

князівство Московське, а його мешканці назвуть себе «московитянами». Тільки у XVIII ст. Московська держава набула офіційної назви – Російська імперія, політично скомбінувавши свій зв'язок з Київською Руссю і підкорювавши слово «Русь» на «Россию».

Аналогічна ситуація простежується із західними племенами східнослов'янського масиву, які теж після розпаду Давньоруської держави активно будуть мобілізуватися в білоруський етнос. Це й свідчить, що ще в докиївські часи серед різних груп східнослов'янських племен формувалися своєрідні риси, які стали основою майбутніх народів – українців, росіян, білорусів. Як тільки центральна влада у Київській державі наприкінці XII ст. дещо ослабла, з'явилися не лише сепаратистські тенденції удільних князівств, але й почалося групування князівств-племен за етнокультурними ознаками. Татаро-монгольська навала прискорила цей процес.

Отже, можемо констатувати, що в Руській державі уже формувалися усі ознаки існування українського народу – самоназва як етнополітонім «Русь», етнонім «русич», «руський», культурна і психологічна спорідненість центральноруського етнокультурного масиву, достатньо органічно поєднані господарські зв'язки на вже віддавна освоєній території. Слід наголосити на сильних етнічних імпульсах русів-русичів-українців, що склалися ще у родоплемінній стадії і скріпилися за Київської Русі, і пізніше не піддалися будь-якій асиміляції в лихолітні століття української бездержавності.

Самоусвідомлення себе як нації передбачає не тільки етнокультурну спільність, але й розширення єднання на соціальну та політичну сфери. Аналогічний процес проходив і етнопсихологічною і етнокультурною кристалізацією, коли виникає стабільне, несхитне розуміння свого національного «Я». Тобто усвідомлюється цінність свого, відмінного від чужого, сусіднього, виробляється оцінкова шкала своєї спадщини – і духовної, і матеріальної. Самосвідомість передбачає появу назви чи самоназви людського згромадження як основного компонента у процесі становлення народу. У сприйнятті назви народу виявляється психологічна сумісність, родинна згуртованість. Бо ж не може бути вищого судді, ніж сама людина. Вона почуває себе українцем, тобто у такий спосіб свідомо ідентифікує себе з усім, що створив цей народ упродовж усієї попередньої історії. Це не що інше, як глибинна внутрішня настанова усвідомленої поведінки.

Розчленування етнічної території між багатьма державами не дало можливості консолідувати господарсько-виробничі зв'язки. Однак, незважаючи на нерівномірність розвитку основних компонентів творення народу і регіонів, можна умовно визначити етапи переростання родоплемінного рівня у стан функціонування історичної форми людської спільності – народу, який відбувся в часи Київської Русі. Процес переходу від стадії народу як, здебільшого, етнокультурного, етносоціального організму, затягнувся на тривалий час. Тому є певні труднощі щодо точного визначення періоду української історії, коли формувалася українська нація. Є підстави тим періодом вважати XVI–XVII ст. Тоді Україна мала свою, хоч коротку, але державність. Уся етнічна територія, майже увесь український етнос до певної міри був залучений до усвідомленої боротьби за визволення. Проявилися два істотні чинники, характерні для сучасної нації: національна свідомість і національна ідея.

Т. Пархоменко  
(Рівне)

## ФУНКЦІОНАЛЬНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ ПРОДУКТІВ БДЖІЛЬНИЦТВА У ЗВИЧАЯХ ТРУДОВОЇ ОБРЯДОВОСТІ

Традиційна трудова обрядовість поліщуків тісно пов'язана з календарним циклом сільськогосподарських робіт. Низка обрядів супроводжувала початок оранки, сівби, процес збирання врожаю. Вагоме значення приділяли використанню ритуальних атрибутів. Згідно народних уявлень, предки мали силу впливати на долю врожаю, від якого залежала доля кожної людини. Щоб отримати необхідну допомогу від покровителів роду, селяни влаштовували обрядові трапези, вдавались до магічних засобів. Важлива роль в них належала продуктам бджільництва – меду та воску.

Вивчаючи звичаї трудової обрядовості, особливого значення надаємо жнивварським обрядам. Невипадково в народному світогляді поєднані поняття *робітник* – *бджола*, *врожай* – *мед* – *достаток*. Протягом століть селяни відзначали подібність власної роботи із працею “божої” комахи. В людській свідомості бджола є символом працелюбності, їй притаманні численні позитивні якості. Така символіка сприйняття світу властива різним народам. Т.І.Гончарова дослідила мовні картини світу деяких із них.

Зокрема, поняття працювятий, клопітливий у росіян асоціюється з бджолою, мурашкою, конем, білкою, полем. Те саме можна сказати і про українців. Подібні порівняння відомі у французів: *laborieux comme une abeille, une fourmi* – працювятий, як бджола, мурашка. Бджола є символом працювитості у англійців – *bee* (так само, як і тигр, росомаха) та японців – *хатаракібаши*<sup>1</sup>.

В жнивварських піснях з Овруцького Полісся проводиться наступна паралель між працею женців та життям бджіл: “Ой соколе, соколе, / Перелети наше поле: / Од межи – до межи, / Да нам, Боже, поможи. / Да поможи нам, Боже, в полі, / Як пчолочкам на дуброві: / Женчикам – жита жати, / А пчолочкам – меду брати”<sup>2</sup>.

Мед як обов’язковий почастинок для женців – винагорода за їхню важку працю, згадується в численних зразках обжинкових пісень. В сучасних записах – 90-х років ХХ ст. – відомі такі поліські тексти: “А в поліе дожиночки, / Дайте нам горілочки. Ух! / Ой нема пана вдома, / Поехав до Києва / Келюшков купувати, / Женчиков частувати. / Ой жніте, женчики, та не гайтеся, / До меже дожинайтеся. / До меже, до замєжка, / Там стоїт меду дежка”<sup>3</sup>. Або: “А наш пан молоденький, / Пуд їм коник вороненький, / Он по полю посєжає, / Челядіни оглядає: / – Челядіна моя люба, / Становіса рядком-рядком (2) – / *Дам гарелочки з мадком-мадком, / Гарелочки-парчаночки / Для мане – шляхтаночки*”<sup>4</sup>.

Інші варіанти жнивних пісень знаходимо у третьому томі “Праць” П. Чубинського (70-ті роки ХІХ ст): “А ми жито, дожали, / щоб ще за рок дождали. / Кілько на небі зірочок, / Тільки на полі кілочок. / Суди, Боже звозити, / В велику скирту зложити, / И з панами добрими спожити. / Ой обжинки, наш паночку, обжинки – / *Дай нам меду й горілки; / Прочіняй, паночку, ворота – / Несем тобі вінка из злота*”<sup>5</sup>. А також: “Вийди панонько до нас, / Возьми віночка од нас; / Віночок на колочок – / *Нам мед-вино на столочок;*” / Віночок на стодолі – / Нам горілки доволі<sup>6</sup>. Подібний мотив і ще одної пісні: “Бігай коню, по полю, / Збирай женці до дому. / – С поля женчики, з поля, / До мого ойца двора; / У мого ойца двора, / *Мед-горілойка у стола*”<sup>7</sup>.

Однак ще раніше – у 50-х роках ХІХ ст. – жнивварська обрядовість Поліського регіону була зафіксована М. Піотровським. В синкретичній єдності з обрядовими діями йому пощастило записати характерну для обжинок пісню: “Нашая пані по полу ходит(ь), / Як зуронька сходит(ь), / Своє дитятко за рученьку водит(ь), / *Мед-вино носит(ь)*” / Женцьув просит(ь), / Щоб допивали, / Щоб дожинали. / А уже сонце закотилося, / Нам додому захотілося. / *Женчики, мед допивайте, / Житочко дожинайте. / Дівки красніє колос зорвали, / Колос зорвали, вінок сплітали. / Очини, пане, оконечко, / Несем веночек, як сонечко. / Дай, Боже, пану сто літ дочекати, / А нам у його житечка дожинати*”<sup>8</sup>.

Остання пісня викликає особливу цікавість. Звернемо увагу на час споживання меду. Згідно фольклорного тексту, мед потрібно пити на полі, а не на чиємусь подвір’ї чи, взагалі, в хаті. Можливо, в давніші часи “сита” (мед) була органічною складовою трапези, що відбувалася на обжинках біля перев’язаної червоною стрічкою “бороди” (незжатих колосків збіжжя, прикрашених квітами). На користь даної думки свідчать власні експедиційні записи автора, зроблені в с. Кураші Дубровицького району Рівненської області, присвячені святкуванню Юрія – покровителя хліборобства та скотарства (23 квітня за ст.ст.). “На самого, наприклад, Юрія у нас..., як сіяли жито, пшеницю, то пеклі ячню... Якщо нема в кого сити, так доставали у другого... сусіди так недалеко мали пчолы, так уже баба каже: “Вже я сити достала, бо завтра треба на Юрія йти качацца”. То ето завжди в кажнаго була сита з меду. Якщо йти на жито, то в кажнаго сита. І кашу брали: каша молочна пшоняна. Гарілки не брали(!). То йшло старе – так, старше – і менше з ним ішло, щоб воно покачалося по житі. Старше не качаєцца, а менші то геть скачають жито”<sup>9</sup>.

Ще у 1896 році згадку про споживання на Юрія меду зафіксував В. Доманицький. В тому ж Рівненському повіті у с. Яполоть побутував звичай варити на свято напій з меду – “канун”. Юрій був храмовим святом в селі. Готуючись до нього, кололи свиней, фарбували яйця, пекли млинці (язичницькі обрядові атрибути). За звичаєм “канун” починали варити за декілька днів до Храму біля церкви, а вже продавали його на саме свято. Доход з “кануну”, а також з продажу воску отримувала церква. Після закінчення відправи дехто з селян йшов у поле, де снідали та качались по житі – “щоб хороше росло”<sup>10</sup>.

Нас, насамперед, цікавлять два моменти: 1) качання по полю як на Юрія, так і на обжинки, “викачування” жита “русалками” на Зелені свята – магичні дії, що відбувалися лише у визначені дні; 2) згадки про мед як про обов’язкову страву при поминанні померлих на Трійцю<sup>11</sup>, винос сити в поле на Юрія, згадки про мед у жнивних піснях.

Питання дослідження символічних образів у жнивварських піснях (а, особливо, в обжинкових) цікавило дослідницю білоруської обрядової поезії Г. Баргашевич. В її дисертаційній роботі звернена увага на вживання в фольклорних текстах понять – “мед”, “сита”, “рій”.

Пісні, що виконувались під час урочистого завершення жнив – обжинок, були органічним супроводом до низки традиційних ритуалів згаданого свята. Не випадково у текстах обжинкових пісень називається обов'язкова атрибутика цього дня – “борода”, прикрашена святковою стрічкою, та давня ритуальна страва – мед. Така образна символіка характерна як для українців, так і для білорусів<sup>12</sup>. Звичайний для спільноти первісної культури поділ світу на дві сфери – “своє” та “чуже” – прослідковується у фольклорних текстах обжинок. Як правило, “власна” “борода” відрізняється особливою красою: вона прикрашена шовком, “мьодам-віном улита”, або “ситой-мьодам палита”<sup>13</sup>; тоді як в іншого, в “чужого” господаря “борода” полита смолою (дьюгтем), а обв'язана пенькою, “дратвою”<sup>14</sup>. Таке протиставлення не оминув своєю увагою й дослідник хліборобської обрядової поезії слов'ян Ю. З. Круть: “Свої жінці – “чорнобривці”, нажали “кіпок, як на небі зірок”, “пану слави доказали”; їхнього хазяїна поле “заспівало стоя”; зав'язана ними “борода” “сріблом-злотом обвита, красним шовком обшита”, “медом-вином облита”<sup>15</sup>. А в чужого хазяїна поле “задрімало стоя”, його жінці, “як старці, торбинки побрала, хліба добували, вони “шолудивці”, “криві”, “ліниві”, їхні серпи “луб'яні”; у сусіди “борода”, “смолою улита”...

Символіка меду, бджоли невідповідно пов'язана із звичаями землеробського циклу обрядів, і, зокрема, з отриманням врожаю. Тут важливу роль відіграє символіка добробуту – “солодкого життя”. Разом з тим в багатьох народів мед асоціюється з напоєм безсмертя, він є стравою, присвяченою померлим предкам.

Вважаємо за необхідне розглядати обрядові страви трудових свят як їжу, головне призначення якої полягало у дотриманні спільної трапези всього роду – як живих, так і мертвих. Наша думка збігається з припущенням К.Кутельмаха, що жнивварський обрядовий комплекс має пряме відношення до вшанування покійних предків<sup>16</sup>. Там, де з'являється маркування календарних свят за схемою “зустріч” – “проводи”, є сенс звернути увагу на присутність поминальних мотивів. Сказане стосується найважливіших свят річного циклу – різдвяно-новорічних обрядів, Великодньої обрядовості, зелених свят, зажинок та обжинок. Мед, сита як обов'язкова ритуальна страва на похоронах, на “Діди”, на три вечери різдвяно-новорічних свят наводить на думку, що їх застосування під час обрядів трудових свят є закономірним явищем і також пов'язане з вшануванням покійних предків, потребою у символічному спілкуванні з ними. За даними І.Клименко, деякі сучасні жнивні тексти виявляють виразні сліди культу предків, надзвичайно розвиненого на Поліссі, що узгоджується з поминальним характером жнивварських ритуалів. Голосільна ладоінтонаційна семантика вирізняє поліське “жниво” з-поміж інших обрядових жнивних мелодій полісько-волинської перехідної смуги<sup>17</sup>. В своїх дослідженнях авторка посилається на доробок З.Евальд та З.Можейко, основна думка яких дозволяє охарактеризувати жнивну пісню як “стон-скаргу” (термін З.Евальд), “плач-причет” (термін З.Можейко). Подібний характер жнивної пісні притаманний всьому Поліссю<sup>18</sup>. Так само й на території Рівненського Полісся (Зарічненський район) інформатор зазначає: “Ой, не люблю я етих пісень – би плачеш, би голосиш...”<sup>19</sup>

В комплексі трудових звичаїв та обрядів ритуальним атрибутом була воскова свічка. Загальновідома традиція запалювати свічку під час звертання до Бога, до предків, під час ритуальних трапез.

Обереговою силою наділялась воскова свічка під час засіву поля. Так, в архівних матеріалах В.Доманицького знаходимо: коли йдеш сіяти, то в коробку з льоном потрібно покласти яйце та воскову свічку. Він же пояснює: “свічку через те, що з льону роблять гноти для свічок: сим ніби просять, щоб уродив льон”<sup>20</sup>. Однак, на нашу думку, таке тлумачення не є повним. Свічка має “магічну” силу, перш за все, через зв'язок з вогнем. Тобто наявна очисна символіка вогняної стихії, а також похідний взаємозв'язок з ідеєю багатства. Тут доречно згадати про поліське тлумачення вогню – “богач” та й саме поняття “багаття”; про окремі застереження позичати вогонь на великі свята, щоб разом з ним не позбутися статків. Тільки з огляду на такий зв'язок воскової свічі з вогнем слід розглядати зафіксований звичай. Ще одне підтвердження нашої думки знаходимо в етнографічному нарисі В.Кравченка про Волинь<sup>21</sup>. Поряд із вже названим звичаєм сіяти льон із свічкою та яйцем згадується й інша низка ритуалів, яка мала забезпечити добрий врожай. Так, навесні, до того часу, доки не буде засіяно ячмінь, доки не закінчиться сніданок (навіть при сонці), в хаті обов'язково мав горіти “лучник”.

Обряди з “лучником” знаходяться в безпосередньому зв'язку із початком сільськогосподарських робіт – із сівбою. Вперше після Великодня лучник запалюють тоді, коли господар має розпочати сівбу. За прадавнім звичаєм селянин здобуває “живий” вогонь з кресала та передає його жінці. Остання зерном (!) сипле на “лучника” таким чином, щоб воно пролітало через вогонь. Тим же зерном господиня обсіпає діжу на покуті. Все зерно, яке очистилось через “лучник” і яким була обсіпана діжа, йде на засів поля<sup>22</sup>.

Подібний обряд із зерном та свічкою відбувався у Словенії, однак приурочений він був до святкової вечері напередодні Різдва<sup>23</sup>. Коли вся родина збиралась до вечірньої молитви, господар зашнурював одну велику свічу (“jedinstvo”) та три менші – “trojstvo”. Усі свічки ставили в посудини, наповнені зерном пшениці. За звичаєм велика свіча мала горіти впродовж всієї ночі до наступного ранку у католиків та до обідньої пори у православних. Згодом різдвяні свічі святити у церкві “na svetlo Marije”, а коли наставав час виїжджати в поле, разом із зерном їх клали до посівного реманенту.

Обряд із свічками та зерном відомий і сербам. У перший день Різдва перед обідом кожний з родини тримав по запаленій свічці. Після молитви господар збирав свічки в одну жменю та ставив їх у посудину, наповнену всіляким зерном. Гасили вогонь також за допомогою зерна.

Цікаві обряди, пов'язані з гасінням різдвяної свічі, у південно-східній Герцеговині (с. Дубляни), знаходимо у дослідника слов'янського язичництва М. Толстого<sup>24</sup>. Чітко прослідковуємо зв'язок свічки з достатком, із зерном: всі члени родини, починаючи від господаря, поступово гасили свічку зерном. Під час обряду відбувався ритуальний діалог. Гасіння свічки (обсипання зерном) продовжувалось до тих пір, поки не дійде черга до наймолодшого учасника дійства, який, взявши шматок хліба, напокає його у вино і, нарешті, гасить ним свічку та з'їдає хліб. В інших селах тієї ж місцевості (Шопове Поле) чоловіки також засипають свічку зерном, але при цьому вони схрещують руки. Прийнято тричі гуртом приказувати: “Роса чи дощ випаде, хліб виросте”<sup>25</sup>.

Сказане вище дає змогу зробити висновок, що ареал поширення зафіксованих обрядодій не обмежується суто Поліським регіоном. Звичаї використання свічки в обрядодіях із зерном притаманні й іншим слов'янським етносам.

Детальніше про обрядові дійства осінньої хліборобської роботи – “засівки”, “досівки” – на Поліссі написав К. Кутельмах<sup>26</sup>. В с. Лучанки Овруцького району засівати поле потрібно було в чистому святковому одязі. З собою брали хліб та свічку, які вкладали до посівної коробки. За свідченням інформаторів, перед початком роботи засвічували свічку, хрестилися; після звертання до Бога свічку гасили та вкладали назад до посівного зерна<sup>27</sup>.

На нашу думку, присутність воскової свічки під час першої оранки, засівок, зажинок, обжинок, досівок не є випадковою. І справа навіть не в тлумаченні свічки як суто церковного атрибуту, що супроводжує молитву. Постійне співіснування з обрядовим хлібом (часом з хрестиком, випеченим з тіста в середу на Хрестопоклонному тижні Великого посту); покладання воскової свічки в зерно або обсипання ним свідчить про язичницьку сутність описаних звичаїв. На користь останнього говорить й ритуальний звичай вимолочення зернят по столу руками, що відбувався напередодні Нового року на Щедрий вечір. Власні польові записи автора фіксують обов'язкове запалення свічки для підрахунку зернят – майбутніх кіп жита, вижатих влітку (і знову-таки, отримане ритуальним діями зерно буде першим, що впаде в землю).

В с. Ласки Народицького району як продовження обрядових дій свята початку сівби було “женіння” комина з діжею. Основна ідея обряду, на нашу думку, – продукування родючості поля, яка забезпечить достаток хліба в оселі; саме тому значна увага приділяється “п'яній діжі” – діжці, в якій помішують тісто на хліб. Коли батько приїжджає з поля, в хаті готують святкову вечерю з півня; хмелем обмотують комина, обсипають його гарбузовими зернятками. “Женять комина з діжею, щоб росло гарне жито”<sup>28</sup>. Аналогічні дії відбувались і на “досівки” – свята з нагоди закінчення посіву поля (звичай, зафіксований в с. Збраньки Овруцького району)<sup>29</sup>.

Про спадкоємність традиції “женити” комина з хлібною діжею свідчать записи овруцького лідира М. Пйотровського, зроблені ним у 50-х роках ХІХ ст.<sup>30</sup> В них зазначається: обряд відбувався після обжинків (закінчення жнив), коли в п'яній діжці *вперше замішували тісто (!)* на зимовий хліб.

На думку Д. Зеленина, який аналізує обряд “женіння комина” у білорусів та “женіння свічки” в українців, згадане свято потрібно віднести до тих циклів обрядів, що пов'язані із працею при штучному освітленні<sup>31</sup>. Вчений не погоджується з припущенням М. Сумцова про зв'язок святкування “женіння свічки” з давніми народними обрядами, в основі яких знаходиться культ рослин. Зі свого боку, на підставі наведених звичаїв можемо відзначити безпосередній зв'язок предметів освітлення (свічки, “лучника”, або “комина”) із продукуючою аграрною магією забезпечення врожаю (перш за все обіжжя); достатку хліба...

Все сказане дає змогу зробити висновок, що функціональне призначення продуктів бджільництва у звичаях трудової обрядовості має свої особливості:

- споживання на свята меду, застосування свічки зумовлене зв'язком обрядів з поминальними мотивами;

- образна символіка поняття “меду” (сити) представлена в обжинкових піснях в таких формах мед – атрибут “бороди”; він же – обов’язковий почастунок жінок;
- у фольклорних текстах символіка поняття “бджоли” (рою) співвідноситься з гуртом жінок, їх працьовитістю (останнє значення властиве мовним картинам світу різних народів);
- поліські звичаї “женіння” комина, “женіння” свічки мають паралелі із різдвяно-новорічними обрядами інших слов’янських етносів;
- використання в аграрних обрядах воскової свічки зумовлене її очисною силою, а також похідним взаємозв’язком з ідеєю багатства, родючості.

- 1 Гончарова Т. И. Общность и специфика языковых зооморфных картин мира: Дис... канд. филол. наук 10.02.15 / Харьк. гос. ун-т. – Х., 1996. – 175 с. – С. 51, 117.
- 2 Галайчук В. Календарно-обрядовий фольклор Овруччини: огляд мотивів та образів // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / За ред. С. Павлюка, М. Глушка. - Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. - Вип. 2. Овруччина. 1995. – С.245-272. – С. 263, № 7.
- 3 Клименко І. Живні мелодії Овруччини (у контексті “загальнобілоруського” ареалу) // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / За ред. С. Павлюка, М. Глушка. - Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. - Вип. 2. Овруччина. 1995. – С. 362-364, №12.
- 4 Галайчук В. Календарно-обрядовий фольклор Овруччини: огляд мотивів та образів // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / За ред. С. Павлюка, М. Глушка. - Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. - Вип. 2. Овруччина. 1995. – С.245-272. – С. 262, № 5.
- 5 Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования, собранные П.П.Чубинским.- СПб., 1872-1878. – Т. 1-7.- Т. 3. – С. 245, № 46 А.
- 6 Там само. – С. 252, № 54.
- 7 Там само.– С. 252, № 55.
- 8 Возняк М. Народний календар із Овруччини 50 рр. XIX ст. в записі Михайла Пйотровського // Древліани: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю / Міністерство України у справах захисту населення від наслідків аварії на Чорнобильській АЕС; Інститут народознавства НАН України.- Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. - Вип. 1. – С. 291-335. – С. 320-321.
- 9 Зап. автором у 2000 р. в с. Кураш Дубровицького району Рівненської області від Пінчук Галини Прокопівни, 1941 р.н.
- 10 ЦНБ. Фонд 1. – Од. зб. 33496. – 107 арк. – Арк. 58.
- 11 Грушевський М.С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т.1. – 392 с.- С. 215; Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: [У 3 кн., 6 т.]. – Факс. Вид. - К.: АГ “Обереги”, 1994. – Кн. II, т. 4. – 340-528 с. – С. 353.
- 12 Барташэвіч Г. А. Календарная абрадавая паэзія Беларусі. Да праблемы міжэтнічных і міжжанровых сувязей: Дис... д-ра філал. навук / АН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – Мінск, 1993. – 332 с. – С. 288.
- 13 Там само. – С. 295.
- 14 Там само. – С. 288.
- 15 Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов’ян. – К.: Наук. думка, 1973.- 211 с. – С. 49.
- 16 Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / Міністерство України з питань надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи; Інститут народознавства НАН України.- Львів: Інститут народознавства НАН України, 1997. - Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – С. 172-203.- С. 199.
- 17 Клименко І. Живні мелодії Овруччини (у контексті “загальнобілоруського” ареалу) // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / За ред. С. Павлюка, М. Глушка. - Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. - Вип. 2. Овруччина. 1995. – С. 362-364. – С. 345.
- 18 Там само.- С. 345.
- 19 Там само.- С. 345.
- 20 ЦНБ. Фонд 1. – Од. зб. 33496. – 107 арк. – Арк. 55.
- 21 Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) // Древліани: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю / Міністерство України у справах захисту населення від наслідків аварії на Чорнобильській АЕС; Інститут народознавства НАН України. - Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. - Вип. 1. – С. 257-278. – С. 268.
- 22 Там само.- С. 268.
- 23 Потебня А. А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – С. 379-443.- С. 382.

- 24 Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор: Этногенет. общность и типол. параллели. Сб. ст. – М.: Наука, 1984. – С. 5-72.- С. 56.
- 25 Там само.- С. 56.
- 26 Кутельмах К. Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / За ред. С. Павлюка, М. Глушка. - Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. - Вип. 2. Овруччина. 1995. – С. 191-210.- С. 201-202.
- 27 Там само.- С. 201.
- 28 Там само.- С. 202.
- 29 Там само.- С. 202.
- 30 Возняк М. Народний календар із Овруччини 50 рр. XIX ст. в записі Михайла Пйотровського // Древліни: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю / Міністерство України у справах захисту населення від наслідків аварії на Чорнобильській АЕС; Інститут народознавства НАН України.- Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. - Вип. 1. - С. 291-335. – С. 321.
- 31 Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К. Д.Цивиной. Примеч. Т.А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова. Послесл. К. В. Чистова.- М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 511 с. – С. 310.

А. Півненко  
(Харків)

## ПРОБЛЕМА РОЗВИТКУ ПРОЛЕТАРСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В УКРАЇНІ (1917-1919)

Розвиток пролетарської культури в Україні – одна з важливих проблем української мистецтвознавчої науки, яка досі не привертала уваги дослідників-мистецтвознавців. В деяких наукових працях автори обмежувались загальноприйнятими висновками радянських мистецтвознавців про шкідливість ідей лідерів пролетарської культури – О.Богданова, П.Лебедева-Полянського, В.Плетньова та негативне до них ставлення В.Леніна.

Тим часом слід зазначити, що ці висновки надто спрощені і не розкривають сутності художніх процесів та їх складнощів в Україні. Незважаючи на розпочатий процес переосмислення мистецтва радянських часів, означена проблема так і залишається за межами сучасних досліджень. Втім, питання створення пролетарської культури в перші роки радянської влади було найактуальнішим. Навколо нього точилися суперечки, що призвело до різних наслідків у мистецтві – від позитивних до фатальних. Саме в цих дискусіях складалася концепція нового мистецтва, що обумовила шляхи його розвитку майже на вісімдесят років. Тож уявляється доцільним розглянути це питання на прикладі Харкова, враховуючи його політичний статус у той час.

Як відомо, питання пролетарської культури постало напередодні революційних подій 1917 року. Основоположником теорії так званого “соціал-демократичного” мистецтва був А.Луначарський, який мав багатьох прихильників, зокрема у Харкові - в особі Семена Губера. Поділяючи думку Луначарського про те, що “естетика базується на класових засадах”, Губер намагався визначити шляхи розвитку майбутнього пролетарського мистецтва, оскільки вважав, що майбутнє за пролетаріатом. Виходячи з того, що, мовляв, інші верстви населення вже висловлювались у мистецтві, Губер бере на себе сміливість окреслити на сторінках харківської преси прикмети пролетарського мистецтва. Воно, на думку Губера, має бути мажорним та оптимістичним, оскільки пролетаріату немає звідки брати розслабляючих нот<sup>1</sup>.

Питання розвитку пролетарського мистецтва набуває особливої актуальності після лютневої буржуазної революції, події якої несли сподівання на позитивні зміни в житті багатьох людей, особливо творчої молоді, яка з властивим їй запалом бере участь у диспутах та мітингах, присвячених демократизації культури. Деякі з них були досить курйозними, як наприклад, художній мітинг 5 жовтня 1917 року, відкритий промовою літератора В.Рожицина про пролетарську культуру. Як зазначив невідомий критик, промова відбувалась перед білим полотном, і доповідач намагався запевнити всіх, що на ньому начертано якесь дивне зображення<sup>2</sup>.

Питання пролетарської культури порушували і вчені. Так, О.І.Білецький у приміщенні Художнього училища виступив з доповіддю про демократизацію мистецтва. Звернувши увагу на невизначеність терміну “демократизація” і різний зміст, який вкладають у нього різноманітні