоналізму, швидкий розвиток якого став серйозною загрозою для українського руху. Характерними для українських видань стають приклади, наведені М. Гехтером у статті в ЛНВ: «За один тільки 1910 рік редактор «Ради» один раз сидів у тюрмі і тричі судився, редактора «Вістника» позивають за надрукування Франкового «Острова Пінгвінів» і за драму Лесі Українки «На полі крові», редакторку «Села» арештовано на місяць, skonфісковано чотири книжки «Вістника», одне число «Села», одне число «Світла», оштрафовано редакторів «Села» на 500 крб і «Ради» на 50 крб.»³¹.

У великій мірі утиски, на думку С. Черкасенка, спричинювались великодержавно-націоналістичною та чорносотенною пресою. Серед найбільш войовничих настроєних видань він називає такі органи, як «Новое Время» й «Московские Ведомости», серед органів в Україні - «Киевлянин», «Подольнянин», «Жизнь Волини», «Черниговское Слово». Він відзначає зріст їх особливої активності з 1912 року, яка призвела до перетворення редакцій «в справжній участок і «сыскное отделение», і брудні сторінки обернено в звичайний протокол»³².

З початком Першої Світової війни відновлюється урядова практика щодо української преси, яка існувала до 1905 року, коли українське культурне життя взагалі, а з ним і українська преса, було придушене. З оголошенням війни російський уряд вводить 31 липня 1914 року військову цензуру і видає наказ про заборону друку українською мовою. З цього часу настає перерва в розвитку української преси на Наддніпрянщині, а з успіхами російського війська нищиться українська преса і в Галичині.³³

У січні 1915 року за розпорядженням Головного начальника Київського воєнного округу видання журналу ЛНВ на час дії воєнного стану зупинено. Однак редакція ще сподівається на відновлення випуску журналу, про що свідчить об'ява для передплатників. Варто, на нашу думку, звернути увагу на чернетку проспекту видання журналу на 1915 рік, написану рукою Михайла Грушевського, де він наголошує: «Давні наші завдання – організація української громадської думки, освітлення питань української й індивідуальної культури, виявлення суспільних і політичних течій і напрямків та служіння розвитку української літератури – лишаються тепер, ще в більших розмірах перед нами, коли великі події ставлять перед українським народом нові питання»³⁴.

На жаль, відновлення не відбулось, оскільки одразу після приїзду М. С. Грушевського до Києва 29 листопада 1914 року російська влада заарештувала М. Грушевського як «мазепинця» та «австрофіла», а наприкінці лютого 1915 року, після ув'язнення у Лук'янівській тюрмі, заслала спершу до Симбірська, згодом – до Казані. Та навіть знаходячись у засланні, в листі до С. Єфремова Михайло Сергійович наполягає на важливості відновлення українського друкованого слова. Головний аргумент той, що війна затягується і не можна весь час залишати людей без преси, книжки в нових незвичних обставинах з цілою системою заборон, обмежень всього, таким чином наслідком війни може стати духовне виснаження народу³⁵.

Тому, враховуючи специфіку політичної ситуації, в якій знаходились українці в Росії, а також ту обставину, що тільки революція 1905 року відкрила обмежені можливості для розвитку українських засобів масової інформації, варто погодитись з думкою В. Меші, що значним досягненням українського національного руху можна вважати той факт, що з 1905 по 1914 роки середньорічна кількість друкованих видань становила на Наддніпрянщині близько 13³⁶.

Таким чином, створення україномовних періодичних видань та громадська діяльність редакційних комітетів у 1907–1914 роках сприяла формуванню національної свідомості українців, що стало однією з передумов консолідації українського суспільства.

- ¹ Кресіна І. О. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси (етнополітичний аналіз) Монографія. – К., 1998. – С. 392.
- ² Паніч Ю. Національна свідомість українських громадян в сучасних умовах // Політичний менеджмент. – 2006. – № 6. – С. 47–48.
- ³ Ігнатієнко В. Українська преса (1816–1923 рр.) Історико-бібліографічний етюд. – К., – 1926. – С. 8.
- ⁴ Доманицький В. Українська преса в 1906 році // Україна. – 1907. – Т. 1. – С. 49.
- ⁵ Грушевський М. С. На українські теми. Недоцінювання // Літературно-науковий вістник (далі – ЛНВ). – 1911. – Т. 55. – Кн. 7–8. – С. 88.
- ⁶ Грушевський М. На українські теми Видавнича криза // ЛНВ. – 1909. – Кн. 10. – С. 112.
- ⁷ Грушевський М. С. На українські теми. Замість новорічної // ЛНВ. – 1911. – Т. 53. – Кн. 1. – С. 61–63.
- ⁸ Грушевський М. С. На українські теми: ще про культуру і критику // ЛНВ. – 1908. – Т. 46. – Кн. 10. – С. 122.
- ⁹ Тищенко-Сірий Ю. Перші наддніпрянські українські масові політичні газети (1909–1912). – Нью-Йорк, 1952. – С. 4.
- ¹⁰ Сріблянський М. Українська преса й громадянство // Українська Хата. – К., 1910. – Ч. 6. – С. 396.
- ¹¹ Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі – ІР НБУВ). – Ф. 114. – Оп. 1. – Архів Товариства «Просвіта» у Києві. – № 134. – Арк. 1.
- ¹² Там само. – Ф. 246. – Оп. 1. – Відрізки купонів грошових переказів за 1911–14 рр. – № 7 – Арк. 2.
- ¹³ Там само. – Ф. 15. – Оп. 1. – Особовий фонд О. Олесь. – № 2440. – Арк. 1.
- ¹⁴ Там само. – Ф. 15. – Оп. 1. – № 2450. – Арк. 1.
- ¹⁵ Там само. – Ф. 44. – Оп. 1. – № 608. – Арк. 1.
- ¹⁶ Олесь О. Твори в 2-х томах. – К., 1990. – Т. 1. – С. 50.
- ¹⁷ Ніковський А. Українська література в 1912 р. // ЛНВ. – 1913. – Т. 61. – Кн. 1. – С. 172.
- ¹⁸ ІР НБУВ. – Ф. 15 – № 1016. – Арк. 3.
- ¹⁹ Там само. – Арк. 9.
- ²⁰ Цит за: Животко А. Історія української преси. – Мюнхен, 1989–90. – С. 166–167.
- ²¹ Чикаленко Є. Спогади. – Ч. III. – Львів, 1926. – С. 18.
- ²² ІР НБУВ. – Ф. 246. – № 4.
- ²³ Там само. – № 75. – Арк. 1
- ²⁴ Там само. – № 16.
- ²⁵ Там само. – № 211.
- ²⁶ Там само. – № 212.
- ²⁷ Там само. – № 213.
- ²⁸ Центральний державний історичний архів України, м. Київ. – Ф. 295. – Оп. 1 – Спр. 20 – Арк. 5.
- ²⁹ Там само. – Спр. 78. – Арк. 39.
- ³⁰ Див: Тимошик М. Про українське питання – з болем і надією. – К., 1997. – С. 29–30.
- ³¹ Гехтер М. Українське життя в Росії в 1910 році // ЛНВ. – 1911. – Т. 53. – Кн. 1. – С. 125.
- ³² Черкасенко С. Українське життя в 1912 році // ЛНВ. – 1913. – Т. 62. – Кн. 1. – С. 188.
- ³³ Наріжний С. Українська преса / Українська культура. Лекції за ред. Д. Антоновича / Упор. С. В. Ульяновська. – К., 1993. – С. 163.
- ³⁴ ІР НБУВ. – Ф. 246 – № 8. – Арк. 1.
- ³⁵ Там само. – Ф. 317. – № 339. – Арк. 1.
- ³⁶ Меша В. Українське національне відродження 1905–1914 рр. Історіографія проблеми: дис. ...канд. істор. наук. – Донецьк, 1996. – С. 164.

В статье рассматривается влияние на процесс формирования национального сознания украинцев появление украиноязычных периодических изданий в начале XX века. Подчеркнута роль деятелей украинского национального движения в теоретическом обосновании украинской национальной идеи, в частности М. Грушевского. Рассматривается распространение национального сознания в повседневной жизни украинцев под влиянием деятельности типографии и магазина ЛНВ.

Ключевые слова: национальное сознание, национальная идея, ЛНВ, М. Грушевский, редакционный комитет ЛНВ.

Influence of emergence of the Ukrainian periodicals on the process of formation of the national identity of the Ukrainians in the beginning of the XX century is reviewed in the article. The role of the activists of the Ukrainian national liberation movement and particularly M. Hrushevsky in theoretical substantiation of the Ukrainian national idea is highlighted. Dissemination of the national identity in daily life of Ukrainians through activities of library and shop of the Literature and Scientific Herald is indicated.

Keywords: national identity, national idea, the Literature and Scientific Herald, the Literature and Scientific Herald, editorial board of the Literature and Scientific Herald.

ХРИСТИАНСКИЕ ИСТОКИ БЕЛОРУССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ

Стаття присвячена аналізу джерел і обґрунтуванню білоруської національної ідеї (БНІ) і білоруського націоналізму в християнській доктрині. Показано, що білоруська нація і БНІ знаходять своє обґрунтування, перш за все, в православній традиції. Католицька і протестантська церкви, які мали в різні часи різні ступені впливу на білоруський народ, також впливали на формування білоруської нації. В роботі також розглянуто творчість видатних білоруських діячів першої половини ХХ ст. Вінцента Годлевського і Адама Станкевича, які вивчали християнське коріння білоруської національної ідеї.

Ключові слова: білоруська національна ідея, нація, націоналізм, білоруси, християнство, православ'я, католицизм, протестантство.

В XVII веке Иоганн Готфрид Гердер говорил, что национальное разнообразие – часть Божьего замысла и ставит ограниченного дикаря выше образованного космополита. Мысли Гердера нашли достойное продолжение в работах русских религиозных философов конца XIX – первой половины XX веков (Н. Бердяев, В. Соловьев, К. Леонтьев, И. Ильин, М. Клепенин и другие). Они выработали концепцию философского обоснования национальной идеи и национализма в христианстве.

Суть этой концепции в том, что каждый народ имеет национальный инстинкт, который дан ему от природы, а точнее, от Бога. И. Ильин писал, что «национальная особенность по-своему представляет Дух Божий и прославляет Господа ... потому мысль потушить это разнообразие (что пытались сделать большевики – А. О.), может родиться только в духовно мертвой, больной душе»¹. Именно такой замысел есть порождение души злой и завидующей – все равно или стремится эта химера войной подмять под себя все народы (немецкий национал-социализм) или растворить все национальные культуры в бесцветности и отсутствии разнообразия (мондиализм, советский коммунизм). Отмечу, что и первое и второе не свойственно белорусской ментальности. Белорусский народ, хотя и не имел длительное время как нация какого-то определяющего названия (русины-литвины-тутэйшыя-белорусы), тем не менее, имел свое лицо: стремление к независимости, к сохранению своих традиций, своей религии и других атрибутов национальной идеи. В связи с этим очень кстати привести меткие слова не всем известного сейчас христианского философа М. А. Клепенина: «Национализм это дар, который дан целому народу и поэтому связывающий его, несмотря на индивидуальные различия людей, в единое целое. Как для отдельного человека правильный христианский путь заключается в развитии своего дара, так и для народа в развитии общего, всенародного дара. Целый народ более сложное явление, чем отдельный человек. Поэтому и его дар более сложный и служить этому дару труднее. Но суть служения остается одинаково оправданной»².

Из сущности сказанного следует, что настоящий национализм не противоречит вселенскости. Напротив, путь к вселенскому лежит только через национальное. Космополитизм – позиция тех людей, которые считают себя вне нации – на самом деле возможен только в индивидуальном развитии каждой нации. А что есть христианство? Христианство – это любовь, которая относится ко всем людям, сближает их; оно включает всю полноту Вселенской любви. Самое ценное в христианстве то, что оно утверждает индивидуальность личности. А национализм – это индивидуальность целого народа и любовь к этой индивидуальности. Таким образом, если мы обращаемся к национализму, то его суть благословляется именно религией – суть как любовь к индивидуальности высшего уровня по нашей классификации³. Как и обычная любовь к родителям, к семье, к друзьям, национализм есть определенная степень раскрытия Вселенской любви. Национализм – особый дар, данный Богом целому народу, и он – этот дар – вложен в каждого человека своего народа и поэтому утверждается христианством – вот в

чем религиозная суть национализма. Таким образом, индивидуальность неразрывно связана со своим народом. Каждый человек может проявить личный Божий Дар и быть особым проявлением Божьей Правды. В этом и заключается религиозное оправдание национализма.

Еще раз подчеркнем и то, что национализм есть определенная ступень (первый уровень) раскрытия общей, Вселенской любви. Как только мы отбросим любую из иерархических ступеней любви, мы сразу почувствуем неполноценность жизни. Поэтому национализм уже от рождения естественно присущ каждому человеку. Другое дело, что в определенных исторических обстоятельствах, под воздействием различных общественных табу эти свойства могут не раскрываться и даже подавляться. Но это уже вопросы другого рода.

Белорусская национальная идея имеет свои корни и обоснование в христианстве. Она есть одним из выражений христианских ценностей, сформулированных в Новом Завете. Каждый народ имеет национальный инстинкт, который дан ему от Бога. У белорусов этот инстинкт проявляется в не умирании народных традиций, фольклора, особенностях характера белорусов, уникальности белорусского языка. Настоящий национализм не противоречит вселенскости, он ее основа. И путь к мировому прокладывается только через национальное. Белорусы тоже не лишились этого уникального дара – полноты вселенской любви. Более тысячи лет формировался белорусский народ как отличительное сообщество людей со своей территорией, языком, историей и другими атрибутами нации. Осталось только разбудить белоруса, вызвать у него Божий Дар национализма.

Развитие дара национального чувства возможно лишь в осознании неизбежности синтеза религиозного с национальным, осознания национализма как государственной политики, национализма – как основания к вселенской творческой инициативе, экономическим реформам и развитию культуры. Главным в становлении белорусов как нации, как отличительного сообщества людей, является не возрождение языка, национальной сознательности и исторической памяти. Главное – это пробуждение Божьего Дара, который мы и называем национализмом.

В современной западноевропейской мысли, а также в концепциях рождающегося национализма третьих стран, изложенная выше концепция национализма, главным образом православных авторов, нашла свое продолжение. Западноевропейская концепция связана в большой степени с кризисом католицизма в эпоху Просвещения. Рационализм Просвещения подорвал устои католицизма и привел к возникновению протестантизма, которое по-новому поставило национальную проблему. По мнению Б. Андерсона именно упадок ортодоксальных течений христианства – католицизма и православия – явился причиной возникновения национализма⁴. Национальная идея и национализм заполнили пустоту, образовавшуюся в системе идеалов европейца в связи с упадком религии.

Лидэ Ганди, подчеркивая эти мысли Андерсона, идет дальше и говорит о телеологической неизбежности современного национального государства⁵. Этот вывод фактически совпадает с концепцией Г. Гегеля относительно нарративов «Ума», «Модерности» и «Истории» и находят свою собственную «цель» – конечную истину своей значимости в консолидированной форме национального государства⁶. Таким образом, национальная идея и национализм имеют глубокую связь с христианством и находят в нем глубокое оправдание.

Что касается национальных черт православной культуры, то в исторической Беларуси – сначала в Полоцком и Туровском княжествах, а потом в Великом Княжестве Литовском (ВКЛ), православная культура издавна развивалась в отличительных национальных чертах. До наших времен дошли некоторые шедевры культуры той эпохи. Это – памятники летописания, древние иконы и фрески (Спасо-Евфросиньевский храм в Полоцке), неповторимая архитектура (Коложская церковь в Гродно) и т. д. Это и отличная школа риторики, которую возглавлял архиепископ Кирилл Туровский, позже причисленный к лику святых.

Известный общественный и церковный деятель, участник 2-го Всебелорусского Конгресса 1943 года Иван Косяк утверждает, что Православная Церковь была в то время национальной белорусской Церковью. Культура, религиозное созидание и традиции демократии были основными чертами белорусской православной культуры, что сильно отличало ее от православной культуры Московии, где доминировали восточно-деспотические традиции Золотой Орды. Открытость Беларуси к западноевропейской культуре привела к установлению в ВКЛ священства высокой духовности, культуры и образования, что имело даже влияние на смежные с ВКЛ земли – Псковщину, Тверщину, Новгородщину. О белорусских влияниях свидетельствуют московские летописи – Троицкая и Серпионовская. А московский митрополит Киприан призвал даже к ориентации на «западнорусскую» церковную организацию и приводил как пример Полоцкую и Туровскую епархии.

Концепция «третьего Рима» могла в свое время закрепиться за польским Краковом, позже могла соотноситься с болгарским Тырново, а потом и с Тверским княжеством (хроника «Манассии»). Однако более всего шансов занять место «третьего Рима» было за ВКЛ, так как именно оно имело больше прав считать себя преемницей Византии. Почему же Беларусь не стала третьим Римом? Ответ на этот вопрос нам видится в особенности и высоком уровне тогдашней культуры и науки в ВКЛ, что совершенно не соответствовало гибнущей Византийской империи. Совсем другое дело – Москва, которая начала освобождаться из-под власти татар только в XIV веке и искала какое-то подкрепление для утверждения своей исключительности, чем и воспользовался монах Филофей в своей концепции «Москва – третий Рим».

В 1772–1795 гг. состоялись три раздела Речи Посполитой, в результате которых Беларусь оказалась в Российской Империи. Начался новый период в жизни Православной Церкви в Беларуси. В результате полонизации накануне разделов Речи Посполитой на территории ВКЛ проживало всего 6,5% православных, 39% униатов и 38% католиков. Положение с Православной Церковью в Беларуси резко изменилась после трех разделов Речи Посполитой. В течение XIX века Православная Церковь не только быстро восстановила свою деятельность, вернув себе былую мощь «золотого (XVI) века», но и вобрала в себя приобретения другой культуры – русской. Главной чертой российского варианта православия являлось его чрезвычайно важное положение в государстве. В Российской Империи православие становится уже государственной религией и это отложило свой отпечаток на всю Беларусь, ставшей в XIX веке Северо-Западным краем России.

Особенностью российского православия на рубеже XIX–XX веков было и то, что оно становится национальной религией, признаком национальной идентичности. Если во времена ВКЛ оно (православие) было отличительной чертой тогдашнего белорусского и украинского народов, то принятие и последующая экспансия российского варианта православия в Беларуси играла огромную роль для воспитания исключительно русского менталитета. Появилась теория триединого русско-белорусско-украинского народа с приоритетом «старшего брата» – русского. Эта идеология получила название панславизма и активно развивалась ортодоксами российской культуры. Однако многие прогрессивные русские мыслители того времени не одобряли этой доктрины уже тогда. Таким философом был, например, Константин Леонтьев, который называл тенденцию к панславизму племенной политикой, считал, что эта политика ведет к эгалитарному всесмешению и усреднению наций и, наконец, их уничтожению в пользу одной главенствующей. К. Леонтьев, а также выдающиеся религиозные русские философы – Н. Бердяев, В. Соловьев и другие прозорливо видели наступление новой эпохи – крушения империй, образования национальных государств и возникновения новой идеологии – национализма. Именно процесс национального возрождения многих народов стал доминантой XIX века и расцвел в XX веке.

Шовинистическая политика царской России достигла кульминации перед Первой мировой войной. Казалось, оставался один шаг до полной ассимиляции белорусов русскими. Однако это не произошло. Более того, началось белорусское национальное возрождение, чего не наблюдалось во времена Речи Посполитой. Некоторые видят причину этого в противостоянии российской экспансии католического населения Беларуси. В некоторой степени это так, но национальное движение охватывало все население Беларуси независимо от вероисповедания. Нам видится первостепенной причиной национально-освободительного движения в Беларуси изменение исторической эпохи, которая началась со времен буржуазной революции во Франции (1789–1793). И этот процесс успешно завершается в настоящее время. Эта эпоха была названа нами эпохой национального монотеизма, эпохой формирования наций и образования независимых наций-государств. Основная характеристика народов доиндустриальной эпохи – разделение народов по вероисповеданию, уступает теперь другой – разделению человечества на нации. Теория космополитизма терпит в XX веке полный крах. Человечество приобретает новую характерную черту – нацию, а среди идеологических доктрин выходит на первое место национализм, опередив даже «детище» Французской революции – либерализм.

Процесс национальной самоидентификации белорусов, который начался во второй половине XIX века и начала XX проходил как среди католического населения – Франтишек Богушевич, Ядвигин Ш. (Антон Левицкий), Янка Купала, так и среди православного – Максим Богданович, Якуб Колас и другие. Начала формироваться белорусская нация.

Период между Первой и Второй мировой войной был очень плодотворным для белорусов-возрожденцев. Вершиной просветительской и научно-практической деятельности белорусской интеллигенции межвоенного периода являлась жизнь и творчество священнослужителя

телей Винцента Годлевского и Адама Станкевича, которые, возможно, и не были знакомыми с работами упомянутых нами русских христианских философов конца XIX в. – первой половины XX вв., но очень глубоко и четко раскрыли связь белорусской национальной идеи с христианством. Винцент Годлевский и Адам Станкевич – две яркие звезды на небосклоне первой половины XX века, времени формирования и стремительного развития белорусской нации, творцы ее национальной идеи, основатели белорусского национализма. Они творили параллельно, в то же самое время, оба были искренними верующими католиками, ксёндзами, оба отдали свою жизнь за искреннюю, святую веру и любовь к Беларуси.

Винцент Годлевский сделал очень много как для развития белорусского национального движения на практике, так и в качестве творца науки о Беларуси. Его творческое наследие только сейчас начинает изучаться. В 2007 г. появилась работа «Ксёндз Винцент Годлевский: философское обоснование белорусской идеи» профессора Владимира Конона в журнале «Наша вера»⁷, а также и его книга, посвященная В. Годлевскому. Вслед за В. Кононом мы выделим те характерные моменты, которые отличают В. Годлевского от многих других деятелей национального возрождения. Попробуем взглянуть на образ этого необычного человека не как на «одного из основателей», «инициаторов», а выделим то животворящее зерно, из которого вырастает белорусская национальная идея. Все это открывается перед нами после знакомства с произведениями священника, посвященными белорусской национальной идее и белорусскому национализму.

Винцент Годлевский присоединился к белорусскому движению накануне Первой мировой войны. Одновременно с пастырской деятельностью молодой священник проводил и патриотическую работу среди верующих. В декабре 1917 г. Винцент Годлевский принял участие в Первом Всебелорусском съезде, в 1918 г. входил в состав Рады БНР и участвовал в провозглашении государственной независимости Беларуси, был одним из основателей и идеологов партии «Белорусская христианская демократия». В межвоенный период Винцент Годлевский жил в Западной Белоруссии, которая согласно Рижскому договору перешла к Польше, был настоятелем в городке Жодишки в нынешнем Сморгонском районе. За белорусскую патриотическую деятельность не раз арестовывался польскими властями, два года провел в Варшавской тюрьме.

В годы Второй мировой войны Винцент Годлевский организовал белорусское национальное антинацистское движение Сопротивления и сумел вовлечь в него патриотическую молодежь. На то время Винцент Годлевский являлся самым авторитетным белорусским деятелем. В. Годлевский печатался много и плодотворно. Он перевел на белорусский язык «Новый завет», который в 1939 г. вышел в Вильнюсе. После выхода из БХД в 1936 г. В. Годлевский начал издание газеты «Белорусский фронт». Он был убежден, что достичь осуществления идеалов белорусского народа можно только сделав ставку на свои собственные силы, уклоняясь от внешних влияний. Публицистика «Белорусского фронта» очень актуальна и сегодня.

Можно утверждать, что В. Годлевский был основателем белорусского национализма. На белорусском научном и писательском пространстве он первым сформулировал сущность белорусской национальной идеи. Он первым ввел понятие «национализм» в арсенал научно-практического пользования в белорусоведении и вообще – нашем научном и политическом пространстве. Все главные черты национализма, которые только сейчас мы берем за основу определения этого понятия, изложены им достаточно основательно. Вот статья «Потребность национальной идеи». Если бы не дата – «год написания 1939», можно было бы подумать, что она написана в наше время. В этой работе В. Годлевского даны глубочайшие рассуждения о сущности национальной идеи: «Национальная идея объединяет всех друзей нации: и тех, что живут за границами, и тех, что разделены временем»⁸. Вот он – принцип соборности, о котором писал еще христианский философ С. Булгаков⁹, и который был выделен и нами¹⁰ как основополагающий методологический принцип и христианства, и национализма.

В. Годлевский первым поставил знак тождества между понятиями «национальная идея» и «национализм». Он утверждал, что национальная идея (национализм) «пробуждает к большим свершениям тех людей, которые в других условиях вели бы бесполезную жизнь. Под влиянием национальной идеи у них пробуждается желание к работе, к жертвенности, а иногда даже к героизму! «И потому никакая» философская идея не может пробудить в человеке столько жизненных сил, сколько пробуждает хорошо понятая национальная идея!». В. Годлевский дает также типологию национализма, которая очень близка к современным классификациям. Он выделяет присущий народу национализм, которому грозит ассимиляция со стороны сильных народов и называет его оборонным национализмом. В современной

литературе такой национализм называется иредентистским¹¹. Вторым типом национализма является деятельность тех людей, которые стремятся развивать просвещение, культуру, язык своего народа. В.Годлевский называет его творческим. В нынешней терминологии этот тип носит название – культурный национализм. Правда, в духе своего времени В. Годлевский использует термин «национализм империалистический». Это может быть в том случае: «... если один народ хочет подчинить себе другой народ». Однако для такого варианта давно существует такое понятие как шовинизм.

Блестящие мысли и выводы В. Годлевского на много лет опередили время. Например, что касается так называемой, «славянской солидарности» или «славянской идеи», о которой любят поразмышлять пророссийские политики, В. Годлевский высказывается негативно и пишет, что ее (т. е. славянской солидарности) нет и быть не может: «Разговоры о славянской идее начинаются только во время опасности, а во времена покоя они затихают совсем»¹². В. Годлевский показал себя не только как теоретик национальной идеи, он был и умелым практиком. Притом поставил себе конкретную цель: обретение Беларусью независимости. И, что интересно, имел для этого очень четкий план. Летом 1940 г. Годлевский переехал из Вильно в оккупированную немцами Варшаву. Там, в Варшаве, В. Годлевский и начинает организовывать белорусские структуры, в том числе нелегальные. К этой деятельности он привлекает много молодежи, часть составляли белорусы, которые служили в польской армии и попали в немецкий плен, белорусские деятели, жившие в Германии и в Польше. Его кипучая деятельность того времени сегодня вызывает восхищение. Благодаря В. Годлевскому менее чем за год в национальное движение влилось большое количество людей.

Во время Второй мировой войны В. Годлевский стал руководителем Белорусского национального Сопротивления, основал подпольные националистические организации «Белорусская Независимая Партия», «Белорусский Центральный (Народный) Фронт», инициировал создание национального партизанского движения. 24 декабря 1942 года его арестовали сотрудники СС и в тот же вечер расстреляли в урочище Благовщина в Тростянце под Минском. 23 декабря 2006 года в минском костеле св. Симона и Елены состоялись первые Научные чтения, посвященные светлой памяти ксёндза Винцента Годлевского. На чтениях выступили разные люди – ксёндз-магистр Владислав Завальнюк, поэт Григорий Бородулин, философ Владимир Конон, историк Леонид Лыч, другие известные ученые, литераторы и общественные деятели. Организаторы высказали надежду, что это событие станет началом возвращения Беларуси ее славного сына, первопроходца и создателя белорусской национальной идеи, патриота Отечества.

Идеи В.Годлевского органично сочетаются с мыслями и творчеством другого замечательного деятеля белорусского возрождения тех лет – Адама Станкевича. Адам Станкевич, современник Винцента Годлевского. Эти две фигуры равновесные и по вкладу в развитие белорусской мысли и по масштабу практической работы среди белорусского народа. Оба ксёндзы, оба христианские и общественные деятели, оба внесли неоценимый вклад в фундамент белорусского национализма.

В статье «Христианство и белорусский народ» А. Станкевич рассуждает о синтетической силе христианства, как он пишет – «созидающего народность». На мнение о том, что христианство у нас есть скорее силой разделения и денационализации народа, он дает такой ответ: это так, если «рассуждать, что у нас христианство поддельное, политическое – российское и польское, и совсем безосновательно, если рассуждать о христианстве в самой его сущности»¹³.

Другими словами, он разделяет христианство политическое, то, что служит определенным политическим целям отдельных государств и христианство, которое существует с апостольских времен, которое пришло к нам через Христа и принесло нам свет Истины. Именно на таких позициях стояли русские религиозные философы конца XIX – первой половины XX вв., которые сформулировали сущность национализма и обосновали его в христианстве (И. Ильин, Н. Бердяев и др.).

Адам Станкевич – первый из белорусских мыслителей, который самостоятельно, не опираясь на мнения упомянутых философов, приходит к такой же мысли о христианских корнях наций, национализма и, прежде всего, белорусского народа. В статье всю историю белорусского народа А. Станкевич рассматривает через призму христианства: «Христианство действительно привело к развитию белорусской национальности, скрепляло и оберегало ее, поддерживает и оберегает нашу национальность и сегодня». Не разделяя христианство по историко-богословским признакам (православие, католицизм, протестантизм), А. Станкевич выделяет главную силу этой веры, независимую от конкретизации Символа Веры: это моральная, духовная сила

«стоящая на извечном фундаменте Божьего права». И этот фундамент, в свою очередь, служит опорой прав человека, прав на самобытное существование всех народов.

А. Станкевич использует слово «народ» и слово «нация» фактически для обозначения одного понятия. Но это не меняет смысла. На то время только делались первые шаги для постижения модернистского образования под названием «нация». Неопределенность этих понятий, путаница с определениями – оценка не только начала XX века – и в наше время можно встретить тексты, где не делается нужное разграничение. Рассматривая вопрос о факторах, которые влияли на процесс образования белорусского этноса, или, как он пишет, народа, А. Станкевич ставит вопрос о наиболее важном признаке нации. И дает следующий ответ. Нация – это не раса, как общность по происхождению, потому что все время происходит смешение народов и в белорусской расе есть примесь крови москвитов, украинцев, поляков, литовцев. Это не язык, так как «язык может остаться, а нация может исчезнуть». В подтверждение этого тезиса он приводит примеры латиноамериканских народов, пользующихся испанским языком, швейцарцев, которые имеют несколько родных языков и др. Это не территория, так как на одной территории могут жить разные народы. Это не обычаи и обряды, так как они меняются. Что касается религии, то тут Адам Станкевич обращается к христианству, которому отводит первостепенную роль. Что же нужно для того чтобы определить народ? Кроме упомянутых причин, ни одна из которых не является главной, нужна «совместная сознательность и совместная воля как подлежащее, завершая понятие народа». Чувство общности – это как бы завершение творческого социального уклона человека. И чтобы это чувство создалось, пишет Станкевич, нужно существование неких подлежащих. И вот такими подлежащими есть язык, общение, этнографические черты (раса), др. В творении белорусской нации большую роль сыграло христианство. Оно не только привело к возникновению белорусской национальности, но и «играла в этом направлении отличную, а может и главную роль», – подчеркивает А. Станкевич. Какие же приобретения белорусскому народу принесло христианство? Прежде всего это грамотность, которая дала различным племенам, населяющих наши земли, возможность собеседования, возможность прикоснуться к приобретениям мировой цивилизации того времени – греко-латинской античной культуре, произведениям христианских мыслителей. «А все это побуждало творческий инстинкт народа и развивало его национальную особенность, причиняя этим к большему слиянию этих наших племен воединое целое, национальное»¹⁴.

Ксёндз Адам Станкевич был активным деятелем католической церкви, но, прекрасно понимая историческую миссию православия для белорусского народа, он вполне объективно писал: «Со времен литовской династии в белорусском государстве, когда у нас уже господствовало православие, белорусский народ, защищаясь от наступления на Беларусь латинизма и полонизма, защищал не только свою религию, но так же и национальность, оживляя и углубляя в массах ее общность и единство»¹⁵. Не менее значительную роль в единении народа играло христианство и позже, во времена унии: «Опять же, со времени унии, когда культурные и богатые классы оставили народ, переходя в латинизм и польскость, и когда они все больше наседали на народ, он (народ), защищая свою униатскую веру, своей восточный обряд, защищал и укреплял дальше и свою белорусскую национальность»¹⁶.

В последний, домодерный период истории Беларуси, во время существования Беларуси в составе Российской Империи также определяющую роль играло христианство. Но Адам Станкевич отрицательно относится к российскому православию, резонно считая его политическим оружием того времени. И, по его мнению, только католическая вера, стала настоящим спасительным ориентиром для белорусов: «Латинское католичество тогда в Беларуси подерживало и сберегало до лучших времен белорусскую национальную идею». Может в тот переходный период, после раздела Речи Посполитой и особенно после расторжения унии в 1839 году российское православие и впрямь было не совсем родным белорусскому народу. Но это понятно – 243 года на белорусских землях главенствовала униатская конфессия и традиции православия, существовавшие до 1596 года, были забыты. Но очень быстро народ адаптировался к новой форме своей исконной вере, и православие снова стало ему близким. И свидетельством этому является наше время, когда большинство белорусов православные, а католическая составляющая, как и прежде, представляет собой меньшинство.

Интересные мысли высказывает А. Станкевич относительно принятия унии в ВКЛ. Он пишет: «Брестская уния держалась и развивалась на белорусских землях, как увидим позже, 243 года. За такое большое время она настолько срослась с белорусской душой, что, уже смело можно сказать, стала поистине народной белорусского верой. ... Если бы этого не сделали (не приняли унию – А. О.), то в будущем как для белорусского церкви, так и для белорусской нации

было бы еще хуже... Через унию Беларусь, правда, много потеряла, но, надо признать, обрела гораздо больше – через унию она сохранила веру отцов своих в течение 243 г. и по крайней мере в своей основе сохранила так же и свою нацию». С этим трудно не согласиться, так как православие после 1596 г. стремительно теряло свои позиции и неофитский путь принятия католицизма в масштабах государства означал стремительное окатоличивание населения и, вместе с тем, ополячивание. Через два века о существовании белорусов уже бы забыли. Уния выступила тогда щитом народа. Правда, в последний период XVIII в. перед разделом Речи Посполитой началось ополячивание униатской службы, униатских священников и переход их на польский язык в литургической жизни. Так что результат мог быть опять-так, печальный – в пользу полного ополячивания белорусов. И выходит, что российская экспансия конца XVIII в. послужила на благо белорусского этноса и в конечном итоге стала стимулом для формирования белорусской нации.

Владимир Конон посвятил жизни и деятельности священника Адама Станкевича первую в советской и постсоветской литературе книгу «Священник Адам Станкевич и католическое возрождение в Беларуси». В книге проведена большая работа по изучению наследия Станкевича, раскрывается вся полнота христианских и национальных ценностей. В своем исследовании В. Конон писал: «Адам Станкевич принадлежит к тем славных рыцарей религиозного и национального возрождения Беларуси, которые в последние возвращаются в нашу культурную традицию». И продолжая его мысли добавим: Винцент Годлевский и Адам Станкевич – это творцы белорусской национальной идеи, белорусского национализма и белорусской нации. Они честь и слава нашей истории и нашего будущего. И я верю, что не за горами время, когда эти фигуры будут цениться на государственном уровне и станут национальными героями.

Что касается такого аспекта проблемы, как национальный вопрос и Институт Церкви, то православный подход к нации основательно изложен в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», которая была принята на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2000 году. В «Основах» подчеркивается, что вселенский характер Церкви вовсе не означает отказа от национальной самобытности: «Христианский патриотизм одновременно проявляется по отношению к нации как этнической общности и как общности граждан государства. Православный христианин призван любить свое Отечество, которая имеет территориальное измерение, так и своих братьев по крови, живущих по всему миру»¹⁷. Церковь должна также заботиться о развитии нации, повышении ее авторитета: «Христианин призван сохранять национальную культуру, национальное самосознание». Православная политика уделяет большое внимание нации, потому что она в ответе перед Богом и перед Вселенской Церковью. «Национальное – это совершенно обязательная часть православного мировоззрения», – отмечает в этой связи политолог В. Г. Махнач¹⁸.

Внимание Православной Церкви к нации проявляется и в том, что она не централизованная: каждое государство может иметь свою независимую митрополию, свою автокефальную Церковь. Сейчас в мире имеется 15 канонических автокефальных Церквей. Все эти автокефальные Церкви имеют каноническое утверждение – признаны всеми Поместными Православными Церквями и утверждены Константинополем. Однако есть автокефальные Церкви, которые не имеют канонического подтверждения своей автокефалии, например, Белорусская Автокефальная Православная Церковь (БАПЦ). Социально-политическая концепция католической Церкви изложена последовательно в работах советских и постсоветских авторов¹⁹, а также в энцикликах римских пап.

Позиция Римско-католической Церкви следующая: Церковь есть централизованная, иерархическая, всемирная организация. Ей принадлежит решающая роль в международном праве, которая заключается в верховной власти папы²⁰. Главная форма доктринальных папских документов – энциклики, которые пишутся для духовенства и верующих, а также для всех людей доброй воли. Началом современной общественной доктрины Церкви есть энциклика Папы Леона XIII от 1891 г. «*Rerum novarum*» («Новая речь»). Впервые в этом документе было введено послабление для папской власти, отступление от тезиса о полной зависимости светской власти от церковной иерархии (до этого считалось, что общество есть светское продолжение Церкви). В понтификате Иоанна XXIII и Павла VI были учтены процессы образования новых наций-государств и принят тезис об автономии и взаимной независимости Церкви и общества, отношения между ними трактуются на принципах сотрудничества.

Иоанн Павел II дал предыдущим документам свою, оригинальную трактовку. Папа придал католической Церкви и ее доктрине нравственности статус единственной силы, которая в состоянии через свои действия придать сакральный смысл жизни людей и всей их деятельно-

сти. В общественных делах Иоанн Павел II концентрировал внимание на проблемах ситуации человека в современном мире. Папа революционизировал теологию путем замены теоцентризма антропоцентризмом. Принимая истину, что Бог сам указал на свою единственную, настоящую Церковь, через участие в ее таинствах человек может надеяться овладеть блаженной жизнью уже здесь, на Земле.

Важным шагом для католической мысли стала идея взаимопонимания между людьми разных конфессий, которая получила название «идея христианского содружества». Церковь и государство являются институтами, предписанными Богом для благосостояния человека. Соотношение между ними – тесное сотрудничество. Функция Церкви – учить истине и управлять таинствами. Функция государства – установить порядок и справедливость в обществе. По вопросам веры и морали государство прибегает к авторитету Церкви и помогает ему в борьбе с грехом. Церковь, в свою очередь, должна обращаться к авторитету государства и учить людей, которые не хотят подчиниться или выступают против установленных законов. Такая идеология современной Католической Церкви очень близка к доктрине Православной Церкви Византии, где впервые была осуществлена идея симфонии Церкви и государства. Национальная идея в католической доктрине занимает надлежащее место. Она не стоит остро среди развитых капиталистических национальных государств, таких как Италия или Франция, но в постколониальных и постсоветских государствах, а также среди этносов, которые еще не обозначили свою национальную идею, не создали свою нацию, эта идея очень актуальна.

Еще не так давно очень стремительно развивалась национальная мысль в католическом окружении Западной Беларуси (1921–1940). Вспомним выдающихся деятелей белорусского возрождения того периода. Это ксендз Константин Степович (псевдоним Казимир Свояк), ксендз Адам Станкевич, Винцент Годлевский, Владислав Толочко и другие. Вопрос о языке Церкви является насущным для Православной Церкви. Долгое время богослужения велись исключительно на латинском языке. Как мы уже говорили, только на II Ватиканском Соборе было принято решение (ажорнаментэ – осовременивание) о разрешении проводить мессу на родных языках. В Польше переход на польский язык не вызвал никаких затруднений и способствовал авторитету Церкви. В Беларуси, которая не имеет к этому времени определенной национальной идеи на государственном уровне, богослужение проводится на странном сплетении белорусского, польского и русского языков, каждый из которых доминирует в зависимости от региона, национального состава верующих и политических пристрастий заинтересованных лиц.

Третье основное течение христианства – протестантизм. Не существует социально-политической концепции нации и государства, единой для всех многочисленных форм протестантизма, как приведенные выше концепции Православной и Католической Церквей. Однако, некоторые протестантские ответвления (пресвитериане, квакеры и еще несколько менее значительных) имеют характер религиозно-политический. Некоторые исследователи, например, М. Вебер, считают, что доктрина и этика протестантизма имели значительное влияние на развитие капитализма. Это было связано с политическим характером реформации в XVI веке, а также с тенденциями к организационным и доктринальным разделениям внутри самого протестантизма, в результате которого возникло несколько сотен независимых протестантских группировок, каждая из которых имела отдельное название. Важным был тот факт, что протестанты отвергли католический тезис о непогрешимости Папы Римского, так как они признавали только авторитет Библии. Это позволило избавиться от множества искусственных правил, сложных обрядов и тем самым приблизить христианство к простому народу. Упрощение обрядов и рационализм быстро сделали протестантизм самой массовой религиозной конфессией в ряде стран мира. Это, в свою очередь, дало толчок к развитию светского национального движения. Э. Смит отмечает сходство между реформацией и ранним национализмом²¹, который возник в первый период формирования наций (после 1789 г.). Протестанты «пошли в народ», они подняли светское образование на небывалый до эпохи капитализма уровень. Образовался образованный средний слой горожан. Национальные элиты расширились до среднего и даже низшего класса. Светское образование в свою очередь обеспечило нации способность к самосовершенствованию и мобильности.

Протестанты первыми из всех христиан ввели служение на родных языках и разработали систему национального образования. Не удивительно, что за короткое время различные ответвления протестантизма распространились по всей Земле, а в некоторых странах (Швеция, Эстония, Дания, США и т. д.) стали доминирующими вероисповеданиями. Благодаря протестантам и апостольские Церкви – католическая и православная – ввели свою систему на-

ционального образования. У католиков в свое время приобрел большую известность орден иезуитов, который создал серьезную конкуренцию протестантам своей развернутой системой образования и просвещения.

Как видим, все христианские конфессии – католицизм, православие и протестантизм – положительно относятся к национальной идее, нации и национализму. Более того, их связь неделимая, и будущее человечества – во все большей интеграции идеологии христианства с национальной идеей, идеей нации и национализма.

«Христианский национализм есть восторг созерцания своего народа в плане Божием, в дарах Его Божественной благодати, в путях Его Царствия. Это есть благодарность Богу за эти дары, но это есть и траур о своем народе, если народ не на высоте этих даров»²², – так определяет Иван Ильин суть христианского национализма. Он выделяет три главные составляющие христианского национализма: восхищение, благодарность и траур в отношении к своему народу. В этих трех словах выражена суть отдельной формы национализма – христианского национализма, которая не встречается в других национализмах. Восторг – это настолько искреннее чувство любви к своему народу, которое не требует благодарности или какого-то обратного ответа. Оно присуще только христианству. Это – агапе-любовь, высшая форма любви – «не земная». Благодарность своему народу исходит только от того, что ты принадлежишь к этому народу, что Господь дал тебе возможность служить этому народу.

И, наконец, траур за неудачи и беды своего народа. «Я не имею права оставить этот народ в трудную его минуту, я буду с ним всегда, что бы ни случилось» – вот позиция истинного христианина и патриота. Но христианский траур не является пассивным плачем, он требует активной позиции, полного объединения сил, когда нужно – самоотверженности. Христианский национализм – это высшая форма национализма, это скорее мистический путь к Богу и своей нации в их единстве и гармонии. На практике христианский национализм, как и само христианство, разделяется по конфессиональному признаку. В России достаточно известен, например, православный национализм.

Ряд российских философов (Н. Бердяев, Н. Клеппин, И. Ильин, В. Соловьев, К. Леонтьев и др.) многие свои произведения посвятили рассмотрению проблемы национализма как определенной степени христианской любви. Все упомянутые авторы были по вероисповеданию православными, и в большой степени под христианством они понимали именно православный вариант веры. Нигде в католическом или протестантском окружении не встречается такого основательного анализа национализма в контексте христианства, как у русских православных религиозных философов конца XIX – первой половины XX века. Возникли и термины: «православный национализм» и даже «православная цивилизация». Причем, весь спектр проблем, связанных с этими понятиями, возник в среде русского православия, русской Православной Церкви и российского общества еще в конце XIX в. и приобретал наполнение в течение всего в XX века. Политически активные православные в России это, как правило, русские националисты. Наиболее четко сформулировал идею православного национализма еще в конце XIX в. Д. А. Хомяков в своей знаменитой книге «Православие, самодержавие, народность»²³. Были написаны основательные работы такими мыслителями как М. Я. Данилевским, П. Б. Струве, русскими монархистами – Л. А. Тихомировым, И. Л. Солоневичем и современным белорусским монархистом Валерием Ерчаком. В советское время все эти работы оказались запрещенными на много лет, а православный национализм ушел в подполье.

Христианский национализм – высшая, мистическая форма национализма. Белорусам свойственно в определенной степени такое качество как смирение – ключевое христианское качество. Белорусам вне границ сознания свойственна любовь к ближнему, у них нет врагов, они одинаково любят всех. Например, еще недавно – а где-то осталось и сейчас – в белорусских деревнях было принято здороваться со всеми прохожими, независимо от степени знакомства и даже с совсем не знакомыми людьми. Белорус не любит войны, ему не свойственно слово «убивать». «Не убий» – эта заповедь близка нашему народу и ценится в веках. Эта и другие христианские заповеди отражены в нашем славном памятнике законодательства, права и нашей истории и культуры – «Статуте Великого княжества Литовского». Христианские ценности всегда стояли во главе угла любых государственных, политических, хозяйственных и других проблем. Даже когда слово «христианский» стало запретным во времена сталинизма, а позже «хрущевской оттепели», белорусы сохраняли христианские отношения к своим близким, ко всему народу. Возможно белорусы даже «слишком» христианский народ, так как иной раз они слишком легко «подставляют вторую щеку», отдают свою одежду, или еду. Ведь как объяснить то, что мы отдали свою историю литовцам, части своей территории тем же литовцам, а также

русским, латышам и полякам? Совсем недавно белорусы отказались от своего главного исторического символа герба «Погоня».

Теперь настало время заглянуть немного вглубь нашего дискурса. Существует ли разделение христианского национализма по конфессиональным признакам? Безусловно, существует. Хорошо известны нарративы католического национализма в пространстве как теоретической, так и в практической жизни. Жизнь при храме в Беларуси во многих аспектах определяется белорусским характером. Белорусский язык звучит во время мессы. Широко отмечаются народные праздники. Например, в деревне Мосар каждый год отмечается в ночь с 23 на 24 июня праздник Святого Иоанна Крестителя. Этот праздник органично сочетается с языческим праздником Купалье, но, благодаря разумному руководству костела, от этого языческого праздника почти ничего не остается языческого. И в Мосаре в эту ночь властвует трезвость и целомудрие.

Закономерно возникает вопрос об отношении православного национализма, сформулированного русскими философами и политиками, к другим православным народам и прежде всего к белорусам. Известно, что от 60% до 80% верующих в Беларуси относят себя к православию. Но вот насколько тесно эти люди отождествляют себя с белорусской нацией, либо белорусским этносом? Эти вопросы очень сложные и запутанные по ряду причин, среди которых основной является политическая. Принадлежность официальной Белорусской православной церкви (БПЦ) к Московскому патриархату неизбежно накладывает определенные ограничения на национальную жизнь в лоне Церкви. Способствует этому также и очень слабая национальная сознательность верующих, впрочем, как и вообще белорусских граждан.

4 ноября русская Православная Церковь празднует день Казанской иконы Божией Матери. Празднует этот праздник вся Россия, там этот день – государственный праздник и, по мнению инициаторов, должен заменить день 7-го ноября, известный в России как «День согласия и примирения». Празднуется этот день и в Беларуси, как среднего значения церковный праздник, особенно там, где имеются храмы, освященные в честь иконы Казанской Божьей Матери. В этот день в православных храмах Беларуси в проповедях можно услышать нужную, на первый взгляд, информацию о том, что «Казанская» помогла России избавиться от захвата Москвы поляками в 1612 году. Но эта победа над «поляками» искренне празднуется и в Беларуси, белорусские верующие искренне молятся за это событие. Но ведь значительную часть этих оккупантов – «поляков» в Москве в 1612 году составляли предки этнических белорусов. Так что же получается? Мы празднуем победу над самим собой? Или радуемся вместе с русскими, что они нас тогда выдворили из своей столицы?

Причиной этой явно ненормальной ситуации является отсутствие достаточного уровня национального самосознания и исторических знаний. И на официальном уровне чиновники и идеологи Белорусской православной Церкви должны разрешить положительным образом ситуацию с празднованием 4 ноября и других праздников и событий, трактовка которых в Беларуси и в России не совпадает или даже противоречивая.

Следующий блок вопросов, связан с празднованием белорусских святых. В Беларуси существует свод Святых – Собор белорусских святых, который создавался на протяжении многих лет. Список этих святых следующий: Преподобный Геннадий Могилевский, Святитель Лаврентий – епископ Туровский, Святитель Симеон – епископ Полоцкий (1289), Святитель Георгий (Конисский) – архиепископ Могилевский, благоверный великий князь Ростислав-Михаил, Праведная София – княгиня Слуцкая, Святитель Гавриил (Городков) – архиепископ Рязанский, Святые Мученики Антоний, Иоанн и Евстафий Виленские, Мученик отрок Гавриил Белостокский (1690), Святитель Кирилл – епископ Туровский, священномученик Макарий – митрополит Киевский, Преподобномученик Макарий – игумен Пинский, Святой праведный Иоанн Кормянский, Преподобная Евфросиния – игуменья Полоцкая (1173), Святитель Дионисий – епископ Полоцкий (1182), священномученик архидиакон Никифор, Святитель Мина – епископ Полоцкий (1116), благоверный Кн. Борис Туровский, священномученик Митрофан – архиепископ Астраханский, Преподобный Мартин – отшельник Туровский (1150), Праведная дева Иулиания – княжна Ольшанская (1550), преподобномученик Афанасий – игумен Брестский (1648), Преподобный Федор – князь Острожский (в монашестве Феодосий), преподобномученик Серафим (Шахмуть) – архимандрит Жировицкий, священномученик Иоанн – архиепископ Рижский и Латвийский, Преподобная Харитина – княжна Литовская, Новгородская подвижница Блгв. Евпраксия, Псковский священномученик Павлин – архиепископ Могилевский, Преподобный Елисей Лавришевский (1250), Святитель Иоасаф (Жевахов) – епископ Могилевский.

Некоторые из этих людей хорошо известны белорусской общественности, но большинство из них неизвестно основной массе граждан. А ведь это те же национальные герои. Даже больше. Ситуацию можно исправить только путем вынесения этих имен на государственный уровень. С другой стороны, мы гордимся такими людьми, которые всю свою жизнь посвятили служению белорусскому народу, страдали за Беларусь и были искренними православными верующими. Это, прежде всего, знаменитая поэтесса Лариса Гениуш. Настало время поставить вопрос о ее канонизации.

Много сделал для белорусов легендарный и известный всему миру просветитель Франциск Скорина. И самое главное – им напечатана первая славянская Библия. По нашему мнению нет особой необходимости спорить, выяснять, кем был Ф. Скорина по конфессиональной принадлежности. По крайней мере, нигде не сказано, что он не был православным. Но то, что Ф. Скорина был человеком верующим, христианином – это факт. Его имя вполне заслуживает прославления и должно занять надлежащее место в сонме белорусских православных, а, возможно, и католических святых.

Нет до сих пор в списке Святых Константина (Василия) Острожского, хотя вопрос ставится давно и в Украине, и у нас. Есть и другие замечательные люди, которые могут быть канонизированы Белорусской православной Церковью.

Важным и через века болезненным является вопрос об автокефалии Православной Церкви. В Беларуси в настоящее время существует фактически один институт Православной Церкви – это официальная церковная организация: экзархат Русской Православной Церкви – Белорусская Православная Церковь. За рубежом (в основном в Канаде и США) существует Белорусская Автокефальная Православная Церковь. Она является неканонической, потому что не прошла соответствующих процедур для получения автокефалии. Тем не менее, верующие-эмигранты белорусского происхождения имеют возможность молиться в своей Православной Церкви на своем языке. Как уже отмечалось, существующий институт Православной Церкви в Беларуси (БПЦ), является частью Русской Православной Церкви Московского патриархата и хочется кому или не хочется, а деятельность БПЦ лежит в русле деятельности РПЦ. В свою очередь, РПЦ находится в соседнем с Беларусью государстве – России, и хотя формально Церковь отделена от государства, она не может быть полностью отделенной от внешней и внутренней политики, так как государство единый организм. И неизбежно политика России через институт своей Церкви – через РПЦ – так, или иначе, попадает в Беларусь через филиал РПЦ – Белорусскую Православную Церковь. Это приводит к уже упомянутым празднованиям российского праздника 4-го ноября в лоне белорусской Церкви, что часто приводит даже к конкретной оценке текущих политических событий непосредственно с амвона православных храмов.

Такое положение не должно нас удивлять. Хотя Беларусь и независимое государство, вся структура нашей Православной Церкви подчинена внешнему источнику – Москве. Только независимость белорусских церковных институтов от Третьего Рима может стать настоящим критерием независимости. А это возможно только при провозглашении автокефалии. Замечу, при распаде Империй, первым шагом, который делали церковные иерархи – был шаг обретения автокефалии Православной Церковью. Так было, например, после объявления самостоятельности Польского государства после крушения Российской Империи. Довольно скоро там появилась Автокефальная Польская Православная Церковь.

О современном состоянии вопроса об автокефалии Белорусской Православной Церкви мы уже говорили выше. По нашему мнению, автокефалия рано или поздно свершится. Это неизбежный исторический процесс.

Подытоживая, надо сказать следующее: наиболее правильным путем церковного развития в Беларуси является постепенная белорусизация Церкви путем образования белорусских православных братств по всей стране, образование белорусскоязычных образовательных религиозных центров, присоединение к церковной жизни как можно большего числа белорусскоязычных прихожан, передовой интеллигенции, введения предметов и курсов таких как «Закон Божий», «Основы православной культуры» в учебных заведениях.

Какое же место будет занимать Православная Церковь в Беларуси в III-м тысячелетии? На наш взгляд должны осуществиться следующие прогнозы.

1. Православная Церковь должна стать национальной. Беларусь, в конце концов, сформируется в национальное государство, займет достойное место в мировом созвездии наций-держав, будет проводить самостоятельную политическую и экономическую деятельность. Белорусская Православная Церковь постепенно выйдет из юрисдикции Москвы и получит автокефалию, закрепленную каноничностью.

2. Преобразование Беларуси в прогрессивную европейскую нацию-государство может привести к возрождению былой симфонии Церкви и государства, но уже на новом уровне. Это будет качественно новый виток эволюции Церкви.

3. Беларусь может стать «конфессиональной Швейцарией». Именно здесь пересекаются протестантский Север, католический Запад и православный Восток. По выражению монаха-философа Иоанна (в миру Олега Бембеля) она может стать местом полифонического союза, сердцем христианского содружества²⁴. Более того, есть надежда, что будущее Беларуси – это вхождение ее в мировую церковную жизнь центром экуменического движения.

¹ Ильин И. О русском национализме // Наши задачи. Историческая судьба и Будущее России. Статьи 1948–1954 годов. В 2-х т. Т. 1 / Подготовка текста вступ. статья И. В. Смиронова. – М., 1992. – С. 280.

² Клеппенин Н. А. Мысли о религиозном смысле национализма // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I–VI). Издание религиозно-философской академии. – Париж, 1927. – № 6 // Составители сборника – коллектив издательства «Информ-Прогресс». – М., 1992. – С. 706.

³ Астапенка А. У. Нацыянальная ідэя ў сучасным свеце. Манаграфія. – Мн., 2003. – С. 64–65.

⁴ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М., 2001. – 320 с.

⁵ Гандзі Лідэ. Ваабражальная супольнасць: праблема нацыяналізму // Фрагменты, 2000. – № 1–2. – С. 259.

⁶ Hegel G. W. F. Lectures on the Philosophy of World History: Introduction. – Cambridge, 1975.

⁷ Конан У. М. Ксёндз Вінцэнт Гадлеўскі: Філасофскае абгрунтаванне беларускай ідэі // Наша вера. (№ 1 (39), 2007; Конан У. М. Ксёндз Вінцэнт Гадлеўскі: Філасофскае абгрунтаванне беларускай ідэі // Бібліятэка гістарычных артыкулаў. – [Электронны рэсурс].

⁸ Гадлеўскі Вінцэс. Патрэба нацыянальнай ідэі // Спадчына. – 1993. – № 2. – С. 38–39.

⁹ Булгаков С. Н. Христианский социализм. – Новосибирск, 1994. – С. 179.

¹⁰ Астапенка А. Паслухайце нацыяналіста. – Vilnius, 2000. – С. 171.

¹¹ Астапенка А. У. Нацыянальная ідэя ў сучасным свеце. Манаграфія. – Мн., 2003. – С. 108.

¹² Гадлеўскі Вінцэс. Патрэба нацыянальнай ідэі // Спадчына. – 1993. – № 2. – С. 39.

¹³ Станкевіч А. Хрысціянства і беларускі народ: Спроба сынтэзы / Хрысціянская думка. – 1992. – № 1; Станкевіч А. Хрысціянства і беларускі народ // 3 Богам да Беларусі. Збор твораў. – Вільня. 2008. – С. 389.

¹⁴ Там же. – С. 334.

¹⁵ Там же. – С. 355.

¹⁶ Там же. – С. 365.

¹⁷ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2000. – С. 45.

¹⁸ Махнач В. Л. Параметры христианской политики // Золотой лев: Издание русской консервативной мысли. – Пушкино. – 1998. – № 3–4.

¹⁹ Grzybowski K., Sobolewska B. Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1766–1968). – Warszawa, 1971.

²⁰ Czaja J. Prawnomiedzynarodowy status Watykanu. – Warszawa, 1983.

²¹ Сміт Энтані. Нацыяналізм у XX стагоддзі. – Мн., 1995. – С. 45.

²² Ильин И. Основы христианской культуры. – СПб., 2004. – С. 59.

²³ Хомяков Д. А. Православие, самодержавие, народность. – Мн., 1997. – 208 с.

²⁴ Бембель А. Введение в Метаисторию Беларуси // Культура – 1992. – № 43.

Статья посвящена анализу источников и обоснованию белорусской национальной идеи (БНИ) и белорусского национализма в христианской доктрине. Показано, что белорусская нация и БНИ находят свое обоснование, прежде всего, в православной традиции. Католическая и протестантская церкви, имеющие в разные времена разные ступени влияния на белорусский народ, также оказывали влияние на формирование белорусской нации. В работе рассмотрено также творчество выдающихся белорусских деятелей первой половины XX ст. Винцента Годлевского и Адама Станкевича, изучавших христианские корни белорусской национальной идеи.

Ключевые слова: белорусская национальная идея, нация, национализм, белорусы, христианство, православие, католицизм, протестантство.

The article is devoted to the analysis of sources and the justification of the Belarusian national idea (BNI) and Belarusian nationalism in the Christian doctrine. It is shown that the Belarusian nation and BNI find their justification, first of all, in the Orthodox tradition. The Catholic and Protestant churches, which at different times have different levels of influence on the Belarusian people, also influenced the formation of the Belarusian nation. The work also examined the work of outstanding Belarusian figures of the first half of the twentieth century Vincent Godlevsky and Adam Stankevich, who studied the Christian roots of the Belarusian national idea.

Keywords: Belarusian national idea, nation, nationalism, Belarusians, Christianity, Orthodoxy, Catholicism, Protestantism.

ЖОВТНЕВИЙ ПЕРЕВОРОТ 1917 РОКУ: СПРОБИ ЗАГАЛЬНОРОСІЙСЬКИХ СОЦІАЛІСТИЧНИХ ПАРТІЙ ПОЗБАВИТИ БІЛЬШОВИКІВ ВЛАДИ

У статті проаналізовано ставлення загальноросійських партій (меншовиків, есерів, Бунду) до більшовицького перевороту 1917 р., розкрито позицію окремих партійних течій щодо можливої участі в Раднаркомі, висвітлено спробу створення коаліційного соціалістичного уряду від народних соціалістів до більшовиків.

Ключові слова: більшовицький переворот 1917 р., меншовики, есери, Бунд, Раднарком, коаліційний соціалістичний уряд.

Жовтневий переворот 1917 р. у Петрограді став початком масштабних суспільно-політичних трансформацій на терені колишньої Російської імперії. Глобальність наслідків цієї події змушує практично кожне нове покоління вітчизняних і закордонних істориків повертатися до її переосмислення й зрозуміти чи існувала реальна альтернатива іншого розвитку.

Метою статті є аналіз ставлення загальноросійських соціалістичних партій до більшовицького перевороту та з'ясування причин чому їхні спроби запобігти становленню однопартійної влади більшовиків зазнали поразки.

Повалення Тимчасового уряду та створення більшовицького Раднаркому наприкінці жовтня 1917 р. абсолютно не означало, що питання влади вже остаточно вирішено в Росії. Повноваження новоствореного уряду не визнали не тільки консервативні та ліберальні кола, а й соціалістичні партії меншовиків і есерів.

Вдень 26 жовтня 1917 р. ЦК РСДРП(об'єднаної) ухвалив резолюцію, в якій «захоплення влади більшовиками шляхом воєнного заколоту» характеризувалося як насилля над волею демократії та узурпація прав народу. Основним завданням моменту вбачалося «згуртування всіх пролетарських і демократичних сил для запобігання розгрому революції або повного торжества анархії, протидія тиску контрреволюції». Органами такого згуртування мали виступати Комітети громадського порятунку для захисту республіки. Головними гаслами проголошувалося скликання Установчих зборів і терміновий початок переговорів щодо підписання миру¹.

Однак меншовиків-оборонців таке рішення не влаштувало. В той же день їхні загально-міські збори в Петрограді, де були присутні представники деяких заводів і військових частин, визнали доцільним рішуче відмежуватися від тактики ЦК. Єдино законним урядом до Установчих зборів меншовики-оборонці пропонували вважати уряд О. Керенського. На зібранні лунали пропозиції щодо необхідності створення «військово-політичного центру» для рішучих дій, орієнтуючись «на швидкі кровопролиття в Петрограді, або на швидкі неминучі кровопролитні конфлікти по всій Росії»². Меншовики України також засудили повстання більшовиків. Так, відозва Київського комітету партії трактувала його як крок, що кинув країну «в жахливий стан громадянської війни», а заклик до повстання як злочин.

Із засудженням більшовиків виступили й есери. Для ЦК ПСР збройний виступ не був несподіванкою, але він не міг будь-яким чином запобігти йому, обмежившись лише словами. 25 жовтня ЦК ПСР видав звернення «До всієї революційної демократії Росії», в якому за-суджувалося «самим рішучим чином» і характеризувалося «безумною» спроба більшовиків захопити державну владу збройною силою за день до відкриття II Всеросійського з'їзду рад і за місяць до Установчих зборів. У документі заявлялося, що есери не ввійдуть до складу радянського уряду, сформованого більшовиками, а ЦК буде всіма засобами прагнути до створення політичного центру, який стане зосередженням усіх революційних сил для боротьби з більшовиками і можливими спробами контрреволюції. До створення такого центру революційна демократія закликала «зберігати всілякий спокій, утримуватися від усяких окремих збройних виступів»³. Будучи впевненим, що більшовики зазнають поразки, есерівське керівництво з метою його прискорення, накреслило план дій за трьома напрямками: 1) ізоляція більшовиків

від мас; 2) збройні виступи проти них; 3) створення однорідного соціалістичного уряду без більшовиків, який об'єднав би та очолив сили демократії в боротьбі з ними і довів країну до Установчих зборів⁴.

Відтак фракція есерів залишила II з'їзд Рад, заявивши, що захоплення влади більшовиками є злочином перед батьківщиною і революцією та знаменує собою початок громадянської війни й зрив Установчих зборів. Було вирішено також відкликати членів партії з політичних організацій, на які спиралася більшовицька влада – Воєнно-революційного комітету, ЦВК, Петроградської та інших більшовицьких рад робітничих і солдатських депутатів.

Регіональні есерівські осередки в Україні по-різному сприйняли постанови ЦК. Праві їх підтримали й виступили проти встановлення влади рад на території України. Відмінну позицію зайняли ліві есери Києва, Харкова, Катеринослава, Полтави, Одеси та ін. міст, засудивши рішення ЦК та заявивши про свою непідлеглість йому. Вони визнавали неминучість соціалістичної революції, позитивно сприйняли постанови II з'їзду Рад про мир і землю, входили до складу створених більшовиками ревкомів. Але ліві есери України виявили хитання, невпевненість у питанні про владу. Наприклад, це продемонструвала загальноміська конференція лівих есерів Харкова, яка проходила 5 листопада 1917 р. Частина її делегатів визнала необхідність встановлення радянської влади, а більшість виступила за створення однорідного соціалістичного уряду⁵.

Не підтримав Жовтневе збройне повстання й Бунд. Його лідери А. Ерліх і Р. Абрамович покинули зал засідань II Всеросійського з'їзду рад, заявивши, що вони готові загинути разом із Тимчасовим урядом і вирушили до Зимового палацу⁶. В Україні Південний обласний комітет Бунду звернувся з відозвою до єврейського населення, в якій закликав бути обережними і не брати участі в більшовицьких авантюрах⁷. Своє ставлення до подій в Петрограді бундівці України висловили 26 жовтня 1917 р. на засіданні Київської міської думи. Від імені партії виступив М. Рафес, зокрема, зазначивши: «Авантюра, яка розігрується більшовиками, ставить під загрозу скликання Установчих зборів і відкриває клапан анархії і погромним виступам, і за таких умов, навіть якби більшовики перемогли, то вони недовго залишилися б при владі. Більше ми не можемо підтримати ні Тимчасовий уряд, ні виступ більшовиків, які на сьогодні можуть довести країну до анархії, а ми будемо підтримувати Виконавчий комітет Ради робітничих депутатів»⁸.

1 листопада 1917 р. бюро Південного обласного комітету відправило місцевим осередкам циркулярну депешу. У ній зазначалося, що необхідно відмежуватися від більшовицької диктатури в центрі і на місцях. Щодо центральної влади партійна позиція визначалася формулою «революційно-демократична у складі представників усіх соціалістичних партій від народних соціалістів до більшовиків, без коаліції з кадетами та великою буржуазією»⁹. Ця платформа була підтверджена ЦК на розширеній нараді 7 листопада 1917 р., а також на Мінській конференції та на нараді Південного обласного комітету в Києві 18 листопада¹⁰. На останній йшлося про те, що поки більшовики триматимуться влади, завдання полягає в тому, щоб активно пропагувати ідею невизнання й готувати «падіння і перехід влади до всієї революційної демократії»¹¹.

Водночас усередині партії існували й певні розбіжності щодо оцінки петроградських подій. Зокрема, Катеринославська, Херсонська, Одеська організації виступили на підтримку жовтневого повстання, а їхні представники вступили у більшовицькі революційні комітети. Подібні дії були різко засуджені на Мінській конференції Бунда та на нараді Південного обласного комітету¹². Про відсутність єдності в лавах партії йшлося й на його VIII з'їзді, що відбувся в грудні 1917 р. У виступах делегатів підкреслювалося, що практично в усіх місцевих організаціях посилюється інтернаціоналістське крило. Так, М. Рафес наголосив, що в Україні «у цілому ряді південних бундівських організацій відбуваються внутрішньофракційні тертя по лінії інтернаціоналістів і оборонців, що заважає плідності бундівської роботи»¹³.

Але все ж таки домінуючим настроєм у Бунді було невизнання більшовицької влади. Загальну партійну позицію передав у своєму виступі на загальноросійському з'їзді меншовиків у грудні 1917 р. М. Лібер: «Ніяких компромісів із контрреволюційним більшовизмом бути не повинно. Якщо ми хочемо відколоти від більшовизму робітничі маси, ми, перш за все, повинні відколоти від більшовизму себе. Ми повинні зберегти самостійну позицію, але не боятися підтримувати партії, з якими нам по дорозі. Як нам не підтримувати кадетів у їх боротьбі за елементарні свободи проти більшовиків!»¹⁴.

Більшовицький переворот засудила й інша єврейська партія – Поалей-Ціон. 1 листопада 1917 р. ЦК ухвалив резолюцію, яка оцінила дії більшовиків як розкол єдиного революційного фронту на два непримиренних табори. Вихід із кризи партія вбачала в угоді «усіх груп революційної демократії і створенні однорідної демократичної влади, яка доведе до скликання Установчих зборів»¹⁵. Подібну позицію відстоювали й польські політичні партії.

Таким чином, аналіз партійних документів свідчить, що більшовицьке повстання не визнала більшість загальноросійських і національних партій. Відстоюючи демократичні засади організації центральної російської влади вони виступили за створення однорідного соціалістичного уряду, в якому більшість не повинна була належати більшовикам.

У центрі Росії противники більшовиків об'єдналися навколо створеного 26 жовтня 1917 р. Комітету порятунку батьківщини і революції. Головними його організаторами виступили меншовики і есери – члени Петроградської міської думи. До його складу ввійшли представники міської думи, президії Передпарламенту, колишнього ВЦВК, члени фракцій меншовиків і есерів, які залишили II з'їзд Рад, представники профспілки залізничників і Поштово-телеграфної спілки, Центрофлоту, а також ЦК меншовиків і есерів. У перші дні після приходу до влади більшовиків комітет закликав урядовців і населення утримуватися від визнання Раднаркому та виконання його наказів, заявив про своє право знову зібрати Тимчасовий уряд.

Керівництво Комітету порятунку розробило план контрповстання в Петрограді, пов'язавши його зі вступом до столиці козаків Краснова, яких невдовзі очікували. Але вночі 29 жовтня 1917 р., ще до початку наступу Краснова, про ці наміри стало відомо Воєнно-революційному комітету. Тому вже на наступний ранок Комітет порятунку був змушений розпочати відкриті військові дії проти більшовиків. Юнкера військових училищ столиці захопили Петроградський телефонний вузол, готель «Асторію» та Держбанк й почали підготовку до штурму Смольного. Однак, із всіх військових, що перебували в Петрограді, виступ підтримали тільки юнкера, які явно не могли тягатися силами, які швидко зібрав Воєнно-революційний комітет. Тому об'єкти, захоплені вранці 29 жовтня юнкерами, були легко ізольовані та блоковані. Ще до наступу ночі всі військові училища капітулювали й стихійний заколот був практично придушений¹⁶.

Проти сформованого більшовиками уряду активно виступив також Всеросійський виконком профспілки залізничників (Вікжель), в якому провідне становище займали помірковані соціалісти. Вікжель претендував на роль посередника між Воєнно-революційним комітетом і Комітетом порятунку, а також виступав за створення однорідного соціалістичного уряду, який мав об'єднати представників усіх соціалістичних груп від правих до крайньолівих, тобто від народних соціалістів до більшовиків. Із цією метою Вікжель призначив на 29 жовтня 1917 р. нараду соціалістичних партій й погрожував, що якщо ворогуючі сторони не припинять військових дій і не почнуть переговори щодо створення уряду більш широкого складу, то опівночі 29 жовтня розпочнеться загальний страйк залізничників. Загроза була достатньо серйозною, бо, позбавивши Петроград зв'язку з країною і перекривши доступ продовольства, Вікжель міг поставити новий уряд у досить скрутний стан. Саме це стало однією з причин, в силу яких більшовики погодилися взяти участь у скликаній Вікжелем нараді. Нарада, як і планувалося, почалася ввечері 29 жовтня.

Вікжелю вдалося організувати політичні переговори на високому рівні, але він не зміг домогтися припинення військових дій. Вирішальна битва між силами Краснова, які нараховували приблизно тисячу козаків, й силами більшовиків, які перевищували майже в десять разів і складалися із загонів робітників, солдат Петроградського гарнізону та матросів-балтійців, відбулася 30 жовтня на Пулковських висотах на північ від Царського Села. Обидві сторони зазнали значних втрат. До кінця дня наступ деморалізованих сил Краснова був зупинений, козаки змушені були відійти до Гатчини й через два дні згодилися припинити спротив й видати О. Керенського (для арешту й притягнення до суду) за умови гарантії амністії та безперешкодного проїзду додому. Але О. Керенському, якого попередили, вдалося втекти, переодягнувшись у форму матроса.

Під тиском Вікжеля, заклики якого до досягнення компромісу та закінчення громадянської війни підтримали ліві есери та меншовики-інтернаціоналісти, а також такі масові організації столиці як Петроградська рада профспілок, Центральна рада фабрично-заводських комітетів і кілька районних рад, обговорення питання щодо створення соціалістичного уряду на широкій основі затягнулося на кілька днів. На початку переговорів представники центральних комітетів меншовиків і есерів були більше зацікавлені необхідністю пошуків військової підтримки для перемоги над більшовиками, ніж прагненням досягнути з ними домовленості. Однак, після провалу експедиції Керенського-Краснова змінилося співвідношення сил у меншовицькій партії. Ф. Дан та його група остаточно підтримали лідера лівого крила Ю. Мартова. Внаслідок цього, 31 жовтня на засіданні ЦК більшістю голосів (12 проти 11) ухвалив рішення, заради припинення кровопролиття, взяти участь в організації однорідного соціалістичного уряду¹⁷.

Водночас, і меншовики, і есери рішуче відмовлялися брати участь у створенні будь-якого уряду, до якого входили б В. Ленін і Л. Троцький. Вони вимагали також гарантій, що більшовики

не будуть грати головну роль у майбутньому уряді. Для цього пропонувалося, щоб основні міністерські посади не займали більшовики, щоб жодна з партій не мала більшості в уряді, щоб міністри входили до його складу не як представники партій, а на особистій основі. Головною умовою висувалося, щоб уряд був підзвітним не ВЦВК, а представницькому органу більш широкого складу, організованому за принципом Всеросійської демократичної наради, де б вірогідність того, що більшовики отримають більшість, була доведена до мінімуму¹⁸.

Спочатку, коли здавалося, що сили Краснова можуть взяти столицю і коли більшовики зіткнулися зі значними труднощами під час встановлення своєї влади в Москві, вони були частково готові піти на певні поступки щодо цих принципових питань¹⁹. У ці дні В. Ленін і Л. Троцький були зайняті організаційними та військовими справами, тому не брали участі ні у партійних зборах, на яких визначалася позиція більшовиків щодо проблеми уряду, ні в засіданнях ВЦВК, ні у нарадах з ініціативи Вікжеля. За їхньої відсутності домінуючою стала думка Л. Каменєва, Г. Зинов'єва, В. Мілютіна, О. Рикова, які дотримувалися поміркованих поглядів і вважали, що тільки коаліційний соціалістичний уряд на широкій основі уможливить забезпечення найшвидшого скликання Установчих зборів і підписання мирного договору. Їхня головна вимога полягала в тому, щоб до складу нового кабінету не входили представники імущих класів і уряд мав здійснювати загальну політичну й соціальну програму, накреслену II з'їздом Рад. У ніч на 1 листопада 1917 р. представники ЦК РСДРП(б) Л. Каменєв, Г. Сокольников, Д. Рязанов на нараді комісії Вікжеля дали згоду на створення багатопартійного соціалістичного уряду без В. Леніна та Л. Троцького. Очолити новий уряд мали есери В. Чернов або М. Авксент'єв²⁰.

Саме в той момент, коли керівництво партії більшовиків схилилося до компромісу, меншовики й есери не виявили великої зацікавленості щодо досягнення домовленості з ними, сподіваючись на швидке повалення нової влади. Однак, після поразки Краснова, ЦК більшовиків відхилив лінію своїх поміркованих членів і зайняв жорсткішу позицію на переговорах з Вікжелем. Це відбулося, насамперед, тому, що зникла безпосередня загроза більшовицькій владі в Петрограді, а також тому, що в процес вироблення лінії партії знову активно включилися В. Ленін і Л. Троцький. Вони були категорично проти створення багатопартійного уряду й розгорнули рішучу боротьбу проти цього.

1 листопада 1917 р. під керівництвом В. Леніна відбулося розширене засідання ЦК РСДРП(б) за участю членів уряду, представників виконавчої комісії Петроградського комітету, Воєнної організації, профспілок²¹. Повідомлення Л. Каменєва щодо позиції делегації на переговорах із Вікжелем викликала протест з боку В. Леніна та його прибічників. Він заявив, що «політика Каменєва повинна бути припинена в той же момент. Розмовляти з Вікжелем тепер не доводиться ... Вагатися не можна. За нами більшість робітників і селян і армії. Тут ніхто не довів, що низи проти нас; або з агентами Каледіна, або з низами»²². Позицію В. Леніна підтримала більшість ЦК. Відзначивши, що «угодовські партії» ведуть переговори з метою розколу революційного табору, підризу радянської влади та закріплення за собою лівих есерів, ЦК з огляду на постанову ВЦВК щодо продовження переговорів дозволив своїм представникам брати в них участь. Однак вони мали проводитися виключно з метою викриття «політики угодовства» та припинення спроб створення коаліційної влади²³. Але висунуті ЦК аргументи не переконали опозицію. 2 листопада 1917 р. ЦК знову зібрався з цього приводу. На засіданні розгорнулася гостра дискусія. В. Ленін звернувся за підтримкою до Петроградського комітету, який засідав одночасно із ЦК. Він писав: «Дуже прошу ПК **зараз** (виділено В.Л.) винести рішення проти угодовства і принести в ЦК»²⁴. Петроградський комітет підтримав В. Леніна.

Незважаючи на те, що підхід поміркованих членів ЦК був відхилений, Л. Каменєв і Г. Зинов'єв продовжували відстоювати потребу створення коаліційного соціалістичного уряду в ВЦВК, який 3 листопада підтримав їхню позицію. В. Ленін відреагував на це написанням «Ультиматуму більшості ЦК РСДРП(б) меншості», в якому опозиція ставилася перед вибором: або вона дотримується партійної дисципліни та підтримує політику, ухвалену більшістю, або будуть вжиті заходи щодо її виключення з партії²⁵. Разом із В. Леніном його підписали дев'ять членів ЦК – А. Бубнов, Ф. Дзержинський, А. Іоффе, М. Муранов, Я. Свердлов, Г. Сокольников, Й. Сталін, Л. Троцький, М. Урицький. Для того, щоб зібрати більшість голосів і засудити членів ЦК, які підтримували ідею багатопартійного соціалістичного уряду, В. Ленін запрошував до себе в кімнату окремо кожного члена ЦК і змушував їх підписати ультиматум²⁶. Таким недемократичним шляхом В. Леніну, Л. Троцькому і Й. Сталіну вдалося отримати перевагу в ЦК і засудити згоду про створення багатопартійного соціалістичного уряду.

На знак протесту п'ять членів ЦК – Л. Каменєв, Г. Зинов'єв, О. Риков, В. Ногін, В. Мілютін – вийшли з його складу. В заяві, надрукованій 5 листопада, вони звинуватили В. Леніна та

його прибічників у згубній політиці, яка проводилася «всупереч волі величезної частини пролетаріату і солдат, які жадають найшвидшого припинення кровопролиття між окремими частинами демократії»²⁷. Одночасно із Раднаркомом вийшли В. Ногін, О. Риков, В. Мілютін, І. Теодорович, Д. Рязанов, О. Шляпников, М. Дербишев. Вони виступили із заявою, в якій зазначалося: «Ми стоїмо на позиції необхідності створення соціалістичного уряду із всіх радянських партій ... Ми вважаємо, що поза цим є тільки один шлях: збереження чисто більшовицького уряду засобами політичного терору. На цей шлях вступила Рада Народних Комісарів. Ми бачимо, що це веде до відсторонення масових пролетарських організацій від керівництва політичним життям, до встановлення безвідповідального режиму і до розгрому революції та країни»²⁸.

4 листопада 1917 р. переговори з Вікжелем припинилися. Однак соціалістичні партії Росії й України продовжували підтримувати ідею створення коаліційного соціалістичного уряду. Більшовиків підтримали лише ліві есери. 6 листопада один із лідерів лівих есерів В. Карелін заявив на пленарному засіданні ВЦВК рад: «Угода з правими соціалістичними партіями відпадає, і можливі переговори щодо угоди між лівими»²⁹. На наступний день, 7 листопада 1917 р., ЦК ПСР постановив довести до відома всіх місцевих партійних організацій, що «члени партії, тією чи іншою мірою причетні до більшовицької авантюри, а саме: ті, хто брав участь у здійсненні насильницького захоплення влади або працює в органах самозваної більшовицької влади, виключаються із партії»³⁰. Ще раніше, 2 листопада 1917 р., ЦК ПСР ухвалив рішення про розпуск Петроградської організації, яка на своїй конференції наприкінці жовтня 1917 р. висловилася проти рішення ЦК щодо виключення з партії тих її членів, які разом із більшовиками брали участь у збройному виступі та не залишили засідання II з'їзду Рад³¹.

14 листопада 1917 р. ЦК ПСР прийняв резолюцію «Про організацію влади», в якій заявлялося про необхідність негайного утворення однорідно-соціалістичного уряду з представників усіх соціалістичних партій, що підтримували певну програму. Основними вимогами програми були демократичний мир, демократизація армії, скасування смертної кари, передача земель у відання земельних комітетів та ін.³² Однак ухвалення такого рішення було вже запізним, названі вимоги були вже закріплені першими Декретами радянської влади. Керівництву партії не залишалося нічого, крім прийняття ще однієї постанови – щодо відправки делегації до Могильова на нараду всіх демократичних організацій, для того, щоб там приступити до організації нової влади³³. У той же день ЦК ПСР виключив із партії членів Організаційної Ради Петроградської групи соціалістів-революціонерів і членів Центрального тимчасового бюро лівих соціалістів-революціонерів³⁴.

Загалом жовтневі події прискорили розкол у середовищі російських есерів – ліві відмежувалися в окрему партію. Установчий з'їзд лівих есерів відкрився 19 листопада 1917 р. у Петербурзі. В його роботі взяли активну участь представники Києва, Харкова, Катеринослава, Одеси, Чернігова та інших міст України. З'їзд ухвалив новий статут партії, обрав ЦК, а також висловився за підтримку політики більшовиків і за участь своїх членів у Раднаркомі³⁵.

Ідею створення коаліційного соціалістичного уряду підтримували й місцеві ради, в тому числі й в Україні. Так, Єлісаветградська рада зазначила в своїй резолюції, що «збройний виступ не може дати вірно вираженої волі населення і вносить у життя країни анархію. Питання про владу може бути реалізоване організованою демократією»³⁶. 3 листопада 1917 р. була надрукована резолюція Харківської ради робітничих і солдатських депутатів із вимогою створення однорідно-соціалістичного уряду³⁷. Об'єднане засідання Одеських рад робітничих і солдатських депутатів, Одеської Української ради та революційного комітету 13 листопада 1917 р. ухвалило рішення щодо необхідності термінового створення революційно-демократичного уряду Росії з представників усіх соціалістичних партій і обласних урядів³⁸. За створення багатопартійного соціалістичного уряду висловилося й об'єднана Київська рада, яку після виборів 13 листопада очолив український есер Н. Григорієв.

Координаційним центром формування загальноросійського соціалістичного уряду став Загальноармійський Комітет при Ставці – громадська організація, створена 23 вересня 1917 р. з представників армійських комітетів всіх фронтів діючої армії, яка не визнала влади більшовицького Раднаркому. З 2 по 11 листопада 1917 р. у Ставці лідери російських політичних партій М. Авксент'єв, В. Чернов, О. Гоц, Л. Мартов, І. Церетелі, М. Скобєлев та ін. разом із представниками національних регіонів вели переговори щодо створення міжпартійного соціалістичного уряду. Від Центральної Ради у переговорах брали участь Д. Дорошенко та О. Лотоцький. Але справа не була доведена до кінця. Раднарком оголосив учасників переговорів «ворогами народу». 9 листопада 1917 р. генерала М. Духоніна звільнили з посади Головнокомандувача,

20 листопада загоном солдатів і матросів під командуванням М. Криленка Ставку було розгромлено, М. Духонін у ході сутички загинув.

Отже, спроба створення коаліційного соціалістичного уряду, альтернативного більшовицькому, не реалізувалася. Загальноросійським соціалістичним партіям не вдалося сконсолідуватися й розробити чітку стратегію протидії, виділити з свого середовища сильного лідера, здатного об'єднати всі опозиційні сили. Натомість, більшовики діяли значно організованіше й рішучіше, розпочавши фактично репресії проти своїх політичних опонентів.

¹ Меньшевики в 1917 году. В 3 т. Т. 3. От корниловского мятежа до конца декабря. Ч. 2. От Временного Демократического Совета Российской Республики до конца декабря (первая декада октября – конец декабря). – С. 253.

² Там само. – С. 253–254.

³ Дело народа (Петроград). – 1917. – 26 октября.

⁴ Там само.

⁵ Земля и воля (Харьков). – 1917. – 9 декабря.

⁶ Второй Всероссийский съезд Советов. – М.-Л., 1928. – С. 39–40.

⁷ Центральний державний архів громадських об'єднань України. – Ф. 41. – Оп. 1. – Спр. 7. – Арк. 5.

⁸ Киевлянин (Киев). – 1917. – 27 октября.

⁹ Рафес М. Очерки по истории «Бунда». – М., 1923. – С. 261.

¹⁰ Там само. – С. 263–266, 421–422.

¹¹ Там само. – С. 442

¹² Там само.

¹³ Там само.

¹⁴ Гусев В.І. Бунд, Комфарбанд, євросекції КП(б)У: місце в політичному житті України (1917–1921 рр.). – К., 1996. – С. 31.

¹⁵ Рафальський І. О. Політична боротьба в Радах робітничих і солдатських депутатів України у 1917 р.: Дис. ... канд. істор. наук. – К., 1993. – С. 187.

¹⁶ Новая жизнь (Петроград). – 1917. – 30 октября.

¹⁷ Вперед (Москва). – 1917. – 4 ноября.

¹⁸ Октябрьское вооруженное восстание. – Т. 2. – Л., 1966. – С. 406.

¹⁹ Новая жизнь (Петроград). – 1917. – 3 ноября.

²⁰ Протоколы Центрального комитета РСДРП(б). Август 1917 – февраль 1918. – М., 1958. – С. 122.

²¹ Там само. – С. 124.

²² Ленин В. І. Повн. збір. тв. – Т. 35. – С. 43.

²³ Протоколы Центрального комитета РСДРП(б). Август 1917 – февраль 1918. – С. 130.

²⁴ Ленин В. І. Повн. збір. тв. – Т. 50. – С. 2.

²⁵ Протоколы Центрального комитета РСДРП(б). Август 1917 – февраль 1918. – С. 133–134.

²⁶ Там само. – С. 124–134.

²⁷ Известия ВЦИК (Петроград). – 1917. – 5 ноября.

²⁸ Там само.

²⁹ Протоколы заседаний Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета Советов рабочих, солдатских, крестьянских и казачьих депутатов II созыва. – М., 1918. – С. 35.

³⁰ Партия социалистов-революционеров: Док. и материалы. – М., 2000. – Т. 3. – Ч. 2. – С. 48–49.

³¹ Там само. – С. 42–43.

³² Протоколы заседаний ЦК Партии социалистов-революционеров (июнь 1917 – март 1918 г.) с комментариями В. М. Чернова // Вопросы истории. – 2000. – № 10. – С. 26.

³³ Там само.

³⁴ Партийные известия / ЦК ПСР (Петроград). – 1917. – 10 декабря. – № 4. – С. 60.

³⁵ Партия левых социалистов-революционеров: Документы и материалы. – Т. 1. – М., 2000. – С. 26.

³⁶ Известия Елисаветградского совета рабочих и солдатских депутатов (Елисаветград). – 1917. – 1 ноября.

³⁷ Известия Юга (Харьков). – 1917. – 3 ноября.

³⁸ Известия Одесского Совета рабочих депутатов (Одесса). – 1917. – 15 ноября.

В статье проанализировано отношение общероссийских социалистических партий (меньшевиков, эсеров, Бунда) до большевистского переворота 1917 г., охарактеризовано позицию отдельных партийных групп в вопросе участия в Совнарком, раскрыто попытку создание коалиционного социалистического правительства от народных социалистов до большевиков.

Ключевые слова: большевистский переворот 1917 г., меньшевики, эсеры, Бунд, Совнарком, коалиционное социалистическое правительство.

The article analyzes the attitude of all-Russian parties (Mensheviks, Eseries, Bund) to the Bolshevik coup of 1917, reveals the position of individual party movements regarding possible participation in the Radnarkom, outlines the attempt to create a coalition socialist government from the People's Socialists to the Bolsheviks.

Keywords: Bolshevik revolution of 1917, Mensheviks, Eseries, Bund, Radnarkom, coalition socialist government.

ВАСИЛЬ ОМЕЛЯНЕНКО ТА ІВАН БІЛИК: МІФ ПРО УЧНІВСТВО

Про творчі досягнення майстрів опішнянського декоративного зооморфного посуду Василя Омеляненка й Івана Білика. На основі аналізу публікацій та спогадів спростовано міф про те, що під час роботи у заводі «Художній керамік» Іван Білик був наставником Василя Омеляненка.

Ключові слова: Опішне, гончарство, Василь Омеляненко, Іван Білик, декоративний зооморфний посуд, учнівство.



Омеляненко Василь Онуфрійович.
1972.



Білик Іван Архипович. 1960.

Василь Омеляненко (1925 р. н.) та Іван Білик (1910–1999) – гончарі, майстри глиняного декоративного зооморфного посуду з містечка Опішне, що у Полтавщині. Вони члени Національної спілки художників України, Національної спілки майстрів народного мистецтва України, заслужені майстри народної творчості України, а також лауреати Державної премії України імені Тараса Шевченка. Працювати з глиною розпочали ще з дитинства. Іван Білик вчився у свого дядька гончаря Якова Пічки із сусіднього хутора Хижняківка, на початку 1920-х років відвідував опішнянську керамічну майстерню, а наприкінці 1920-х навчався в Опішнянській керамічній промисловій школі. Василь Омеляненко – самоук, який досяг вершин майстерності практично самотужки. Обоє із них доля привела до місцевого керамічного підприємства, гончарної артілі «Художній керамік». Іван Білик працював тут від початку її заснування, з 1929 року, Василь Омеляненко прийшов у артіль 1950-го.

З творчістю Івана Архиповича Білика я знайома в загальних рисах. Життєдіяльність Василя Онуфрійовича Омеляненка кілька років поспіль досліджую всебічно. Загалом маю декілька публікацій де відображено різні моменти його творчого і особистого життя. Як уже було зазначено вище, Василь Омеляненко гончар-самоук, який самостійно навчився ліпити іграшки-свистунці, гончарювати, виготовляти скульптуру малих форм, декоративний зооморфний посуд. Омеляненко сам копав глину й готував її до роботи, робив інструменти, будував горни, займався збутом. Майстер наполягає на тому, що не мав учителів ні з ліплення, ні з гончарства. Іграшки-свистунці у середині 1930-х років побачив у опішнянського гончаря Олександра Багрія, щоправда, Василь Онуфрійович пригадує, як одна жінка, Підтягіна (вуличне прізвисько) Катерина, навчила робити іграшки пустотілими й робити отвори для свистіння. Наприкінці 1930-х років він уже здавав свої свистунці в артіль «Художній керамік». Гончарювати, 1948 року, Василь Омеляненко, теж, згідно з власними спогадами, навчився самостійно, спостерігаючи за роботою гончаря Максима Острянина в домі якого квартирувала його родина. Коли наприкінці 1950-го року

Василь Омеляненко прийшов працювати в «Художній керамік» йому був знайомий увесь технологічний процес виготовлення глиняних виробів. Ось як це відображено у спогадах майстра: *«Я у грудні 1950 як поступив у завод то вже вмів і ганчарувати, і ліпити. Я кілька місяців свистуни робив. Десь через пів року із свистунців Демченко (технічний керівник, головний інженер артілі/заводу «Художній керамік – Л. М.) мене перевів... іграшку робити настольну – «коники». А пізніше мене перевели барани ліпити. Норма було літрових 4 штуки за день зліпити. До мене ніхто не підходив, ніхто нічого не показував, сказали 4 штуки за день і все. Демченко ото показав тільки готового баранчика і я бачив заготовки для нього, виготовлені на станку»¹.*

Саме наприкінці 1940-х – на початку 1950-х років, в період коли Василь Омеляненко прийшов у артіль, виготовлення декоративних виробів, у тому числі й фігурного зооморфного в «Художньому кераміку», стало активно розвиватися. Майже одночасно з Василем Омеляненком в артілі почали працювати Василь Біляк і Григорій Кирячок, дещо пізніше Михайло Китриш, Володимир Нікітченко, В'ячеслав Білик, Розалія Чабаненко, які теж стали майстрами декоративного зооморфного посуду. Що до того де, коли і хто став виготовляти перших «баранів» в Опішному, я не маю вичерпної інформації, та це і не є предметом мого дослідження. Наразі мене більше цікавить, коли їх розпочали виготовляти Василь Омеляненко та Іван Білик і чи були між ними відносини учня та наставника.

Подам відомі мені факти. Мистецтвознавець Леся Данченко, авторка книг про народних майстрів України, у тому числі й Опішного зазначала, що *«У передвоєнні роки фігурний посуд в Опішному виготовляли дуже мало – це в основному «баранчики» оздоблені підполивним розписом»²*. Керамолог Олена Клименко, дослідниця гончарства Опішного, з'ясувала, що на початку 1930-х років фігурний посуд тут виготовляв майстер-гончар Іван Задорожний, який працював в артілі «Червоний гончар». Відроджувати виготовлення зооморфного посуду в Опішному пробував у 1930-х роках і Трохим Демченко³. У повоєнний період він продовжив створювати фігурний посуд. Наприкінці 1940-х також розпочав вправлятися у виготовленні «баранів» і «левів» працівник «Художнього кераміка» Іван Білик, якого, згадуваний вище, Трохим Демченко запросив на роботу в артіль навчати учнів і гончарювати. Отже коли Василь Омеляненко 1950 року прийшов на роботу в артіль і 1951 розпочав ліпити «баранів» Трохим Демченко та Іван Білик уже їх робили. Проте, як було вже зазначено вище, справа тільки починала налагоджуватися.

Василя Омеляненка надзвичайно обурює наявність у друкованих виданнях повідомлень про те, що фігурний посуд його вчив робити Іван Білик. Як дослідника життя і творчості Василя Омеляненка мене зацікавило, що саме спричинило цей поголос, а також настільки поширена дана інформація. Для цього я вирішила відстежити появу в різних вітчизняних виданнях відомостей про Івана Білика та Василя Омеляненка, в надії дізнатися хто ж був творцем міфу про учнівство останнього і чи взагалі такий міф існує, а чи це суб'єктивні судження Омеляненка.

Перша згадка про Івана Білика в публікаціях датована 1957 роком. Його прізвище з'явилося в каталозі «Виставка прикладного мистецтва к першому Всесоюзному съезду советских художников»⁴. Ім'я Василя Омеляненка вперше згадано Прокоповичем М. 1960 року в тодішній районній газеті «Прапор комунізму». Автор подав інформацію про опішнянські сувеніри, які експонувалися 1960 року на виставці у Москві⁵. До 1966 року з'являлися короткі відомості про обох майстрів у каталогах виставок, де були представлені їхні роботи. Окрім цього, про виробу Івана Білика, зокрема «левів» і «баранців» писали Трохим Демченко (1959, публіцистична стаття «Нові вироби кераміків»)⁶ та мистецтвознавець Павло Жолтовський і художник-кераміст Пантелеймон Мусієнко (1963, брошура «Українське декоративне мистецтво»)⁷. У жодному Білика не було названо учителем чи наставником будь-кого з опішнянських майстрів. У 1966 році Марією Долінською було видано довідник «Майстри народного мистецтва Української РСР», де вміщено короткі відомості про тридцятьох опішнянських гончарів, малювальниць і майстрів іграшки, у тому числі й про Івана Білика та Василя Омеляненка⁸. Тут інформація про наставництво Івана Білика теж відсутня. 1966 року мистецтвознавець Борис Бутник-Сіверський у монографії «Українське радянське народне мистецтво» охарактеризував творчість Івана Білика й назвав його учителем молодого опішнянського майстра Федора Касали⁹. Про Василя Омеляненка у книзі немає жодної згадки. За цим прослідувало ще кілька невеликих публікацій де згадано імена як Івана Білика так і Василя Омеляненка.

З більшою інтенсивністю про гончарство Опішного стали писати з початку 1970-х років. Тоді низка гончарів, малювальниць і майстрів іграшки, у тому числі й Іван Білик (1970) та Василь Омеляненко (1971), вступили до Спілки художників, а Іван Білик був удостоєний звання за-

служеного майстра народної творчості України. Про нього у своїх монографіях згадували мистецтвознавці Юрій Лащук¹⁰, Ірина Сакович¹¹, Василь Щербак¹², Борис Бутник-Сіверський¹³, а також близько десятка кореспондентів регіональних і всеукраїнських газет та журналів. Про Омеляненка писали Юрій Лащук і Василь Щербак та кілька публіцистів. Утім згадок про те, що Білик навчав Омеляненка у цих публікаціях я не знайшла.

Вперше, згідно з моїми дослідженнями, про це написав письменник Олексій Дмитренко 1973 року. У своїй книзі художньо-публіцистичного характеру «Весло» він назвав Івана Білика, а також Гаврила Пошивайла *«батьками всієї самобутньої опішнянської кераміки»*, а Володимира Нікітченка, Михайла Китриша, Петра і Василя Омеляненків та Василя Жадана їхніми учнями¹⁴. За ним це стали повторювати й інші автори, але переважно це були видання публіцистичного чи науково-популярного характеру. Наприклад декотрий Куценко О. в районній газеті «Прапор комунізму» 1972 написав, що: *«Після Івана Білика творчість пробудилася в колективі і незабаром заявила про себе на повну силу»*¹⁵. Шумський Д. 1977 року у статті «Династія мастеров» констатував, що Іван Білик *«свое мастерство передал многим ученикам»*¹⁶. Хоча, як помітно, прямої вказівки на те, що Омеляненко був учнем Білика у цих статтях немає.

Завдяки численним публіцистичним виданням звання «патріарха опішнянського гончарства» міцно закріпилося за Іваном Біликом. Час від часу, коли в опішнянському гончарстві відбувалася якась подія (симпозіум, виставка, ювілей котрогось із майстрів) низка статей про те, що Іван Білик був учителем молодого покоління опішнянських майстрів знову наповнювали різні видання. Останній масивний потік цієї інформації стався після присвоєння трьом опішнянським майстрам-гончарям, у тому числі й Івану Білику та Василю Омеляненку, Державної премії України імені Тараса Шевченка (1999). Хоча варто зауважити, що автори цих публікацій дуже м'яко висловилися про учнівство саме Василя Омеляненка. Проте є одна публікація про зазначену подію, яка сколихнула друкований простір. Це стаття художника Олександра Фисуна «Верховини Івана Білика (напередодні 90-ліття мистця)», опублікована в журналі «Образотворче мистецтво» 1999 року, де коротко описано життєвий і творчий шлях одного з претендентів на премію. Цікавими видаються наступні рядки: *«Поруч з Біликом довгий час працювали у глині гончарі В. Біляк, В. Омеляненко, М. Китриш, В. Нікітченко, Г. Кирячок та ін., у нього запозичили пластику форм, стилістику, художні засоби, наслідуючи його космологічний напрям і завдяки цьому сформувалися у висококласних майстрів опішнянської фігуративної кераміки»*¹⁷. Далі у журналі подано два листи головного редактора «Образотворчого мистецтва» Миколи Маричевського до Комітету Державних премій України імені Тараса Шевченка. У першому мовиться: *«У творчому середовищі біля І. Білика і – великою мірою – завдяки йому, перейнявши його художню мову і досвід, сформувалася когорта великих майстрів і творців опішнянського гончарства і фігуративної кераміки – Василь Біляк, Василь Омеляненко, Григорій Кирячок, Трохим Демченко, Михайло Китриш, Володимир Нікітченко та ін.»*¹⁸. У другому листі його автор висловив власний погляд про висунення на премію гончарів-опішнян. Маричевський згадав, що два роки поспіль журнал «Образотворче мистецтво» наполегливо пропонував Національній спілці художників України і Національній спілці майстрів народного мистецтва України подати на премію *«твори класика опішнянської кераміки Івана Архиповича Білика»* і нарешті Полтавська організація СХУ ухвалила цю пропозицію. Автор розкритикував дії тодішнього керівника Національної спілки майстрів народного мистецтва України Володимира Прядки, який запропонував висунути на Шевченківську премію замість одного Івана Білика, ще двох опішнянських майстрів Михайла Китриша і Василя Омеляненка, *«позаяк вони разом утверджують традицію»*. Автор листа обурився діями Володимира Прядки і подав цитати, найімовірніше з його листа-подання до Комітету де характеризує Білика, Китриша і Омеляненка: *«єдине пластичне явище», «утверджують народні традиції», «вчитель і учні»* і натомість наполягає: *«На наше тверде переконання, 88-річний Іван Білик не є учителем Китриша і Омеляненка, а, будучи, творчою самодостатністю, наполегливо, стоїтично і окремішно – творив захоплююче і незбагненне диво українського гончарювання, він мудро вивершує опішнянську кераміку в кінці ХХ століття»*¹⁹. Виходить якесь протиріччя – в одній статті Івана Білика названо і учителем, і не учителем Василя Омеляненка.

Може здатися, що я надто прискіпливо вишукую і понадміру докладно висловлюю ті чи інші факти, але я взяла за мету виявити, а чи спростувати факти учнівства Василя Омеляненка. На жаль я вже не можу запитати про те, що мене цікавить Івана Білика (Омеляненко, як було зазначено вище заперечує своє учнівство), бо він помер наприкінці 1999 року. В Національному архіві українського гончарства Національного Музею-заповідника українського гончарства в Опішному, зберігаються аудіо і відео-записи інтерв'ю з майстром, але там подібна інформа-

ція відсутня. Можливо Іван Архипович так і не вважав, а спекулюючи його ім'ям, ті хто писав про нього переслідували власні далекі від мистецтва цілі. Чого вартує публікування у вище зазначеному журналі нібито листа Івана Білика до Шевченківського комітету і редакції журналу «Образотворче мистецтво», де він обурюється тим, що його висунули на премію разом із «прип'яженими» учнями та ще й «плагіаторами надобавку». *«Але якщо розібратися, то справа не в премії, не в грошах, яких так прагнуть «прип'яжені» мої помічники, але справа в тім, що маємо утверджувати і возвеличувати те мистецтво, яке творцем зроблене, а не ставити в ряд творчість і ремісництво»*²⁰. Бракує слів. Тут уже й учні й помічники і творчість та ремісництво. Сумніваюся, що майже 90-літній кволий народний майстер міг так вигадливо висловитися, либонь хтось дуже зацікавлений зробив це за нього. Висуну версію, що Іван Білик став одним із важелів у боротьбі за лідерство у мистецькому просторі між головним редактором журналу «Образотворче мистецтво» (заснований 1939 року) журналістом, публіцистом Миколою Маричевським і головним редактором, заснованого за два роки до згадуваних подій, журналу «Народне Мистецтво», головою Спілки народних майстрів України, художником монументально-декоративного мистецтва Володимиром Прядкою. Ця стаття сколихнула спільноту, особливо ж одного із її «винуватців» Василя Омеляненка. Саме цю статтю він мав на увазі, коли обурювався, що його називають учнем Білика. Саме після цієї публікації художники, журналісти, публіцисти наперебій підхопили міф про учителя Івана Білика та його учнів, зокрема Василя Омеляненка.

Науковці ж остерігалися подібних оцінок. Дослідники гончарства, як от керамологи Юрій Лашук і Олена Клименко у своїх публікаціях про опішненське гончарство намагалися проаналізувати твори названих мистців, розкрити їхні особливості, простежити еволюцію творчості. А мистецтвознавець Леся Данченко, 1982 року, у згадуваній вище книзі «Народні майстри», подавала мистецтвознавчий аналіз творів Івана Білика та Василя Омеляненка. Дослідниця ще тоді констатувала, що принципові відмінності у роботах Білика та Омеляненка проявляються навіть на ранніх стадіях роботи: *«Впадають у вічі нові пропорції скульптур Омеляненка. Якщо у фігурних посудинах старих майстрів голова була лише невеликим скульптурним додатком до основного об'єму посудини, а розмір голови звірів Білика в пропорціях наближався до природного, 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»*²¹. Л. Данченко зазначала що ще на ранніх стадіях підготовки роботи, виконання заготовок Омеляненко збільшує об'єм передньої частини і зменшує при цьому задню. Робить більшими не тільки голову, а й оздоблювальні її елементи: вуса, бороду, гриву *«Щоб посилити виразність і надати своїм скульптурам більшої динамічності й експресії, він нахилив голову бика чи козла, а задні ноги відставляє так, що створюється враження, ніби тварина приготувалася до стрімкого стрибка. ...Майстер прагне збільшити виразність своїх творів головним чином за рахунок зовнішніх засобів, а не конструкції, чіткої, виразної форми, як це робить Іван Білик. Якщо творам Білика притаманна класична ясність, то неспокійні, якісь бентежні твори Василя Омеляненка, відбиваючи риси його сильної, цілеспрямованої вдачі, викликають скоріше асоціації з мистецтвом барокко»*²². Тож ті, хто намагалися наректи Івана Білика учителем Василя Омеляненка, либонь не заглиблювалися у справу вивчення їхньої творчості.

Так, Іван Білик є одним із найталановитіших членів артлі/заводу «Художній керамік». Він працював там з перших років її заснування, одним із перших освоїв виготовлення декоративної зооморфної скульптури. Безсумнівно він навчав молодь, проте документальних даних про те кого саме наразі не знайдено. Учителем його у своїх спогадах назвали сини Валентин, В'ячеслав і Павло, а також опішнянські гончарі Григорій Козак, Петро Кульбака, Дмитро Сердюченко, Іван Підгребельний, а також Володимир Нікітченко. Останній, до речі, вважав своїми вчителями окрім Івана Білика також Івана Голованя, Якова Пошивайла, Василя і Петра Омеляненків²³.

Я схильна вірити Василю Омеляненку, що Іван Білик не навчав його практично, адже навчання передбачає передачу знань і умінь, безпосередній показ, виготовлення за зразком, наданим наставником. Усього цього в стосунках Білика й Омеляненка не було. Звісно працюючи в одному колективі люди хто цілеспрямовано, а хто й підсвідомо переймають одне в одного окремі прийоми роботи, більш відкриті діляться одне з одним своїми знаннями. Однак, коли Омеляненко прийшов працювати у завод (1950) і з 1951 розпочав виготовляти «баранів» Івана Білика було переведено з першого цеху на другий, де він і проробив до 1970 року. Василь Онуфрійович розповів: *«Як я прийшов у завод Білик сидів у цеху здоровому, що од двору, посуду точив. Я його перший раз побачив не в лице, а збоку, почти ззаду. А тоді його десь у 1951*

перевели на той завод (приміщення артілі – цех № 2), то кажуть, що він там барани робив. Потом я його десь через 18 чи 20 років побачив як його знову сюди перевели у перший цех»²⁴. Білик і Омеляненко стали працювати поряд 1971 року в творчій лабораторії, а далі в одному цеху. За 20 років роботи з 1950 по 1970 Василь Омеляненко вже набрав сили як самостійний художник, а далі все більше продовжував розвивати майстерність. Омеляненко, поступово зростаючи як майстер глиняного декоративного зооморфного посуду, удосконалював свої вміння й неухильно простував власною дорогою творчості. Його роботи стали потрапляти на виставки з другої половини 1950-х років, приблизно в той же час як і твори Івана Білика. Обидва вони удостоєні почесного звання Заслужених майстрів народної творчості України, обидва є лауреатами мистецьких премій, обидва відзначені нагородами на міжнародних виставках Білик у Фасенце (Італія, 1971), Омеляненко у Брюсселі (Бельгія, 1956). Обидва талановиті, амбітні, не побоюся сказати самобутні. Іван Архипович Білик і Василь Онуфрійович Омеляненко достойні поваги як великі майстри своєї справи. Вони мають різницю у віці (Білик на 15 років старший Омеляненка), мають різницю в характерах, що свого часу вплинуло на їхні стосунки як колег по цеху. Однак завжди поряд із такими великими людьми є ті хто щиро радіє успіхам, так і ті, хто заздрить, хто діє за їхніми спинами ганебно повертаючи власні, не завжди чисті й чесні справи.

Письменник, Олексій Дмитренко, вперше опублікувавши інформацію про те, що Василь Омеляненко був учнем Івана Білика, не замислювався про наслідки. Всього кілька поетичних необдуманих слів, які потім підхопили інші автори, створили черговий міф у гончарстві, який бездумно розповсюдили журналісти і використали окремі діячі мистецтва як своєрідну зброю у боротьбі між собою за першість та впливовість. Значну роль у створенні міфу про учнівство Василя Омеляненка відіграли й кулуарні розмови та чутки, особливо ж коментарі членів сім'ї Івана Білика, які супроводжували процес присудження Державної премії імені Тараса Шевченка, хоча зазначу, що, аналізуючи означену проблему, я не брала їх до уваги. Отже ніяких документальних свідчень про те, що Іван Білик був учителем чи наставником Василя Омеляненка мені допоки знайти не вдалося, не підтвердив це й жодний із науковців, дослідників опішненського гончарства. На прикладі даної статті закликаю науковців, публіцистів, письменників, усіх, хто пише про творчість будь-кого із мистців перевіряти почуту інформацію не спотворювати факти й не поширювати фальсифікат.

¹ Спогади Василя Омеляненка (1925 р.н.) [Аудіододаток до : Метка Л. Звіт про керамологічну експедицію (Опішне, Полтавщина. 03.02.2014)] // Національний музей-заповідник українського гончарства, Національний архів українського гончарства. DVD фонд. – Інв. № 525.

² Данченко Олена Народні майстри. – К., 1982. – С. 92–93.

³ Клименко Олена. Народна кераміка Опішні (до проблеми традицій та інновацій у народних художніх промислах): дис. ... канд. мистецтвознавства. – К., 1995 – С. 158–159.

⁴ Виставка прикладного искусства к первому Всесоюзному съезду советских художников: Каталог. – М., 1957. – С. 13.

⁵ Прокопович М. Опішнянські сувеніри на виставці у Москві // Прапор комунізму. – Опішня, 1960. – 12 листопада. – № 135. – С. 4.

⁶ Демченко Т. Нові вироби кераміків // Прапор комунізму. – Опішне, 1959. – 8 лютого. – № 17. – С. 4.

⁷ Жолтовський П., Мусієнко П. Українське декоративне мистецтво. – К., 1963. – С. 5.

⁸ Долінська М. Майстри народного мистецтва Української РСР Довідник. – К., 1966. – С. 108, 118.

⁹ Бутник-Сіверський Б. Українське радянське народне мистецтво. – К., 1966. – С. 81.

¹⁰ Лащук Ю. Українські гончарі. – К., 1968. – 40 с.

¹¹ Сакович І. Народна керамічна скульптура Радянської України. – К., 1970. – 88 с.

¹² Щербак В. Сучасна українська майоліка. – К., 1974. – 192 с.; іл.

¹³ Бутник-Сіверський Б. – Вказ. праця.

¹⁴ Дмитренко О. Весло. – К., 1973. – С. 95.

¹⁵ Куценко О. Від ремесла до творчості // Прапор комунізму. – 1972. – 7 листопада. – С. 3.

¹⁶ Шумський Д. Династія мастеров // Правда. – 1977. – № 320. – 16 листопада. – С. 6.

¹⁷ Фисун О. Верховини Івана Білика (напередодні 90-ліття мистця) // Образотворче мистецтво. – 1999. – № 1–2. – С. 24–25.

- ¹⁸ Маричевський М. Передісторія однієї події. Лист 1-й (копія) // Образотворче мистецтво. – 1999. – № 1–2. – С. 25.
- ¹⁹ Маричевський М. Передісторія однієї події. Лист 2-й (копія) // Образотворче мистецтво. – 1999. – № 1–2. – С. 26.
- ²⁰ Білик І. Передісторія однієї події. Лист 3-й (копія) // Образотворче мистецтво. – 1999. – № 1–2. – С. 27.
- ²¹ Данченко О. – Вказ. праця. – С. 100–101.
- ²² Там само.
- ²³ Польові матеріали Олени Клименко // Приватний архів Олени Клименко.
- ²⁴ Спогади Василя Омеляненка (1925 р.н.) [Аудіододаток до: Метка Л. Звіт про керамологічну експедицію (Опішне, Полтавщина. 03.02.2014)] // Національний музей-заповідник українського гончарства, Національний архів українського гончарства. DVD фонд. – Інв. № 525.

О творческих достижениях мастеров опошнянской декоративной зооморфной посуды Василия Омеляненка и Ивана Билька. На основании анализа публикаций и воспоминаний опровергнуто миф о том, что во время работы на заводе «Художественный керамик» Иван Бильк был наставником Василия Омеляненка.

Ключові слова: Опошня, гончарство, Василий Омеляненко, Иван Бильк, декоративная зооморфная посуда, ученичество.

About the creative achievements of the masters of the Oposhnian decorative zoomorphic tableware called Vasyl Omelyanenko and Ivan Bilyk. Based on the analysis of publications and memoirs, the myth, that Ivan Bilyk was the tutor of Vasyl Omelyanenko during his work at the factory «The Artistic Ceramic», was disproved.

Keywords: Oposhnya, pottery, Vasyl Omelyanenko, Ivan Bilyk, decorative zoomorphic tableware, discipleship.

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ (СЕРЕДИНА 40-х рр. XX ст. – 1953 р.): СИНЕРГЕТИЧНА МОДЕЛЬ

Стаття присвячена показу особливостей релігійного життя громади Євангельських християн-баптистів у радянській Україні середини 40-х рр. XX ст. – 1953 р. Встановлено, що синергетична модель релігійного життя базувалася і коригувалася політикою сталінського режиму, і передбачала уніфікацію та одержавлення протестантських релігійних громад з метою досягнення геополітичних та тактичних завдань тоталітарного режиму.

Ключові слова: синергетична модель, релігійне життя, Євангельські християн-баптисти, сталінський режим.

Релігійне життя у радянській Україні середини 40-х рр. XX ст. – 1953 р. базувалася і коригувалася політикою сталінського режиму, і передбачало уніфікацію та одержавлення протестантських релігійних громад з метою досягнення геополітичних та тактичних завдань тоталітарного режиму. Піднята тема є особливо актуальною в сучасних умовах, оскільки її розв'язання внесе свій внесок у проблему запобігти втручанню держави у релігійні справи. Створення синергетичної моделі дасть змогу чітко простежити та розмежувати релігійні та державні справи, їх взаємодію та завдання, які вони мають виконувати у межах компетенції, не переступаючи свій поріг та не шкодячи як державним структурам, так і духовним справам релігійних громад. Толерантна політика держави в релігійній сфері дасть змогу підняти авторитет держави та Християнської церкви серед громадян України.

У зв'язку з цим, головною метою статті є : аналіз та синтез фактів, які дадуть змогу сконструювати синергетичну модель релігійного життя в Україні середини 40-х рр. XX ст. – 1953 р. на прикладі громад Євангельських християн-баптистів (ЄХБ). У ході дослідження реалізовуємо такі завдання: лаконічно висвітлити історіографію теми дослідження; проаналізувати причини зміни у ставленні до Церкви та протестантських громад України з боку сталінського режиму з середини 40-х рр. XX ст. – 1953 р.; показати на яких засадах сталінський режим формував свої відносини з Церквою та релігійними громадами ЄХБ; дати оцінку сталінській схемі взаємовідносин з релігійними громадами ЄХБ у вказаний період.

Історіографія проблеми щодо особливостей релігійного життя громад Євангельських християн-баптистів у радянській Україні з середини 40-х рр. XX ст. – 1953 р. налічує доволі багато праць. Це праці, як узагальнюючого змісту, так і спеціально присвячені цій проблематиці¹. Водночас, досліджень присвячених проблемі створенню синергетичної моделі взаємин тоталітарної влади та Церкви майже немає. Один з перших дослідників, який підняв цю актуальну тему у своїх працях був доктор історичних наук П. Бондарчук². Проте, дослідник головним чином, акцентував увагу на конструюванні синергетичної моделі взаємин Церкви і держави загалом. Тому це підсилює актуальність та новизну дослідження щодо синергетичної моделі релігійного життя громад Євангельських християн-баптистів у радянській Україні з середини 40-х рр. XX ст. – 1953 р.

Узурпувавши в 1930-х р. владу в СРСР, Й. Сталін почав здійснювати свою мрію про світове панування, тому разом з іншим претендентом на гегемонію – А. Гітлером в 1939 р. розв'язав Другу світову війну. Ці трагічні події стали точкою біфуркації як для світової історії та геополітики, так для зміни моделі релігійного життя в СРСР. Негаразди воєнного лихоліття сприяли пробудженню і відновленню в людей релігійних почуттів та віри в Бога.

Для досягнення своїх цілей, а саме «вибілення» своєї репутації перед союзниками антигітлерівської коаліції Й. Сталін вирішив показати їм, як у СРСР змінилося ставлення до свободи сумління та віросповідання. У цьому питанні, вважає російський дослідник М. Шкаровський, «безсумнівно, Сталін діяв за заздалегідь розробленим планом, в якому з деяких пір став приділяти Церкві значну увагу для надання особистому режиму влади видимості демократичної, віротерпимої держави»³.

Тому співробітники ідеологічних і каральних органів розпочали свої вояжі по таборах де перебували репресовані служителі євангельські християни і баптисти. Після довготривалих розмов деякі з них давали підписку про згоду на об'єднання протестантських релігійних організацій за умови співробітництва з партійними, радянськими і каральними органами комуністичного режиму.

Спочатку була створена в травні 1942 р. в Москві Тимчасова рада євангельських християн і баптистів. А восени 1944 р. у Москві за ініціативи контролюючих органів тоталітарної держави були зібрані лідери євангельських християн і баптистів для проведення наради, на якій було прийнято рішення про об'єднання двох протестантських церков в єдиний союз євангельських християн-баптистів ВРЄХБ (Всесоюзна Рада Євангельських Християн-Баптистів)⁴. На думку Г. Крюкова (чільний лідер оновленого протестантського руху 1960-х рр.), однією з причин створення Союзу ЄХБ стало те, що тоталітарні лідери боялися виникнення груп і релігійних об'єднань, які б у подальшому могли б створити свій незалежний духовний центр⁵. За даними журналу «Всесвітня нива» в 1944–1945 рр. після об'єднання євангельських християн, баптистів із християнами віри євангельської (п'ятидесятниками) в одну організацію ВРЄХБ загальне число членів досягло 512 тис.⁶.

Щоби контролювати таку кількість віруючих та ВРЄХБ за наказом Й. Сталіна було створено у травні 1944 р. Рада у справах релігійних культів, яка мала здійснювати нагляд за релігійними об'єднаннями, і встановлювати зв'язок між урядом СРСР і керівниками релігійних об'єднань. Головою Ради у справах релігійних культів при Раднаркомі СРСР було призначено чекіста І. Полянського, якому особисто довіряв Сталін. Оскільки для Й. Сталіна головним було те, що він добре знав як створювати приховані для зовнішнього світу механізми боротьби з релігією, при цьому вміти для всього демократичного світу демонструвати свободу сумління та віротерпимості в Радянському Союзі.

Рада виконувала не лише наглядову та облікову функцію, а насамперед контролюючи та карально-репресивну. У повоєнній Україні Уповноваженим у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР був П. Вільховий, який формував та контролював політику уповноважених на місцях щодо релігійних громад.

Ще до офіційного перетворення Тимчасової ради на постійно діючу ВРЄХБ радянське керівництво починає активно діяти через євангельські церкви за кордоном. У листі до В. Молотова від 24 червня 1944 р. І. Полянський писав, що «об'єднана рада встановила зв'язок з керівниками організацій євангельських християн і баптистів у США й Англії, що відіграють там, особливо баптисти в США, провідну роль у суспільно-політичному житті». Це фактично означає, що держава забезпечила Тимчасову раду всіма необхідними міжнародними каналами зв'язку, які були в її розпорядженні за умов бойових дій на теренах Європи, поставивши перед нею завдання налагодити контакти із західними євангельськими церквами, особливо з тими, хто міг впливати на суспільно-політичні процеси. Безумовно, вирішення цього завдання потребувало часу і, вірогідно, ця робота велася практично від самого початку створення Тимчасової ради. Тому мета, яку влада ставила перед керівниками євангельських церков: через Тимчасову раду, а пізніше ВРЄХБ радянське керівництво намагалось встановити свій вплив на суб'єктів суспільно-політичного життя в провідних капіталістичних країнах світу з метою просування та ухвалення важливих для СРСР рішень⁷.

Пізніше Г. Крюков так прокоментував ці події: «Якщо би братство в той час могло зрозуміти, що відбувається, воно молило би про захист і не допустило би такої підміни. Але народ Божий, не розуміючи цього, зі сльозами радості дякував Богу за свободу зібрань, не відаючи, що це була не перемога братства, а перемога над братством. Отже, ми бачимо, що ВРЄХБ, як союз, не має божественного походження. Ідея його організації була замислена у кабінетах органів, які вели боротьбу з церквою, а її втілення в життя розпочалося ще в таборах військового часу»⁸.

Об'єднання протестантських громад у ВРЄХБ, який був цілковито підконтрольний уповноваженим у справах з релігійних культів та спецслужбам став поворотним моментом у житті протестантських громад повоєнного часу, оскільки воно призвело до одержавлення та уніфікації помісних церков з метою вирішення геополітичних завдань на міжнародній арені та в подальшому ліквідації розрізнених церковних осередків.

Після звільнення радянською владою окупованих територій усі випадки так званої співпраці з нацистами, зокрема у питанні повернення їм молитовних будинків, будуть використані радянськими спецслужбами, у пропагандистських кампаніях влаштованих проти «сектантів, як по-сібників фашистів», і навіть ті віруючі, які безпосередньо не брали участь у так званій співпраці зазнають жорстких переслідувань: розпочнуться масові арешти серед віруючих і їх мобілізація

в Червону Армію. З цього приводу вдалою виглядає теза з праці Ю. Решетнікова: «Прийшли німці, дали свободу, прийшли наші, молитовні будинки закрили, братів заарештували», – цю фразу можна часто почути від віруючих старшого покоління⁹.

Остаточна перемога над нацистською Німеччиною породила у багатьох віруючих ЄХБ ейфорію і надію на переродження радянської влади, хоча б у питаннях свободи сумління та віросповідання. Проте, у повоєнний час тоталітарна влада СРСР відновила боротьбу з релігією, але вона була прихована, оскільки відрізнялася від антирелігійних кампаній товариства «Войовничий безбожник» та відкритого терору кінця 20–30-х рр. XX ст. Тепер Голова Радянських Народних Комісарів СРСР Й. Сталін вирішив змінити механізми впливу на релігію, які були на невидимі для сторонніх очей, але спрямовані на підпорядкування Церкви партійно-державній роботі¹⁰.

На нашу думку, без сумніву, суттєві зміни в політиці щодо релігії стали можливі лише у зв'язку з тим, що під час Другої світової війни Й. Сталін пересвідчився в її консолідуючій ролі та впливі на духовне життя радянського народу, віра якого за ці роки лише зміцніла. Тому ним було вирішено використати цей вплив на виснажене війною суспільство для зміцнення своєї влади в країні. Крім того, динаміка змін в релігійній політиці диктували повоєнні міжнародні умови, адже для підняття престижу СРСР та посилення його впливу на світову політику потрібно було позбавлятися статусу країни, в якій розстрілюють за віру в Бога. Загалом, для Й. Сталіна на посаді Голови Раднаркому СРСР, не існувало ніяких принципів та авторитетів, а лише чітко визначені цілі, задля досягнення яких він використовував всі можливі методи, у тому числі і антигуманні. Тому релігія на той момент для нього стала політичним інструментом або засобом для реалізації своїх цілей на міжнародній арені або глобальної політики у бік розширення свого впливу на партнерів антигітлерівської коаліції, а в подальшому і світового панування.

Крім глобальних завдань, зокрема моніторингу та мотивації міжнародних зв'язків ВРЄХБ, Рада з питань релігійних культів через своїх уповноважених та очільників ВРЄХБ відстежувала облік зареєстрованих громад та кількість їх членів з метою їх уніфікації та ліквідації¹¹.

Так, офіційна влада за посередництва керівництва ВРЄХБ з одного боку демонструвала західним партнерам свою віротерпимість, а з іншого такими діями показувала віруючим зневажливе ставлення до їхніх релігійних почуттів, та незмінність своєї тоталітарної сутності.

У липні 1946 р. розпочалася масована антирелігійна кампанія з метою недопущення особливо молоді до членства в релігійних громадах. Покладалося виконання цього наказу на уповноважених на місцях, які мали зорганізувати в культурно-освітніх закладах різноманітні антирелігійні заходи¹². Ось що згадує про цей період церковного життя Г. Вінс: «Через кілька місяців після реєстрації до органів влади викликали на бесіду керівних братів і зажадали припинити молитви за в'язнів, не згадувати про них у проповідях, а також припинити біблійні молодіжні зібрання. Уповноважений з релігійних культів прямо заявив: «За подібні антирадянські розмови про ваших братів-в'язнів ми маємо право сьогодні ж відібрати у вас молитовний будинок і реєстрацію! Брати замовкли, а уповноважений продовжував давати вказівки: припинити поїздки проповідників церкви по селах, не організовувати нових церков. Ви що, місіонерською діяльністю зайнялись? Нові церкви вирішили створювати?! Це заборонено! Перестаньте молодь залучати в ваші ряди! Молодь – наша, радянська!» Незабаром через рік в церкві була заборонена християнська робота серед молоді, включаючи і розбір Біблії, майже припинилися поїздки проповідників по селах»¹³.

Щоби посилити контроль над релігійними громадами та зреалізувати антирелігійні кампанії тоталітарного режиму у 1946 р. в системі новоутвореного МДБ СРСР та його республіканських відділах були створені 5-ті (оперативні) управління, у складі функціональних підрозділів сформовано і відділ «О» МДБ УРСР, який займався наглядом за релігійними організаціями, сектами, групами тощо¹⁴.

Аналіз звітів та протоколів нарад спецвідділу «О» свідчить, що головне завдання, яке виконували його штатні працівники полягало не лише в нагляді за діяльністю релігійних організацій та їхній облік, а насамперед у планування та здійсненні агентурно-оперативних, репресивно-каральних та підривних заходів щодо їхніх керівників та активних членів. Тому передбачалося, що спецслужби, за допомогою своїх агентів серед керівництва «сектантських формувань» візьмуть під контроль діяльність «сектантів», та поступово і плановірно будуть розкладати Громаду зсередини, руками агентури, аж до повної ліквідації всіх осередків¹⁵.

Уже 1947 р. вождь СРСР наказав поновити ідеологічну дискредитацію Церкви на більш «високому рівні». Зокрема, «коли у 1947 р. секретарем ЦК ВКП (б), відповідальним за ідеологічну роботу, став М. Суслов, Й. Сталін йому порадив «не забувати про атеїстичну пропаганду серед народу», додавши між іншим, що «в теперішній час – це питання не найголовніше»¹⁶.

Для посилення атеїстичної пропаганди серед населення 7 липня 1947 р. в Москві з ініціативи М. Суслова було створено «Товариство поширення політичних і наукових знань» («Знання»), одним із головним завдань якого стала боротьба з релігією на новому більш високому науковому рівні. Товариство поширило свої філії у всіх союзних республіках; в областях, краях, республіках, містах і районах. Крім того, на підприємствах, в колгоспах, радгоспах, МТС, в наукових установах і навчальних закладах були створені первинні організації товариства. Також товариство видавало щомісячний журнал «Войовничий атеїст»¹⁷. Товариству були передані і всі матеріальні засоби Союзу войовничих безбожників, який з політичних міркувань на початку Другої світової війни згорнув свою діяльність, а офіційно був закритий у 1947 році. Водночас кістяк фахівців з науково-атеїстичної пропаганди в нових умовах склали «ті старі кадри, які називалися раніше безбожниками»¹⁸. У 1948 р. Всесоюзне товариство «Знання» створило свої філії і в УРСР. Владні структури сприяли тому, щоби охопити як найбільшу кількість громадян задіяних у товаристві, зокрема, уже у 1950 р. у його складі було 34 тис. членів. Просвітницька робота товариства поєднувалася з роздмухуванням знавцісної атеїстичної пропаганди, насадженням ідеологічної пропаганди правлячої верхівки¹⁹.

Наприкінці 1948 р. керівництво СРСР посилювало атеїстичну пропаганду з метою послаблення авторитету церкви серед населення. Ця акція супроводжувалася антицерковними заходами, зокрема закриттям храмів, у зв'язку припиненням реєстрації релігійних громад. Ці заходи спиралися на розпорядження Ради Міністрів СРСР від 28 жовтня 1948 р. за яким всі обліковані храми, при яких не були зареєстровані громади, були зняті з обліку як недіючі, і в них суворо заборонено проведення церковних служб²⁰.

З метою закриття молитовних будинків ЄХБ використовувалася низка механізмів, які були закріплені на законодавчому рівні. Так, відновилося використання законодавства 1929 р. «Про релігійні громади», за яким всім релігійним громадам потрібна була обов'язкова реєстрація. Крім того, діяльність громад була обмежена задоволенням лише релігійних потреб віруючих у межах молитовних будинків: місіонерська діяльність, релігійна пропаганда заборонялася. Райони діяльності проповідників і пресвітерів обмежувалися місцем проживання членів громад і місцезнаходженням молитовного будинку. Заборонялося надавати матеріальну допомогу своїм членам; створювати каси взаємодопомоги, кооперативи, жіночі і юнацькі зібрання, біблійські, трудові, по вивченню Біблії групи і тощо²¹. Як справедливо зазначає Г. Вінс, «реєстрація на законодавстві 1929 року – це петля! Це не тільки контроль з боку держави, а й відступ від заповідей Господніх...»²².

Незважаючи на обмеження свободи сумління та віросповідання, робота щодо пропаганди позитивного іміджу СРСР, як віротерпимої держави через ВРЄХБ ще більш посилювалася після закінчення Другої світової війни. Управляючий справами РМ СРСР Я. Чадаєв 7 червня 1948 року під грифом «цілком таємно» відправив до Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР Директивні вказівки за № 7/160с щодо його роботи на 1947–1948 рр. У пунктах 6 і 7 вказувалося: «Систематично вивчати релігійний рух за кордоном. Не перешкоджати розширенню та зміцненню міжнародних зв'язків ..., використовуючи їх як у цілях пропаганди існуючої в СРСР свободи релігії, так і для здійснення поставлених перед ними завдань»²³.

Ще в 1946 році у своїй Доповідній записці на ім'я Й. Сталіна голова Ради у справах релігійних культів І. Полянський окреслив головні завдання та цілі своєї роботи за кордоном: 1) посилення зв'язку ВРЄХБ із закордонними російськими євангельсько-баптистськими організаціями з поступовим включенням їх у юрисдикцію ВРЄХБ. А це Всеамериканський союз євангельських християн, Всеканадський союз ЄХБ, Русько-слов'янський союз баптистів США, Русько-слов'янський союз баптистів Канади, Союз слов'янських баптистів у Бразилії, Руське євангельське товариство в США, Руське місіонерське товариство в США; 2) встановлення більш тісних контактів ВРЄХБ з євангельсько-баптистськими організаціями слов'янських держав. Це – Польська церква ЄХБ, Болгарський союз ЄХБ, Югославський союз ЄХБ; 3) подальше зміцнення зв'язків зі світовими іноземними баптистськими організаціями, у тому числі з виконкомом Всесвітнього союзу баптистів, що об'єднує 13 млн. вірних. Це – Північна конвенція баптистів США, Південна конвенція баптистів США, Союз баптистів Великобританії та Ірландії, Союз баптистів Нової Зеландії, Американське баптистське місіонерське товариство, Американське біблійське товариство, Європейська євангельська місія, Союз церков Христа США, Шведський союз баптистів. Отже, можна побачити широку географічну перспективу, окреслену радянським керівництвом для використання саме євангельських церков: США, Великобританія, Канада, Ірландія, Нова Зеландія, Швеція, Бразилія, Польща, Болгарія, Югославія²⁴.

Як наголошує С. Петров: «Основна мета поїздки делегації ВРЄХБ на Всесвітній конгрес, – писав Полянський Сталіну, – досягти обрання голови ВРЄХБ віце-президентом виконкому

Всесвітнього союзу баптистів (ВСБ) й уведення посади постійного представника ВРЄХБ при виконкомі ВСБ із місцем перебування в Лондоні. Перелічені вище заходи зможуть зміцнити у світовому євангельсько-баптистському русі питому вагу ВРЄХБ, що надасть останній змогу свою закордонну роботу побудувати так, щоб вона служила інтересам нашої держави»²⁵.

Попри цей негатив, у житті церкви у повоєнний період відбувалися і позитивні зміни. Так, в 40-х – 50-х рр. XX ст. розпочалося її бурхливе зростання. Це було пов'язано, на думку А. Руденка, як з її вільнолюбивим євангельським духом, так і особливостями внутрішньої структури. Хоча з 1948 р. процес офіційної реєстрації був призупинений, і багато громад залишалися в напівлегальному положенні, але чисельність Євангельсько-Баптистської Церкви на той час досягала 200 тис. чоловік²⁶.

Таким чином, на початку 1940–1950-х рр. XX ст. була сформована та впроваджена оновлена релігійна модель спів дії держави та Церкви в СРСР: уніфікація та одержавлення протестантських релігійних громад з метою досягнення геополітичних завдань. Ця модель була розроблена особисто Й. Сталіним під час Другої світової війни і впроваджувалася під гаслом «все для фронту та боротьби з німецько-фашистським агресором». Релігія на той момент для нього стала політичним інструментом або засобом для реалізації СРСР стратегічних цілей на міжнародній арені або глобальної політики у бік розширення впливу на партнерів антигітлерівської коаліції, а в подальшому й світового панування. Сталінська модель віротерпимої релігійної політики будувалася за подвійними стандартами: з одного боку, тоталітарний керманіч через посередництво провладного ВРЄХБ демонстрував міжнародним партнерам демократію та свободу сумління в СРСР, з іншого – за сприяння спецслужб створив низку прихованих механізмів, які спрямовувалися на уніфікацію протестантської Церкви, та підпорядкування її державно-партійній роботі. За наказом Й. Сталіна була розроблена і нова тактика боротьби з релігією у повоєнний період, яка виконувалася під керівництвом МДБ-КДБ новоствореною Радою Уповноважених в справах релігійних культів та за сприяння активістів товариства «Знання», одним із головних завдань якого стала боротьба з релігією на більш високому науковому рівні та поширення антирелігійних настроїв. Рада разом зі спецслужбами розробила орієнтовану схему реєстрації та розпуску громад ЄХБ, яку використовували уповноважені органи на місцях для уніфікації, а потім і повного закриття молитовних будинків по всій території УРСР. Така подвійна політика щодо Церкви призвела до ліквідації декількох тисяч молитовних будинків та змусила багатьох віруючих йти у підпілля й задовольняти свої духовні потреби нелегально.

¹ Решетников Ю., Санников С. Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине. – Одесса, 2000. – 348 с.; Савінський С. Коротка історія російсько-українського баптизму (навчальний посібник). – Одеса, 1995. – 130 с.; Заватски В. Евангелическое движение в СССР после Второй Мировой войны. Перевод с англ. – М., 1995. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.rusbaptist.stunda.org/dop/zavat.htm/>

² Бондарчук П. Релігійність населення України у 40–80-х роках XX ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін. – К., 2009. – 381 с.

³ Шкаровский М. Сталинская религиозная политика и Русская Православная Церковь в 1943–1953 годах. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://krotov.info/history/20/1940/shkar_01.htm

⁴ 20 лет по пути возрождения. Слово на юбилей председателя Совета Церквей ЕХБ Г. К. Крюкова // По пути возрождения. – М., 1989. – С. 10–11.

⁵ Там само. – С. 11.

⁶ Вселенская нива. СССР. Баптисты в начале их второго столетия // The World. –1967. – С. 57.

⁷ Петров С. Євангельські церкви в зовнішньополітичному векторі релігійної політики СРСР в 1941–1948 рр. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Skhid_2014_1_30

⁸ 20 лет по пути возрождения. Слово на юбилей председателя Совета Церквей ЕХБ Г. К. Крюкова // По пути возрождения. – М., 1989. – С. 11.

⁹ Решетников Ю., Санников С. Вказ. праця. – С. 99.

¹⁰ Шкаровский М. Сталинская религиозная политика и Русская Православная Церковь в 1943–1953 годах. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://krotov.info/history/20/1940/shkar_01.htm

¹¹ Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. – Ф. 4648. – Оп.2. – Спр. 71. – Арк. 172.

¹² Там само. – Спр. 27. – Арк. 5.

- ¹³ Винс Г. П. Вказ. праця. – С. 139–140.
- ¹⁴ Галузевий державний архів Служби безпеки України. – Перелік справ Ф. 1. «З відділ УДБ НКВС УРСР – 2 управління НКДБ КДБ УРСР. Історія фондоутворення». – Арк. 25–27.
- ¹⁵ Там само. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 1093. – Арк. 194.
- ¹⁶ Яремчук С. Православна Церква на Буковині в радянську добу (державно-церковні взаємини). – Чернівці, 2004. – С. 86.
- ¹⁷ Союз воинствующих безбожников. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://ru.wikipedia.org/wiki/Союз_воинствующих_безбожников/media/File:Bezbozhnik_u_stanka_15-1929.jpg
- ¹⁸ Там само.
- ¹⁹ Калакура Я. Подвижники розумного, доброго, вічного. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://archive.nddiuvi.org.ua/fulltext.html?id=456>
- ²⁰ Яремчук С. Православна Церква на Буковині в радянську добу (державно-церковні взаємини). – Чернівці, 2004. – С. 87–88.
- ²¹ Савінський С. Вказ. праця. – С. 104–105.
- ²² Винс Г. Вказ. праця. – С. 173.
- ²³ Петров С. Вказ. праця. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Skhid_2014_1_30
- ²⁴ Там само.
- ²⁵ Там само.
- ²⁶ Руденко А. А. Вказ. праця. – С. 340–360.

Статья посвящена особенностям религиозной жизни общины Евангельских христиан-баптистов в советской Украине середины 40-х гг. XX в. – 1953 гг. Установлено, что синергетическая модель религиозной жизни базировалась и корректировалась политикой сталинского режима, и предусматривала унификацию и огосударствления протестантских религиозных общин с целью достижения геополитических и тактических задач тоталитарного режима.

Ключевые слова: синергетическая модель, религиозная жизнь, Евангельские христиане-баптисты, сталинский режим.

The article is devoted to the description of the peculiarities of the religious life of the Evangelical Christian-Baptist community in the Soviet Ukraine in the middle of 1940s – 1953. It was established that the synergetic model of religious life was based on and corrected by the policy of the Stalinist regime, and provided for the unification and nationalization of Protestant religious communities in order to achieve geopolitical and tactical objectives of the totalitarian regime.

Keywords: synergetic model, religious life, evangelical Christians-Baptists, Stalin's regime.

ЕТНОЛОГІЧНІ ТА ЕТНОКУЛЬТУРНІ СТУДІЇ ЛЕОНІДА ЗАЛІЗНЯКА: ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ ДИСКУРС

У статті проаналізовані праці сучасних українських дослідників, присвячених етнологічним та етнокультурним студіям відомого археолога, етнолога, історика Леоніда Залізняка. Виявлено, що однією з перших дослідниць наукового доробку Л. Залізняка стала О. Шакурова (у дівоцтві – Лебедєва), яка у низці своїх досліджень проаналізувала головні етногенетичні положення і напрацювання вченого. З'ясовано, що О. Гончаренко, С. Конча, Ю. Кириченко та Ю. Фігурний активно долучилися до аналізу етнологічної та етнокультурної проблематики у працях Л. Залізняка. Окреслено, що етногенетичні студії Л. Залізняка, враховуючи їх важливість, й надалі потребують фахового вивчення.

Ключові слова: Л. Залізняк, етнологічні та етнокультурні студії, етногенез українців, історіографія.

На початку XXI ст. Україна вкотре постала перед низкою викликів, серед яких найбільш загрозливими стали велика ймовірність втрати державності та ідентичності. Російська Федерація цілеспрямовано здійснює проти Української держави неоголошену військову та інформаційну агресію, намагаючись ліквідувати українську державність й українську політичну націю. Авторитарний лідер Росії В. Путін постійно наголошує, що росіяни, українці та білоруси – єдиний народ, а сучасна українська та білоруська державність – це прикре непорозуміння. Щоби зупинити цей неоімперський пропагандистський наступ, Україні треба використовувати комплексні заходи, у тому числі й наукову компоненту. Так, українські етологи надають верифіковані факти, які свідчать, що білоруси, росіяни й українці самодостатні етноси й вони ніколи не були єдиною етнічною спільнотою. Одним з таких дослідників є Леонід Залізняк.

Актуальність дослідження заявленої проблеми полягає в тому, що аналізуючи праці сучасних українських дослідників, присвячених етнологічним та етнокультурним студіям відомого вітчизняного археолога, етнолога, історика Л. Залізняка, можемо проаналізувати як вчений опрацьовував етногенетичну проблематику та намагався донести свої напрацювання як до наукового й освітянського середовища, так і до широкого загалу українського суспільства.

Наукова новизна статті полягає у тому, що у дослідженні вперше проведено історіографічний аналіз публікацій українських науковців, які вивчали етногенетичні наративи Л. Залізняка.

Метою дослідження є розкриття змісту й сутності історіографічного опрацювання етногенетичних та етнокультурних студій Л. Залізняка. Досягнення поставленої мети вимагає розв'язання наступних дослідницьких завдань: охарактеризувати історіографічні напрацювання етногенетичних текстів Л. Залізняка О. Гончаренком, С. Кончею та Ю. Фігурним; розкрити значення історіографічних праць О. Шакурової (Лебедєвої), присвячених етногенетичному доробку Л. Залізняка; показати як формувалося осмислення українського етногенезу Л. Залізняком у дослідженнях О. Шакурової та Ю. Кириченко; підвести підсумки дослідження.

Л. Залізняк – знаний український вчений у царині минувшини та сьогодення України. Він є автором і співавтором понад півтисячі наукових і науково-популярних праць з археології, первісної історії та етнології України, проблем індоєвропейстики й походження українського народу. Зрозуміло, що цей потужний творчий доробок вченого став об'єктом досліджень науковців.

Зрештою, прийшов час проаналізувати, хто і яким чином вивчає й аналізує етногенетичні наукові досягнення Л. Залізняка, тим паче, що такий історіографічний дискурс ще не став предметом окремого наукового дослідження, здійснюється вперше та стане, на нашу думку, вагомим чинником для кращого пізнання, осмислення, осягнення й популяризації текстів й контекстів українського вченого-державника.

Слід зазначити, що окремі українські вчені, які і часи незалежності України продовжували дотримуватися у своїх працях радянського та міфологічного підходу до вирішення проблеми українського етногенезу, тому досить критично оцінювали наукові напрацювання Л. Залізняка.

Головний їхній посыл полягав у тому, що Л. Залізняк є переважно фахівцем первісної доби, у зв'язку з цим, проблеми ентогенезу це не його профільна тематика. Особливо критично щодо розвідок Л. Залізняка у цій сфері відзначилися Н. Юсова та Ю. Шилів. Зокрема, Н. Юсова, яка дотримувалася класичної для радянської історіографії концепції «про спільну колиску трьох братніх народів» досить різко критикувала україноцентричні погляди Л. Залізняка. Л. Залізняк натомість науково-виважено відповів на цю необґрунтовану критику в своїй фундаментальній праці «Стародавня історія України» (2012 р.)¹.

У зв'язку з такими тенденціями, послідовники та його учні розпочали осмислення та популяризацію наукового доробку Л. Залізняка. Одним з перших, хто детально проаналізував етнологічні студії науковця став О. Гончаров. Так, у навчальному посібнику «Українська етнологія» за редакцією Валентини Борисенко, який побачив світ у 2007 р., у підрозділі «Концепції ентогенезу українців», дослідник наголосив, що попри велику кількість праць з українського ентогенезу, це питання, передусім через його заполітизованість та складність, слід визнати і сьогодні ще залишається далеким до остаточного вирішення, а оскільки досить складно відобразити всю палітру думок щодо походження українців, то варто об'єднати близькі гіпотези й версії, виокремивши основні концепції подібно до того, як вони представлені в науковій літературі, зокрема у працях Л. Залізняка².

Здійснюючи аналіз трьох найголовніших етногенетичних концепцій О. Гончаров постійно звертається до напрацювань Л. Залізняка. Зокрема, осмислюючи трипільсько-арійську концепцію походження українців, О. Гончаров наводить слушну думку вченого, що серед найпоширеніших помилок при визначенні часу появи українського етносу є невміння розмежовувати конкретний етнічний організм із його пращурами, тому немає ніяких серйозних наукових підстав вважати українцями ні трипільську людність, ні індоєвропейських скотарів-аріїв³.

О. Гончаров переконаний, що Л. Залізняк доклав чимало зусиль щоби утвердити у сучасному українському етногенетичному дискурсі ранньослов'янську концепцію походження українців, згідно якої історія українців як окремого самодостатнього етносу розпочинається від середини I тис. н.е.⁴.

Наступним дослідником, який почав вивчати етногенетичний доробок Л. Залізняка став його учень С. Конча. Так, у навчальному посібнику «Українознавство» за редакцією Миколи Обушного, оприлюдненого у 2008 р. в підрозділі «Історія поглядів на український ентогенез», вчений-індоєвропеїст зазначав, що ще у перші роки української незалежності відомий вітчизняний історик Л. Залізняк, запропонував класифікацію теорій походження українців, розподіливши їх, передусім, за хронологічним критерієм на три групи: 1) трипільсько-арійську; 2) ранньослов'янську; 3) пізньосередньовічну. Поступово ця етногенетична класифікація була визнана у науковому середовищі й почала широко використовуватися іншими дослідниками⁵.

С. Конча зауважував, що на думку Л. Залізняка, так звана трипільсько-арійська концепція немає під собою жодної гідної уваги праці, яка дійсно б науковими методами обґрунтовувала її право на існування⁶.

На думку дослідника, Л. Залізняк доклав багато зусиль щодо розробки і підсилення науковою аргументацією ранньослов'янської (С. Конча вперше обґрунтовано назвав її ранньосередньовічною) етногенетичної концепції. С. Конча підкреслює, що Л. Залізняк справедливо, відсуває на другий план антів, вважаючи їх, ймовірно, бічною лінією розвитку, а головну увагу приділяє склавинам, які вже у VI ст. чітко виокремлюються серед іншим слов'ян, тому від склавинів до українців простежується неперервна етногенетична лінія розвитку⁷. Отже, відзначав С. Конча, саме племена склавинів VI–VII ст. потрібно вважати, за Л. Залізняком, безпосередньою основою українського етносу, або ж, фактично, найбільш ранньою стадією його історичного буття⁸.

Далі С. Конча підтверджує адекватність вченого щодо зведення історичних й етнокультурних коренів українського народу саме до VI ст., які Л. Залізняк намагається підтвердити західноєвропейськими відповідниками, оскільки більшість етнічних спільнот Європи починають свій розвиток саме з VI–VII ст., коли після знищення варварами Римської імперії й взаємопов'язаних з цим масових етнічних пертурбацій (т. зв. «Великого переселення народів») на величезних просторах Європи утворюються зародки тих етнічних утворень, які, пройшовши низку етапів розвитку, існують і по цей день, тому немає обґрунтованих підстав виключати з цього загальноєвропейського контексту український етнос, тим більше, що він формувався в зоні пізньої греко-римської цивілізації⁹.

Фаховий аналіз праць Л. Залізняка С. Кончею дає йому підстави стверджувати, що етногенетичні напрацювання вченого побудовані на основі новітніх археологічних даних, становлять на сьогодні,

так би мовити, «вістря» ранньосередньовічної концепції, оскільки до них апелюють або приєднуються інші дослідники, що поділяють погляд на зародження українського етносу в VI–VIII ст.¹⁰

До аналізу етнологічної та етнокультурної проблематики у працях Л. Залізняка долучився і його учень та послідовник Ю. Фігурний. Першою працею в якій Ю. Фігурний спеціально досліджував науковий шлях та спадок Л. Залізняка стала стаття «Етнологічні дослідження Леоніда Залізняка в Інституті українознавства КНУ у 1993–2004 роках» (2010 р.). Дослідник один з перших відзначив важливість наукових напрацювань вченого не лише в період незалежності, але й в радянську добу. Зокрема, Ю. Фігурний відзначає, що у відділ етнології вчений прийшов уже відомим фахівцем, який у своїх попередніх працях вивчав етнокультурні процеси у первісну добу, тому адаптувавши свої знання з палеоетнології первісності під потреби українознавства, Л. Залізняк розпочав успішно досліджувати проблеми походження українців¹¹.

Особливу увагу Ю. Фігурний приділив етнологічним дослідженням Л. Залізняка на ниві українознавства і в період незалежності, та вірно підкреслив, що вчений одним з перших в незалежній Україні ефективно і предметно розробляв проблему походження українців, якій присвятив кілька десятків наукових робіт, торкнувшись у них цілої низки важливих питань українознавчої тематики, загалом ці праці, стали міцним підґрунтям для становлення та розвитку модерної української етнології третього тисячоліття¹².

Продовжуючи студіювати науковий доробок вченого в етногенетичній галузі Ю. Фігурний переконаний, що саме цей дослідник один з перших в незалежній Україні розпочав вивчати етнологічну проблематику загалом й етногенез українців зокрема, свідченням цього стали його напрацювання з етногенетичної тематики¹³. На думку Ю. Фігурного, Л. Залізняк є одним з фундаторів ранньосередньовічної версії походження українців, який у своїх публікаціях успішно дискутує як з прибічниками ультра патріотичних гіпотез україногенезу так і з послідовниками радянської заідеологізованої версії походження українців не раніше пізнього середньовіччя, тим самим переконливо доводячи етногенетичну теорію М. Грушевського¹⁴.

У монографії «Особливості і закономірності зародження, формування українського етносу від найдавніших часів до середини XIV ст. на теренах України: етнічні, державотворчі і націєтворчі процеси в українознавчому вимірі» (2010 р.), Ю. Фігурний солідаризується з Л. Залізником у тому, що українці є прямими нащадками княжого Києва, а держава Київська Русь є органічною частиною етнічної історії українців, хоча елементи її культури стали невід'ємними складовими росіян, білорусів і псково-новгородців¹⁵.

Саме тому у своїх працях Л. Залізняк, зазначає Ю. Фігурний, намагається аргументовано донести до читача, що одним із важливих завдань української науки є утвердження законного права українців на історичну спадщину Київської Русі як першої української держави, бо без цього історичного фундаменту неможлива побудова незалежної України¹⁶.

Значну увагу поглядам Л. Залізняка щодо походження українського народу Ю. Фігурний приділяє у наступній монографії «Фаховий аналіз проблеми походження українців і професійне визначення українських етнічних, націєтворчих і державотворчих процесів вченими відділу української етнології ННДІУ МОН України в кінці XX – на початку XXI століть»¹⁷. Зокрема, дослідник відзначає, що Л. Залізняк у своїй праці «Від склавинів до української нації» (1997 р.) не лише аналізує ключові моменти української історії, проблеми походження українського народу та його східнослов'янських сусідів, історичної спадщини Київської Русі, а й наголошує на фатальних наслідках перебування України у складі Російської імперії, сучасним проблемам державотворення та майбуття українців¹⁸.

Крім того, вказує Ю. Фігурний, Л. Залізняк вважає обов'язковою передумовою успішної розбудови самостійної української держави високу самосвідомість нації, розуміючи під цим глибоке знання національної культури, історії, географії та популяризація цих знань серед широкого загалу¹⁹.

Зовсім недавно побачила світ стаття Ю. Фігурного у співавторстві з О. Шакуровою спеціально присвячена вивченню етнокультурних та етногенетичних студій Л. Залізняка протягом 1973–1991 рр. з позицій українознавчої науки. Вченими з'ясовано, що Л. Залізняк виважено проаналізував етнокультурні та етногенетичні процеси у фінальному палеоліті та мезоліті на теренах Поліської Низовини та довів, що вони є складовою частиною тогочасного загальноєвропейського розвитку людини розумної, внаслідок довготривалих економічних процесів на рубежі плейстоцену та голоцену з'являються перші етнокультурні (протометаєтнічні) спільноти, які заселяють територію, співвідносну з природно-географічними кордонами ландшафтно-кліматичної зони й пов'язану з нею певним господарсько-культурним типом²⁰.

Актуальність та суспільна значущість піднятих проблем у працях Л. Залізняка привертає увагу і молодих вчених, які активно долучаються до осмислення та популяризації його етно-

генетичних напрацювань. Якщо попередні науковці у своїх дослідженнях лише побіжно торкалися етногенетичних напрацювань Л. Залізняка, то дослідниця О. Шакурова у 2009 р. вперше оприлюднила статтю, присвячену виключно етнологічному доробку Л. Залізняка, а саме: «Проблема етногенезу українського народу в працях Л. Залізняка». Розпочинаючи аналіз вагомого внеску Л. Залізняка щодо цієї актуальної проблеми, О. Шакурова вказує, що наукове вирішення питання походження українського народу допоможе українцям впевнено відстояти свою історичну спадщину й надасть змогу збудувати повноцінну модерну націю, яка матиме яскраво виражену національну самосвідомість²¹.

Дослідниця зазначає, що в основі будь-якої концепції етногенезу українців мають бути беззаперечні факти, які підтверджуються даними історичної, археологічної, етнологічної, антропологічної та лінгвістичної наук, а висновки – суворо аргументовані. Саме такими, на думку О. Шакурової є етногенетичні студії Л. Залізняка: виважені, об'єктивні й добре аргументовані, у них, використовуючи данні різних наук, вчений переконливо доводить необхідність строгого наукового підходу до вирішення проблеми українського етногенезу, уникнення зайвої політизації питання та міфотворчості²².

Осмысливши етнологічні напрацювання Л. Залізняка другої половини 90-х років ХХ ст. – початку 2000-х рр., О. Шакурова вважає, що спочатку у своїх публікаціях, зокрема у «Походженні українського народу» (1995) вчений виділяв чотири концепції етногенезу українців: пізньосередньовічну, киеворуську, ранньослов'янську і трипільсько-арійську. Пізніше, Л. Залізняк пише лише про три головні етногенетичні версії: трипільсько-арійську, ранньосередньовічну та пізньосередньовічну, наприклад у праці «Походження українців: між науковою та ідеологією» (2008)²³.

У своїх етногенетичних працях, зазначає О. Шакурова, Л. Залізняк звертається не до вузького кола академічних істориків, а до широкого загалу, оскільки українська історична наука й досі важко хворіє, будучи інфікованою радянськими ідеологемами, старше покоління вчених не схильне відмовлятися від напрацьованого раніше, а молоде – не бажає псувати стосунки з метрами. Тому вихід з цього глухого кута пострадянської етнології, на думку вченого, лежить у зверненні до широкого кола української інтелігенції та студентства з метою поновлення інтересу українців до забутої, але правдивої схеми етногенезу східних слов'ян М. Грушевського²⁴.

Підводячи підсумки осмисленню проблеми етногенезу українського народу О. Шакурова зазначає, що у своїх працях Л. Залізняк переконливо доводить наукову обґрунтованість ранньосередньовічної концепції походження українців і узгодженість з загальносвітовими етнологічними напрацюваннями та важливість утвердження цієї концепції в українській науці, освіті та суспільній свідомості. Оскільки Л. Залізняк є послідовним прихильником схеми етногенезу східних слов'ян М. Грушевського, яку батько української історії оприлюднив ще у 1904 р., то саме він, на думку О. Шакурової, один з перших принципово поновив і переконливо обґрунтував цю давню етногенетичну конструкцію, спираючись на сучасну джерельну базу, нові факти і зрозумілі широкому загалу аргументи, фактично дослідник розробив власну концепцію україногенезу, наріжним каменем якої є схема М. Грушевського²⁵.

Й надалі О. Шакурова у своїх дослідженнях продовжувала осмислювати етнологічні та етнокультурні напрацювання Л. Залізняка²⁶. Дослідниця переконана, що етногенетичні напрацювання вченого є самодостатніми та науково обґрунтовані, адже Л. Залізняк згрупував погляди багатьох вчених у три основні концепції або теорії походження українського народу, а саме трипільсько-арійську, ранньосередньовічну та пізньосередньовічну, але найбільш переконливою та науково аргументованою він вважає ранньосередньовічну етногенетичну версію, згідно з якою, появу українців ми можемо віднести до V–VII ст. н.е.²⁷.

Треба відзначити, що одна з наукових публікацій О. Шакурової, у якій популяризується етногенетичний доробок Л. Залізняка, була оприлюднена за межами України, а саме у Польщі. Саме у ній вона наголошує, що Л. Залізняк у своїх працях не лише детально осмислює найголовніші концепції етногенезу українського народу, а й подає розгорнутий історіографічний аналіз створення й розвитку кожної з них²⁸.

Важливість та актуальність досліджень Л. Залізняка для сучасної історичної, історіографічної, археологічної науки, і в цілому для ідентифікації українців та державотворення О. Шакурова відзначила і в дисертаційному дослідженні на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук «Походження українського народу в історіографічному дискурсі кінця ХІХ – початку ХХІ ст.» (2016). Зокрема, в авторефераті дисертації дослідниця доводить, що за Л. Залізником, культурно-історична безперервність розвитку конкретного етносу є визначальним показником його віку й часу зародження, ця безперервність на українських етнічних землях простежується з раннього середньовіччя, а саме з кінця V ст., також вчений наголошує, що

тяглість і неперервність розвитку в Північно-Західній Україні засвідчує існування одного етнічного організму від дулібів, склавинів та антів до сучасних українців²⁹.

У своїх подальших студіях О. Шакурова ретельну увагу звернула на запропоновану Л. Залізняка українську етногенетичну періодизацію, яка має такий вигляд: етногенез українців розпочинається з кінця V ст.; далі – склавини і частково анти (V–VII ст.); літописні племена волинян, деревлян, полян, білих хорватів, уличів, тиверців (VIII–IX); руський народ (праукраїнці) (IX–XIII ст.) й українців (XIV–XXI ст.)³⁰. Дослідниця вважає, що періодизація Л. Залізняка на сучасному етапі є найбільш науково обґрунтованою, оскільки вчений спирається не лише на попередні дослідження, але й підтверджує її науковість власними археологічними та історичними розвідками.

Зважаючи на важливість праць Л. Залізняка, все більше молодих вчених звертаються до їхнього вивчення та осмислення. Так, в 2017 р. у м. Києві, Ю. Кириченко захистив кандидатську дисертацію: «Концепції українського етногенезу та націогенезу в етнологічній науці другої половини XIX – початку XXI ст.» (науковий керівник В. Капелюшний), у якій значну увагу приділено етногенетичному доробку Л. Залізняка. Зокрема, дослідниця наголосила, що із середини 90-х років XX ст. починають виходити праці сучасного найбільш відомого українського вченого в царині дослідження етногенезу українського народу – Л. Залізняка, дослідження якого містять досить ґрунтовну історіографічну складову³¹.

Отже, науковці, які долучилися до осмислення етнологічного й етнокультурного доробку Л. Залізняка відзначають: 1) наукові дослідження вченого стали вагомим внеском у розвиток вітчизняної науки загалом та археології, етнології, історії й українознавства зокрема; 2) Л. Залізняк суттєво допрацював ранньосередньовічну концепцію походження українського народу, започатковану М. Грушевським; 3) вчений послідовно утверджує у своїх працях обґрунтоване право українців на киеворуську спадщину; 4) своїми численними науковими і науково-популярними працями Л. Залізняк активно сприяє утвердженню й розвитку ідентичності українців та розбудові української державності.

¹ Залізняк Стародавня історія України. – К., 2012. – 542 с.

² Гончаров О. Концепції етногенезу українців // Українська етнологія. Навчальний посібник. / За ред. В. Борисенко. – К., 2007. – С. 17.

³ Там само. – С. 18.

⁴ Там само. – С. 21.

⁵ Конча С. Історія поглядів на український етногенез // Українознавство: навч. посіб. для студ. вищ. навч. зал. / За ред. Н. І. Обушного. – К., 2008. – С. 209.

⁶ Там само. – С. 210.

⁷ Там само. – С. 218.

⁸ Там само. – С. 219.

⁹ Там само.

¹⁰ Там само.

¹¹ Фігурний Ю. С. Етнологічні дослідження Леоніда Залізняка в Інституті українознавства КНУ у 1993–2004 роках // Кам'яна доба України: Збірник наукових статей. – Вип. 13. – К., 2010. – С. 317.

¹² Там само. – С. 315.

¹³ Фігурний Ю. Внесок Леоніда Залізняка в розвиток української етнології в кінці XX – на початку XXI століття // Українознавство. – 2011. – № 1 (38). – С. 55.

¹⁴ Там само. – С. 58.

¹⁵ Фігурний Ю. Особливості і закономірності зародження, формування українського етносу від найдавніших часів до середини XIV ст. на теренах України: етнічні, державотворчі і націєтворчі процеси в українознавчому вимірі. – К, 2010. – С. 82.

¹⁶ Там само. – С. 87.

¹⁷ Фігурний Ю. С. Фаховий аналіз проблеми походження українців і професійне визначення українських етнічних, націєтворчих і державотворчих процесів вченими відділу української етнології ННДІУ МОН України в кінці XX – на початку XXI століть. – К., 2011.

¹⁸ Там само. – С. 49.

¹⁹ Там само. – С. 51.

- ²⁰ Фігурний Ю., Шакурова О. Етнокультурні та етногенетичні студії Леоніда Залізняка (1973–1991) // Українознавство. – 2018. – № 4 (69). – С. 38.
- ²¹ Лебедєва О. В. Проблема етногенезу українського народу в працях Л. Залізняка // Магістеріум. – 2009. – Вип. 36. Археологічні студії. – С. 75.
- ²² Там само. – С. 75–76.
- ²³ Там само. – С. 76.
- ²⁴ Там само. – С. 79.
- ²⁵ Там само. – С. 78–79.
- ²⁶ Лебедєва О. Проблема етногенезу українців в українознавчих дослідженнях кінця XIX – початку XXI століть // Українознавство. – 2010. – № 1 (34). – С. 68–72.; Шакурова О. Питання генези, розвитку та становлення ранньосередньовічної, пізньосередньовічної та трипільсько-арійської концепцій походження українського народу в дослідженнях Н. Юсової, Л. Залізняка та П. Толочка // Українознавство. – 2010. – № 2 (35). – С. 199–204; Лебедєва О. Проблема утворення українського етносу в українознавчих дослідженнях кінця XIX – початку XXI століть // Українознавчий альманах. – К., 2010. – Вип. 2. – С. 106–109.
- ²⁷ Лебедєва О. Проблема утворення українського етносу в українознавчих дослідженнях кінця XIX – початку XXI століть // Українознавчий альманах. – К., 2010. – Вип. 2. – С. 108.
- ²⁸ Шакурова О. Висвітлення історіографії етногенезу українців у працях сучасних українських науковців // Spheres of culture / Ed. by Ihor Nabytobych, 2015. – Vol. 12. – P. 216.
- ²⁹ Шакурова О. В. Походження українського народу в історіографічному дискурсі кінця XIX – початку XXI ст.: автореф. дис. ... канд. іст. наук. – Переяслав-Хмельницький, 2016. – С. 11.
- ³⁰ Шакурова О. В. Основні концепції етногенезу українського народу: вітчизняна історіографія (кінець XIX – початок XXI ст.) / Відповідальний редактор Фігурний Ю. С. – К., 2017. – С. 131–132.
- ³¹ Кириченко Ю. Концепції українського етногенезу та націогенезу в етнологічній науці другої половини XIX – початку XXI ст.: автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 2017. – С. 6.

В статье проанализированы труды современных украинских исследователей, посвященные этнологическим и этнокультурным студиям известного археолога, этнолога, историка Леонида Зализняка. Выявлено, что одной из первых исследовательниц научного наследия Л. Зализняка стала О. Шакурова (в девичестве – Лебедева), которая в ряде своих исследований проанализировала главные этногенетические положения и наработки ученого. Выяснено, что А. Гончаренко, С. Конча, Ю. Кириченко и Ю. Фигурный активно включились в анализ этнологической и этнокультурной проблематики в трудах Л. Зализняка. Определено, что этногенетические студии Л. Зализняка, учитывая их важность, и в дальнейшем требуют профессионального изучения.

Ключевые слова: Л. Зализняк, этнологические и этнокультурные студии, этногенез украинцев, историография.

The article analyzes the works of modern Ukrainian researchers devoted to the ethnological and ethnocultural studios of a famous archaeologist, ethnologist, historian Leonid Zaliznyak. It was revealed that one of the first researchers of L. Zaliznyak's scientific heritage was O. Shakurova (Lebedev's maiden name), who in a number of her studies analyzed the main ethnogenetic positions and achievements of the scientist. It was found out that A. Honcharenko, S. Koncha, Y. Kirichenko and Y. Figurny actively participated in the analysis of ethnological and ethno-cultural problems in the works of L. Zaliznyak. It was determined that ethnogenetic studios of L. Zaliznyak, considering their importance, require further professional study.

Keywords: L. Zaliznyak, ethnological and ethnocultural studios, ethnogenesis of Ukrainians, historiography.

ШЕВЧЕНКІАНА У ВИСТАВКОВІЙ ДІЯЛЬНОСТІ МУЗЕЮ ІСТОРІЇ КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Стаття присвячена висвітленню образу Великого Кобзаря в експозиційно-виставковій діяльності Музею історії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Ключові слова: Тарас Шевченко, виставка, музей, університет.

Ім'я Тараса Шевченка історично тісно пов'язано з Київським університетом. Працюючи художником в Археографічній комісії, що базувалася в університетських стінах, молодий Шевченко мріяв викладати малювання студентам. Серед чотирьох претендентів на посаду вчителя малювання в університеті, Шевченко був обраний кращим і призначений на цю посаду. Але, на жаль, не судилося... За причетність до Кирило-Мефодіївського братства, Тараса заарештували та заслали в солдати на довгих десять років із забороною писати і малювати. Повернутися назад він вже не зміг, але ім'я його повернулось до нашої рідної Alma Mater, коли у 1939 році іменем Великого Кобзаря було названо наш університет. З тих пір він став Шевченковим університетом.

Музей історії Київського національного університету імені Тараса Шевченка, відкритий у 1978 році, завжди був активним організатором низки різноманітних заходів, присвячених Кобзарю, а також інших ювілейних проєктів, які відбувались у стінах університету. Серед них слід виділити такі, які останнім часом особливо запам'яталися відвідувачам: виставка художніх робіт Заслуженого художника України Надії Нікіфорової під назвою «Шевченкіана Надії»; документальна виставка, присвячена Кирило-Мефодіївському братству під назвою «...І спізнаєте правду, і правда визволить вас»; виставка екслібрисів художника-графіка, члена Національної спілки художників України Бориса Романова під назвою «Мій Шевченко»; виставка ілюстративної графіки члена Національної спілки художників України Олександра Пелешка під назвою «Гортаючи сторінки Кобзаря».

5 березня 2014 року в Музеї історії Київського національного університету імені Тараса Шевченка відбулося відкриття виставки художніх робіт Заслуженого художника України Надії Нікіфорової «Шевченкіана Надії», присвяченої 200-річчю від дня народження Тараса Шевченка.

Надія Яківна Нікіфорова – відома черкаська художниця, член Національної спілки художників України та Всеукраїнського об'єднання художників БЖ-АРТ. Народилася вона у 1953 році на Черкащині в селищі Верхнячка. Закінчила Харківське Державне художнє училище та Ленінградський Державний інститут театру, музики і кінематографії (факультет сценографії). З 1980 року працює художником-постановником Черкаського музично-драматичного театру ім. Т. Г. Шевченка¹.

В дитинстві Надія закохалася у твори Шевченка, від якого ввібрала в себе високу духовність. А через творчий досвід, придбаний на театральній сцені, до неї прийшло мистецтво живопису. Десять років вона йшла до показу глядачеві своїх станкових полотен, характерною рисою яких є українська самобутність.

Ще навесні 2001 року під час подорожі Шевченківськими місцями Надія Яківна задумала написати картини із циклу «Шевченкіана»².

На виставці, що проходила в стінах Київського університету, «Шевченкіана» Надії Нікіфорової була представлена неперевершеними художніми роботами майстрині³. Неабияку увагу відразу привернув портрет Тараса Шевченка «Вічність» (2003–2007 рр.), написаний на основі світлини 1859 року⁴. Портрет складається зі 144 фрагментів, кожен з яких має свій сюжет. Серед них ілюстрації авторки до творів Кобзаря, копії робіт самого Шевченка, портрети історичних постатей, гетьманів України, козаків-Мамаїв, українські краєвиди. Кожна мініатюра розповідає про творчий шлях Тараса та героїв його творів⁵.

Художниця застосувала самобутню авторську техніку фрагментарного живопису і при виконанні портрета молодого Шевченка. Її робота «Учітесь, читайте...» (2011 р.) була створена

нею на основі відомого автопортрету молодого Тараса, який він написав у 1840 році. Портрет доповнений тематичними картинами-рушниками «Соняхи». Основна ідея цієї роботи – об'єднання України, її сонячного майбутнього⁶.

Не залишив байдужими відвідувачів виставки триптих «Гайдамаки» (2011–2013 рр.), де переплетені дві сюжетні лінії – кохання Яреми та Оксани, а також боротьба українського народу за національну та соціальну справедливість в роки гайдамацького повстання під назвою Коліївщина⁷.

Центр виставки прикрашало зображення Пресвятої Богородиці – картина «Марія» (2009–2012 рр.), виконана в традиційних іконописних червоно-золотавих кольорах, яка увінчує опівані у творах поета образи прекрасних українських жінок. Картини «Катерина», «Сестри», «Наймичка» та «Причинна» вражають глибиною та трагічністю піднятої проблеми – нелегкої долі українки⁸.

Хрестоподібна композиція «Заповіт» завершала виставку робіт Надії Нікіфорової⁹. Цим твором авторка вшанувала пам'ять великого Кобзаря, зображаючи всі відомі автопортрети Шевченка, оточені гілками тисячолітнього дубу. Композиція обрамлена українськими орнаментами та постатями кобзарів.

Картини художниці, орієнтовані на народні джерела, мають національний характер, висвітлюють патріотичне ставлення до Батьківщини.

Художні твори Надії Нікіфорової випромінюють добро й красу, що є категоріями вічними і безсмертними. Вони нагадують сучасникам про високу цінність творчої спадщини великого митця – художника, поета і філософа Тараса Шевченка, який підняв на вершину світової слави культуру України.

Виставка Надії Нікіфорової користувалась такою величезною популярністю, що демонструвалась в стінах Київського університету цілих чотири роки, її прекрасними роботами захоплювались тисячі людей.

У березні 2015 року в Музеї історії Київського національного університету імені Тараса Шевченка, було відкрито унікальну документальну виставку під назвою «...І спізнаєте правду, і правда визволить вас» (Євангеліє від Івана, глава 8, стих 32), присвячену 170-річчю заснування Кирило-Мефодіївського братства (товариства) – першої української таємної політичної організації, яка діяла в Києві протягом грудня 1845 – березня 1847 років¹⁰.

Відомі слова Спасителя, зафіксовані євангелістом Іваном, стали життєвим кредом для невеличкої групи української інтелігенції, яка наприкінці 1845 р. в Києві створила легендарне Кирило-Мефодіївське братство. Саме таке посилання: «Іоан, гл. VIII, ст. 32», було викарбуване на особистій печатці одного з лідерів та ідеологів братства, викладача Київського університету Миколи Костомарова. Шукаючи правду, гідність, свободу братчики пройшли тернистий шлях становлення власного світогляду, який привів їх до ідей просвіти слов'янства, рівності та автономності слов'янських націй у майбутній загальнослов'янській державі.

За свої демократичні й гуманістичні переконання молодим людям довелося заплатити високу ціну – арешти, слідства, ув'язнення, заслання, моральні та фізичні страждання. Про все це розповідали архівні документи, представлені на виставці, які дозволили відвідувачам ближче познайомитися з головними учасниками Кирило-Мефодіївського братства – новітніми апостолами слов'янства; з першоджерел дізнатися про їхні основні ідеї; побачити «ціну» зради.

Виставка була підготовлена на базі документів слідства, оригінали яких зберігаються в Державному архіві Російської Федерації у Москві, а копії в Центральному державному історичному архіві України в Києві. Також для роботи над виставкою було залучено цілу низку копій малярських робіт Тараса Шевченка, зроблених з оригіналів, які зберігаються в Національному музеї Тараса Шевченка в Києві.

Копітку тривалу роботу над збором та оцифруванням всіх доступних і найнеобхідніших для створення виставки документів та матеріалів (понад 5 тисяч документів із 19 томів слідчої справи на учасників Кирило-Мефодіївського братства, отриманих з Центрального державного історичного архіву України; понад 300 художніх робіт Тараса Шевченка, фотографії його особистих речей, книг тощо, отриманих від вітчизняних музейних установ) було проведено співробітниками Музею історії університету Іваном Патриляком і Людмилою Кругловою.

Детальне ознайомлення з історією Кирило-Мефодіївського братства дозволила окреслити головні вектори створення цієї виставки. У зв'язку з відсутністю реальних музейних предметів (автентичних речових експонатів, оригінальних документів, картин тощо) всю виставку відразу запланували розгорнути, спираючись на виготовлення точних високоякісних копій як документів, так і малярських робіт Кобзаря. Концептуально виставка являла собою певний синтез

копій історичних документів (статутних матеріалів товариства й слідчих справ на учасників братства, біографічних відомостей), а також копій головних мистецьких робіт Тараса Шевченка його київського періоду життя.

Під час роботи над виставкою було встановлено, що головний масив документів з історії товариства (18 із 19 томів слідчої справи), на жаль, зберігається в Москві у Державному архіві Російської Федерації, а один том (який безпосередньо стосується слідства над Тарасом Шевченком у 1939 р. переданий до Національного музею Тараса Шевченка в Києві).

У 1990 р. Інститут української археографії імені М. Грушевського в Києві опублікував найповніший тритомний збірник документів з історії Кирило-Мефодіївського товариства, в основу якого покладено слідчі документи з Москви серед яких є також головні програмні документи товариства¹¹. У 1980-ті роки, спеціально для підготовки збірника москвичі передали в Інститут історії України НАН України (тоді майбутній Інститут археографії ще був частиною Інституту історії) фотокопії документів з історії товариства, виготовлені ще в 1959 році. Інститут історії у 1989–1990 роки всі фотокопії передав до Центрального державного історичного архіву України в Києві¹².

Загалом виставка включала шість розділів. Перший розділ мав назву «Камінь, яким знехтували будівничі, став наріжним каменем» (Псалом 118(117), стих 22). Ці слова з псалтиря стали завершальними словами програмного твору братчиків «Книги буття українського народу», а також вони використовувалися в якості епіграфа Тарасом Шевченком для поеми «Єретик», яка була написана в період творення братства. В першому розділі, мовою документів, розповідалась загальна історія виникнення братства і були подані короткі біографічні відомості про всіх основних дієвих осіб братства з їхніми портретами.

Другий розділ «Ідеї та дії» розкривав зміст основних програмних творів Кирило-Мефодіївців: Статуту товариства, «Книги буття українського народу», «Звернень до братів-українців і братів-росіян», листівок, проекту конституції Г. Андрузького тощо.

Третій розділ «Донос» висвітлював зміст доносів студента О. Петрова, його особисту долю.

Четвертий розділ «Арешти» розповідав про процес арештів провідних діячів братства, крізь призму поліцейських звітів.

П'ятий розділ «Слідство» містив інформацію про хід слідства, на основі протоколів поліції.

Шостий розділ «Вироки» включав документи з вироками братчикам, інформацію про відбукання ними заслання тощо.

Музеєм історії Київського національного університету імені Тараса Шевченка, за згодою Державного історичного архіву, для підготовки виставки було оцифровано понад п'ять тисяч документів слідчої справи Кирило-Мефодіївців.

Також, за підтримки дирекції Національного музею Тараса Шевченка в Києві, були отримані високоякісні цифрові копії малярських робіт Шевченка, які активно використовувались під час проведення виставки та прикрасили її експозицію.

21 березня 2018 року в Музеї історії Київського національного університету імені Тараса Шевченка відбулося відкриття виставки екслібрисів художника-графіка, члена Національної спілки художників України Бориса Романова під назвою «Мій Шевченко».

Екслібрис – книжковий знак, невелика художньо виконана етикетка, де вказано прізвище володаря книги. Нерозривно пов'язаний із книгою та книжковою ілюстрацією, екслібрис нині отримав статус окремого художнього твору – мініатюрного за розміром і лаконічного за змістом¹³.

Автор робіт – лауреат, дипломант міжнародних конкурсів та виставок екслібрисів, учасник понад 40 всеукраїнських і міжнародних художніх виставок та 10 персональних виставок малої графіки.

Борис Миколайович Романов народився 13 січня 1949 року в місті Дружківка (Донецька обл.). У 1972 році закінчив Харківський художньо-промисловий інститут, відділення графічного дизайну. Після закінчення інституту він переїхав до Сєвєродонецька, де до 2010 року працював за фахом – художник-дизайнер на Сєвєродонецькому об'єднанні «АЗОТ». Одночасно з 1986 року Борис Миколайович займався гравюрою, графікою і мініатюрою. В 2017 році світ побачила книга «Мій Шевченко – екслібриси Бориса Романова»¹⁴. В мініатюрних композиціях художник відтворив цілу віху з життя Тараса Григоровича Шевченка.

Шевченкіана займає особливе місце у творчості Бориса Романова. Це тема, в якій художник знайшов себе. До дня народження Кобзаря щороку він створює новий екслібрис. Його «Шевченкіана» досить оригінальна, не подібна до творчості інших українських майстрів книжкового знаку, які звертались у своїй творчості до постаті Тараса Шевченка.

На виставці була представлена 21 графічна мініатюра Бориса Романова. Загалом у творчому доробку художника 400 робіт. Автор присвятив ці книжкові знаки своїм друзям, відомим українським письменникам та науковцям, акторам, музикантам, художникам.

У відкритті виставки взяли участь проректор з науково-педагогічної роботи університету Володимир Бугров, радник Міністра культури України, заслужена артистка України Анжеліка Рудницька, Президент українського екслібрис-клубу Петро Нестеренко, Народна артистка України Світлана Мирвода, голова Київської організації Національної спілки художників України Віктор Коновал, голова секції декоративно-прикладного мистецтва Національної спілки художників України Володимир Балибердін, художниця Галина Дюговська, працівники Обласного управління культури Луганської області Олена Крикуненко та Ганна Саган, співробітники університету.

17 вересня 2019 року в Музеї історії Київського національного університету імені Тараса Шевченка, з нагоди 185-ї річниці нашої рідної Alma Mater, відбулося відкриття виставки ілюстративної графіки члена Національної спілки художників України Олександра Пелешка під назвою «Гортаючи сторінки Кобзаря».

До уваги відвідувачів були представлені художні роботи, виконані в оригінальній авторській техніці «сграфітографії», джерелом натхнення яких стали вірші великого Кобзаря¹⁵.

Ранні роботи виконані у 1990-і роки. Основна частина представлених картин була створена у 2013–2014 роках.

Бажання зробити зоровий акомпанемент до шевченкових рядків пронизує творчий шлях художника ще зі студентських років і не є завершеною роботою, вона продовжується і досі. У дні Всеукраїнського свята, яким став 205-й ювілей Тараса Шевченка, автор запропонував свій доробок до уваги шанувальників мистецтва.

Олександр Петрович Пелешко народився 1 лютого 1956 року у місті Тульчині Вінницької області¹⁶. Початково здобув мистецьку освіту у художній студії. Згодом у 1991 році закінчив Львівський поліграфічний інститут ім. Івана Федорова (зараз Українська Академія друкарства) та здобув фах художника-графіка, співпрацював з видавництвом «Веселка».

Творчу діяльність розпочав у 1986 році. З 1991 року брав участь у понад сорока Всеукраїнських, обласних, міжрегіональних, міських виставках графіки та живопису, був учасником скульптурних пленерів. Працює в техніці графіки, олійного, акварельного та воскового живопису. Багато робіт Олександра Петровича знаходяться у приватних колекціях України та за кордоном.

Багато років присвятив педагогічній діяльності. Він став одним із фундаторів Ямпільської спеціалізованої школи художньо-музичного профілю на Вінниччині. Зараз викладає предмети образотворчого циклу у Вінницькому будівельно-архітектурному коледжі КНУБА.

На виставці були представлені графічні твори у авторській техніці, що базується на застосуванні двох технік – «монументальному сграфіто» та станковій «гратографії». Сутність однієї і другої у «вишкрябуванні» верхнього шару фарби, добуваючи нижній. На дерев'яну основу наноситься фарба різного кольору. Далі, поступово знімаючи один шар за іншим, художник створює потрібну кольорову гаму, штрихуванням викарбовує об'єм. Окрім оригінальної техніки, роботи відрізняються яскравою образністю, національним колоритом, ефектною композицією. Манера автора посиляється на традиції народного мистецтва у малярстві і, водночас, найкращі взірці української ілюстрації. Кольорова гама композицій складається з контрастних кольорів, але це не вносить дисгармонії в її сприйнятті. Стилізовано перебільшені елементи нагадують мистецтво різьблення по дереву, декоративні килими, витинанки, тощо. Зішкрябування дає мерехтливу гру кольорів, що нагадує манеру імпресіоністів, а завдяки товщині фарбних шарів створює ефект об'ємного зображення, відчуття просторовості сюжету.

Шевченківська серія ілюструє невеликі віршовані твори, такі як «Тополя», «Якби мені черевички», «Сон» та ін., але є ілюстрації до великих епічних творів: «Утоплена», «Перебендя», «Наймичка», «Гайдамаки». Всі вони об'єднані однією думкою про важку трагічну історію нашого народу. Усі композиції зв'язані однією «червоною ниткою» – це небо. По ньому плывуть хмари, світить сонце, визирає місяць, вони мовчки спостерігають, що відбувається на стражденні, але такий прекрасні й українській землі.

На відкриття виставки Олександра Пелешка завітали та виступили: проректор з наукової роботи Віктор Мартинюк; декан історичного факультету, професор Іван Патриляк; завідувач кафедри архівознавства та спеціальних галузей історичної науки, професор Марина Палієнко; президент громадської організації «Жінки майбутнього» Людмила Черватюк; доцент кафедри українознавства Київського національного університету будівництва та архітектури Марія Сметанська.

Студенти, викладачі та співробітники Університету й інших вищих навчальних закладів м. Києва, які були присутні на відкритті виставки, мали змогу насолодитися переглядом чудо-

вих картин та почути розповідь автора робіт про техніку виготовлення цих графічних творів і вірші дружини автора – української письменниці та поетеси Лариси Сичко, присвячені Кобзарю.

(Присвята Т. Г. Шевченку)

Хатинка біла в два віконця –
Мужицьке вбоге житло.
Їй вдячні люди аж до сонця
За те, що в ній колись було.

Вже два століття не стихають
Розмови про хатинку ту,
Стару похилену під гаєм,
В густім Кирилівським саду

Зайдеш – там лавка, стіл, ряднина,
Лежанка й піч коло дверей,
З лози колиска до бантини
підв'язана – це для дітей.

В куточку ясла для ягнятки,
Бо взимку ж мерзне у хліві.
В колисці ж наче янголятко –
Дитя кріпацької сім'ї
Воно й не дивно. В кожній хаті
Тоді водилося таке:
В кутку телятко чи ягнятко,
В колисці ж спить дитя людське.

Та навіть в Божої родини
Дитя вродилося в хліві!
Що ж тут такого ? От новина!..
Та цитьте ж люде! Ми – «малі»!

Такі «малі», що і не смієм
На це кривить свої уста!
Святим Божественним елієм
Омита хатка та проста.

У тій оселі край дороги,
На самім покуті села,
Благословенна мати Богом
Тараса-сина сповила.

Проста кріпачка Катерина
Із Моринецьких бойківчан
Подарувала Світу сина,
Кому не рівня цар і пан

Не шатами, не сріблом-злотом
Господь Тараса наділив.
Поетом, Кобзарем, Пророком
По Світу йти благословив.

І він пішов у світ широкий,
Спроваджений старим дяком,
В світ поневолений жорстокий
Із тої хатки над ставком.

Спочатку босими ногами
Він торував свої путі,
Не раз був битий палюгами –
З панами жарти не прості.

Та не зламали його волі:
Ні Петербург, ні Мангишлак
І в вітром вибіленім полі
Писав, творив Пророк-кріпак.

Моливсь і плакав за Вкраїну –
Невільницю у своїм краю.
З молитвами до Бога линув
За долю нашу і свою...

Лишив нам спадщину багату –
Пророцтва, що й тепер живі.
На будні наші, і на свята –
Все є в святому Кобзарі!

То ж цій хатинці в два віконця,
Де перший крок ступив Тарас,
Ми вдячні будем аж до сонця!
Вона, як Божий храм для нас!
Лариса Сичко. 2017 р.

Отже, окрім висвітлення образу Тараса Шевченка в матеріалах основної експозиції, Музей неодноразово готував та влаштовував різноманітні документальні та художні виставки, які яскраво доповнювали та збагачували стаціонарну частину експозиції, присвячену Кобзарю.

Таким чином, Шевченкіана посідає важливе місце у експозиційно-виставковій діяльності Музею історії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Тому що його доля тісно зв'язана з історією Київського університету – провідного науково-навчального закладу України, який нині з гордістю носить ім'я Великого Кобзаря.

¹ Нікіфорова Н. Джерело натхнення. – К., 2013. – 158 с.

² Гончар Ю. Живописне втілення Шевченкових смислів / Нікіфорова Н. Вказ. праця. – С. 155.

³ Клименко Н. Шевченкіана Надії / Там само. – С. 13–19.

⁴ Ребякова Н. Погляд на «Вічність» / Там само. – С. 23–25.

⁵ Брижицька С. Біле мовчання... / Там само. – С. 48–49.

⁶ Гончар Ю. Триптих «На чистій, широкий, на вольній землі» / Там само. – С. 141–142.

⁷ Гончар Ю. Пенталогія «Гайдамаки» / Там само. – С. 88–89.

⁸ Гончар Ю. Триптих «Пренепорочна, благая!» / Там само. – С. 73–74.

⁹ Там само. – С. 153.

¹⁰ Бойко М. П. Кирило-Мефодіївське товариство: філософські та культурологічні ідеї національної самосвідомості та державотворення / Дніпродзержинський держ. технічний ун-т. – Дніпродзержинськ, 2006. – 452 с.

¹¹ Кирило-Мефодіївське товариство. У трьох томах / Упорядники М. І. Бутич, І. І. Глизь, О. О. Франко. – К., 1990. – Т. 1. – 544 с.; Т. 2. – 696 с.; Т. 3. – 440 с.

¹² Центральний державний історичний архів України, м. Київ. – Ф. КМФ-13. – Оп.1. «Слідча справа про Кирило-Мефодіївське товариство (1732–1916)»: спр. 6. «О художнике Шевченко» (1732 р. – 30 квітня 1858 р.). – 176 кадрів.

¹³ Нестеренко П. Історія українського екслібриса. – К., 2010. – 328 с.

¹⁴ Забирко Т. Екслібрис: Шевченкіана Бориса Романова. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sever.lg.ua/2014-01-27-ekslibris-borisa-romanova>

¹⁵ Шевченко Т. Кобзар. – Прага, 1876. – 414 с.

¹⁶ Барнасюк Олександр. Пелешко Олександр Петрович. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.vocnt.org.ua/master/peleshko>

Статья посвящена отображению образа Великого Кобзаря в экспозиционно-выставочной деятельности Музея истории Киевского национального университета имени Тараса Шевченко.

Ключевые слова: Тарас Шевченко, выставка, музей, университет.

The article is devoted to the image of the Great Kobzar in the exhibition activities of the Museum of History of Taras Shevchenko National University of Kyiv.

Keywords: Taras Shevchenko, exhibition, museum, university.

ВУЛИЧНЕ НАСТІННЕ МАЛЯРСТВО ЯК ОБ'ЄКТ ДОСЛІДЖЕННЯ: ІСТОРІОГРАФІЯ ТА СТАН ВИВЧЕННЯ

У статті досліджено історіографію та стан вивчення графіті як культурного феномену сучасного міста. Тема графіті є мало вивченою сторінкою у вітчизняній етнології. Лише завдяки комплексному залученню польових матеріалів та наукових доробків етнологів та дослідників суміжних галузей вдається виявити зміст та особливості явища.

Ключові слова: графіті, вуличне мистецтво, стріт арт, вуличне настінне малярство, історіографія.

Тема сучасного вуличного малярства є новою та знаковою у вітчизняній етнологічній науці. Оскільки вона виходить за рамки звичних та традиційних тем етнологічної науки, вимагає від дослідника особливої пошукової та аналітичної роботи.

Для того, аби виявити суть та особливості явища наукового зацікавлення, слід поглянути на нього під різними кутами. Яскравим доказом цього є дослідження графіті. Науковці акцентують увагу на різних аспектах феномену. Одні пропонують розглядати його як прояв девіантної поведінки та акт вандалізму, інші – схиляються до думки, що сучасні графіті є потужною знаковою системою та невід'ємною частиною міської культури. Тому задля того, щоб сформуванню повноцінну картину, необхідно ознайомитись із різними підходами та трактуваннями поняття, залучити варіативну історіографію та джерела – як етнологічні, так і суміжних дисциплін.

У дослідженні графіті перетинаються інтереси науковців різних галузей – культурологів, фольклористів, філософів та психологів, юристів та кримінологів, археологів та психологів, соціологів та соціальних педагогів, лінгвістів та мистецтвознавців, урбаністів. Зростаючий інтерес до явища є закономірним, так як вуличне настінне малярство є індикатором настроїв та переживань, поглядів та інтересів сучасного суспільства. Графіті відображає стан культури та мови містян, вплив на культуру західних зразків та, навпаки, вкорінення українських мотивів. До всього, явище є етнопсихологічним, адже є виявом психологічних рефлексій людини, може бути транслятором агресії та девіантної поведінки. Нарешті, графіті є формою втручання в міський ландшафт та впливу на його візуальний облік – прагненням до гармонізації або дегармонізації міського простору. Отже, з огляду на синкретизм феномену, не дивно, що настінний живопис викликає зацікавлення у науковців різних галузей знань.

Особливий інтерес викликають наукові доробки вітчизняних колег-сучасників, адже у порівнянні із зарубіжним досвідом, їхня кількість обмежується кількома десятками монографій та наукових статей. Серед останніх назовемо праці І. Головахи¹; К. Станіславської²; М. Красікова³; Т. Єрмакової⁴, З. Кайс⁵. Праці присвячені розкриттю змісту та семантики графіті, їхніх особливостей та функціонування у світі синкретичних культур.

Для того, аби аналізувати сучасне вуличне настінне малярство, необхідно чітко окреслити його витoki й початки, простежити хронологію розвитку культурного явища, його трансформацію. У випадку, коли джерельна база є обмеженою, графіті стають чи не єдиним свідченням про культуру та побут цілої епохи. Завдяки працям про найдавніші графіті та графіті періоду Середньовіччя, джерельною базою для написання яких стали археологічні артефакти та давні написи, дізнаємось про настрої та почуття тогочасних людей, політичні погляди та вподобання, релігійність тощо. Серед дослідників, наукову увагу яких привернули найдавніші графіті, слід назвати Дж. Ліндсі⁶, М. Ланґа⁷, Х. Тенкера⁸, Р. Бенефіл⁹.

Особливу цінність становлять праці, в основу яких лягли дослідження середньовічних графіті, написані вітчизняними науковцями. Серед них – наукові доробки В. Корнієнка¹⁰, присвячені графіті Софії Київської. Автор акцентує на важливості графіті як джерела, вказуючи, що останні допомагають уточнити хронологію подій та діяльності окремих установ, заповнити біографічні прогалини та виявити особливості середньовічного світогляду, зокрема молитовні формули та есхатологічні настрої, а також мовні особливості місцевого населення.

Серед новинок тематичної історіографії – праця С. Подлевського «Графіті Чернігова у соціокультурному просторі Х–XVII ст.»¹¹, яку побачив світ у 2018 році. У ній автор, завдяки зафіксованим настінним написам та малюнкам, проливає світло на світогляд, уявлення мешканців міста, рівень освіченості та соціальний статус тогочасного населення. Особливо цінними є давньоруські графіті для розуміння зародження, стану та розвитку тогочасної мови.

До цієї групи праць доцільно віднести дослідження Н. Нікітенко (у співавторстві з В. Корнієнко)¹², С. Висоцького¹³; Б. Рибаківа¹⁴; О. Мединцевої¹⁵; О. Євдокимової¹⁶; Б. Щепкіна¹⁷ та інших. Названі дослідники здійснили колосальну працю у напрямку фіксації та розшифрування, згодом оприлюднення найдавніших графіті, починаючи із раннього періоду існування Київської Русі.

Оскільки автор пропонує розглянути явище вуличного настінного малярства у нерозривному зв'язку з містом та його культурою, урбаністичним ландшафтом, необхідно звернути увагу на наукові доробки дослідників міського простору, урбаністів. Питання нового міста та міського простору, гармонізації, розширення їх значення та функцій, зміна перспектив та поглядів на людину у міському середовищі цікавили багатьох дослідників. Серед останніх: Йен Гел автор праці «Міста для людей»¹⁸; Пітер Ньюман та Джефрі Кенуорті, автори праці «Стійкість та міста: подолання автомобільної залежності»¹⁹; Льюїс Мамофрд, автор праці «Що таке місто»²⁰; Луїс Вірт, автор праці «Урбанізм як стиль життя»²¹; Девід Гарві, автор «Право на місто»²². До теми соціальної семантики урбаністичного світу, урбаністики та соціології міста звертались, серед інших, А. Лефевр, Дж. Якобс, М. Вебер, П. Холл, Н. Сміт, С. Сассен, П. Бурдьє, Ч. Лендрі, Т. Дрідзе та інші.

Автор статті знайомить читача із представниками напрямку, оскільки вважає доцільним розглядати графіті та місто у нерозривному зв'язку, презентувати вуличне настінне малярство як реалізацію «права на місто», про яке говорить у своїх працях Девід Гарві. Беззаперечним сьогодні є той факт, що вуличне настінне малярство є невід'ємною частиною міського ландшафту, спробою зробити урбаністичний простір більш привабливим, перетворити його із чужого та глобального на «свій», «гармонійний».

Про варіативність підходів у дослідженні об'єкта свідчить, зокрема, існування великої кількості типологізацій явища графіті. Серед запропонованих класифікацій – поділ на два типи: політичні та неполітичні – дослідниками Ф. Боасом та Р. Помаром²³; виділення слоганів та загадок, афоризмів і діалогів (серед яких приписи на рекламних плакатах, елементах інтер'єру та попередніх графіті) В. Кохом²⁴; класифікація, запропонована польською дослідницею Д. Козловською, яка виділяє екологічні та пацифістські; політичні та соціальні (серед них портрети політиків, «вождів», коментарі на теми церкви та релігії, актуальних політичних питань); мета-текстуальні (про графіті, їхніх творців та місце написів); молодіжні (субкультурні, про школу, наркотики); екзистенційні; еротичні; гумористичні; художні; про поп-культуру; графіті-діалоги; символічні графіті²⁵ та низка інших.

Виділення груп та підгруп графіті на основі спільних ознак та схожості дозволяє звузити предметне коло дослідження та зосередити наукову увагу на глибшому вивченні та аналізі конкретної групи.

Американська дослідниця графіті Дж. Гетсбі²⁶ пропонує типологізувати підходи до вивчення явища, виділяючи дев'ять типів: антропологічний (культурологічний), гендерний, кількісний, лінгвістичний, фольклористичний, естетичний, мотиваційний, превентивний і популярний. Розглянемо детальніше деякі з них.

Яскравим прикладом культурологічного підходу до вивчення графіті як об'єкту дослідження є дослідження Д. Бушнелла²⁷. Він описує графіті крізь аспект людини та її інтересів, соціуму та його настрою. Д. Бушнелл переконаний, і з цим важко не погодитись, що вуличне настінне малярство акумулює культуру епохи і є продуктом людських смаків та переживань. У праці графіті ототожнюються із барометром змін у суспільстві, свідченням чого є зміна вуличних написів (музичних, політичних та ін.)

До представників групи віднесемо Р. Фрімена²⁸, М. Ланґа²⁹ та Дж. Ліндсі³⁰.

Досвід представників фольклористичного підходу має особливу цінність для дослідника-етнолога. Іноді його значення применшують через описовий характер, однак нерідко представники підходу здійснюють, окрім опису та аналізу даних, дослідження контекстної інформації. Науковці переконані, що окремі зразки й колекції графіті, опубліковані у розважальних цілях, також можна вважати «фольклорними», так як завдяки фіксації вони стають джерелом інформації. Серед праць, що належать до цього типу досліджень, наукові доробки А. Ріда³¹, С. Блейка³², Б. Фрезера³³. Окремо відмітимо фольклористичний підхід у працях М. Лур'є, Є. Бажкової та К. Шумова. У співавторстві ними написано статтю «Міські графіті»³⁴, що містить як історію

самого явища, так й історію його вивчення, семантику та змістовне наповнення. Завдяки праці дізнаємось про розвиток та особливості графіті-культури не лише західного світу, а й теренів пост-радянського простору. Велику увагу у статті приділено опису польських та російських стін. З огляду на значну кількість спільних культурно-історичних, соціальних, а отже ментальних особливостей можемо проводити паралелі із вітчизняними графіті.

Однією із найбільш висвітлених у зарубіжній історіографії тем, що стосуються графіті, є тема латриналій. Стіни вбиралень стали чи не найбільш привабливими полотнами для створення написів та малюнків задовго до винайдення аерозольних балонів. Громадські туалети – місця, заховані від ока глядача, що сприяє вільному вираженню думок та почуттів, створенню обсценних написів, неприйнятних у суспільстві. Такі графіті виконують комунікативну функцію, проливають світло на відмінності на основі гендеру. Дослідники цієї групи графіті зазвичай є представниками гендерного підходу до вивчення графіті.

Першим, хто запропонував термін «латриналії» на означення цього виду графіті був американський фольклорист Алан Дандез (1966). Написи на стінах громадських вбиралень стали об'єктом його дослідження у праці «Here I Sit – A Study of American Latrinalia» («Я тут сиджу – вивчення американської латриналії»). Дослідник називає графіті на стінах громадських туалетів брудом, однак зазначає, що «Бруд є частиною нашої культури, тому входить до сфери зацікавлення культурного антрополога»³⁵.

Одним із перших, хто звернувся до дослідження туалетних графіті, на початку 1950-х років, став А. Кінслі³⁶. Альфред Кінслі прагнув дослідити тему сексуальності та сексуальної поведінки сучасників. Однак з огляду на скутість респондентів, особливо жінок, для Кінслі та його команди з університету Індіани написи на стінах громадських вбиралень стали головним джерелом.

Серед інших дослідників когорта назвемо Е. Брунера та Дж. Келсо³⁷, І. Гентшелла³⁸ та К. Коула³⁹, Дж. Фара та К. Гордона⁴⁰; Дж. Бейтса та М. Мартіна⁴¹, А. Кемпбелла⁴², Н. Метьюса⁴³.

Серед тематичних праць вітчизняних дослідників, присвячених графіті-написам у громадських місцях, слід назвати наукові доробки харківського етнолога М. Красікова⁴⁴. У поле зору науковця потрапили написи у громадських місцях (стінах гуртожитків і академічних корпусів, предметах інтер'єру та екстер'єру) студентів українських вищих навчальних закладів. Вербальні написи у межах побутування студентської спільноти дослідник називає виявом письмової традиції сміхової культури та сучасним студентським фольклором. Не можемо не погодитись із автором у доцільності використання настінного живопису, епіграфіки для дослідження психології та культури груп, зокрема субкультури студентів.

Як бачимо, наведені приклади праць, присвячених висвітленню теми графіті є яскравим свідченням того, як один предмет може вивчатись під різними кутами зору. Це поняття давно вийшло за межі вкоріненого стереотипу «забруднених стін» та «акту вандалізму». Адже графіті – дуже різноманітне та багатогранне поняття, не познайомившись з усіма сторонами якого, не доречно поспішно вішати ярлики. Якщо на вітчизняному поприщі етнологічної науки кількість праць, присвячених вуличному настінному малюванню, бажала б бути більшою, то зарубіжні дослідники звертаються до теми все частіше. Найновіші публікації стають доступними завдяки науковим платформам, на кшталт Research Gates, де створюються усі умови для швидкого знайомства із тематичними новинками сфери зацікавлення.

¹ Головаха І. Соціальне значення асоціальних граффіті (Бытование и функции современных киевских граффити) // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2004. – № 2. – С. 64–77.

² Станіславська К. І. Тенденції розвитку художнього графіті у Європі XX–XXI століття // Культура і сучасність : альманах / Міністерство культури і мистецтв України; Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв. – 2010. – № 2. – С. 182–190.

³ Красиков М. М. «Здесь было зверски убито время!» (Современное студенчество сквозь призму эпиграфики) // Антропологический форум. – 2011. – № 14. – С. 160–234.

⁴ Єрмакова Т. Г. Феномен графіті: різновид девіантності чи норма повсякденності? // Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах «Грані». – Дніпропетровськ, 2010. – № 6 (74). – С. 108–110.

⁵ Кайс З. В. Соціальна семантика урбаністичного світу: символіка графіті: дис. ...канд. філос. наук. – К., 2015. – 192 с.

⁶ Lindsay 1960: Lindsay J. The Writing on the Wall: An Account of Pompeii in its Last Days. – London, 1960.

⁷ Lang, M. Graffiti and Dipinti. Vol. XXI of The Athenian Agora: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens. – 80 vols. – Princeton, New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens, 1976.

- ⁸ Tanker H. The Common People of Pompei: A Study of the Graffiti. – Baltimore, 1939. – 207 p.
- ⁹ Benefiel R. Dialogues of Ancient Graffiti in the House of Maius Castricius at Pompeii // American Journal of Archaeology. – 2010. – № 114.1. – P. 59–101; Benefiel R. Dialogues of Graffiti in the House of the Four Styles at Pompeii (Casa dei Quattro Stili, I.8.17, 11), in: Ancient Graffiti in Context, (eds.) / J. A. Baird and Claire Taylor, London: Routledge, 2010. – P. 20–48.
- ¹⁰ Корнієнко В. В. Графіті Софії Київської XI – початку XVIII ст.: інформаційний потенціал джерела: автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 2015. – 41 с.
- ¹¹ Подлевський С. Графіті Чернігова у соціокультурному просторі X–XVII ст. – Чернівці, 2018. – 276 с.
- ¹² Нікітенко Н., Корнієнко В. Найдавніші датовані графіті Софії Київської та її датування // Просемінарій: Медієвістика. історія церкви, науки і культури. – К., 2008. – Вип. 7: До ювілею професора Василя Іринарховича Ульяновського та інші праці.
- ¹³ Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской (по материалам граффити XI–XVII веков. – К., 1976. – 455 с.
- ¹⁴ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М., 1980. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.rodon.org/rba/yads.htm>
- ¹⁵ Медынцева А. А. Грамотность в Древней Руси (по памятникам эпиграфики X – первой половины XIII века). – М., 2000. – 291 с.
- ¹⁶ Евдокимова А. А. Греческие граффити Софии Киевской // Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. XIX. Аспекты компаративистики III. – М., 2008.
- ¹⁷ Щепкин В. Н. Русская Палеография. – М., 1967 – 220 с.; Щепкин В. Н. Новгородские надписи «graffiti» // Древности: Труды Московского Археологического общества – М., 1905 – Т. XIX. – Вып. III. – С. 35.
- ¹⁸ Гел Й. Міста для людей / переклад з англійської Ольги Любарської. – К., 2018. – 280 с.
- ¹⁹ Newman P., Kenworthy J. Sustainability and Cities: Overcoming Automobile Dependency. – Washington: Island Press, 1999.
- ²⁰ Мамфорд Л. Що таке місто// Урбаністичні студії. Атомія міста: Київ (2012). – К., 2012.
- ²¹ Wirth L. Urbanism as a Way of Life. In The City Reade / The American Journal of Sociology. – Vol. 44. – Chicago: The University of Chicago Press, 1938.
- ²² Harvey D. Right to the City // New Left Review 53. – September-October 2008. – London, 2008.
- ²³ Bouza F., Pomar R. Sociologia de la reciprocidad linguistica (Las pinturas de la facultad de Ciencias Politicas y Sociologia de la Universidad Complutense [1986–1987]) // Communication y lenguaje juvenile. – Madrid, 1989.
- ²⁴ Koch W. A. Simple Forms: An Encyclopedia of Simple Text-Types in Lore and Literature. – Bochum, 1994.
- ²⁵ Kozłowska D. Postmodernizm kulturowy w Polsce na przykładzie Pomarańczowej Alternatywy i graffiti: Polska specyfika zjawisk i ich konteksty światowe (MA thesis). – Warszawa, 1992.
- ²⁶ Gadsby J. M. Looking at the Writing on the Wall: A Critical Review and Taxonomy of Graffiti Texts. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.graffiti.org/faq/critical.review.html>
- ²⁷ Bushnell, J. Moscow Graffiti: Language and Subculture. – Boston, 1990. – 263 p.
- ²⁸ Freeman, R. Graffiti. – London: Hutchinson & Co (Publishers) Ltd, 1966.
- ²⁹ Lang, M. Graffiti and Dipinti. Vol. XXI of The Athenian Agora: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens. 180 vols. – Princeton, New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens, 1976.
- ³⁰ Lindsay, J. The Writing on the Wall: An Account of Pompeii in its Last Days. – London: Frederick Muller Limited, 1960.
- ³¹ Read, A. W. Classical American Graffiti: Lexical Evidence from Folk Epigraphy in Western North America (A Glossarial Study of the Low Element in the English Vocabulary). – Waukesha, Wisconsin: Maledicta Press, 1977 – 89 p.
- ³² Blake, C. F. Graffiti and Racial Insults: The Archaeology of Ethnic Relations in Hawaii. Modern Material Culture: The Archaeology of Us. Eds. R. A. Gould and M. B. Schiffer. – New York: Academic Press, 1981. – P. 87–99.
- ³³ Fraser, B. Meta-Graffiti. Maledicta: The International Journal of Verbal Aggression. – Vol. 4. – 1980. – P. 258–260.
- ³⁴ Бажкова Е. В., Лурье М. Л., Шумов К. З. Городские граффити Текст // Современный городской фольклор. – М., 2003. – С. 430–449.
- ³⁵ Dundes, A. «Here I Sit-A Study of American Latrinalia». Kroeber Anthropological Society Papers 34 (1966): 91–105. – P. 93.

- ³⁶ Kinsey A. C., Pomeroy W. B., Martin C. E. and Gebhard P. H.. Sexual Behavior in the Human Female. – Philadelphia and London: W. B. Saunders Company, 1953.
- ³⁷ Bruner, E. M. and J. P. Kelso. Gender Differences in Graffiti: A Semiotic Perspective. *Women's Studies International Quarterly* 3.2/3 (1980). – P. 239–252.
- ³⁸ Hentschel, E. Women's Graffiti. *Multilingua: Journal of Cross-Cultural and Interlanguage Communication* 6.3 (1987). – P. 287–306.
- ³⁹ Cole, C. M. Oh Wise Woman of the Stalls. *Discourse & Society* 2.4 (1991). – P. 401–411.
- ⁴⁰ Farr, J. H. & Gordon, C. A partial replication of Kinsey's graffiti study. *The Journal of Sex Research*. – Vol. 11. – 1975. – P. 158–162.
- ⁴¹ Bates J. & Martin M. The thematic content of graffiti as a nonreactive indicator of male and female attitudes. *The Journal of Sex Research*. – 16 (4). – 1980. – P. 300–315.
- ⁴² Campbell A. Aggression. In D. M. Buss (Ed.), *The handbook of evolutionary psychology*. – Hoboken, NJ: Wiley, 2005. – P. 258–291.
- ⁴³ N. Matthews Bathroom Banter: Sex, Love and the Bathroom Wall// Matthews N. / *Electronic Journal of Human Sexuality* – Vol. 15. – 2012. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ejhs.org/volume15/Banter.html>
- ⁴⁴ Krasikov M. Ukrainian Student Subculture as Mirrored in Epigraphy // *Етнічна історія народів Європи: зб. наук. пр.* – К., 2005. – Вип. 18. – С. 73–79; його ж. Студенческа субкультура в зеркале епіграфіки // *Народна культура українців: життєвий цикл людини. Історико-етнологічне дослідження у 5 т. Т. 2. Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура.* – К., 2010. – С. 352–388; його ж. «Здесь было зверски убито время!» (Современное студенчество сквозь призму эпиграфики) // *Антропологический форум*. – 2011. – № 14. Online. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://cyberleninka.ru/article/v/zdes-bylo-zverski-ubito-vremya-sovremennoe-studentchestvo-skvoz-prizmu-epigrafiki>

В статье рассматривается историография и состояние изучения граффити как культурного феномена современного города. Тема граффити не достаточно изученная страница современной этнологии. Только благодаря комплексному привлечению полевых материалов и научных наработок этнологов и исследователей смежных отраслей можно понять суть и особенности явления.

Ключевые слова: граффити, уличное искусство, стрит арт, уличная настенная живопись, историография.

The article is devoted to historiography and the state of researching of graffiti as a cultural phenomenon of the modern city. There is a lacune in graffiti researching if talking about Ukrainian contemporary ethnology. With a help of complex usage of field materials and scientific achievements of ethnologists and researches of related branches we can understand the essence and features of the phenomenon.

Keywords: graffiti, street art, wall paintings, historiography.

ІНФЕРНАЛЬНА ТЕМАТИКА У ТВОРЧОСТІ РОК-КОЛЕКТИВУ BLACK SABBATH

Стаття присвячена проблемі зародження та ранньому розвитку інфернальної тематики у творчості рок-колективів Великої Британії. Головна увага прикута до постатей Оззі Осборна, Тоні Айоммі, Гізера Батлера та Білла Уорда. Гурт Black Sabbath розглядається як основоположник «інфернального стилю», що заклав фундамент, на якому зростали більш одіозні Heavy metal колективи, в яких звернення до демонічних образів стало звичною частиною іміджу.

Ключові слова: Heavy metal, Black Sabbath, інфернальна музика, Оззі Осборн, Тоні Айоммі, Гізер Батлер.

Історичні та релігійно-міфологічні запозичення є невід'ємною частиною сучасної популярної культури. В єдиній комплексній системі серед величезного масиву художньої літератури, кінематографу та ігрової індустрії надзвичайно важливе місце займає дослідження музичної культури. Метою пропонованої статті є аналіз процесів зародження та раннього розвитку інфернальної тематики у творчості рок-колективу Black Sabbath.

Звернення до демонічних образів вже давно стала звичною частиною іміджу більшості популярних Heavy metal гуртів. Цілком очевидним є факт, що ця спадщина активно рецепіюється багатьма колективами з так чи інакше дотичних жанрів і піджанрів, серед яких, перш за все, варто виділити: thrash metal, black metal, doom metal, gothic metal¹.

Історія гурту Black Sabbath почалась в кінці 60-х років XX ст. у м. Бірмінгем Великої Британії. Місто сильно постраждало від німецьких бомбардувань в роки Другої світової війни, тривалий час відбудовувалось і, за словами засновників гурту, було досить похмурим та депресивним. Оскільки Бірмінгем продовжував залишатись одним із ключових промислових центрів країни, соціальну основу складали робітники переважно важкої промисловості, а етнічний склад за своєю строкатістю був менш різноманітним ніж Лондон. В процесі свого історичного розвитку Бірмінгем ніколи не був центром окультних практик, містицизму або, навпаки, релігійної нетерпимості. Для цієї місцевості не була характерною висока концентрація сакральних споруд кельтського, римського або англо-саксонського походження в дохристиянський період, а отже різного роду спекуляції з цього приводу не витримують жодної критики². Понура атмосфера, що була обумовлена рядом соціальних факторів та значним задимленням від роботи великих заводів, також не була унікально відмінною від багатьох інших промислових центрів. Засновники гурту Black Sabbath на початку становлення своєї кар'єри музикантів були в скрутному фінансовому положенні. Вони змушені були працювати на різних роботах, але водночас постійно шукали себе у музиці та експериментували. Конкуренція на цьому поприщі була достатньо високою, тому черговий однотипний rock band мало кому був цікавий із замовників і, тим паче, компаніям звукозапису³. Ці обставини обумовили об'єктивну необхідність пошуку альтернативних форм. До того ж кожен з учасників гурту неодноразово підтверджував своє регулярне вживання наркотичних речовин та тривале зловживання алкоголем, але ці фактори ні в якому разі не можуть слугувати яким-небудь вагомих поясненням у виборі репрезентованих ними інфернальних образів⁴. Мова іде про те, що схожі проблеми були характерними для сотень музикантів по всій території Сполученого Королівства. Також повною нісенітницею виглядає зведення причинності виключно до особливостей їх музичних нововведень (застосування важких гітарних риффів, прийому тритон тощо), оскільки такі першопроходьці хард-року, як Led Zeppelin, а згодом і Deep Purple, нічого подібного у своїх образах не відображали.

Зі слів самих учасників гурту Black Sabbath, їх тяжіння до містичних тем і образів пояснюється як «надприродним натхненням», так і цілком раціональним бажанням віднайти вдалий комерційний образ. Отже, найбільш відомою в цьому ключі є розповідь бас-гітариста Гізера Батлера

про створення пісні «Black Sabbath», що визначила творчий напрям руху однойменного гурту. Гізер розповідав який неймовірний жах він відчув, коли одного разу прокинувся вночі і побачив біля ліжка чорну загадкову фігуру, яка за декілька секунд розчинилась. Цікавим є факт, що Гізер Батлер, за його власними словами, цікавився чорною магією і читав книжки з цього приводу. Вокаліст гурту Оззі Осборн захоплений цією розповіддю, а також під впливом творів окультистичного жанру Деніса Вітлі, написав легендарну пісню і задав вектор імідж-напрямку гурту Black Sabbath. Гітарист Тоні Айоммі у доповнення до цієї історії додає, що і сам «славнозвісний гітарний-рифф» у нього вийшов досить загадково: «I just came up with this riff for Black Sabbath. I played dom-dom-dommm. And it was like: that's it! We built the song from there. As soon as I played that first riff we went: Oh God, that's really great. But what is it? I don't know! Just a simple thing but it had a mood. Only later did I learn that I had used what they call the Devil's interval, a chord progression that was so dark that in the Middle Ages playing it was forbidden by the Church. I had no idea; it was just something that I had felt inside. It was almost like it had been forced out of me, these things were coming up just like that. Then everybody started putting bits to it and afterwards we thought it was amazing. Really strange, but good. We were all shocked, but we knew that we had something there»⁵. Також в кінці 14 глави його книги він чітко говорить про якусь незрозумілу силу, що їх направляла і була як невидимий п'ятий член гурту: «We always thought there was something there that led us into this music that we were playing. I played that Black Sabbath riff straight off, dang-dang-dang, and that was it. It just came up, as a lot of my riffs have. It was like somebody was there, saying: Play that! Something or somebody was providing ideas and guidance from some other dimension, like an invisible fifth band member»⁶.

У 2004 році Оззі Осборн в інтерв'ю розкаже, що ідея містичного образу гурту була запропонована Айоммі після побаченої черги за квитками в кінотеатр на перегляд horror-стрічки «I Tre Volti della Paura», яка в англomовних країнах демонструвалась під назвою «Black Sabbath»⁷. Сам Тоні Айоммі відзначає вплив кінофільмів у жанрі horror на становлення ідейного концепту їх гурту, особливо відмічаючи при цьому Гізера Батлера: «I liked horror films and so did Geezer. We used to go to the cinema across the street from our rehearsal place to see them, so maybe it was something that subconsciously directed us to that sort of thing»⁸. Водночас, Айоммі заперечує, що назва була запозичена із зазначеного фільму: «I know there is a Boris Karloff movie called Black Sabbath, but we never saw it at that time. Geezer came up with the name Black Sabbath and it just sounded like a good one to use»⁹.

Перші альбоми гурту, особливо «Black Sabbath», стали своєрідним фундаментом нової естетики, яку учасники колективу характеризують як зловіще звучання (grim, dark and gloomy). Їх рання творчість була дороговказом для багатьох наступних хеві-метал колективів, які «у битві, що розпочалась, намагались бути все більш злішими за своїх попередників»¹⁰. З огляду на подальшу творчість таких колективів, як Judas Priest, Iron Maiden, Manowar, Motorhead та багатьох інших, цей влучний висновок канадського музиканта, режисера та антрополога Сема Данна є цілком аргументованим. Вказаний дослідник неодноразово торкався обраної нами проблематики у багатьох документальних роботах: «Metal: A Headbanger's Journey» (2005), «Global Metal» (2008), «Metal Evolution» (2011), «Satan Lives» (2015). В загальному контексті заслуговує на увагу також думка соціолога університету DePaul в Чикаго Діни Вайнштейн, яка є однією з провідних дослідників популярної культури і, зокрема, heavy metal music and Rock Studies, з приводу виникнення і закріплення цих явищ. Вона стверджує: «Характерні важкі рифи бас-гітари з потужним підсилювачем і звуковими ефектами дисторшину обумовили те, що імідж виконавців просто не міг бути пухким та лагідним, вони мали відповідати своєму звучанню, тобто бути агресивними в усіх зовнішніх проявах. Це починалось з вокалу і продовжувалось в одязі, зачісках тощо»¹¹.

Формування ранніх сценічних образів та символіки Black Sabbath було продуктом їх спільного бачення. Стосовно текстів пісень варто виділити, перш за все, Оззі Осборна та Гізера Батлера. Суттєвий вплив на розвиток креативного профілю Black Sabbath в пізніші роки справили Джефф Ніколс (1979-2004 та 2006 роки), Ен Гіллан (1983–1984 роки) та Гленн Юз (1985–1986 роки). Знаковою подією стало долучення до гурту Black Sabbath з 1979 по 1982 роки (також у 1991–1992 та 2006 роках) талановитого вокаліста та автора пісень Ронні Джеймса Діо. Останній сильно захоплювався фентезі та середньовічною культурою, що знайшло своє відображення у творчості гурту¹². Різноманітні образи чаклунів, драконів, надприродних істот та чарівних артефактів окремих міфологічних систем світу інкорпорується до інфернально-апокаліптичної картини більш ранніх Black Sabbath¹³.

Отже, проаналізуємо символіку та тексти пісень гурту Black Sabbath на предмет історико-міфологічних запозичень. Перш за все, привертає увагу та обставина, що зовнішній вигляд музикантів на початковому етапі їх творчості не відрізняється від інших колективів того часу. Ранні Black Sabbath не вдягались в спеціальну сценічну одягу, що мала б підкреслювати відповідний зміст їх пісень або обкладинок альбомів. Вони не розміщували на сцені, не поширювали в залі демонічну символіку, як це згодом буде характерно для Judas Priest, Iron Maiden та інших гуртів¹⁴. Навпаки, члени колективу Black Sabbath носили назовні досить помітні хрести, що, за свідченням Тоні Айоммі, вони робили для захисту від «темних сил»¹⁵. Увага сатанинських сект до гурту, непорозуміння з ними та погрози, колективне рішення музикантів носити хрести для захисту описує Айоммі в своїй книзі¹⁶. Він підкреслює, що завжди слідкує за тим, щоб не забути хрест, коли збирається у тур, і ніколи не виходить без нього на сцену: «I never go on stage without wearing my cross. When I go on tour I always have two things that I really look after: the cross and my thimbles»¹⁷. Водночас, характерна символіка, що почала міцно асоціюватись з Black Sabbath¹⁸, а також тексти їх пісень, містять цілком не випадковий, але системний інфернальний контент. Розглянемо це детальніше. Найбільш знаковою в цьому ключі є обкладинка першого альбому гурту з однойменною назвою «Black Sabbath» і однойменною назвою пісні «Black Sabbath», що символізує містичну розповідь бас-гітариста Гізера Батлера наведену вище. Жінка у темному на обкладинці уособлює зловісний образ, що представлений у словах пісні:

«What is this that stands before me,
Figure in black which points at me».

Оскільки, перш за все, нас цікавить феномен зародження та раннього становлення «інфернального образу» у музичній культурі та його імплементація у популярну культуру, більш доречним буде розглядати гурт Black Sabbath з окремою увагою до періоду 70-х років. Отже, почнемо з символіки. З дев'яти обкладинок альбомів цього періоду лише три представлені у полі, що нас цікавить:

- **Black Sabbath (1970)**
- Paranoid (1970)
- Master of Reality (1971)
- Black Sabbath Vol. 4 (1972)
- **Sabbath Bloody Sabbath (1973)**
- Sabotage (1975)
- **We Sold Our Soul for Rock 'n' Roll (1976)**
- Technical Ecstasy (1976)
- Never Say Die! (1978)

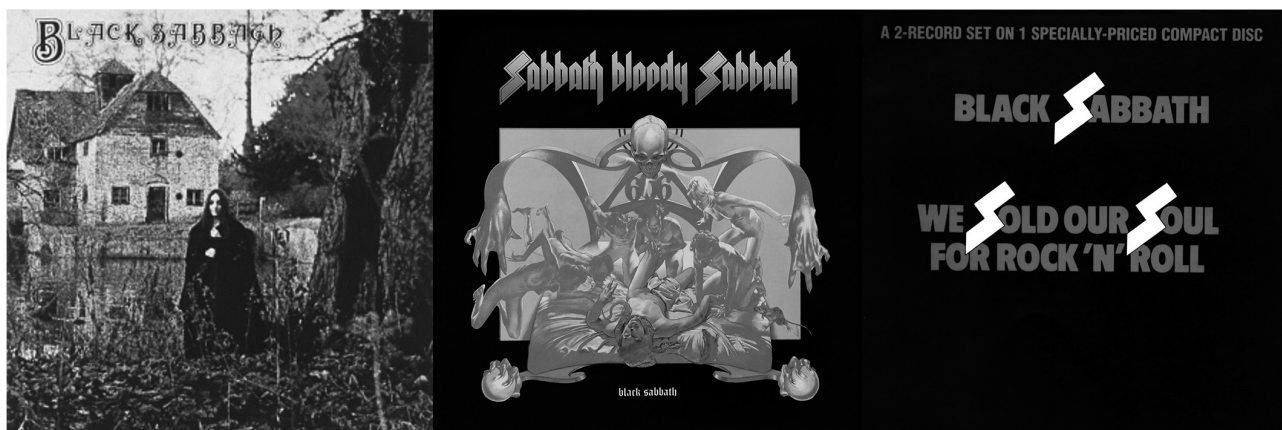


Рис. 1. Обкладинки альбомів зліва на право: Black Sabbath (1970); Sabbath Bloody Sabbath (1973); We Sold Our Soul for Rock 'n' Roll (1976)¹⁹.

Якщо поглянути на загальну картину і врахувати дванадцять альбомів офіційної дискографії за весь період існування гурту, число обкладинок окультно-містичного змісту збільшиться до п'яти, оскільки будуть додані ще дві:



Рис. 2. Обкладинки альбомів зліва на право: *Reunion* (1997); *13* (2013)²⁰.

Беручи до уваги усі альбоми, що виходили під лейблом Black Sabbath, до вищевказаного списку додається наступний перелік, з якого лише обкладинка «Seventh Star» 1986 року не містить інфернальної тематики. Список наводимо в хронологічному порядку:

- Heaven and Hell (1980)
- Mob Rules (1981)
- Born Again (1983)
- **Seventh Star (1986)**
- The Eternal Idol (1987)
- Headless Cross (1989)
- Tyr (1990)
- Dehumanizer (1992)
- Cross Purposes (1994)
- Forbidden (1995)



Рис. 3. Обкладинки альбомів зліва направо, зверху донизу: *Heaven and Hell* (1980); *Mob Rules* (1981); *Born Again* (1983); *The Eternal Idol* (1987); *Headless Cross* (1989); *Tyr* (1990); *Dehumanizer* (1992); *Cross Purposes* (1994); *Forbidden* (1995)²¹.

Таким чином, у зовнішній символіці альбомів гурту 70-х років інфернальна тематика не була домінуючою, музиканти більше експериментували зі своїми образами. Остаточне закріплення і суттєве посилення цього концепту припадає головним чином на 80-ті роки.

Перейдемо до другого структурного блоку, а саме дослідження тексту пісень гурту²². Розглянемо основні результати проведеного автором лексично-семантичного аналізу. Перший альбом гурту 1970 року під назвою «Black Sabbath» містить вісім композицій. Відкриваюча пісня «Black Sabbath» покликана передати атмосферу жаху та відчаю. Події, пов'язані з її написанням, описані вище, стали своєрідною візитівкою гурту. В оригіналі пісня починалась словами:

«What is this that stands before me
Figure in black which points at me
Turn 'round quick and start to run
Find out I'm the chosen one. Oh no!»

Окрім демонічної фігури у чорному в тексті згадується сатана. Пісні «Wicked World» та «Behind the Wall of Sleep» відображають різні соціальні проблеми суспільства, акцент припадає на бідність, а інфернальне наповнення відсутнє. Пісні «The Wizard» та «Evil Woman» містять багатозначні містичні метафори. Пісня «N.I.B.» має відверто інфернальний характер і являє собою «монолог Люцифера»:

«Your love for me has just got to be real
Before you know the way I'm going to feel
I'm going to feel
I'm going to feel

Now I have you with me under my power
Our love grows stronger now with every hour
Look into my eyes you'll see who I am
My name is Lucifer please take my hand»

В другому альбомі гурту «Paranoid» 1970 року інфернальна тематика не представлена, хоча окремі елементи все ж можна зустріти.

Куплет з пісні «War Pigs»:

Now in darkness world stops turning
Ashes were the bodies burning
No more war pigs have the power
Hand of God has struck the hour
Day of Judgment God is calling
On their knees the war pigs crawling
Begging mercies for their sins
Satan laughing spreads his wings
Oh Lord yeah.

Куплет з пісні «Electric Funeral»:

Heaven's golden chorus sings
Hell's angels flap their wings
Evil souls fall to hell
Ever trapped in burning cell!

В цілому ж головна ідея збірки – це скоріше висвітлення соціальних проблем суспільства та засудження мілітаризму в апокаліптичному забарвленні. «Hand of Doom» та «Fairies Wear Boots» присвячені наркотичній залежності.

Наступний альбом «Master of Reality» 1971 року цікавий, перш за все, піснями «After Forever», «Lord of This World» та «Into the Void» на тему релігійності людини, про вибір між «добром» і «злом», очікування смерті і Божого суду. Ці тексти виконані більше в християнському ключі. Основним лейтмотивом збірки 1972 року «Black Sabbath Vol. 4» є звернення до теми мар-

ності та приреченості земного буття, що відображено, головним чином, у «Wheels of Confusion/The Straightener», «Tomorrow's Dream» та «Cornucopia». Назва пісні «Under the Sun/Every Day Comes and Goes», як і її зміст, є явною відсилкою до книги «Екклесіаста» Старого Завіту Біблії. Альбом «Sabbath Bloody Sabbath» наступного 1973 року характеризується посиленою апокаліптичною тематикою, у текстах, що зверненні до слухачів, присутній як особистісний, так і загальнолюдський вимір дискурсу. Пісні «Sabbath Bloody Sabbath», «A National Acrobat», «Killing Yourself to Live», «Looking for Today», «Spiral Architect» є своєрідними роздумами про швидкоплинність людського життя, очікування смерті. Найбільше привертає увагу містичний зміст тексту пісні «Who Are You?» про роль демонічних сил в житті людини:

«Giving us your trust
And when you have played enough
You'll just cast our souls
Into the dust
Into the dust

You thought that it would be easy
From the very start
Now I've found you out
I don't think you're so smart
I only have one more question
Before my time is through
Please I beg you tell me
In the name of hell
Who are you?
Who are you?»

В текстах пісень чотирьох наступних альбомів 70-х років «Sabotage» 1975 р., «We Sold Our Soul for Rock 'n' Roll» 1976 р., «Technical Ecstasy» 1976 р., «Never Say Die!» 1978 р. інфернальна складова помітно зникає. Варто підкреслити, що з двадцяти п'яти пісень цих збірок (альбом «We Sold Our Soul for Rock 'n' Roll» ми не враховуємо, оскільки це є компіляція з окремих попередніх треків) лише «Shock Wave» з альбому «Never Say Die» нагадує нам про «сили зла» у стилі Black Sabbath початку 70-х років. Наведемо декілька уривків:

«Feel the forces from another world
Ghostly shadows fill your mind
Evil power hanging over you
As you freeze, you're life in time
Look behind you!

Ghostly shadows from the other world
Evil forces in your mind
Trapped between the worlds of life and death
Frozen in the realms of time
Look behind you!».

Таким чином, аналіз семантики текстів та символіки гурту Black Sabbath засвідчує широке використання антихристиянської інфернальної тематики. Найбільш яскраво представлені демонічні образи, що символізують смерть, жах і відчай. Окремо, червоною ниткою, варто виділити апокаліптичну складову. Важливо звернути увагу на період становлення подібних тенденцій, що припадає саме на першу половину 70-х років. Характерно, що вже у 80-ті роки цей перелік доповниться рядом елементів з літератури у жанрі фентазі та значними ремінісценціями середньовічного культурного спадку, але це вже питання для подальших досліджень. Black Sabbath стали основоположниками «інфернального стилю», заклали фундамент, на якому зростуть більш одіозні колективи, вони першими випробували подібний сценічний підхід і відчули його попит. Свідомо чи не свідомо, саме Black Sabbath створили і успішно розвили новий імідж-шаблон інфернального характеру з антихристиянською символікою, з окультизмом та апокаліптичним бренд-профілем. Історичні реалії соціокультурного розвитку Великої Брита-

нії та США 70-х років не спричинили категоричного відторгнення цього явища, але обумовили його поступове сприйняття і навіть розширення подальшого попиту на розвиток подібних ініціатив та динамік розгортання цих образів.

¹ Weinstein D. The Globalization of Metal // *Metal Rules the Globe: Heavy Metal Music around the World*. – Duke University Press, 2012. – P. 34–36.

² Див. детальніше: Weston D., Bennett A. *Pop Pagans: Paganism and Popular Music*. – Acumen Publishing, 2013. – P. 43–57.

³ Див. детальніше: Cope A. *Black Sabbath and the Rise of Heavy Metal Music*. – London: Routledge, 2010. – P. 7–42.

⁴ Weinstein D. Just So Stories: How Heavy Metal Got Its Name – A Cautionary Tale // *Rock Music Studies*. – 2014. – № 1(1). Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19401159.2013.846655>

⁵ Iommi T. The early birds catch the first songs // *Iron Man: My Journey through Heaven and Hell with Black Sabbath*. – 2011. – Chapter 14. – P. 58–59.

⁶ Ibidem.

⁷ Diehl. M. The Holy Sabbath: Ozzy and Tony talk drugs, the devil and how they invented heavy metal // *Rolling Stone*. – 2004. – April 21. Available at: <https://www.rollingstone.com/results/#?q=Black%20Sabbath>

⁸ Iommi T. The early birds catch the first songs // *Iron Man: My Journey through Heaven and Hell with Black Sabbath*. – 2011. – Chapter 14. – P. 58–59.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Heavy: The Story of Metal. Part One: Welcome to My Nightmare. VH1 Official Website. Available at: <http://www.vh1.com/Heavy>

¹¹ Metal Evolution: Documentary series by Sam Dunn. Ep. 3. «Early Metal Part 2: UK Division» Available at: http://www.vh1.com/shows/metal_evolution/series.jhtml

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Bayer G. *Heavy Metal Music in Britain*. – Ashgate Press, 2009. – P. 73–74.

¹⁵ Iommi T. Happy birthday witches to you // *Iron Man: My Journey through Heaven and Hell with Black Sabbath*. – 2011. – Chapter 21. – P. 82–84.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Osbourne O., Ayres C. *I Am Ozzy*. – New York: Grand Central Publishing, 2010. – P. 77–78.

¹⁹ Офіційний веб-сайт гурту Black Sabbath. Available at: <https://www.blacksabbath.com/home.html>

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Тексти пісень з офіційного веб-сайту гурту Black Sabbath. Available at: <https://www.blacksabbath.com/home.html>

В статтє представлена проблема зарождення и раннього розвитку інфернальної тематики в творчествє рок-колективів Великобританії. Фокус сдєлан на таких личностях, як Оззі Осборн, Тоні Айоммі, Гізєр Батлєр и Билл Уорд. Група Black Sabbath рассматривается как основатели «інфернального стиля», на фундаментє которой выросли более одиозные Heavy metal колективи, для которых использование демонических образов стало обыденной частью имиджа.

Ключевые слова: Heavy metal, Black Sabbath, інфернальна музика, Оззі Осборн, Тоні Айоммі, Гізєр Батлєр.

The article deals with the origin and evolution of infernal subjects in creativity of English rock bands. The focus is on Ozzy Osbourne, Tony Iommi, Geezer Butler and Bill Ward. Black Sabbath rock band are regarded as the founders of a new style, they inspired subsequent generations of Heavy metal bands with more aggressive infernal face. The study of texts semantics and the symbolism of the Black Sabbath rock band testifies to the widespread use of anti-Christian infernal topics. The most vividly represented are the demonic images that symbolize death, horror and despair. It is

important to pay attention to the formation period of similar trends, which dates back to the 70's, since already in the 80's the «infernal list» is actively expanded by a number of elements from fantasy and medieval cultural heritage. Birmingham has never been a center of occult practices, mysticism or conversely religious intolerance in its historical development. The city was not characterized by a high concentration of sacral structures of Celtic, Roman, or Anglo-Saxon origin in the pre-Christian period, and therefore, all sorts of speculation about it do not excuse. The appearance of musicians at the initial stage of their creativity is no different from other bands. The early Black Sabbath did not wear special stage clothes that would emphasize the appropriate content of their songs or album covers. They did not perform on stage, do not distribute demonic symbolism, as will later be typical for Judas Priest, Iron Maiden and other bands. Black Sabbath became the founders of the «infernal style», laid the foundation on which more odious rock bands will grow, they were the first to try a similar stage approach and felt its demand. The band's first albums, especially Black Sabbath, became the foundation for a new aesthetic that the band members described as grim, dark and gloomy. Their early evolution was a signpost for many subsequent heavy metal bands.

Keywords: Heavy metal, Black Sabbath, Infernal music, Ozzy Osbourne, Tony Iommi, Geezer Butler.

НІМЦІ ТА МОЛДОВАНИ ЯК ПРИВІЛЕЙОВАНІ ЕТНІЧНІ МЕНШИНИ В ТРАНСНІСТРІЇ (СЕРПЕНЬ 1941 р. – СІЧЕНЬ 1944 р.)

В статті досліджуються причини привілейованого становища деяких національних меншин в Трансністрії, зокрема німців та молдован. На базі архівних та інших джерел аналізуються свідчення та статистика щодо етнічного складу регіону, виокремлюються головні особливості «кращого ставлення», стверджується, що прояв привілейованого становища стосувався усіх сфер життя німців та молдован.

Ключові слова: німці, молдовани, румунська окупація, Трансністрія, національні меншини, румуни.

На наше переконання, сьогодні історичні дослідження, що стосуються діяльності національних меншин на різних етапах вітчизняної історії, є досить актуальними, адже їх результати можна враховувати при формуванні подальшої стратегії в галузі національної політики України. Період окупації Трансністрії – це яскравий приклад того, як привілейоване становище одних народів не давало змоги для нормального розвитку інших народів, що спільно проживали в цьому великому регіоні.

У дослідженні використані праці І. Мотрної, В. Черняківського, С. Гальчака та деяких інших науковців, в яких вміщено досить важливий не лише фактичний, а й аналітичний матеріал з досліджуваної проблеми.

Про геополітичне значення досліджуваного нами регіону наголосив ще 26 лютого 1942 р. І. Антонеску, який на засіданні уряду зазначив: «Не є секретом, що я не схильний випускати з рук те, що придбав. Трансністрія мусить стати румунською територією, ми зробимо її румунською, вигнавши звідти всіх чужинців... Ми маємо створити життєвий простір для румунів»¹.

Якщо схематично змалювати етнічну картину регіону, то 76,3% населення складали українці, у той же час в містах нараховувалися 57,4 тис. українського населення, розподілені географічно на сході, півночі та півдні губернаторства, 8,4% – румуни (треба зауважити, що в дану етнічну групу об'єднали і румун і молдован), 6,5% – росіяни та 5,9% – німці². Зокрема, якщо порівняти чисельність за національним складом Овідіопільського повіту: по Овідіопільському району – 8017 українців, 1542 румунів (молдован), 657 росіян, 28 німців, 15 поляків та 1 білорус. Біляївський район – 18442 українці, 12107 румунів (молдован), 4379 росіян, 2795 німців, 61 литовець, 21 поляк, 18 болгар, 15 білорусів, 12 вірменів. Францфельдський район – 15431 німець, 300 українців, 70 румунів (молдован), 51 росіянин³. Зазначимо, у місті Овідіополі проживало 3485 українців та 1162 румунів.

Політика румунської влади щодо національних меншин в Трансністрії кардинально відрізнялася від інших приєднаних територій. Румуни виокремили «вищі національності»: румуни, молдавани, німці. Вони отримували підтримку влади. Інші меншини зазнавали переслідування.

Формально в найвигіднішому становищі були румуни та молдовани. Головна причина, чому румунська влада виділяла молдован, було те, що вони просто не визнавали їх за самостійний народ, а вважали їх справжніми румунами⁴. Так, використовуючи цитату рапорту губернатора Трансністрії Г. Алексану у 1943 р. на засіданні Кабінету по справам Бессарабії, Буковини та Трансністрії було зазначено, що з самого початку була створена матеріальна та духовна протекція для румуномовного населення. Відношення до них було більш м'яким ніж до інших етнічних громад. Все це було зроблено «не лише для полегшення трансністрійським румунам умов життя, але і для відновлення їх національної самосвідомості»⁵.

Молдовани проживали здебільшого на заході та в центрі Трансністрії. Це були такі повіти, як Дубосарський – 40,5% від загальної кількості всього населення, Тираспільський – 25,5%, Рибницький – 25,1%, Ананьївський – 13,8%, Овідіопільський – 9,3%⁶.

Біляївський район був здебільшого населений румунами (молдованами). Як вважали румунські історики, перші мешканці Біляївки були румуни, тільки близько 150 років тому сюди

приїхали українці. Довгий час між українцями та румунами були постійні сутички. Вони наголошували, що саме колективізація та денаціоналізація з приходом радянської влади сприяла тому, що румуни асимілювалися серед «чужого» населення⁷. Наприклад, із перепису населення Березівського повіту: українці, це близько 70%, крім них було також 20% німців, 5% росіян, 4% румунів (молдован) та 1% інших національностей. Як бачимо, влада називає молдован румунами. Хоча, потрібно зазначити, румуни в цьому повіті були колоністами з Тираспольського та Ананьївського повітів. Здебільшого вони проживали в російських селах⁸.

Щодо Балтського повіту, то чисельність населення подана в наступному ракурсі: румунів – 18567 чол., з яких 7139 проживали в моноетнічних румунських (молдавських) селах⁹. Потрібно наголосити, що зі свідчень М. Смокіне, який об'їздив всю Трансністрію в часи румунської окупації, слідує, що у молдован цієї області розвинуто почуття молдовського етнічного походження, а не румунського. На румун вони дивляться як на чужих, а не як на братів-визволителів¹⁰.

На всіх керівних посадах губернаторства та міської адміністрації (примарії) перебували румуни, але через нестачу кадрів – також і молдовани. Справи велися румунською мовою. Тим, хто міг довести, що в його жилах тече хоча б крапля молдовської крові, обіцялися всілякі привілеї¹¹.

М. Смокіне звертав увагу на те, що молдовському населенню румунська окупаційна влада не робить ніяких привілеїв, хоча б зовнішніх, щоб вони відчували братське відношення. Факти свідчать, що державний службовець з приїжджих румун отримував велику заробітну плату, в той час як місцеві 137 службовців з молдован мали мізерну зарплатню і це призводило до недоїдання¹². Проте, на місцях, особливо в сільській місцевості, це давало можливість займати високооплачувані посади. Так, наприклад, в липні 1942 р. всі вчителі молдовани були розподілені по всіх селах для викладання румунської мови, а в серпні були організовані курси румунської мови по всій Трансністрії¹³.

У той же час вийшов наказ № 43, який дозволяв румунам відновити прізвища, які були змінені в радянський період. Мешканці подавали свідчення про дату та місце народження, вказували предків, що були румунами, а також мотивували своє рішення щодо змінення прізвища. Докази про старе прізвище робилися через старі паспорти, через метричні та парафіяльні книги чи через свідчення «державних» організацій Трансністрії. При відсутності певних актів, громадянин мав назвати старе прізвище та показати свідків, що засвідчували, що саме у цього громадянина раніше було румунське прізвище. Для дослідження та резолюції запитів на основі губернаторства була створена комісія по перевірці, яка складалась з трьох чоловік. Вони мали юридичну освіту та були з місцевих¹⁴.

Як згадує у своїх спогадах О. Верт, «...тим хто міг довести, що в його жилах тече хоч крапля молдовської крові, то їм були обіцяні всілякі привілеї, тобто мати предка-молдована прирівнювалося до обладнання дворянським титулом»¹⁵.

Крім кращих посад, задля асиміляції в центрах з молдовським населенням були організовані школи, спеціально з сільськогосподарським напрямком для формування спеціалізованих кадрів. Якщо німці прихильно ставилися до фольксдойче, то румуни певний лібералізм проявляли до молдовського населення. І ще, якщо гітлерівці нещадно карали за найменше порушення кожного підозрілого, то в румун за аналогічну провину жертва могла й відкупитися або зазнати м'якшого покарання¹⁶.

Молдовському населенню дозволено було купляти продукти, тому що «майбутній клас купецтва» мав створюватися саме з молдован. Вони також займали громадські посади, отримуючи стабільну заробітну плату та місячну допомогу в 50 РККС¹⁷. Молдовани, що до цього часу жили в одних умовах з іншим етнічними групами регіону з приходом румунської адміністрації статусно стали на щабель вище і це було відчутно особливо в сільському господарстві. Саме таким чином, вони ставали більш недоторканими для покарання, їм надавали привілеї при розподілі товарів та забезпечували положення і політичний статус¹⁸.

Зовсім з іншої причини вищий статус мали німці, а саме через те, що Румунія виступила союзником Третього Рейху, до того ж Трансністрія була в деяких сферах під подвійним управлінням обох режимів. Тому на теренах Трансністрії перебували німецькі війська. Взаємовідносини між румунами і німцями були складними. Як пише О. Верт: «...румуні не зображали із себе чи фактично не зображали «расу господ», і, по правді кажучи, вони і німці недолюбливали один одного (виключенням являлася воєнна сфера)»¹⁹. Згодом дослідник наголошував: «Фактично господарями були німці – як німці-колоністи, так і представники Третього рейху, які з презирством ставилися до румунів, грубо втручалися в справи румунської адміністрації. Етнічним німцям в Трансністрії надавалися значно більші привілеї, ніж румунським чиновникам, «виступали тут в ролі високомірної німецької меншини і вже готували дуже неприємний сюрприз для румунської

більшості»²⁰. Вони чинили насильство не лише над українцями та росіянами, а й молдованами.

Німці так само як румуни і молдаване мали привілеї і в освіті. При вступі до Одеського університету українці та росіяни зазнавали істотної дискримінації – складали вступні іспити з обов'язковим складанням румунської мови, тоді як румуни та німці від іспитів звільнялися. 50 % місць закріплювалися за румунами, і на ці місця українці та росіяни приймалися в тому разі, якщо частина з них залишилися вакантними. Гуртожитком та їдальнею забезпечувалися лише румуни, німці та італійці²¹.

Освіту безпосередньо контролювала румунська адміністрація з Бухареста, але це не стосувалось німецькомовних шкіл, які були підпорядковані німецькому командуванню²². Румунська влада мала обмежену юрисдикцію в німецьких селах, якими опікувалась спеціальна служба СС «Фольксдойче міттельштелле» («Фомі»). Ця організація з 1942 р. взяла на себе контроль над культурними та шкільними закладами, утриманням релігійних установ, а також призначенням бургомістрів німецьких сільських рад. У Гросс-Лібенталі для керівної ланки «німецької молоді» було створено навіть спеціальні курси, які готували юнаків з 18 років до служби в лавах німецької армії і місцевих загонів самооборони. Частина мешканців німецьких сіл, яка вільно володіла рідною мовою, залучалась у якості перекладачів до адміністративних структур на окупованій території, а 20 з них добровільно пішли служити перекладачами до частин вермахту²³.

Про особливий статус німців, та те, що вони навіть не намагалися бути задіяними у майбутньому Трансністрії свідчить велика кількість безлюдних поселень німецьких колоністів. Головна причина цьому є те, що німці в останні роки виконували функції квіслінговців, займаючи різні адміністративні і поліцейські посади, які надавали німці на східному березі Південного Бугу²⁴. Німці, які залишилися жити тут, виступили в ролі високомірної німецької меншини. Як стверджує О. Верт: «Вони готували дуже неприємний сюрприз для «румунської більшості». В німецькомовній газеті під назвою «Німець в Трансністрії» цей край «Трансністрія» фактично розглядався як частина «німецького надбання», а про румун навіть не згадується²⁵.

Ще одним прикладом вищого становища румун і німців було те, що вони мали можливість звільнитися з військового полону, якщо було доведено їх національну приналежність. Так, із листа префектури Тульчинського повіту нам відомо, що створювалася комісія при науковому інституті Трансністрія в Тирасполі, яка повинна була доводити етнічну приналежність полоненого і тільки після її підтвердження він звільнявся²⁶.

Отже, привілейоване становище молдован було спричинене самим сприйняттям їх румунами, а саме, не визнання їх як окремого етносу, а ставлення як до русифікованих румун, яким потрібно «допомогти». Щодо німців, то своє привілейоване становище вони здобули через подвійне управління територією Трансністрії, перебування німецьких військ та дякуючи союзницьким договорам. Прояви привілейованого становища були у всіх сферах життєдіяльності. Це яскраво відображалось як у можливості зайняти вищі посади, дозволу купувати продукти, так і у можливості бути звільненим з полону. Що спричинило в уявленні місцевого населення молдаванських чи німецьких національних коренів, що давало можливість отримувати привілеї і сподіватись на «краще життя».

¹ Безсмертя. Книга Пам'яті України. 1941–1945 / Гол. ред. колегія: Герасимов І. О., Муковський І. Т., Панченко П. П., Вишневський Р. Г. – К., 2000. – 177 с.

² Моторна І. В. Політика румунської адміністрації щодо молдован та українців в Трансністрії (1941–1944 рр.): процеси румунізації та асиміляції // Записки історичного факультету / Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, історичний факультет. – Одеса, 2015. – Вип. 26. – С. 135.

³ Solovei R. Activitatea Guvernamentului Transnistriei indomeniul social- economic și cultural (19 aug. – 29 ian. 1944). – Iași, 2004. – P. 64.

⁴ Сипко Є. Особливості румунського окупаційного режиму в Трансністрії (ідеолого-культурологічний аспект) // Вісник книжкової палати. – 2001. – № 1. – С. 32.

⁵ Solovei R. Activitatea Guvernamentului Transnistriei indomeniul social- economic și cultural (19 aug. – 29 ian. 1944). – Iași, 2004. – P. 136.

⁶ Моторна І. В. Політика румунської адміністрації щодо молдован та українців в Трансністрії (1941–1944 рр.): процеси румунізації та асиміляції // Записки історичного факультету / Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, історичний факультет. – Одеса, 2015. – Вип. 26. – С. 136.

⁷ Моторна І. Овідіопольський повіт Трансністрії (1941–1944 рр.): етнічний склад за матеріалами Державного архіву Одеської області // Краєзнавство. – 2010. – № 1–2. – С. 65.

⁸ Моторна І. «Румунські монографії повітів» як джерело до вивчення історії Трансністрії (1941–1944 рр.)

// Краєзнавство. – 2013. – № 1. – С. 23.

⁹ Моторна І. «Румунські монографії повітів» як джерело до вивчення історії Трансnistрії (1941–1944 рр.) // Краєзнавство. – 2013. – № 1. – С. 23.

¹⁰ Там само.

¹¹ Сипко Є. Вказ. праця. – С. 32.

¹² Solovei R. Activitatea Guvernamentului Transnistriei indomeniul social- economic și cultural (19 aug. – 29 ian. 1944). – Iași, 2004. – Р. 91.

¹³ Моторна І. Овідіопольський повіт Трансnistрії (1941–1944 рр.) : етнічний склад за матеріалами Державного архіву Одеської області // Краєзнавство. – 2010. – № 1–2. – С. 65.

¹⁴ Там само.

¹⁵ Верт А. Россия в войне 1941–1945. Авторизованный перевод с английского. – М., 2001. – С. 519; Гальчак С. Д. «Східні робітники» з Поділля у Третньому рейху: депортація, нацистська каторга, опір поневолювачам. – Вінниця, 2003. – С. 114.

¹⁶ Гальчак С. Д. «Східні робітники» з Поділля у Третньому рейху: депортація, нацистська каторга, опір поневолювачам. – Вінниця, 2003. – С. 114.

¹⁷ Левит И. Э. Участие фашистской Румынии в агрессии против СССР. Истоки, планы, реализация. – Кишинев, 1981. – С. 282.

¹⁸ Моторна І. В. Питання репатріації румунів у Трансnistрію: до постановки проблеми // Записки історичного факультету / Одеський національний університет імені І. І. Мечникова. – Одеса, 2011. – Вип. 22. – С. 140.

¹⁹ Верт А. Вказ. праця. – С. 599.

²⁰ Верт А. Там само. – С. 594.

²¹ Сипко Є. Вказ.праця. – С. 33.

²² Моторна І. Овідіопольський повіт Трансnistрії (1941–1944 рр.): етнічний склад за матеріалами Державного архіву Одеської області // Краєзнавство. – 2010. – № 1–2. – С. 66.

²³ Аргатюк С. С., Сапожников І. В. Минувшина багряних степів. Нарис з історії Овідіопольського району. – Одеса, 2007. – С. 54.

²⁴ Верт А. Вказ. праця. – С. 508.

²⁵ Там само.

²⁶ Забуті жертви. Вінниччина в роки нацистської окупації 1941–1944 рр.: 36. док. / упор. П. Кравченко, О. Мельничук, Т. Пастушенко. – Вінниця, 2017. – С. 36.

В статье раскрывается вопрос о причинах привилегированного положения национальных меньшинств в Трансnistрии, а именно таких этнических групп как немцы и молдаване. На основе архивных и других источников анализируются данные об этническом составе региона, выделяются основные причины «лучшего отношения», утверждается, что проявление привилегированного положения касалось всех сфер жизни немцев и молдаван.

Ключевые слова: немцы, молдаване, румынская оккупация, Трансnistрия, национальные меньшинства, румыны.

The Romanian authorities' policy on national minorities in Transnistria was fundamentally different from other annexed territories. The article addresses the issue of the privileged position of national minorities in Transnistria, namely ethnic groups such as Germans and Moldavians. Detailed evidence of the ethnic composition of the area is provided, and the main reasons of a better attitude was identified. The manifestation of a privileged position was in all spheres of life.

Keywords: Germans, Moldovans, Romanian occupation, Transnistria, national minorities, Romanians.

М. І. ПЕТРОВ І ПРОБЛЕМИ ОПРАЦЮВАННЯ ФОНДІВ ЦЕРКОВНО-АРХЕОЛОГІЧНОГО МУЗЕЮ ПРИ КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ

У статті досліджується діяльність М. І. Петрова в одній з наукових структур Київської духовної академії – Церковно-археологічному музеї (ЦАМ). Особливу увагу приділено проблемам опрацювання фондів цього музею. Установлено, що, попри початкову задіяність широкого кола науковців КДА, вирішальну роль у цьому процесі зіграв М. І. Петров. Саме з його ініціативи і під його безпосереднім керівництвом складалися описи рукописів, альбоми ікон та інших візуальних джерел, покажчики колекцій, які зберігалися в ЦАМ і які ще чекають на спеціальні дослідження.

Ключові слова: Микола Іванович Петров; Київська духовна академія, Церковно-археологічне товариство, Церковно-археологічний музей, музейні колекції.

Те, що Микола Іванович Петров – багатогранна особистість, доля якої найтіснішим чином переплелася з історією України, факт уже неодноразово засвідчений у тому числі і в низці дисертацій з різних розділів соціогуманітарних наук¹. Поміж тим, реалізація його як літературознавця, краєзнавця, музеолога, києвознавця тощо відбулася перш за все через діяльність у наукових структурах Київської духовної академії (далі – КДА), однією з яких був Церковно-археологічний музей (далі – ЦАМ). У публікаціях з історії цієї інституції традиційно підкреслюється роль М. І. Петрова в її започаткуванні, організації роботи назагал, комплектації фондів тощо². Робота ж його по опрацюванню, збереженню і введенню у науковий обіг артефактів із фондів ЦАМ потребує ще подальшої систематизації і докладнішого осмислення. Це й є завданням нашої статті.

Для початку уточнимо: науці (а може й мистецтву) музейництва М. І. Петров навчався все життя, і навчання це стало складовою частиною його діяльності в наукових структурах КДА. На перших порах проблема атрибуції музейних речей вирішувалася колективно й не завжди професійно. Сам Петров з цього приводу зауважував у своїх споминах: усі ми наче суперничали між собою в археологічній недосвідченості³. «Щасливими винятками» (знову ж таки за висловом Петрова) були П. Лашкарьов і гебраїст та палестинознавець (за сучасною термінологією – «біблієїст») А. Олесницький⁴.

З часом члени Церковно-археологічного товариства (далі – ЦАТ) самоусунулися від атрибуції речей, що надходили до музею. Увесь тягар роботи ліг на Петрова, – як на секретаря Товариства, зауважує він сам⁵. Проблема обтяжувалася відсутністю в академічній бібліотеці спеціальної літератури наукового характеру⁶. Наявні джерела дозволяють позначити основні заходи, до яких вдавався Петров задля вирішення цієї проблем. Від самого початку він часто звертається за консультаціями до фахівців з наукових інституцій Києва, Москви, Петербургу. Так, завідувач Археологічним музеєм та Мюнцкабінетом Університету Св. Володимира В. Б. Антонович і П. Терновський у 1876 р. упорядкували на його прохання колекцію візантійських монет із зібрання архимандрита Антоніна Капустіна⁷. Займався описом монет в ЦАМ і магістрант Санкт-Петербурзького університету Микола Чернів (за поданням М. І. Петрова 19 червня 1885 р. він був обраний дійсним членом ЦАТ⁸).

Звертався М. І. Петров за консультаціями щодо монет і до вченого секретаря Російського археологічного товариства І. В. Пом'яловського⁹. Свою роботу над монетним зібранням Микола Іванович характеризував так: «чортівська робота, але ... й заманює»¹⁰.

Консультації Петрова з Пом'яловським не обмежувалися нумізматикою. Як це впливає з їхнього листування, обговорювалися й питання атрибуції археологічних пам'яток, написів тощо¹¹. Цілком закономірно (попри самокритичні зауваження самого Миколи Івановича¹²), що з подання І. В. Пом'яловського у 1881 р. Петров був обраний дійсним членом Російського археологічного товариства¹³.

За безпосередньої участі М. І. Петрова залучалися до консультацій з різних тем і інші фахівці. Так, професор О. А. Спіцин дослідив археологічні матеріали колекції Леопардова, і його правки Петров, за його спогадами¹⁴, вніс до робочого примірника «Покажчика ЦАМ». Філаретівську (Сорокінську) колекцію ікон описував доцент Ф. О. Смірнов (згодом єпископ Катеринбурзький Христофор) – за участю професора П. Лашкарьова та за вказівками самого А. Ю. Сорокіна¹⁵, речі єврейського культу описав згаданий вище А. Олесницький. До атрибуції експонатів долучалися також професор В. Завітневич¹⁶, професор А. Прахов, великий князь Петро Миколайович¹⁷, студент-священик Микола Кирилов (згодом архієпископ Херсонський і Одеський Назарій)¹⁸, делегати XI Археологічного з'їзду, що проходив у Києві у 1899 р., орієнталіст Б. Тураєв, академік Н. Кондаков і його учень, Д. Айналов¹⁹.

З часом, однак, подальші описи, атрибуції й датування речей (не кажучи про рукописи) Петров усе частіше здійснює самостійно. Прикладом можуть слугувати описи монет (близько 160), пожертвуваних А. Ф. Новицьким²⁰, колекції з монет і старожитностей С. М. Шміта (близько 1 500 одиниць)²¹, портрети Максима Залізняка, Івана Гонти і Богдана Хмельницького з Мотронинського Св. Троїцького монастиря²² тощо.

Доводилося мати справу і з підробками. Анекдотичного характеру набула справа з «рукописом святого Феодосія Углицького». Священик села Гайсин Подільської губернії Володимир Педаховський 5 грудня 1898 р. надіслав у ЦАМ «святую реліквію», якою лікувалося все село, й визначав її як святе писання св. Феодосія Углицького. Прочитання рукопису Петровим показало, що це відписка харківського воєводи Івана Бестужева від 9 квітня 1643 р. до Московського Патріарха Іосифа про арешт «беглой женки Феодосицы», яка втекла від чоловіка Стефана Філіпова з чугувським козаком Мінкою Лубенцовим на прізвище Рашко²³. Можна згадати й випадок з «солом'яними царськими вратами», нібито сплетеними селянами з лози для церкви²⁴.

Найбільшим внеском Петрова в опрацювання матеріалів ЦАМ були, на наш погляд, здійснені ним численні публікації каталогів та описів колекцій, які з'являлися майже одночасно з передачею цих колекцій до музею. Петров працював напружено й швидко – не відтягував опису речей ні на день, регулярно доповідав про всі надходження на засіданнях Товариства, вписував усе до реєстрів, складав картотеки. Книги реєстрацій експонатів ЦАМ за 1872–1916 рр.²⁵ та каталог рукописів²⁶ дозволяють здійснити реконструкцію зібрання, його історії, шляхів надходження речей та рукописів, системи їх опису й фіксації і, що важливо, показують методику праці Петрова (постійні уточнення, виправлення, консультації з ученими тощо).

У першу чергу, це стосується колекцій музею. Так, опис зібрання А. Муравйова був виданий Петровим у рік її надходження²⁷. Опис, складений власником²⁸, спростив роботу, однак Петров уточнив цілу низку визначень, датуваль, формулювань, а також розширив наукову частину опису. Опис колекції єпископа Порфирия (Успенського) потребував значно більшої праці й інтелектуальних зусиль. Він з'явився через рік після її надходження. Тут визначалися сюжети всіх ікон, здійснювалася спроба атрибуції речей з християнською символікою²⁹. Попри всі неточності, публікація привернула увагу сходознавців і візантологів, які не мали до неї доступу, фактично увела в науковий обіг цілий корпус автентичних джерел. Те ж саме можна сказати і про описи Леопардівської колекції (сумарно 9 078 артефактів!), речей та портретів з Митрополичого дому Св. Софії, старообрядницьких ікон В. Фальковського – не залишилося поза увагою жодного портрета, жодної ікони, жодного артефакту³⁰! Але найбільше наукове значення мали два видання (1880 і 1897 рр.) «Покажчика Церковно-археологічного музею при КДА». Петровим було підготовлене й третє видання, з доповненнями та уточненнями, однак його так і не опублікували, пропав і сам авторський текст. Безумовно вдалою виявилася і публікація найцінніших артефактів фототипічним способом, яка здійснювалася у п'яти випусках «Альбому пам'яток Церковно-Археологічного музею при Київській Духовній академії» протягом 1912–1916 рр.).

Науковий рівень описів рукописів, що знаходилися в музеї, красномовно засвідчує той факт, що ними ще й сьогодні користуються в Інституті рукопису Національної Бібліотеки України ім. В. І. Вернадського³¹. Зауважимо також, що ці описи та згаданий «Альбом» були відзначені Великими золотими медалями Російського археологічного товариства³².

Сьогодні, коли ЦАМ як цілісна структура давно перестав існувати, значна частина його експонатів загублена або розпорошена по різних музеях, каталоги М. І. Петрова мають значення важливого джерела для цілої низки історичних, історико-культурних, музеєзнавчих студій. Не менш важливою для цих студій є й сама історія підготовки М. І. Петровим згаданих описів, путівників, каталогів тощо. На основі спогадів Петрова, звітів, інформативних записок та інших джерел можна реконструювати процес такої підготовки доволі деталізовано. Обмежені вимогами щодо обсягу цієї статті, визначимо лише кілька віх.

Перше видання згаданого «Покажчика» було подано Петровим до ЦАТ у вигляді рукопису 26 вересня 1876 р. Брак коштів і незрозуміння важливості справи з боку відповідальних осіб унеможливили публікацію всього рукопису, і в 1878 р. Петров пропонує уже скорочений його варіант. 10 квітня 1880 р. на засіданні ЦАТ він знову ставить питання про нагальну потребу цього видання для презентації музею у зв'язку з появою високого покровителя, згадуваного вже великого князя Володимира Олександровича. І тільки завдяки такому щасливому збігові обставин того ж року кошти були виділені³³. «Покажчик» вийшов з друку невеличкою книжечкою у 60 сторінок³⁴ і накладом у 1 000 примірників.

Багатостраждальним виявилось і друге видання «Покажчика». Доповнене і виправлене, воно було підготовлене, як то випливає з переписки М. Петрова з І. Пом'яловським, впродовж 1890 – 1893 рр. Загалом рукопис сягав 15 друкованих аркушів без каталогу трьох надходжень колекції Леопардова (а це ще 5 друк. арк.!) і нараховував 480 сторінок типографського друку. Чотири роки Петров добивався його публікації. Врешті-решт, на засіданні ЦАТ 20 січня 1897 р., було ухвалено рішення про друк 500 примірників, на що виділялося 300 руб. сріблом³⁵. «Покажчик», що вийшов друком того ж року, виявився ледь не вдвічі менший за обсягом, аніж рукопис Петрова³⁶.

Подібна ж ситуація склалася і з каталогом рукописного зібрання ЦАМ. 8 лютого 1874 р. Петров подав готовий детальний опис 500 рукописів, подарованих музею та виділених з академічної бібліотеки. Його не затвердили до публікації окремою книгою, а постановили друкувати стисло в додатку до «Трудів Київської духовної академії»³⁷. Лише наступного року окремим відбитком вийшла перша частина цього опису³⁸.

Наполяганнями і невтомною працею Петрова у 1877 та 1879 роках були видані два наступні випуски описів рукописів ЦАМ (усі три випуски зібрані згодом в одному виданні³⁹). Петров фізично не міг ретельно вичитати текст (понад 40 др. арк.!), що позначилося на якості видання, у чому сам він зізнається в листі до митрополита Московського Макарія (Булгакова)⁴⁰.

На цьому публікація описів рукописів припиняється. Відсутність навіть мінімального фінансування виявилася фатальною. В архіві Петрова зберігся рукописний реєстр ще 2 322 рукописів із зібрань ЦАМ (з них 211 – Почаївської Лаври, 1 080 – академічної бібліотеки, 1 031 – нові одиничні надходження)⁴¹, які так і не були опубліковані у вигляді завершеного опису – число рукописів зростало, М. І. Петров над ними працював, але ніхто його не підтримував, не допомагав і не фінансував підготовлені ним до друку проекти.

Наскільки болісно сприймав М. І. Петров такий стан речей і як відповідально, з почуттям обов'язку вченого в його суспільному служінні він при цьому ставився до своєї праці, яскраво ілюструють його власні слова. Так, надсилаючи академіку Ізмаїлу Срезневському примірник першого випуску Описів, він зауважує: «Мене підтримує тільки заохочення фахівців і впевненість, що я своїм описом кладу основи науки ...»⁴².

Задля справедливості зауважимо, що майже через півстоліття, за рік до революції, роботу над описом рукописів продовжить (але теж не завершить – доля підготовленого ним до друку у 1925 р. другого тому Описів сьогодні залишається невідомою) випускник КДА 1911 р. О. О. Лебедев⁴³. Примітно те, що він наголошує роль, яку зіграв у підготовці цього видання Микола Іванович Петров: «Думка скласти продовження першого опису подана мені ... «королем київських архівів», як іноді називають в Києві М. І. Петрова, і могла бути виконана тільки за його надзвичайно люб'язної підтримки. Ніколи не забуду, як відбувалася наша спільна робота. Ці хвилини залишаться світлим спогадом. Незважаючи на слабкість свого зору, М. І. ніколи не відмовляв у своїй допомозі, а завжди ділився і своїми багатими знаннями, і своїм довголітнім досвідом у справі археографії»⁴⁴. Примітно й те, що це видання відкривається посвятою вдячного Олександра Лебедева професорові Київської духовної академії Миколі Івановичу Петрову. Ну і, нарешті, примітна й ситуація з фінансуванням цього видання. Підготовлене ще в Києві, воно буде видане тільки в 1916 р., у типографії провінційного, як про те зауважує у згаданій передмові О. Лебедев, Саратова.

Така ситуація з фінансуванням складалася і щодо інших проектів ЦІАТ. Пошуками необхідних (не для роботи над підготовкою проектів, – Петров це робив з почуття особистої відповідальності перед суспільством, перед наукою, робив, бо інакше просто не міг, – а для їх публікації) коштів займався не голова ЦІАТ, не ректор КДА, а сам автор. Показовою є в цьому зв'язку історія із згаданим вище «Альбомом». Видання, що склало славу ЦІАТ, отримало фінансування зусиллями його ініціатора. Зрозумівши всю безнадійність достукатися до бюрократичних установ, втомившись від написання обґрунтувань, подань і клопотань, Петров особисто звернувся до випускників КДА з проханням долучитися до підготовки видання на ознаменування 300-літ-

тя Alma Mater, яке мало відзначатися у 1913 р. Першим і єдиним відгукнувся випускник КДА і її ректор у 1907-1910 рр., почесний член КДА з 1910 р. і, з того ж року, єпископ Оренбурзький і Тургайський Феодосій (Олтаржевський)⁴⁵. Ще в свою бутність ректором КДА він обговорював з Петровим необхідність видання ілюстрованого опису музейних колекцій⁴⁶. Тепер же, у 1911 р., уже з Оренбургу, він передав як пожертву 500 рублів. 12 грудня 1911 р. проект видання альбому М. І. Петров виніс на обговорення ЦІАТ⁴⁷, пропонуючи першим випуском видати ілюстрації ікон Порфіріївської колекції⁴⁸. Так у 1912 р. вийшов перший випуск «Альбому»⁴⁹.

Кошти від продажу видання та рештки суми єпископа Феодосія Петров запропонував спрямувати на видання другого випуску, і, щойно отримавши дозвіл, видав у 1913 р. другий випуск «Альбому», з відтворенням найцікавіших ікон Сорокінської (Філаретівської) колекції.

Задоволений розкішним виданням, єпископ Феодосій у січні 1914 р. надіслав спеціально на публікацію 3-го випуску «Альбому» ще 250 руб.⁵⁰. Завдяки цьому дарунку Петров уже без додаткових прохань перед КДА негайно (ледь не за місяць!) видав третій випуск «Альбому», з публікацією вже українських ікон XVII–XVIII ст.

Того ж року три випуски «Альбому» були нагороджені Великою золотою медаллю Імператорського Російського Археологічного Товариства⁵¹. З гордістю повідомляючи про це благодійника видання єпископа Феодосія, Петров з жалем зауважував: «А тим часом наша рідна Академія жодним словом не обмовилася про це видання»⁵². У цьому ж листі Петров писав, що має намір зробити випуск «Альбому» з публікацією всіх найкращих і найцінніших експонатів ЦАМу. Нам не вдалося встановити, чи саме єпископ Феодосій дав гроші й на цю публікацію, але в 1915 р. таки вийшов з'єднаний 4 і 5 випуск «Альбому».

Підкреслимо, матеріали Петрова і його ідея «Альбому» могли так і залишитися в архіві, або й пропасти, оскільки ні ЦІАТ, ні КДА не виявляли бажання (чи не мали коштів) підтримати видання. Його публікація – результат невтомних пошуків Петровим можливих жертводавців, організації не тільки підготовки до друку, а й самої публікації «Альбому».

І не тільки «Альбому». Те ж саме можна сказати й про всі інші публікації описів, альбомів, путівників, основаних на матеріалах ЦАМ і ЦІАТ. Цим ще раз стверджувалися оцінки Петрова як фактичне уособлення ЦАТ і ЦІАТ, як справжнього фундатора ЦАМ, як «короля київських архівів». Його повсякденна робота, його багатогранна творчість уможливила, серед іншого, і збереження пам'яток історії та культури, які були б ледь не неодмінно втрачені для майбутніх поколінь, а часто і просто не розпізнаними. Інформація, яку впродовж понад 50-ти років наукової діяльності М. І. Петров публікував щодо нових надходжень до музею, історичні розвідки з найрізноманітніших тем, описи та каталоги рукописів і стародруків, – все, що він написав і що вже й сам не міг осягнути поглядом (у листі до брата він зауважує: «Скільки я написав за своє життя, – я й сам добре не пам'ятаю ...»⁵³), все це стало надійною джерельною базою для студій як його сучасників, так і наступних поколінь.

Перелік можна продовжувати. Але навіть сказаного досить, щоб зробити висновок: Петров постійно запроваджував у науковий обіг найцінніші здобутки ЦАМ. Він був не лише збирачем, систематизатором, популяризатором, а ще й дослідником накопичених в музеї історичних джерел, постійно консультуючись щодо їх атрибуції з кращими фахівцями у цій царині⁵⁴.

Праці М. І. Петрова, виконані на матеріалах ЦАМ, каталоги, путівники, огляди колекцій самі перетворилися сьогодні на унікальне історичне джерело, оскільки частину артефактів, описаних Миколою Івановичем, безповоротно втрачено. Подальше дослідження цього джерела дозволить краще зрозуміти суть процесів, що відбувалися на українських землях у другій половині XIX – першій чверті XX ст.

¹ Див. особливо: Бухальська М. А. Наукова діяльність та історико-культурна спадщина Миколи Петрова (друга половина XIX – початок XX ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 2006; Гаврилюк С. В. Становлення й розвиток історичного пам'яткознавства Волині, Холмщини і Підляшшя (XIX – початок XX ст.): автореф. дис. д-ра іст. наук. – Чернівці, 2003; Заремба С. З. Українське пам'яткознавство: Історія, теорія, сучасність: автореф. дис. ... д-ра іст. наук. – К., 1996; Карсим І. Розвиток церковної археології та музейництва в Україні у другій половині XIX – на початку XX ст.: автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 2002; Крайній К. Дослідження церковної історії членами Київського Церковно-історичного та археологічного товариства 1872–1920 рр.: автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 2003; Сохань С. В. Бібліотечно-археологічна діяльність М. І. Петрова (1840–1921): автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 2003.

² Див. відповідну історіографію у наших попередніх статтях: Панчук О. В. Дитинство Миколи Петрова: на шляху до релігійного світогляду // Вісник Академії праці і соціальних відносин Федерації профспілок України. – 2002. – № 2. – С. 51–53; її ж. Діяльність М. І. Петрова у контексті еволюції Церковно-археоло-

гічного товариства та Церковно-археологічного музею на другому й третьому етапах їх існування // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Тараса Шевченка. Історія. – 2008. – Вип. 94–95. – С. 111–114; її ж. Діяльність Миколи Петрова щодо організації роботи Церковно-археологічного товариства // Вісник Академії праці і соціальних відносин Федерації профспілок України. – 2008. – № 2. – С. 167–170; її ж. Заснування церковно-археологічних музеїв при духовних академіях і у єпархіях в Україні: ідея, витоки, роль М. І. Петрова // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Тараса Шевченка. Історія. – 2016. – Вип. 4(131). – С. 41–44; її ж. Панчук О. В. М. І. Петров в організації колекцій Церковно-археологічного музею при Київській духовній академії // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Тараса Шевченка. Історія. – 2019. – Вип. 2(141). – С. 61–65.

³ Петров Н. И. Воспоминания старого археолога // Скрижалі пам'яті. – К., 2004. – С. 119.

⁴ Пор. особливо: Головащенко С. І. Як вивчалися біблійні старожитності в Київській духовній академії // Наукові записки НаУКМА. – 2005. – Т. 37. – С. 62–63; його ж. Изучение «библейских древностей» в Киевской духовной академии во второй половине XIX – начале XX ст.: опыт межкультурного и межконфессионального взаимодействия // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2010. – № 2. – Ч. 1. – С. 202–203; його ж. Предыстория русской Толковой Библии в Киевской Духовной Академии («Правила для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии» А. А. Олесницкого) // Труды Київської Духовної Академії. – 2010. – № 12. – С. 254–258; Сенигирев Р. Библийская археология. – М., 2007. – С. 48–49.

⁵ Петров М. І. Воспоминания старого археолога. – С. 119.

⁶ Там само. – С. 125.

⁷ Там само. – С. 114; Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДІАК). – Ф. 1396 – Оп. 1. – Спр. 10. – Арк. 34.

⁸ ЦДІАК. – Ф. 1396. – Оп. 1. – Спр. 19. – Арк. 82.

⁹ Российская национальная библиотека. Отдел рукописей (далі – РНБ. ОР). – Ф. 608. – Оп. 1. – Спр. 1117. – Арк. 4–53.

¹⁰ РНБ. ОР. – Ф. 608. – Оп. 1. – Спр. 1117. – Арк. 84.

¹¹ Там само. – Арк. 4–53

¹² Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі – ІР НБУВ). – Ф. 225. – Спр. 29. – Арк. 5–53зв., 173зв.

¹³ Диплом від 29 квітня 1883 р. про обрання 16 грудня 1881 р. / ІР НБУВ. – Ф. 225. – Спр. 29. – Арк. 1.

¹⁴ Петров М. І. Воспоминания старого археолога. – С. 138.

¹⁵ Смирнов Ф. А. Описание коллекции древних русских икон, приобретенных Церковно-археологическим обществом. – К., 1883.

¹⁶ ІР НБУВ. – Ф. 225. – Спр. 40. – Арк. 311–312; там само. – Спр. 45. – Арк. 352–353, 364–365.

¹⁷ Петров М. І. Воспоминания старого археолога. – С. 136.

¹⁸ Там само. – С. 125.

¹⁹ Петров М. І. Воспоминания старого археолога. – С. 135; Отчет ЦИАО за 1901 г. // Труды Киевской Духовной Академии (далі – ТКДА). – 1902. – № 4. – С. 18; Кондаков Н. П. Иконы Синайской и Афонской коллекций преосвященного Порфирия. Санкт-Петербург, 1902. Щодо взаємин Петрова з Айналовим див. особливо: Файда О. Листи Д. Айналова до М. Петрова / Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. – Вип. II. – С. 42–45.

²⁰ ІР НБУВ. – Ф. 160. – Спр. 877. – Арк. 23–25зв., 115.

²¹ ЦДІАК. – Ф. 1396. – Оп. 1. – Спр. 45. – Арк. 368–369.

²² ІР НБУВ. – Ф. 160. – Спр. 877. – Арк. 53–53зв., 54.

²³ ЦДІАК. – Ф. 1396. – Оп. 1. – Спр. 65. – Арк. 3–3зв.; ІР НБУВ. – Ф. 285. – Спр. 542. – Арк. 1–4; Петров М. І. Воспоминания старого археолога. – С. 109.

²⁴ ЦДІАК. – Ф. 1396. – Оп. 1. – Спр. 98. – Арк. 51–54зв. (замітка К. Карпінського в «Гродненских епархиальных ведомостях». – 1910. – № 24–25).

²⁵ ІР НБУВ. – Ф. I. – Спр. 6602–6607; Ф. 160. – Спр. 2850, 2899.

²⁶ Там само. – Ф. 225. – Спр. 585.

²⁷ Петров Н. И. Муравьевская коллекция в Церковно-археологическом Музее при Киевской духовной академии // ТКДА. – 1878. – № 7. – С. 193–216.

²⁸ Муравьев А. Н. Описание предметов древности и святынь, собранных путешественником по святым местам. – К., 1872.

- ²⁹ Петров Н. И. Коллекция древних восточных икон и образчиков древней книжной живописи, завещанные преосвященным Порфирием (Успенским) Церковно-археологическому Обществу при Киевской Духовной Академии // ТКДА. – 1886. – № 9. – С. 163–177; № 10. – С. 294–320.
- ³⁰ Петров Н. И. Коллекция старых портретов и древних вещей, пожертвованных в 1909 г. в Церковно-археологический Музей при Киевской Духовной Академии из Киевского Митрополитанского Дома // ТКДА. – 1910. – № 7/8. – С. 529–541; Петров Н. И. Коллекция старообрядческих икон и других священных предметов из Стародубья, собранная В. Н. Фальковским // ТКДА. – 1902 – № 1. – С. 147–161.
- ³¹ Петров Н. И. Описание рукописей Церковно-Археологического Музея при Киевской Духовной Академии // Из журнала «ТКДА». – 1874, 1875, 1876, 1877 гг.: Вып. I. – 1875. [4], 280, [2] с.; Вып. II. 1877. – С. 281–542; Вып. III. 1879. – С. 543–783, VI с.
- ³² IP НБУВ. – Ф. 285. – Спр. 30, 31.
- ³³ ЦДІАК. – Ф. 1396. – Оп. 1. – Спр. 10. – Арк. 34зв. – Спр. 19. – Арк. 3–3зв.
- ³⁴ Петров Н.И. Указатель Церковно-Археологического Музея при Киевской Духовной Академии. – К., 1888.
- ³⁵ ЦДІАК. – Ф. 1396. – Оп. 1. – Спр. 61. – Арк. 67–67зв.
- ³⁶ Петров Н. И. Указатель Церковно-Археологического Музея при Киевской Духовной Академии. – К., 1897.
- ³⁷ ЦДІАК. – Ф. 1396. – Оп. 1. – Спр. 4. – Арк. 6зв.–7.
- ³⁸ Петров Н. И. Описание рукописей ... Вып. I.
- ³⁹ Там само. – Вып. I–III.
- ⁴⁰ IP НБУВ. – Ф. III. – Спр. 14237. – Арк. 1зв. Див. також: Надь О. О. «Труды Киевской духовной академии» как источник для биографии митрополита Макария (Булгакова) // Труды Київської Духовної Академії. – 2016. – № 25. – С. 178–187.
- ⁴¹ IP НБУВ. – Ф. 225. – Спр. 585. – Арк. 1–146.
- ⁴² ПФА РАН. – Ф. 216. – Оп.5. – Спр. 473. – Арк. 1; IP НБУВ. – Ф. III. – Спр. 14201. – Арк. 1зв.
- ⁴³ Див. про нього: Зуб Н. М. Лебедев Олександр Олександрович / Енциклопедія сучасної України. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=53537
- ⁴⁴ Лебедев А. Рукописи Церковно-археологического музея Императорской Киевской Духовной Академии. – Саратов, 1916.
- ⁴⁵ Див. про нього: Петров Н. И. Преосвященный Феодосий, епископ Оренбургский и Тургайский // Труды Императорской Киевской Духовной Академии. – 1914. – Ноябрь. – Кн. XI. – С. 245–258; Кузнец Т. В. Єпископ Феодосій Олтаржевський в національно-духовному житті України кінця XIX – початку XX ст. // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. – Вип. 12. – Серія: Історія. – С. 81–84.
- ⁴⁶ Див. про це також: Кузнец Т.В. Єпископ Феодосій... – С. 83–84.
- ⁴⁷ ЦДІАК. – Ф. 1396. – Оп. 1. – Спр. 101. – Арк. 9зв.–10зв.
- ⁴⁸ Див також наші публікації щодо цього.
- ⁴⁹ Петров Н. И. Альбом достопримечательностей Церковно-археологического музея... – Вып. 1.
- ⁵⁰ ЦДІАК. – Ф. 1396. – Оп. 1. – Спр. 104. – Арк. 5зв.
- ⁵¹ Диплом про нагородження від 15 березня 1914 р. / IP НБУВ. – Ф. 225. – Спр. 31. – Арк. 1.
- ⁵² IP НБУВ. – Ф. III. – Спр. 14247. – Арк. 1–2.
- ⁵³ Там само. – Спр. 14189. – Арк. 31.
- ⁵⁴ Як то, напр., засвідчено у його листуванні з Д. Айналовим щодо енкалпіїв і хрестів, кіпрських старожитностей, інших артефактів: Файда О. Листи Д. Айналова ... – С. 52, 58 і т.д.

В статье исследуется деятельность Н. И. Петрова в одной из научных структур Киевской духовной академии – в Церковно-археологическом музее (ЦАМ). Особое внимание уделено проблемам обработки фондов этого музея. Установлено, что, несмотря на начальную вовлеченность широкого круга ученых КДА, решающую роль в этом процессе сыграл Н. И. Петров. Именно по его инициативе и под его непосредственным руководством составлялись описания рукописей, указатели коллекций, альбомы икон и других визуальных источников, которые сохранялись в ЦАМ и которые еще ожидают специальных исследований.

Ключевые слова: Николай Иванович Петров; Киевская духовная академия, Церковно-археологическое общество, Церковно-археологический музей, музейные коллекции.

The article explores the activities of N. Petrov in one of the scientific structures of the Kyiv Theological Academy (KThA) – in the Church and Archaeological Museum. Particular attention is paid to the processing of funds of this museum. It was established that, despite the initial involvement of a wide range of KThA scientists, N. Petrov played a decisive role in this process. It was on his initiative and under his direct supervision that descriptions of manuscripts, indexes of collections, albums of icons and other visual sources were compiled, which were stored in the KThA and which still await special studies.

Keywords: Nikolai Ivanovich Petrov; Kyiv Theological Academy, Church and Archaeological Society, Church and Archaeological Museum, museum collections.

**НАУКОВИЙ ТА ОРГАНІЗАТОРСЬКИЙ ПОТЕНЦІАЛ
АКАДЕМІКА НАПН УКРАЇНИ, ПРОФЕСОРА
ВІКТОРА ПЕТРОВИЧА КОЦУРА:
НОТАТКИ ДО ЮВІЛЕЮ**



Свою викладацьку діяльність Віктор Петрович Коцур розпочав, за його ж влучними словами, «у Брянських лісах», адже його як випускника Чернівецького державного університету направили на роботу викладачем Брянського технологічного університету (за іронією долі мені також довелося відразу ж після закінчення навчання у Київському державному університеті розпочинати за державним розподілом свою трудову діяльність лейтенантом «у Білоруських лісах», тому при нашому знайомстві у серпні 1987 р. ці подібні віхи з нашої біографії дали Віктору підстави для констатації: «Так ми ж з тобою брати!»). Лише через три роки Віктору Петровичу вдалося вирватися «з обіймів долі» і повернутися в Україну. Проте, повернемося до витоків...

Народився Віктор Петрович Коцур 19 жовтня 1959 р. в селі Сакунісі Недригайлівського району, що на Сумщині, у родині освітян – Петра Михайловича і Катерини Митрофанівни Коцурів. У 1977 р. із золотою медаллю закінчив середню школу № 1 м. Ромни Сумської області. Наслідуючи приклад батька,

вчителя історії, краєзнавця, у 1977 р. вступив на історичний факультет Чернівецького державного університету імені Юрія Федьковича, який з відзнакою закінчив у 1982 р. В період навчання, в 1982 р., був нагороджений золотою медаллю за перемогу на Всесоюзному конкурсі студентських наукових робіт. У 1982–1984 рр. працював викладачем Брянського технологічного інституту. У 1985–1987 рр. навчався в аспірантурі Київського державного університету імені Тараса Шевченка, де під керівництвом відомого науковця –доктора історичних наук, професора Василя Петровича Шевчука достроково захистив кандидатську дисертацію з джерелознавчої проблематики вітчизняної історії першої половини 1920-х рр. на тему: «Преса як джерело вивчення соціальних відносин в Україні у 1921–1925 рр.». У липні 1987 р., у зв'язку зі створенням філіалу Київського державного педагогічного інституту імені О. М. Горького, Віктора Петровича було направлено на викладацьку роботу до м. Переяслава-Хмельницького, де до 1989 р. він працював на посадах викладача, старшого викладача, доцента кафедри суспільних наук, доцента кафедри історії і культури України, а у 1989–1994 рр. очолював факультет фізичного виховання. У 1993 р. В. П. Коцур було призначено завідувачем кафедри історії і культури України. Саме на цей час припадає започаткування на кафедрі нового напрямку історичних досліджень «Життя і побут населення України 1920–1980-х рр.». У 1994 р. В. П. Коцур засновує та очолює історичний факультет. У своїй роботі значну увагу приділяв становленню і розвитку історичного факультету, оптимізації структури навчально-наукових підрозділів, зокрема створюються дві нові кафедри: нової та новітньої історії зарубіжних країн (1995 р.), давньої та середньовічної

історії (2002 р.). У 1998 р. Віктор Петрович Коцур пройшов за конкурсом та був призначений Міністерством освіти України ректором Переяслав-Хмельницького державного педагогічного інституту імені Григорія Сковороди. У 1999 р. В. П. Коцур захистив докторську дисертацію на тему «Соціальні зміни і політичні процеси в Україні 1920–30-х рр.: Історіографія». Цього ж року йому присвоєно вчене звання професора. У 2003 р. Переяслав-Хмельницький державний педагогічний інститут імені Григорія Сковороди було акредитовано за IV університетським рівнем. На цей час припадають і успішно вирішуються важливі питання реорганізації структури навчального закладу, вживаються заходи, що спрямовані на підвищення рівня наукової роботи та забезпечення навчального процесу якісними педагогічними кадрами. За чотири роки кількість факультетів збільшується з 4-х до 7-ми, створюється потужна наукова частина, відділ аспірантури (підготовка аспірантів відтепер ведеться за 11-ма спеціальностями), удвічі зростає чисельність студентів, подвоюється науковий потенціал університету, відкривається аспірантура зі спеціальності 07.00.01. – Історія України, у вересні 2006 р. відкрито Інституту мови та літератури, фізичного виховання та природознавства, а у жовтні 2006 р. провела своє перше засідання перша в цьому університеті власна спеціалізована вчена рада Д 27.053.01. Станом на початок 2019 р. контингент здобувачів вищої освіти складав 5 501 особу, з них на денній формі навчається 3 097 осіб та на заочній формі – 2 261 особа, а у відділі аспірантури та докторантури навчається 135 аспірантів (101 аспірант державної форми навчання та 34 аспіранти контрактної форми навчання) та 8 докторантів (7 докторантів державної форми навчання, а також 1 докторант контрактної форми навчання).

Сьогодні очолюваний В.П.Коцуrom державний вищий навчальний заклад «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди» – сучасний регіональний заклад вищої освіти, діяльність якого базується на глибоких багатовікових традиціях розвитку освіти Переяславщини і відповідає сучасним вимогам інформаційного суспільства, кращим зразкам вітчизняної вищої школи. Університет системно модернізується шляхом оновлення матеріально-технічної та навчально-лабораторної баз, застосування сучасних інформаційних технологій, модульного навчального середовища, формування потужного науково-методичного супроводу освітнього процесу. На даний час університет активно нарощує свою активність задля входження до рейтингу ВЗО України за даними наукометричної бази даних «SciVerse Scopus», де заклад вищої освіти представлений.

За сприяння ректора В. П. Коцура в університеті проводяться міжнародні та всеукраїнські науково-практичні конференції з актуальних проблем історичної, економічної, педагогічної науки та міжнародні форуми учених соціогуманітаристики. Віктор Петрович координує, визначає стратегічні напрями співробітництва університету з навчальними закладами США, Канади, країн Європейського співтовариства. Під його керівництвом в університеті здійснюється модернізація науково-освітнього простору, відповідно до ЗУ «Про вищу освіту», формуються нові навчальні плани, програми з усіх спеціальностей, підвищується якість підготовки молодих педагогічних кадрів для роботи в школах Київської та інших областей України.

Крім цього, В. П. Коцур є головою Ради ректорів вищих закладів освіти Київської області, декілька каденцій був депутатом Переяслав-Хмельницької міської ради, депутатом Київської обласної ради V скликання, член колегії Департаменту освіти і науки Київської обласної державної адміністрації. Віктор Петрович – член президії правління Національної спілки краєзнавців України, з 2017 р. – заступник голови Спілки, член Президії Національної академії педагогічних наук України, експертної ради ДАК Міністерства освіти і науки України, міжгалузевої експертної ради Міністерства освіти і науки України, членом робочої групи по розробці проекту «Концепції розвитку педагогічної освіти».

В. П. Коцур є відомим українським діячем у сфері освіти, високофаховим науковцем, авторитетним вченим у галузі історії України та історії педагогіки, історіографії й джерелознавства, автором понад 500 наукових, науково-публіцистичних та навчально-методичних праць. Він один із перших розробив і запровадив методику контент-аналізу та кореляційного аналізу газетної публіцистики 1921–1925 рр. До кола наукових інтересів В. П. Коцура належать історія та історіографія історії України 1920–1930-х рр. У галузі історіографії історії України в 1998 р. побачила світ монографія В. П. Коцура «Історичні дослідження: упереджені та об'єктивні оцінки (соціальні зміни і політичні процеси в Україні 1920-30-х рр.)». У руслі історіографічних досліджень у співавторстві з В.Ф. Колесником та Г.Г. Коцур підготовлено монографію «Історіографія нової економічної політики в Українській СРР», у якій досліджується процес формування історичних знань про запровадження і здійснення нової економічної політики в УСРР. У 1996 р. В. П. Коцуrom та А. П. Коцуrom випущено перший в Україні підручник для студентів-істориків

«Історіографія історії України: Курс лекцій». У співавторстві виходять перші підручники для студентів: «Історія України» (1993), «Історія України від найдавніших часів до наших днів» (1994; 1998), згодом «Історія України» (2015; 2018). Доповненням до навчальної літератури стала «Історія Стародавнього Риму» (Чернівці, 2005, у співавт.), «Історія середніх віків», «Культура античності», «Енциклопедичний словник символів культури України» (2013), «Реформаційні ідеї на українських землях XVI–XVII ст.» (Чернівці, 2017, у співавт.) та ін.

Віктор Петрович є науковим консультантом та керівником здобувачів й аспірантів. Під його керівництвом підготовлено 8 докторів та 32 кандидати історичних наук (станом на 1 жовтня 2019 р.).

Ця титанічна праця не залишилась не поміченою. В. П. Коцур – заслужений працівник освіти України (2001), академік НАПНУ (2010), лауреат Премії ім. М. Грушевського НАНУ (2007). Він також нагороджений Орденом «За заслуги» 3-го (2009) та 2-го (2019) ступеня.

Віктор Петрович Коцур талановитий у всьому: в усній розмові та писаному слові, у мистецтві організації і керівництва людьми, в умінні дружити, легко освоює найскладнішу техніку і механізми, закоханий в українську пісню, грає на баяні, любить і уміє подорожувати, а у вільний час, якого як бачимо у нього просто майже немає, знаходить себе в мистецтві: малює вишукані картини.

Багаторічна праця В. П. Коцура з виховання молодого покоління, його ефективне управління Переяслав-Хмельницьким державним педагогічним університетом імені Григорія Сковороди є унікальним прикладом відданого служіння обраній справі. На наше глибоке переконання, якби керівники всіх рівнів так самовіддано працювали, любили свій народ і були патріотами України, то ми б давно уже були дійсно процвітаючою країною.

З роси і води Вам, дорогий ювіляре!

Наші автори

Брехунець Ніна – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії та культури України ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди».

Висовень Оксана – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії та культури України ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди».

Гетьман Володимир – кандидат географічних наук, доцент кафедри заповідної справи Державної екологічної академії післядипломної освіти та управління Міністерства енергетики та захисту довкілля.

Грицюк Ольга – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Громова Наталя – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Данилевич Аліса – історик I-ї категорії, кафедри археології та музеєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Захараш Тетяна – викладач кафедри суспільно-гуманітарних та правознавчих дисциплін Коледжу економіки і права Вінницького кооперативного інституту.

Ігнатенко Ірина – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Капелюшний Валерій – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Коваль Андрій – кандидат історичних наук, завідувач кафедри суспільно-гуманітарних та правознавчих дисциплін Коледжу економіки і права Вінницького кооперативного інституту.

Круглова Людмила – кандидат історичних наук, доцент кафедри давньої та нової історії України історичного факультету, директор Музею історії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Кузіна Наталія – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Любовець Олена – доктор історичних наук.

Мазур Тетяна – магістр кафедри нової та новітньої історії зарубіжних країн історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, старший науковий співробітник Національного музею імені Тараса Шевченка.

Метка Людмила – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Відділу етнографії гончарства Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному, завідувач Відділу керамології новітнього часу Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України.

Нагірний Микола – кандидат історичних наук, доцент, викладач Вищого комунального навчального закладу «Володимир-Волинський педагогічний коледж ім. А. Ю. Кримського».

Остапенко Анатолій – кандидат фізико-математичних наук, професор кафедри логістики та інформаційно-математичних дисциплін Приватного закладу освіти «БІП-Інститут правознавства».

Папенко Наталія – кандидат історичних наук, доцент кафедри нової та новітньої історії зарубіжних країн історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Пількевич Андрій – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Рудь Микола – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Ставнюк Оксана – історик другої категорії, кафедра етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Яровий Валерій – доктор історичних наук, професор кафедри Центральної та Східної Європи історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 58

На першій сторінці обкладинки малюнок Мауріца Корнеліса Ешера «Птахи»

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка

Підписано до друку 11.10.2019. Формат 60 x 84/8.
Гарнітура Arial. Ум. друк. арк. 9.
Тираж 100 прим.