

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
Львівський національний університет імені Івана Франка  
Факультет культури і мистецтв

**Белінська Л. С., Глушко М. С.,  
Данилиха Н. Р., Шевчук А.В.**

**НАРОДНА, ЕЛІТАРНА  
ТА МАСОВА КУЛЬТУРА**

**у соціальному  
дискурсі**

монографія

**Львів – 2021**

УДК 316.7:39](=161.2)(075)

Н-28

*Рекомендовано Вченою радою факультету культури і мистецтв  
від 24 квітня 2019 року, протокол № 5*

Рецензенти:

*О. П. Тімченко* – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії культури Львівського торговельно-економічного університету

*Н. В. Вівчарик* – кандидат філологічних наук, доцент кафедри літератури Прикарпатського університету ім. В. Стефаника

**Н-28 Народна, елітарна та масова культура у соціальному дискурсі** : монографія / Белінська Л. С., Глушко М. С., Данилиха Н. Р., Шевчук А.В. – Львів, 2021. – 168 с.

ISBN

Феномен “культура” має досить багато дефініцій, що обумовлює краще осягнення цього широкого поняття. Культуру вивчають за типологією, у регіональному, історичному та етнічному вимірі. Одним з найбільш поширених поділів культури є її поділ на народну, елітарну і масову. Запропонована колективна монографія стисло, але змістовно знайомить читача саме з цими складовими культури.

У праці розлого викладені основні риси народної культури українців. Традиційно-побутова культура була і завжди буде тим безцінним скарбом, завдяки якому його носії почувуються членами однієї етнічної спільноти. Втрата народної культури зумовлює зникнення етнічної ідентичності чи навіть смерть народу.

Значну увагу також відведено у монографії питанню елітарної культури, шляхів її розвитку та причин занепаду, поширення важливості ідентифікації елітарного продукту в контексті динаміки та всеосяжності культури масової. Загалом дослідники вважають, що межі між елітарною та масовою культурами дуже рухливі, і дещо умовні. У праці розглянуто амбівалентність і хронотопні взаємовпливи масової й елітарної культури.

Монографія розрахована на широке коло освітян, науковців та студентів вищих навчальних закладів.

© Львівський національний університет  
імені Івана Франка, 2021

© Белінська Л. С., Глушко М. С., Данилиха Н. Р., Шевчук А.В.

ISBN

## Зміст

<b>Вступ.....</b>	<b>5</b>
<b>I. Культура у соціальному дискурсі.....</b>	<b>9</b>
1.1. Наука про культуру: “Культурознавство” .....	9
1.2. Типологія культури та її різноманіття .....	12
<b>II. Народна культура як предтеча сучасної культури .....</b>	<b>14</b>
2.1. Традиційно-побутова культура: поняття і типологія .....	14
2.2. Виробнича культура – основа існування етносу .....	20
2.3. Матеріальна культура .....	46
2.4. Духовна культура .....	72
<b>III. Елітарна культура як культурологічне явище .....</b>	<b>93</b>
3.1. Елітарна культура: поняття та головні характеристики... 93	
3.2. Перспективи розвитку елітарної культури .....	116
<b>IV. Масова культура та її різновиди.....</b>	<b>123</b>
4.1. Масова культура: дефініції та різновиди .....	123
4.2. Образ споживача масової культури .....	128
4.3. Позитивні та негативні риси масової культури .....	131
4.4. Масова та елітарна культури: діалог і протистояння.....	138
<b>Висновки.....</b>	<b>146</b>
<b>Література до розділів .....</b>	<b>148</b>

## Content

<b>Foreword</b> .....	5
<b>I. Culture in social discourse</b> .....	9
1.1. Science of culture: “Cultural Studies” .....	9
1.2. Typology of culture and its diversity.....	12
<b>II. Folk culture as a forerunner of modern culture</b> .....	14
2.1. Traditional culture: concept and typology .....	14
2.2. Production culture as the basis of the existence of an ethnos .....	20
2.3. Material culture.....	46
2.4. Spiritual culture .....	72
<b>III. Elite culture as a culturological phenomenon</b> .....	93
3.1. Elite culture: concept and main characteristics.....	93
3.2. Prospects of elite culture development.....	116
<b>IV. Mass culture and its varieties</b> .....	123
4.1. Mass culture: definitions and varieties .....	123
4.2. The image of a consumer of mass culture .....	128
4.3. Positive and negative features of mass culture .....	131
4.4. Mass and elite culture: dialogue and confrontation.....	138
<b>Conclusion</b> .....	146
<b>Bibliography</b> .....	148

## Передмова

Критерієм освіченості людини, її інтелігентності є ступінь залучення до духовних цінностей, розкриття гуманістичних ідей на фоні прагматизму та раціоналізму, знання світової та національної культурної спадщини. Вивчення суспільства засобами культури є актуальним, бо лише економічні та політичні явища не висвітлюють повністю соціальні процеси.

Запропонована колективна монографія містить нові погляди на відомі теми. Пропонуємо у скороченому викладі пізнати українську народну культуру, елітарну, яка панувала у становому суспільстві та у видозміненому вигляді зберігається й сьогодні. Масова культура на сьогоднішній день є найбільш поширеною і охоплює масового споживача. У монографії поєднуються вивчення теорій культурного розвитку людства, мистецькі парадигми, економічне підґрунтя розвитку ринку культурних цінностей, організація дозвіллевої діяльності людини у різні історичні епохи.

Хтось може запитати, чи елітарна культура варта уваги, можливо вона – надбання минулого. Більшість дослідників неодмінно доходять висновку, що ці дві культури – не окремі й протилежні морфологічно, а є необхідними взаємопов'язаними явищами, які завдяки своїй різноманітності та частковій поєднуваності в сучасній культурі мають творчий потенціал, який розкривається в їхніх новоутворених інтерпретаціях.

У нинішньому напруженому світі людство все частіше шукає способів знизити напруження у взаємовідносинах між людьми. Один з таких способів – діалог культур. Культура, незважаючи на різноманіття та дефініції, сприяє взаємним зв'язкам, комунікації між людьми. Вчені говорять про діалог навіть таких явищ, які донедавна вважалися бінарними опозиціями, наприклад, масова й елітарна культура. Сучасна соціокультурна реальність – простір, у якому співіснують як обмежені естетичні смаки, низька культура споживання, комерційне ставлення до мистецтва, якісні “високі” культурні зразки, в яких закодовані повідомлення-знаки, для прочитання яких потрібна

відповідна інтелектуальна складова, широке поле компетенції та синтез знань з різних сфер людського буття.

Є певна частина соціуму, яку хвилюватиме інтелектуальне, витончене, вартісне за змістом і формою, наповнення культури. Для задоволення такого вимогливого споживача зберігається, розвивається й інтерпретується класичне мистецтво. Незважаючи на те, що класичним, елітарним мистецтвом цікавляться уми не найбільшої кількісної складової соціуму, в арт-ринку цінностей воно займає в економічному вимірі немалий відсоток. Адже існує когорта споживачів, які прагнуть якісного продукту, за який готові викласти більші матеріальні блага.

У науковій культурознавчій літературі достатня увага приділяється дослідженню масової культури, народної культури. Однак елітарна культура також заслуговує не меншої уваги в історичному та сучасному вимірі.

На перегляд ставлення до себе заслуговують також і представники елітних верств населення домодерної доби, які долучилися до розбудови культури, підтримки різних видів мистецтва. Аристократія та шляхта були носіями, меценатами, шанувальниками культури. Долучилися вони до розвитку культурознавчих напрямів – плекання культурної та комунікативної пам'яті, меморативних практик. Вони спонукали до переходу від усної до писемної культури. Родові книги дають змогу пізнати умови життя середньовічного та ранньомодерного суспільств Європи. Їхні дозвіллі, комунікативні практики, манери та дрес-код у трансформованому вигляді стали основою культури інтелігенції та бюргерства. Наслідкування культури вищих верств населення спричинило появу такого явища як кітч.

Культура відіграє значну роль у формуванні та зміцненні суспільства, розвитку творчих здібностей людини, впливає на всі сфери суспільної та індивідуальної життєдіяльності – працю, побут, дозвілля, мислення, спосіб життя суспільства й особистості зокрема. Кожен період в історії культури – це складна мозаїка подій і тенденцій розвитку. ХХ століття – час становлення єдиної загальнолюдської культури, яка розвивається засобами взаємозбагачення та взаємопроникнення її національних норм, кількісно збільшується культурний продукт і його

споживач. Відбувається велика соціальна революція, причинами якої є колосальні зміни форм, способів і зразків життя людини. Індивід почав отримувати велику кількість інформації засобами електронного зв'язку та масової комунікації, змінились кількість, форма, зміст соціальних і культурних контактів.

Соціального впливу культура набуває насамперед як необхідний аспект діяльності людини, яка з огляду на суспільний характер передбачає організацію спільної діяльності людей, регулює цю діяльність певними правилами, акумульованими в знакових і символічних системах, традиціях. Цей процес регулювання та виховання потребує звернення до колосального культурного потенціалу, нагромадженого людством за час його існування.

До пласту людської культури належать масова й елітарна культури, які разом із швидкими темпами розвитку сучасного суспільства набувають все різноманітніших дефініцій. Актуальність дослідження полягає у визначенні взаємозв'язків і розрізень явищ масової й елітарної культури у XXI ст., масштабів впливу кожної з них, зважаючи на тенденції розвитку сучасного суспільства, великого обсягу інформації та спрощення доступу до культурного продукту.

У колективній монографії запропоновано новий погляд на масову й елітарну культуру як складові культурознавства, їхній вплив на соціокультурний простір у різних аспектах мистецького вираження. Зроблено спробу, відмежувавшись від традиційного погляду на феномени масової й елітарної культур як окремих явищ в суспільстві, розглянути їх як певну єдність, нову, необхідну стадію розвитку культури, об'єктивно оцінити позитивні та негативні їхні впливи на сучасне суспільство.

Питання культурного розвитку, зокрема в контексті елітарного й масового, досліджували іноземні та вітчизняні науковці, зокрема, О. Шпенглер, Ф. Ніцше, А. Шопенгауер, Х. Ортега-і-Гассет, П. Бурдьє, Е. Фромм, В. Дашкевич, Е. Орлова, Л. Я. Флієр, М. А. Хевеші, Дж. Сторі, А. Баранцева, А. І. Данилюк, О. Забужко та ін. Науковці в галузі літератури, мистецтвознавства, філософії культури, історії – Наталія Жукова,

Людмила Єрошенко, Тамара Гундорова, Микола Рябчук, Наталія Яковенко – у своїх дослідженнях порушують питання елітарної культури.

У колективній монографії автори намагалися викласти свій підхід до вивчення елітарної культури та можливості її розуміння в сучасних умовах. Метою праці є системний виклад теоретичних засад, визначень, основних термінів і понять народної, масової й елітарної культури, методи дослідження цих культур в сьогоденні.

**Людмила Белінська**

*кандидат історичних наук, доцент,  
завідувач кафедри соціокультурного менеджменту*



# I. КУЛЬТУРА У СОЦІАЛЬНОМУ ДИСКУРСІ

(Людмила Белінська\*)

## 1.1. Наука про культуру: “культурознавство”

Культура як явище цікавила ще давніх греків і римлян. Однак оформитися в окрему науку, як специфічну сферу гуманітарного знання, культурознавчі складові змогли лише в епоху Нового часу. “Культурознавство” виокремилось з таких наук: філософія, історія, соціологія, психологія, мовознавство, етнографія, релігієзнавство, мистецтвознавство і досі перебуває з ними у тісному зв'язку. Виникнення “Культурознавства” як науки пов'язане з філософськими концепціями історії Дж. Віко [Vico], І. Гердера [Herder, 1988], Г. Гегеля [Hegel, 1995].

Термін “культурознавство” настільки багатозначний, як і поняття культура. Він об'єднує гуманітарні дисципліни, які охоплюють дослідження феномена культури (етнологія, літературознавство, історія, народознавство, релігієзнавство). Згодом гуманітарні дисципліни, створивши добру базу для нової окремої науки, трансформувалися в одну – культурознавство. Популярна назва дисципліни, яку викладають на Заході – Cultural Studies. Починаючи з другої половини ХІХ ст., культурознавчі погляди науковців на Заході жваво розвивалися, там сформувалися концепції культури, велися міжнародні дискусії щодо самого поняття культурознавство.

Важливу роль у розвитку культурознавчих концепцій відіграли О. Шпенглер [Шпенглер, 1993], П. Сорокін [Сорокін, 2007], Г. Спенсер [Smith, 2014], М. Данилевський [Данилевский, 1895], А. Тойнбі [Тойнбі, 2001] та ін. Вони мали різне національне походження. Це означає, що культура людського суспільства хвилює всі нації і є явищем міжнаціональним. Американський

---

\* Людмила Белінська, кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри соціокультурного менеджменту Львівського національного університету імені Івана Франка, e-mail: ludmyla.belinska@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4716-6011>

поет, випускник Гарварду і Сорбони — Томас Еліот [Еліот, 2004] у дефініції культури виділив термін Cultural Studies, Зигмунд Фрейд розглядав культуру в контексті підсвідомості [Фрейд, 2002]. Культурознавство як науку досліджували Ернст Кассіер [Cassirer, 1983], Георг Зіммель [Simmel, 1996]. Г. Зіммель проаналізував такі винаходи людства – гроші, поняття стилю життя, моди. Е. Кассіер представив теорію символічних форм, які становлять систематичне філософське поняття теорії культури. Погляди Дж. Віко і І. Гердера відкрили не лише історичні глибокі спостереження, а й проблемні сторінки культуралізму. До міжнародних дебатів щодо феномена культури долучились Вальтер Бенджамін, семіотик Роланд Барт [Барт, 2008], автор концепції символічних полів, П'єр Бурдьє [Шматко, 2001]. Лотар Галл репрезентує ключові тексти, в яких пропонує звіт про теоретичний печворк культурологічних теорій [Gall, 2000]. Культурознавство як наука поставило перед собою такі завдання: аналіз культури як системи культурних феноменів; виявлення ментального змісту культури; дослідження типології культури; розв'язання проблем соціокультурної динаміки; вивчення культурних кодів і комунікацій.

Специфіка культурознавства як науки полягає в тому, що його *об'єктом* є культура, весь світ створених людиною речей, споруд, історичних подій, технологій діяльності, форм соціальної організації, знань, понять, символів, мов... Культура постає одночасно й *предметом* культурознавства, а саме системного дослідження процесів генези культури, її структури, сутності, змісту, типології, мови. Отож, культурознавство є системою знань про сутність, закономірності існування та розвитку культури, про “механізм функціонування конкретних форм і сторін культури” [Подольська, 2003, с. 6].

Формування культурознавства як своєї галузі науки пришвидшилося наприкінці ХХ ст., коли розмежування, уточнення та поглиблення досліджень світоглядних дисциплін призвело до виокремлення напрямів різноманітних знань. У процесі становлення та розвитку культурознавство узагальнювало понятійний апарат, єднало культурно-мистецькі дисципліни.

Оскільки культурознавство сформувалося на межі багатьох наук, то спектр методів й принципів дослідження його до-

сить широкий. Культурознавство використовує методи природничих наук і соціальні методи дослідження. Воно охоплює епістемологію культури (теорію пізнання), представлену загальною системою методологічних підходів, принципів і методів пізнання, систематизації й аналізу світових культурних процесів:

Діахронний – виклад явищ, фактів і подій світової та вітчизняної культури у хронологічній послідовності.

Синхронний – порівняльне дослідження в одному обраному проміжку часу без звертання до історичної ретроспективи або перспективи.

Порівняльний – виявлення загальних та особливих закономірностей, тенденцій розвитку, сфери взаємовпливу культур, визначення їхньої своєрідності або спорідненості.

Типологічний – виявлення типологічної близькості історико-культурних процесів.

Археологічний – вивчення загального стану розвитку культури минулих поколінь на підставі матеріальних знахідок.

Семіотичний – ґрунтується на вченні про знаки, що дає змогу вивчити знакову систему, структуру або текст будь-якого артефакту.

Психологічний – вивчення суб’єктивних механізмів функціонування культури, індивідуальних якостей людини та несвідомих психічних процесів.

Біографічний – тлумачення явищ культури через відображення біографії та особливості творців культурних цінностей.

Цивілізаційний – осмислення явищ культури через інтегративні галузі спеціалізованих гуманітарних і природничих знань у контексті культурної епохи [Культурологія, 2008, с. 5].

У 1939 році американський філософ Леслі Уайт (1900–1995) увів термін культурознавство у контекст антропологічних досліджень про культуру. Його праця “Наука про культуру” (1949) [White, 1975] сприяла виділенню культурознавства в окремий напрям досліджень, започаткувала цілісний підхід до вивчення явищ культури. Однак у західноєвропейській науковій традиції культурознавство у розумінні цілісного сприйняття культури не закорінилося. Феномен культури розглядали з соціально-етнографічних позицій. Тому провідними науками про культуру в

Європі та США стали соціальна та культурна антропологія, соціологія, структурна антропологія, історична культурологія, семіотика (досліджує властивості знаків і знакових систем) і посткультурна лінгвістика. Як окремий напрям наукового дослідження культурознавство закріпилося в пострадянських країнах під назвою “Культурологія”, поєднавши культурно-історичний, філологічний, просвітницький та ідеологічний аспекти культури, філософію, міфологію, етнографію, психологію, художню практику.

## 1.2. Типологія культури та її різноманіття

Культура – багатогранне явище, яке потребує детальної дефініції. Типологія (від грец. *τοπος* – місце; *λογος* – слово, вчення) – засіб наукової класифікації за допомогою абстрактних теоретичних моделей (типів), в яких фіксуються найважливіші структурні або функціональні особливості досліджуваних об’єктів. Типологія культури прагне упорядковано висвітлювати різноманітні явища, що отримали назву культура.

Типологія культури – вчення про видові відмінності культур, основні типи світової культури. Типологія – це найважливіший засіб і прийом теоретичного аналізу культури. Типологічний аналіз дає змогу виявити найбільш загальні та найсуттєвіші характеристики, ознаки, сторони культури. Типологія виокремлює й поєднує культурні об’єкти на підставі узагальненої ідеальної моделі [Культурологія, 2007; Культурологія, 2008].

Культуру поділяють найчастіше на матеріальну і духовну, виділяють культуру та цивілізацію. Розрізняють типи культури, які становлять дещо замкнену цілісність у складі цілого. Будь-яка національна або етнічна культура належить до культурних типів. Культурні типи – це регіонально-етнічні утворення, а також історичні та господарські феномени. Розрізняють форми культури – сукупності правил, норм, моделей поведінки людей, які не є автономними утвореннями; вони також не є складовою частиною якого-небудь цілого [Уайт, 1997].

До головних видів культури можна зачислити: загальнонаціональну культуру, субкультуру, контркультуру; сільську, міську культуру; побутову й спеціалізовану (професійну) культуру.

Регіональна типологія світової культури охоплює:

- Європейсько-північноамериканський культурний регіон;
- Далекосхідний культурний регіон;
- Індійський культурний регіон;
- Тропічно-африканський культурний регіон;
- Латиноамериканський культурний регіон;
- Арабо-мусульманський культурний регіон [Культурологія, 2008].

Відома типологія на підставі цивілізаційно-конфесіонального принципу:

- конфуціансько-даоський тип культури;
- індо-буддійський тип культури;
- ісламський тип культури;
- християнський тип культури [Основи культурології, 2012].

Культуру розглядають в історичному зв'язку та послідовності епох. Прикладом такої історично-хронологічної класифікації є типологія європейської культури, яка дає змогу виявити відмінності між античною та середньовічною культурами, культурою доби Відродження, Нового часу та Сучасності [Чумаченко, 2009].

Цивілізаційний або культурологічний підхід, репрезентований такими авторитетними вченими, як О. Шпенглер [Шпенглер, 1993], А. Дж. Тойнбі [Тойнбі, 2001], А. Вебер [Weber, 1924], К. Ясперс [Ясперс, 1991], П. Сорокін [Сорокін, 2007], серед російських авторів – М. Данилевський [Данилевский, 1895], Л. Гумільов [Гумилев, 2006], українських – Д. Донцов [Донцов, 1949], О. Кульчицький [Кульчицький, 1992] та ін. Незважаючи на різницю філософських позицій adeptів цивілізаційного підходу, залишається спільною орієнтація на традиції “філософії життя”, представлена іменами Ф. Ніцше [Ницше, 1990; Ницше, 2020], В. Дільтея [Дильтей, 1987], Г. Зіммеля [Simmel, 1996], В. Віндельбанда [Виндельбанд, 2002], ідеї яких ґрунтувалися на положеннях А. Шопенгауера [Філософія Артура Шопенгауера, 2012], С. К'єркегора [Kierkegaard, 1844], Н. Г. Гердера [Herder, 1988], Дж. Віко [Vico, 1822] та інших про пошуки найтиповіших, глибинних основ певних культурно-історичних типів.

## II. НАРОДНА КУЛЬТУРА ЯК ПРЕДТЕЧА СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

(Михайло Глушко\*)

### 2.1. Традиційно-побутова культура: поняття і типологія

Поняття “народна культура” увійшло в науковий обіг у ХІХ ст. Його часто протиставляють іншим поняттям – “професійна культура”, “елітарна культура”, “масова культура”.

Паралельно з цим поняттям сучасні науковці, передусім етнологи, широко вживають поняття “традиційно-побутова культура”. Його, як і поняття “народна культура”, тлумачать двояко – у вузькому й широкому значенні, позаяк за останнє століття суттєво змінилося розуміння культури як явища. Зокрема, в народній культурі виділяють два генетично різні шари: історично ранній (нижній), який становлять успадковані з минулих епох компоненти культури, й історично пізній (верхній), який охоплює сучасні культурні явища – екзогамні (запозичені) й ендогамні (власні). Однак головне етнічне навантаження виконують лише найстійкіші компоненти традиційно-побутової культури, що становлять її стрижень чи каркас. Для означення таких компонентів культури вживають термін “традиція” (найчастіше у множині – “традиції”; від лат. слова *traditio* – *передавання, успадкування*). Такий пласт культури обов’язково характеризується колективністю, масовістю, тобто не залежить від її носія – конкретного представника етносу (*етнофора*) [Глушко, 2008, с. 16–17].

Як довели вчені, традиції властиві не для всієї сукупності культури певного народу, а передовсім для її поза виробничої сфери – *побуту*, тобто повсякденного задоволення матеріальних і духовних потреб. Тобто, вживаючи термін “побут”,

---

\* Михайло Глушко, доктор історичних наук, професор кафедри етнології Львівського національного університету імені Івана Франка, e-mail: m.s.hlushko@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3520-8891>

народознавець свідомо протиставляє його поняттю “професійна культура”, яка охоплює способи діяльності різних спеціалістів-професіоналів і результати їхньої праці (продукцію). Крім того, мовлячи про професійну культуру, мають на увазі і професійно-індивідуальне, і професійно-масове виробництво. Отже, ту частину культури, яка виконує головне етнічне навантаження, сучасні українські вчені найчастіше називають “традиційно-побутовою” (“традиційно-позавиробничою”) культурою. Таке визначення народної культури у вузькому значенні передбачає, що до цього пласту культури не належать не лише вся професійна культура (індивідуальна та масова), а й нестійкі (нетрадиційні) компоненти побутової культури.

У широкому значенні поняття “народна культура” (“традиційно-побутова культура”) охоплює ще дві специфічні зони: повсякденну мову (наріччя, діалект, говір, говірка тощо) і повсякденну свідомість. У сукупності ці три підсистеми (традиційно-побутова культура у вузькому значенні, побутова мова, побутова свідомість) і є головними носіями етнічних властивостей так званого етнічного пласту культури.

Етнологи вивчають здебільшого традиційно-побутову культуру, тобто етнічну культуру у вузькому значенні. У цій сфері важливе місце займають *пережитки* – етнокультурні явища, що мають дуже давнє походження і часто зберігаються у народній культурі та побуті сучасних етносів, зокрема й українського. Такі явища існують у видозміненій чи трансформованій формі, тобто вже втратили свій первісний зміст і первісне значення. Завдяки існуванню саме пережитків можна реконструювати народну культуру віддалених періодів певних етнічних спільнот. Саме на них ґрунтується популярний і досі один із головних методів народознавства – *метод пережитків*. Уперше його обґрунтував англійський етнолог-еволюціоніст Едвард Тайлор (1832–1917) у праці “Первісна культура” (1871). На думку вченого, пережитки могли мати одне з трьох значень: а) незмінні залишки культури; б) погляди та звичаї, які змінилися в процесі пристосування до нових умов; в) відроджені звичаї та уявлення [Тайлор, 1989, с. 66–120]. Загалом в останній третині ХІХ – на початку ХХ ст. метод

пережитків став основою багатьох теорій, які стосувалися історії людства первісної доби.

Щоправда, в умовах сучасного науково-технічного прогресу ці пережитки швидко зникають, а заодно і традиційно-побутова культура, яку активно витісняє масова й елітарна чи професійна.

З історичного погляду, народна культура є предтечею елітарної та масової. Зокрема, в період первісного суспільства існувала одна єдина культура того чи іншого етносу – племен і союзу племен. В Україні такими були культурні надбання носіїв, наприклад, зарубинецької (III ст. до н. е. – II ст. н. е.), черняхівської (II–V ст. н. е.) чи празько-корчацької (V–VII ст. н. е.) археологічних культур.

На останньому етапі існування первісного суспільства, коли в його середовищі виникає майнова нерівність і зароджуються класові відносини, раніше єдина народна культура починає поступово поділятися на дві різні культури: культуру верхів цього суспільства і культуру його низів. Цей поділ остаточно завершується на стадії виникнення держави чи формування цивілізаційного суспільства. Як відомо, ознакою переходу до цивілізації вважають: у сфері матеріальної культури – виникнення монументальних кам'яних або цегляних будівель (палаців, храмів, фортець тощо), у сфері духовної культури – виникнення алфавіту та письма. І монументальне будівництво, і писемність наочно засвідчують виникнення культури верхів, або елітарної культури. Отже, Десятинна церква чи Софія Київська як сакральні християнські будівлі, з одного боку, і “Повість минулих літ” як писемна пам'ятка, з іншого, – беззаперечні свідчення формування у княжу добу (X–XI ст.) елітарної культури. Щоправда, частка цієї культури в середовищі тогочасного населення України була ще незначною. Вона синхронно зростала у процесі майнового збагачення еліти (князів, бояр, духовенства, інших верств українського суспільства) та посилення її владних повноважень. Навіть тоді, коли виникає й активно розвивається професійна культура (XIX – початок XX ст.), представники національної еліти часто є ще активними носіями традиційно-побутової чи народної культури.



Це добре усвідомлював і розумів Михайло Грушевський. У вступній лекції, виголошеній 30 вересня 1894 р. у Львівському університеті, вчений стверджував, що "...культура, що розвивається в верхніх верствах народу, цікава нам головним чином не так сама в собі, як тим, що відбивається в її загальнонародного" [Грушевський, 2002, с. 73]. Тоді ж молодий професор оголосив народ головним об'єктом свого наукового зацікавлення, обрав замість державницького напряму так званий народницький, суть якого полягала в тому, що історик має вивчати передусім історію народу, а не панівних верхів. Завершального вигляду цей напрям історичних досліджень набув у головному творі вченого – "Історії України-Руси".

У процесі підготовки "Історії України-Руси" М. Грушевського турбувала одна суттєва проблема – брак достатньої кількості достовірних "відомостей про український народ" як головний об'єкт історичних студій. Тому, опинившись у середовищі Наукового товариства імені Шевченка у Львові, історик спершу ініціював видання "Етнографічного збірника" (з 1895), а відтак і створення у межах Товариства Етнографічної комісії (1898), яка мала піклуватися підготовкою та випуском не лише "Етнографічного збірника", а й нового друкованого органу – "Матеріялів до українсько-руської етнології" (з 1899). "Матеріяли..." доручили готувати Федору Вовку – знаному в Україні та поза її межами етнологу, антропологу й археологу. Активна фіксація, опрацювання та друк членами Етнографічної комісії нових етнографічних та фольклорних джерел про народну культуру українців, а також залучення нових антропологічних й археологічних матеріалів, змусила вченого тричі переробляти перший том "Історії України-Руси", який охоплював найдавніший період українського народу – доісторичний чи добу первісного суспільства.

Значною мірою вченому вдалося досить переконливо обґрунтувати давні джерела походження українського народу, його окремішність від північного сусіда – російського народу, передусім на підставі аналізу народної культури, хоча більшість відомостей про неї походила з кінця XVIII – початку XX ст. і належала селянству. В українському суспільстві саме

селянська культура була прямим спадкоємцем єдиної культури первісного суспільства. Для неї, як і для найдавніших культурних надбань, були характерні також анонімність і безписемність. Вона виникла внаслідок трансформації культури первісного суспільства, пристосовуючись до нових умов існування, зокрема в цивілізаційному просторі.

Позаяк наприкінці XIX – на початку XX ст. понад 80% українців належало до селянства, то його традиційно-побутова культура ототожнювалась з тогочасною етнічною культурою. Поширення серед українського селянства освіти, літератури, творів образотворчого мистецтва, класичної музики, інших видів професійного мистецтва, зумовило різке зменшення частки народної культури, перетворення її колишніх важливих елементів і компонентів у пережитки. Крім того, поширення й утвердження в українському суспільстві професійної культури спричинило уніфікацію етнічної культури, втрату етнографічної специфіки, яка була головною рисою культури первісного суспільства та ранніх епох цивілізації. Елітарна чи професійна культура почала активно витіснити народну з повсякденного побуту українців, зокрема і мешканців села, з кінця XIX – початку XX ст. і цей процес не припиняється дотепер.

Народну культуру вивчають різні фахівці:

- етнологи;
- фольклористи;
- мистецтвознавці.

Предметом наукового зацікавлення етнологів є традиційно-побутова культура у вузькому розумінні цього поняття:

- виробнича культура (різні види занять);
- матеріальна культура;
- духовна культура.

У центрі уваги фольклористів перебуває усна народна словесність – сукупність різних жанрів і форм народної словесної творчості:

– усна народна поезія: обрядові пісні (колядки, щедрівки; веснянки; русальні, троєцькі, купальські пісні; пісні, яких співали під час праці, на обжинках; пісні, які виконували під час

хрестин, весілля, похорону); історичні пісні; побутові пісні; духовні пісні й пісні ненародного походження; сороміцькі пісні та ін.

– прозовий фольклор: казки; байки; легенди; перекази; новели; анекдоти; прислів'я і приказки; загадки тощо [Гнатюк, 1916, с. 23–45].

Мистецтвознавці вивчають сукупність найрізноманітніших видів народного мистецтва:

– музичне мистецтво (мелодика пісень, вокально-інструментальні твори, народні танці);

– декоративно-ужиткове мистецтво (вишивка; художнє ткацтво; килимарство; в'язання і мереживо; художня обробка дерева; кераміка; художня обробка шкіри; художнє ковальство; художня обробка кістки та рогу; художнє плетіння; гутництво; писанкарство; виготовлення виробів з бісеру, сиру та ін.) [Народні художні промисли, 1986, с. 9, 20, 32, 41, 44, 48 та ін.].

– сакральне мистецтво (культові споруди, іконопис тощо).

Очевидно, цей масштабний за обсягом предметний засяг народної культури фахівець однієї спеціальності досягнути на належному рівні неспроможний, тому наприкінці XIX – на початку XX ст. відбулася диференціація серед народознавців, тобто їхній поділ на етнологів, фольклористів і мистецтвознавців. Упродовж XX ст. простежувалась вузькопрофільна спеціалізація уже в межах кожної зазначеної галузі наукових знань. У середовищі етнологів сформувалися групи фахівців, які детально студіювали чи продовжують вивчати господарські заняття, матеріальну чи духовну культуру. Те саме відбувалось у середовищі фольклористів і мистецтвознавців. Спеціалізація науковців-народознавців була вимушеною обставиною, позаяк із розвитком професійної та масової культури швидкими темпами зникла традиційно-побутова. Тому виявлення конкретних культурних об'єктів у середовищі етнічної спільноти, особливо давніх за походженням реалій, простеження історичних етапів їхнього розвитку і трансформації, існування наприкінці XIX – на початку XXI ст. у формі пережитків тощо потребувало спеціальних наукових знань і спеціального дослідницького інструментарію. У цьому легко пересвідчитися,

поринувши хоча б у XVI–XVII ст., про віддаленіші історичні періоди годі й говорити. Отож, перейдемо до розгляду конкретних ділянок народної культури, передусім українського етносу, акцентуючи увагу на її найважливіших аспектах.

## 2.1. Виробнича культура – основа існування етносу

Упродовж існування людство займалося різними видами виробничої діяльності. Зокрема, у житті первісних спільнот чільне місце займали мисливство, рибальство та збиральництво, тобто привласнювальне господарство. З виникненням у добу неоліту відтворювальних форм господарства (землеробства, скотарства) ці заняття поступово втрачали провідне значення. З першим суспільним поділом праці землеробство та скотарство остаточно витіснило полювання, риболовлю та збиральництво. Паралельно почали виникати різні ремесла і промисли, розвиток яких особливо посилювався після другого суспільного поділу праці. Отож, розглянемо окремі галузі традиційної виробничої культури в історичному ракурсі, передовсім українського народу.

Найдавніший вид господарювання – **полювання**. На думку дослідників, саме це заняття дало змогу предкам людини пройти складний шлях біологічної еволюції, яка спершу сприяла виникненню роду *Homo*, а відтак – і виду *Homo sapiens*.

Мисливство було спеціалізованим: найчастіше полювали на дорослих самців, спорадично – на молодих. Крім того, первісні мисливці ніколи не полювали заради розваги, тобто вони не вбивали тварин, якщо мали достатній запас їжі.

У мисливстві як господарській системі вже в добу палеоліту виокремилися два **напрями** – м'ясний і хутровий. *М'ясний* напрям уважають найдавнішим, позаяк саме м'ясна їжа допомогла первісній людині вижити.

Віддавна існував поділ мисливства на дві **форми** – активну та пасивну. *Активне* полювання передбачало пошук,

переслідування, влаштування облав і добування звіра за допомогою зброї. Зумовлювали цю форму первісного заняття не лише конкретні природно-географічні умови, а й активний спосіб життя давніх людей. *Пасивна* форма полювання передбачала добування диких тварин за допомогою різних пасток, у які звірі чи птахи потрапляли самі.

Ще поділяють мисливство за *характером* освоєння природних ресурсів – на *колективне* й *індивідуальне*, які співіснували вже в палеолітичну епоху, але роль кожного з них була різною. Індивідуально полювали здебільшого на дрібного м'ясного звіра та на птахів, колективно – на великих звірів. Індивідуальне мисливство особливо зміцнило свої позиції після винайдення в епоху мезоліту лука і стріли.

Заняття мисливством ґрунтувалося передусім на глибокій обізнаності людини з поведінкою звірів і птахів, потребувало ґрунтовних знань про найсприятливішу для продуктивного промислу пору, особливості місцевості тощо. Сформовані протягом тисячоліть стереотипи про тваринний світ зумовили різні *способи* полювання – облаву, загін, переслідування, засідку, вистежування, підманювання [Глушко, 2018, с. 38–40].

Найдавніший із способів мисливства *загін (облаву)* застосовували в різні історичні періоди, зокрема, на великих звірів – лося, оленя, тура тощо. Виділяють декілька методів загону: 1) оточенням; 2) вогнем; 3) на урвище; 4) у воду; 5) на тонкий лід; 6) на мисливців, які вишикувались в одну лінію; 7) на пастки. Мисливці ділилися на дві групи – осіб, які заганяли диких тварин, і мисливців. Першу групу формували з чоловіків похилого віку, жінок і дітей, другу – з дужих чоловіків “мисливського” віку.

Давнім способом полювання вважають *переслідування*, суть якого полягає в тому, що один чи декілька мисливців гонять тварину доти, доки вона не вистеється зі сил. Хоча цей спосіб мисливства потребував значних фізичних зусиль і часу, але його ефект був скромним, позаяк у підсумку добували лише одну тварину. Найчастіше таким способом полювали на парнокопитних звірів – лося, оленя, козулю та ін. Оскільки більшість цих тварин, рятуючись від мисливців, описує велике коло

і повертається на попереднє місце, то можна було замінити втомленого мисливця іншим – зі свіжими силами. Часто переслідувачі розташовувалися уздовж передбачуваного шляху втечі звіра так, щоби замінити один одного у процесі переслідування.

Давнім способом мисливства була *засідка*, яку застосовували окремо та у поєднанні з іншими способами – облавою, вистежуванням, підманюванням. Головна суть засідки полягає в тому, що мисливець чи група мисливців, причаївшись у певному місці, очікує на появу звірів. Дуже часто місце засідки визначали задалегідь, вистеживши маршрут пересування диких тварин, зокрема, до водопою. Наприкінці XIX – у 30-х роках XX ст. українці Карпат так полювали на оленів, поєднуючи цей спосіб з вабленням [Романюк, 2009, с. 686–687].

На ранніх стадіях розвитку мисливства люди добували звіра за допомогою *примітивних засобів* – *списа, рогатини, дерев'яних палиць*. Археологи визначили: довжина наконечника списа безпосередньо залежала від виду тварин, на яких полювали. Наприклад, наконечники списів, за допомогою яких добували мамонтів, були на третину довшими, ніж наконечники списів, з якими полювали на зубрів.

Ще на початку XX ст. деякі мисливці Полісся та Гуцульщини користувалися “рогатинами”, за допомогою яких полювали на ведмедів. Згідно з описом українського етнографа Антона Онищука, це знаряддя виготовляли з дубової чи букової жердини завдовжки 2,5 м, один кінець якої “загострювали” (обсмалювали) на вогні. За третину від передка у жердині просвердлювали отвір, куди вставляли міцну поперечку. Поперечка й затримувала звіра, якщо його простромлювали рогатиною [Онищук, 1912, с. 161].

З доби неоліту важливим кидальним засобом активного мисливства у багатьох народів світу був *лук зі стрілами*, за допомогою якого полювали не лише зблизька, а й на значній відстані. Як уже зазначалось, більшість дослідників вважає, що лук і стріли винайшли в епоху мезоліту. Спершу побутував простий лук завдовжки 150–180 см. Відтак його конструкцію постійно вдосконалювали, через що він став грізною зброєю.

У добу пізнього середньовіччя вмілий лучник міг за допомогою лука прицільно стріляти на відстань до 150 м, випускаючи упродовж хвилини 10–12 важких стріл, які мали високу здатність влучати в ціль. Арбалет посилав стріли на відстань до 300–500 м, причому з доброю точністю – до 200 м [Глушко, 2018, с. 46].

Поява *вогнепальної зброї* (рушниці) спричинила початок витіснення лука як мисливського засобу та виду зброї. Бойові рушниці (пищаль, аркебуза, кулеврина тощо) виникли в Західній Європі у XIII–XIV ст. У XVII ст. з'явилися мисливські рушниці: спершу одноствольні, а відтак і двоствольні (1738), які до XIX ст. заряджали з дула за допомогою шомпола, а на початку XX ст. їх витіснили мисливські рушниці з унітарним патроном.

Водночас українські мисливці активно використовували *зброя пасивного полювання*, які поділялися на дві групи – *стаціонарні* й *переносні*. Це були різні види пасток на звіра. До найдавніших за походженням пасток пасивного мисливства належали ями, які облаштовували за аналогією з природними пастками, що слугували давнім мисливським колективам для добування здобичі. Дрібних звірів ловили за допомогою різних силець і сіток.

У XIX – 30-х роках XX ст. у лісовій зоні України, передовсім на теренах Полісся та Східних Карпат, побутували *ямипастки* (“сліпі ями”, “вовчі доли”, “западниці”, “теліші”) – на вовків, ведмедів, диких кабанів, оленів та інших парнокопитних. Потрапивши у замасковану яму, тварина вже не могла вібратись із неї. “Сліпі ями” чи “западниці” копали на лісових стежках, перехрестях доріг, між господарськими спорудами, на межі поля з картоплею, вівсом чи просом, на узліссі, в лузі. Зверху яму накривали спеціальною кришкою, що оберталася навколо осі, та маскували мохом, хмизом, травою, листям. Досить було звіру ступити на край кришки, як вона хилилася набік, а він за інерцією падав у яму [Романюк, 2008, с. 76–77; Терехин, 1988, с. 158–159; Шухевич, 1901, с. 235]. Щоб тварина не минула пастки, часто на кришку клали приманку. Звіра, що потрапив у пастку, добивали вилами, кілками, сокирами.

Вогнепальну зброю ніколи не застосовували, бо запах пороху відлякував би від ями інших диких тварин.

У минулому в Україні побутувала “вовківня” (“самолов”) у формі спіралеподібного кола з загорожею. Коло утворювали масивні кілки, які переплітали лозовими, ліщиновими чи гілками і прутами інших порід дерева. За напрямом руху між ними кріпили гнучкі дубові палиці зі загостреними кінцями. Всередині пастки садили порося, козеня чи ягня. Коли вовк наближався до принади, спіралеподібне коло постійно звужувалося, а дубові палиці затискали його з боків. Якщо хижак намагався задкувати до виходу, то загострені кінці боляче впиналися в його тіло і він ставав здобиччю мисливця.

Здавна українці застосовували прості за конструкцією та технологією виготовлення *дерев'яні механізми на зразок капканів*. Найпримітивнішою була поліська “ступа” зі звичайного кругляка. У торці заготовки продовжували наскрізний пляшкоподібний отвір. Десятки таких пасток ставили на заболочених стежках, якими переходили лосі. Ступивши ногою в одну зі “ступ” і намагаючись звільнитися від неї, тварина застрягала в болоті або волочила пастку за собою, що полегшувало мисливцеві подальше полювання.

На теренах Надсяння на лисиць і борсуків полювали за допомогою дерев'яної “маснички” (“бочівочки”). На протилежному від дна кінці у клепках просвердлювали дірочки, в які ззовні забивали пружні загострені грабові кілки так, що посередині залишався відкритий простір з отвором певного діаметра. “Масничку” міцно прив'язували до дерева в тому місці, де часто проходили дикі тварини, і кляли всередину приманку – мертву курку (кролика, голуба тощо). Зачувши запах здохлятини, лисиця (борсук) просувала в отвір голову, але витягнути її вже не могла, позаяк у потилицю і шию боляче впиналися кінці грабових кілків [Глушко, 2014, с. 233].

У ХХ ст. з'явилися залізні “капкани” саморобного (ковальського) і фабричного виробництва, які повсюдно витіснили інші засоби ловлі. Вони мали різні розміри й різну силу пружності механізму защемлення: на ведмедя і вовка, оленя і козулю, менших звірів. Відомо також, що в Україні металеві



капкани застосовували вже в епоху середньовіччя. У писемних пам'ятках цього історичного періоду їх називають “залізами”.

Хутрових звірів і птахів досить часто ловили за допомогою “петель” (“силець”, “сідел”), самоловних і підривних “сіток”. Розставляли їх на лісових стежках, підвішували між двома деревами в тих місцях, де переходили дикі тварини, чіпляли на різній висоті за гілки дерев тощо.

**Рибальство**, як і мисливство – найдавніше за походженням заняття. На думку багатьох дослідників-археологів, в Україні його джерела сягають доби пізнього палеоліту. І все ж, важливе місце у привласнювальному господарстві воно посіло лише в післяльодовиковий період, коли змінився клімат. Тоді ж і протягом наступного історичного періоду (до винайдення металу) рибалки користувалися *снастями з натуральної сировини* – з дерева, кісток, каміння, натурального волокна, з яких виготовляли списи, гарпуни, гачки, тягарці, поплавці, верші, сіті тощо.

Під час формування рибальства як самостійної галузі господарства людина використовувала навички, яких набули раніше – займаючись полюванням. Зокрема, у багатьох мисливських народів відома стрільба у велику рибу з лука. Так “полювали” в минулому, наприклад, сибірські евенки і ханти. В евенківських діалектах немає висловів “ловити рибу”, вони кажуть “убивати рибу” [Глушко, 2018, с. 58].

В епоху бронзи (II – початок I тис. до н. е.) вперше почали застосовувати *гачки з металу* – бронзи. Побутує думка, що це було єдине важливе технічне досягнення у довготривалій історії розвитку первісного рибальства.

У середньовіччі ловля риби стала важливою панщизняною повинністю залежних селян, які доставляли продукцію в замки, маєтки землевласників, домінії та монастирі, сплачували відповідний грошовий чинш, виготовляли снасті, виділяли підводи для транспортування риби та ін. Приписи “Устави на волюки” (1557) чітко регламентували терміни рибальства, види снастей, якими міг користуватися простий люд тощо.

Із зародженням і розвитком товарно-грошових відносин у басейнах великих водних артерій (Дніпра, Десни, Прип'яті, Дністра, Південного й Західного Бугу та інших) рибальство набуло промислового характеру: виникали спеціалізовані колективні стани, посередники тощо. Особливо важливе місце рибальський промисел посідав у житті запорозьких козаків: “Козак поза війною – табунник, скотар, а особливо рибалка” [Яворницький, 1990, с. 285].

Упродовж тривалого заняття рибальством в Україні сформувався комплекс його народних способів і технічних засобів: 1) без застосування спеціальних снастей (ловля руками); 2) із застосуванням знарядь праці індивідуального користування (“ості”, вудки, “коші”, “верші”, “нерети”, “жаки”, “саки”, “підсаки”, “ситечка”, “топтухи” тощо); 3) стаціонарна (“тиха”) індивідуальна та колективна ловля риби за допомогою нерухомих снастей (“гарди”, “перемети”, сітки тощо); 4) колективне рибальство за допомогою рухомих снастей (неводи) [Свод, 1989, с. 159]. У такій послідовності заняття фактично розвивалося та вдосконалювалося. Водночас кожна названа група з відповідними методами і засобами мала характерні риси та специфічні особливості. Крім того, незалежно від часу походження, основна їх частина синхронно побутувала в більшості риболовних регіонів України до 30–40-х років ХХ ст. включно, а на Поліссі – частково й досі.

Найдавніший за походженням спосіб рибальства – **виллов риби руками**, чим здебільшого займалися жінки та діти. В жарку літню пору (у Спасівку) на повноводних ріках України чоловіки і підлітки *печерували* – вручну ловили сомів, лящів, миньків та інших прісноводних хижаків. Як відомо, в цю пору вони ховаються в затінку (під коріння дерев, камінням, у вимитих ямах – “печерах”), звідки їх можна дістати руками, занурившись у воду [Глушко, 1995, с. 19–20].

Відтак набули поширення снасті, виплетені з лози, зокрема, у вигляді коша та верші, а також кістяні крючки. Починаючи з доби неоліту, рибу теж ловили сітями або за допомогою лозового ятера. Вже тоді рибаки часто перегороджували вузькі річки, річкові рукави і затоки частоколом (“заколом”) з

очеретяним переплетенням, посередині якого залишали вузький прохід. Тут примощували та закріплювали різні види пасток для риби – “вершу”, “кош”, “ятер” тощо. Найчастіше відповідним способом ловили рибу під час її весняного нересту або осіннього відпливу на глибокі ділянки ріки.

У минулому в Україні побутував *індивідуальний вилов риби* за допомогою *гарпуноподібних металевих списів* та “*остей*” (“острог”), кожний з яких увінчувався кількома зубами, а також за допомогою стаціонарних залізних *гачкоподібних самоловних засобів* – “переметів” і “кормаків”. Металеві “ості” нагадували прилад з трьома і більшою кількістю зубів, які внизу закінчувалися з одного або з обох боків борідкою-задиркою (“зазубнем”, “зазубринкою”). Закріпивши металеву частину цього знаряддя на досить довгому держаку нерухомо, ним протикали рибу на мілководді. Рибалачи остями вночі, ще підсвічували собі *смолоскипом*. До 30-х років ХХ ст. включно на річках Полісся за допомогою цього ж знаряддя рибалили на “*посвіт*” (“посвет”) – на смолисту лучину, яку палили в металевому, закріпленому на передку човна, “*каганці*”. У цьому випадку обов’язково працювало двоє рибалок: один з них примощувався на задку транспортного засобу і повільно правив ним за допомогою весла, а інший рибалка стояв з остями біля “каганця” і вистежував рибу, дивився за полум’ям “посвіту” [Моздир, 1995, с. 212–215].

Серед українських рибалок популярними були верші різних розмірів та форм. Найчастіше ця снасть складалася з двох конусів: зовнішнього та внутрішнього. Другий з них, менший за розмірами, мав лійкоподібний вигляд і розміщувався в середині першого конуса. Вхідну частину пастки українці називають по-різному: “горло”, “сувершик”, “устенок”, “серце” тощо [Глушко, 1995, с. 25].

Серед індивідуальних рибальських приладів використовували *сітчасті снасті* різних видів, форм та розмірів: “тканиця” (“топтуха”), “ковбеша” (“ковбень”), “хватка”, “сак”, “підсак”, “ситечко”, “нерет” та ін. Більшість з них збереглися в традиційних риболовних місцевостях України до наших днів.

До *засобів колективної ловлі* риби належать передусім *волоки* (“бродники”), *неводи*, *косяки* (великі сіті) і *мережі*. Волок – це сітчастий мішок (“куль”) із широким входом, з обох боків якого приєднано по одному довгому сітчастому “крилі”, що закінчується дерев’яною ручкою. Ловили рибу волоком щонайменше у двох, попередньо вкинувши в середину мішка тягарець. Невід відрізнявся від волока тим, що мав значно масивніший мішок і значно довші “крила”. Крім того, його обслуговувало кілька десятків рибалок [Вовк, 1899, с. 46–47; Яворницький, 1990, с. 287].

В українців існували також спеціальні способи вилову сомів, осетрових, язів, угрів, в’юнів та інших видів прісноводної риби. З рибальством на ріках тісно пов’язане і виготовлення водних транспортних засобів – *човнів*. Зокрема, наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. він був кількох типів: суцільна довбанка-однодеревка; плоскодонний човен-однодеревка з розпареними бортами; човен з окремим каркасом, який обшивали дошками; “лодка” з дощок без каркасу [Глушко, 1995, с. 190–199].

Серед відтворювальних форм господарювання головним видом заняття українців споконвіків було *землеробство*, яке поділяється на три галузі: *городництво*, *рільництво* та *садівництво*.

Землеробство як вид заняття починалося з розпушення ґрунту за допомогою примітивного знаряддя (дерев’яної палиці), де для цього були сприятливі умови – долини великих річок із структурованими наносними ґрунтами, а також сформувалася своєрідна флора злакових рослин, тобто природні попередники культурної флори. Сучасні вчені виділяють декілька осередків початку культивування землеробства: передньоазійський (терени від Малої Азії до ірано-іракського пограниччя та від Палестини до Закавказзя), південно-східноазійський (Північно-Східна Індія, Південно-Східна Азія, Південний Китай), східноазійський (Північний Китай, Монголія і Приамур’я), сахаро-суданський (Центральна і Південно-Східна Сахара), гвінейсько-камерунський (Західна Африка), мезоамериканський (гірські райони Південної і Центральної

Мексика) та андський (гірські й передгірські райони Колумбії, Еквадору, Перу та Болівії) [Свод, 1989, с. 44].

В Україні первісні культурні рослини (злакові, бобові, технічні) та ручні знаряддя розпушування ґрунту поширилися унаслідок міграції різних етносів із Балкан та Закавказзя. Знавці давньої історії сходяться на думці, що місцеве населення землеробством займалося спершу лише в долинах Дніпра, Південного Бугу та Дунаю, а найдавніший центр землеробства розташовувався в пониззі Південного Бугу.

Початок обробітку ґрунту за допомогою мотик та інших спеціальних ручних знарядь праці (дерев'яних лопат, граблеподібних пристосувань тощо) засвідчив значний агротехнічний прогрес у історії розвитку землеробства. Точніше, із застосуванням відповідних засобів учені пов'язують поширення так званого *мотичного землеробства*, характерною рисою якого був обробіток великих *постійних земельних ділянок городнього типу*. На думку дослідників, цей тип землеробства набув високого рівня розвитку вже у носіїв трипільської культури.

Мотики, як знаряддя розпушування ґрунту, спершу виготовляли з рогів оленя. Зокрема, такими знаряддями трипільці раннього періоду обробляли невеликі городи. Кістяні наконечники з просвердленим отвором для ручки значно частіше трапляються у трипільських поселеннях середнього періоду. Крім того, тогочасні мешканці виготовляли мотики з глинистого та крем'янистого сланцю. Походять вони переважно із території Наддністер'я – Наддніпрянщини (кінець IV тис. до н. е.).

Етнографічні матеріали наводять на думку, що одночасно з кістяними та кам'яними, а може й раніше, побутовали також дерев'яні мотики, які ще XIX ст. спорадично використовували селяни Полісся. Дерев'яними мотиками, але зі залізною оковкою (“калачиком”), обробляли городи деякі мешканці сучасної Чернівецької області та Закарпаття [Горленко, 1971, с. 63–64].

Городництвом українці займаються й досі (як і декілька тисячоліть тому), воно має здебільшого присадибний характер.

Згідно з народною традицією, сучасні селяни розділяють свої городи на три умовні частини – “плеса”, “грядки” та “капусники”. Плесо в городі – це широка подовгаста ділянка, грядка – вузька, довга та висока ділянка, а капуста – найнижче і найвлогіше місце в городі, де висаджують розсаду.

У лісовій зоні України первісне мотичне землеробство обов’язково поєднувалося з *вирубно-вогневою* (*підсічно-вогневою*) системою обробітку ґрунту. Її суть полягала в тому, що восени на обраній для обробітку ділянці лісу вирубували всі кущі та молоді дерева. Весною, після висихання, деревину спалювали, а очищену від залишків лісу земельну ділянку розпушували ручними знаряддями та засівали зерновими культурами (житом, вівсом, просом). Зібравши врожай, викорчувували всі пні, а ділянку землі угноювали й орали. Українці називали таку ріллю в лісі “пасікою” або “лазом”. Залишки вирубно-вогневої системи землеробства спорадично побутували на теренах Східних Карпат і Полісся до початку ХХ ст. включно [Заглада, 2001, с. 451].

Особливий прогрес в обробітку ґрунту почався з використання орних знарядь праці, в які запрягали робочу худобу. Так постало *орне* чи *польове землеробство*. Існують різні наукові гіпотези про виникнення орного землеробства і всі вони пов’язані з використанням м’язової сили домашніх тварин. За однією з гіпотез, на стадії переходу від мотичного до польового землеробства через ріллю проганяли домашніх тварин, які розпушували ґрунт і затоптували насіння в землю. Принаймні зображення стада биків, задіяного задля цього, відоме в Месопотамії вже наприкінці IV тис. до н. е. [Шнирельман, 1980, с. 228].

Найдавнішим знаряддям оранки в Україні, як і в інших регіонах Євразії, було *рало*, розповсюдження якого вчені датують II тис. до н. е. [Краснов, 1982, с. 66–67]. У ХІХ – на початку ХХ ст. рало співіснувало разом з плугом, який використовували як допоміжне орне знаряддя. Тоді ж на українській етнічній території побутували два різновиди рала – *однозубі* й *багатозубі*. Основу конструкції однозубого рала становила жердина завдовжки 3–4 м (“війце”, “GRIDKA”, “стебло”), яка

слугувала тягловим приладом (гряділем). Знизу у продовбаний на задньому кінця “війця” отвір під кутом 45 градусів вставляли масивний дубовий брусок – ральник (“зуб”, “кописть”), а протилежний кінець цього бруска обладнували залізним “наральником”. Крім того, ральник скріплювався з гряділем за допомогою дерев’яної розпірки (“жабки”, “стовби”). Управляли цим орним знаряддям за допомогою однієї ручки (“чепіги”, “держака”), задовбаній на задньому кінці гряділя зверху [Горленко, 1971, с. 32–36]. З XVIII ст. однозубі рала поступово витіснили багатозубі: *грабленоподібні*, *бороноподібні* та з *трикутною основою*, які, на відміну від однозубих рал, використовували лише як культиватори, тобто ними розпушували ґрунт після оранки [Горленко, 1971, с. 37–41].

На основі однозубого рала з полозом у княжу добу виник *плуг* – головне орне знаряддя у більшості етнографічних районів України до середини ХХ ст. включно. Традиційний український плуг складався з двох головних частин: *робочої*, власне з плуга, і *тяглової* – з ведучого передка. Основу конструкції робочої частини плуга становили такі компоненти: один або два “полози” (“підшва”, “повзун” тощо), насаджений на передні кінці здвоєних полозів масивний залізний “леміш”, дерев’яна “полиця” (“дошка”), яка відвалювала скибу зораного ґрунту, і “гряділь” (“вал”, “стріла” тощо). Крім того, знизу у продовбаний посередині гряділя отвір вставляли залізний різак (“чересло”), а “підшву” з гряділем з’єднував окремих брусок – “стовба”. Правила робочою частиною плуга за допомогою двох ручок (“чепіг”). Передком українського плуга традиційної конструкції слугувала одноосьова двоколісна “колішня” (“теліжки”), на якій примощувався і кріпився передній кінець гряділя. Під час оранки плугом його чересло відрізало смугу ґрунту збоку, леміш підрізав її знизу, а полиця частково чи повністю перевертала скибу на бік, утворюючи борозну [Горленко, 1971, с. 43–54].

Поліщуки та жителі деяких регіонів Лівобережної України орали ниву за допомогою *сохи*. У лісовій зоні України побутували два різні типи сохи – *поліська* (українська чи *соха-литовка*) та *безпередкова з голоблями* (російська, *соха-*

московка чи плашка). Найдавніша письмова згадка про поліську соху датується 1443 р., зокрема у грамоті, яку видали Онуфріївському монастирю [Похилевич, 2017, с. 34]. У королівських люстраціях середини XVI ст. вона фігурує вже як звичне явище. Перші письмові згадки про початок використання сохи російського типу сягають лише першої третини XVII ст. [Глушко, 2003, с. 52, 122–124]. Соха поліського типу побутувала передовсім на теренах Середнього та Західного Полісся, причому до початку XX ст. включно, соха-московка – тільки на території Східного Полісся і Лівобережної України [Горленко, 1971, с. 56, 58, 60].

Для сохи поліського типу був характерний довгий (до 3–4 м) тягловий дишель (“війце”, “стебло”). Виготовляли його зі стовбура дерева з суцільною прикореневою роздвоєною частиною, яка, після відповідної обробки, слугувала ручками (“чепігами”) знаряддя. Якщо не було такого роздвоєння, то ручки вдовбували на задньому кінці дишля окремо. Тут же (в іншому отворі) знизу кріпили “розсоху” з дуба, на кожний з кінців якої насаджували пероподібний залізний “сошник”. Невід’ємними компонентами робочої частини поліської сохи були – нерухома дерев’яна “полиця” у вигляді лопатки (іноді – відвал у формі дощечки), “підвої” з мотузок чи ременя, спорадично – також “стовба” тощо. Натомість тягловим приладом російської за походженням сохи слугували дві довгі жердини – голоблі (“вобжі”, “оглоблі”). Основу її робочої частини становила масивна “плаха” (“розсоха”), яка внизу закінчувалася двома окремими “зубами”, на кожний з яких насаджували по одному залізному “сошнику”. Розсоху і голоблі з’єднував разом поперечний брусок (“рогаль”), кінці якого слугували ручками цього знаряддя. Крім того, від голобель до сошника кріпили м’які “підвої”, а на самому сошнику навпроти сошників – “полицю” [Горленко, 1971, с. 58–60].

У зв’язку з відмінною конструкцією тяглових приладів у соху поліського типу запрягали лише пару волів, у соху з голоблями (безпередкову) – одного коня або вола.

З розвитком землеробства асортимент *культурних рослин* постійно змінювався. Зокрема, у V–IV тис. до н. е.



виросували емер (*двозернянку*), *пшеницю-одозернянку*, *сочевицю*, *горох*, декілька видів *ячменю* і *бобових*. З першої половини V тис. до н. е. землероби Південно-Східної Європи почали вирощувати також *просо* звичайне. Більшість названих культурних рослин населення України культивувало згідно з описом Геродота (V ст. до н. е.): “Від гавані борісфенітів (бо вона розташована якраз посередині приморської частини всієї Скіфії), від неї і далі перший народ, котрий можна зустріти, це калліппіди, які є напівеллінами і напівскіфами, над ними є інший народ, що називається алізонами. Вони і калліппіди взагалі мають такий спосіб життя, як і скіфи, але сіють і їдять пшеницю і цибулю та часник і сочевицю та просо. Над алізонами живуть скіфи оратаї, які сіють пшеницю на продаж. Ще далі над ними живуть неври, а далі на північ від неврів, наскільки я знаю, є незалюднена країна” [Геродот, 1993, с. 184].

Наприкінці XIX – на початку XX ст. найпоширенішою зерновою культурою була *яра* й *озима пшениця*, яку вирощували здебільшого в південних регіонах і на теренах Закарпаття, а також у лісостеповій зоні України. Сіяли її завжди на кращих ґрунтах, бо, як мовилось у народі, “на підлозі пшениця не зійде”.

Широко вирощували українці і *ячмінь* – ранню та невибагливу зернову культуру, про яку в народі говорили: “Кидай мене в грязь, то будеш як князь”, “Топчи мене в болото, то буду як золото”. Культивувалось в Україні також близько 20 ґатунків *проса* – сухостійкої злакової культури. Його насіння висівали на піднятій цілині та перелозі, заволочуючи його бороною з “напором”, тобто з прив’язаною до знаряддя дерев’яною колодою.

Важливою зерновою культурою кінця XIX – першої половини XX ст. було *жито*. Як культурна рослина виокремилось лише на межі старої та нової ери. Найважливішим чинником, який сприяв культивуванню жита, було вдосконалення орних знарядь праці [Горбаненко, 2010, с. 171, 199]. Його культивували передусім українці Полісся і Східних Карпат, а також Волині.

*Овес*, як і жито, – досить молода злакова культура. Принаймні найдавніші палеоботанічні знахідки зерен цієї рослини сягають скіфського періоду (VII–V ст. до н. е.). Вивели овес із дикого бур'янисто-польового виду, мабуть, на території Європи (причому в різних місцевостях). Наприкінці I тис. до н. е. – у I тис. н. е. в палеоботанічному комплексі ранніх слов'ян овес становив дуже малу частку – лише декілька відсотків тогочасних злакових рослин [Горбаненко, 2010, с. 37–41].

Особливе місце в харчовому комплексі українців займає *гречка*, батьківщиною якої вважають Північний Китай, Південний Сибір і Туркменські степи, звідки культурна рослина потрапила до Європи внаслідок переселення тюркомовних спільнот. Перші достовірні відомості про споживання гречки на території сучасної України походять з княжої доби, в Західній Європі (Франція) – з XVI ст. [Глушко, 2018, с. 352]. Наприкінці XIX – на початку XX ст. цю зернову культуру вирощували на території етнографічної Волині, Поділля, Покуття та ін.

У XVIII ст. із Західної Європи в Україну поширюється *кукурудза* – новий вид рослини, батьківщиною якої є Латинська Америка. Спершу селяни вирощували цю культуру як городину, а з другої половини XIX ст. все частіше виділяли для її посіву окремі ділянки орної землі. Найбільше культивувало кукурудзу на зерно населення низинних районів Закарпаття, Покуття, Північної Буковини, Поділля, Середньої Наддніпрянщини та Півдня України.

Відавна на українських етнічних землях вирощували дві головні **технічні культури** – *льон* і *коноплі*, з насіння яких били олію, а з волокна виготовляли тканини для одягу. Найдавніші достовірні відомості про початок культивування льону стосуються носіїв неолітичної культури лінійно-стрічкової кераміки. Відбитки лляних і конопляних тканин наявні вже на так званій сітчастій кераміці, яка виникла в другій половині II тис. до н. е. Для виробництва олії українці відавна вирощували *рижій*, зокрема, висівали його вузькими смугами уздовж доріг, а також разом з яровими хлібами. Натомість *соняшник* як технічну культуру, почали засівати лише наприкінці XVIII ст.,

причому спершу його використовували як декоративну рослину, а бити олію з його насіння почали в XIX ст.

У середині XVI ст. з Південної Америки до Європи завезли *картоплю*, а в 1764 р. вона вперше потрапила в Україну. Наприкінці XVIII ст. картопля була ще дивовижною. У деяких місцевостях її називали “земляними яблуками”. У Сумській провінції “есть в некоторых здешних местах земляные яблоки, только очень мало, да и рачения о том не имеют, а ежели б было старание, то они, по случаю плодородной здесь земли лучше, нежели в других местах, родиться могли”, – засвідчує одне з тогочасних джерел [Артюх, 1977, с. 17].

З XIX ст. розповсюджується в Україні *цукровий буряк* як натуральна сировина для виробництва цукру. До цього солодом слугував мед.

Об’єктивний історичний процес культивування різних рослин супроводжували народні суб’єктивні уявлення про їхнє походження. Наприклад, у деяких місцевостях України існувало повір’я про те, що ячмінь і горох виникли від сліз Адама: як уперше він обробляв ґрунт (після того, як його вигнали з раю), то плакав, і сльози падали на землю. Побутувала також етіологічна легенда про те, що після створення світу не було ні пшениці, ні жита, що пшениця постала з куколю, а жито – зі “стоколосу” [Груды, 1872, с. 156].

У повсякденному житті українців важливе місце займає **скотарство** – тип господарського укладу, який ґрунтується на утримуванні та розведенні домашніх тварин. Початок плекання великої і дрібної рогатої худоби, свиней і коней, а також різної домашньої птиці, сягає в Україні доби неоліту – енеоліту.

Популяції *свійських тварин* вивели в різний історичний період у різних районах Старого Світу: *кози* та *вівці* – у VIII–VII тис. до н. е. на теренах Передньої Азії; *велику рогату худобу* – у VII тис. до н. е. на території Передньої Азії та Південно-Східної Європи, зокрема і на теренах південно-західної частини України; *зебу* – в V тис. до н. е. у Південному Ірані та Белуджистані; *осла* – в V тис. до н. е. на теренах Передньої Азії та в IV–III тис. до н. е. на території Північно-Східної

Африки; *буйвола* – у V–III тис. до н. е. у районах Південної та Південно-Східної Азії; *верблюда* – у V тис. до н. е. на території Туркменсько-Іранського прикордоння двогорбий (бактріан) та до III тис. до н. е. в Аравії одnogорбий (дромедар); *коня* – в середині IV тис. до н. е. на півдні Східної Європи – у степових районах сучасної України; *північного оленя* – у II–I тис. до н. е. в Саяно-Алтайському краї. Крім того, в V–III тис. до н. е. у перуансько-болівійських Андах одомашнили *ламу* та *альпаку* [Свод, 1989, с. 160].

Україну вважають батьківщиною domestикації двох видів домашніх тварин – великої рогатої худоби та коня. Зокрема, коня одомашнили носії середньостогівської культури, які проживали на межі лісостепової та степової зон Наддніпрянщини і займалися скотарством. Принаймні у їхньому домашньому стаді коней було до 65 % від усієї свійської худоби, а в деяких поселеннях і понад 74 % (поселення в с. Дерев'янка Онуфріївського р-ну Кіровоградської обл.) [Телегін, 1973, с. 132]. На підставі цих фактів відомий український археолог Дмитро Телегін обґрунтував гіпотезу про те, що племена середньостогівської культури вперше у світовій практиці пристосували коня для верхової їзди, а заодно й для перевезення вантажів в'ючним способом [Глушко, 2003, с. 28]. Згодом її підтвердили інші знавці скотарства.

На думку вчених, приручення різних диких тварин стало на пізній стадії розвитку суспільства збирачів, риболовів і мисливців, а його розквіт, тобто перетворення на справжню domestикацію, дослідники пов'язують із періодом формування раннього землеробства. Саме з переходом до осілого способу життя значно зменшився час для заняття мисливством, яке домінувало в період привласнювального господарства [Шнирельман, 1980, с. 209].

Згідно з численними етнографічними матеріалами, раннє скотарство мало такі характерні риси: домашніх тварин утримували мало й доглядали за ними головно жінки; особливо піклувалися молодняком, бо дорослих особин відпускали на вільний випас; свійських тварин убивали рідко, здебільшого напередодні відзначення важливих сімейних і громадських

подій (церемоній); на м'ясо намагались різати дорослих особин, а молодняк охороняли; нарешті, свійські тварини мали важливе соціально-престижне значення. Для раннього скотарства була властива така загальна закономірність: з одного боку, первісні землероби намагались утримувати якомога більше домашніх тварин, з іншого – запроваджували різні заборони й обмеження щодо їхнього забою, хоча постійно відчували нестачу білків тваринного походження [Шнирельман, 1980, с. 212].

За постійного збільшення поголів'я домашньої худоби удосконалювалися, з одного боку, традиційні способи догляду за нею, а з іншого – використання продукції тваринництва. Перші популяції домашніх тварин (дрібної та великої рогатої худоби, домашніх свиней тощо) вивели *зادля поповнення раціону м'ясом*. Далі виникла спеціалізація скотарства.

Овець почали розводити для одержання *вовни*. Перші достовірні відомості про їхнє штучне розведення задля отримання цієї сировини датуються IV–III тис. до н. е. і походять вони з Месопотамії. В Європі найдавніші свідчення про виготовлення вовняних тканин сягають лише третьої чверті II тис. до н. е. Загалом початок плекання тонкорунних овець, на думку вчених, сприяв виникненню кочування (номадизму), позаяк саме вовна забезпечувала кочовиків важливою сировиною для домашнього виробництва й слугувала предметом обміну з сусідніми осілими землеробами.

На думку відомого німецького географа і зоолога Едварда Хана, важливою передумовою виникнення напівкочового та кочового господарства було використання *молока (та продукції з нього)*. Найдавніші документальні відомості про *молочне господарство* стосуються Месопотамії, Єгипту і Сахари (друга половина IV – початок III тис. до н. е.) [Шнирельман, 1980, с. 219]. В Україні перші опосередковані дані про споживання молока і молочних продуктів сягають III тис. до н. е. Перші писемні свідчення про молочне господарство ще пізніші. Технологію доїння кобил уперше описав Геродот, оповідаючи про побут скіфів у V ст. до н. е. Він також звернув увагу на технологію переробки молока: “Коли вони

закінчують доїти, вони наливають молоко в глибокі дерев'яні посудини, саджають навколо кожної посудини на однаковій відстані один від одного сліпих (рабів. – М. Г.), і ті збовтують молоко. Потім вони знімають вершки, що утворюються на поверхні, які вважаються кращою частиною молока, а те, що залишається на дні, вважають за гіршу частину” [Геродот, 1993, с. 180].

З погляду *використання домашніх тварин як тяглової сили*, передусім великої рогатої худоби, важливе значення має техніка каstrування самців. Цю техніку практикувало населення Шумеру. Найдавніші достовірні відомості про каstrацію биків в Україні сягають епохи енеоліту (IV–III тис. до н. е.). Зокрема, її практикували носії гумельницької та трипільської культур.

Дослідники давнього сільського господарства пов'язують з неолітом – енеолітом початки *використання м'язової сили домашніх тварин для перевезення вантажів в'ючним способом*. Щоправда, найдавніші незаперечні відомості (графічні зображення) про це явище сягають лише III тис. до н. е. Зокрема, в Месопотамії плекали приручених онагрів та ослів, у Єгипті – ослів. В українців традиційною в'ючною твариною, зокрема й у XIX – 30-х роках XX ст., був кінь.

Дослідники-етнологи виділяють **чотири головні типи скотарства**: *пастівницький, відгінно-пастівницький, напівкочовий і кочовий*. Кожний із цих типів формувався поступово в різні історичні епохи з удосконаленням скотарської техніки і навичок випасання, з виникненням нових форм використання свійських тварин і продукції тваринництва тощо.

У період формування скотарство розвивалось, як уважають учені, в складі комплексного землеробсько-скотарського господарства, а з доби пізнього енеоліту – також і в складі комплексного скотарсько-землеробського господарства. Тоді ж сформувалися головні риси *приселищного (придомного), вигінного та відгінного пастівницького скотарства*. За часів приселищного скотарства свійських тварин утримували в загонах та випасали лише в межах поселення. За наявності вигінного скотарства вранці худобу виганяли на пасовище неподалік від

поселення, де за нею наглядав пастух, а ввечері її знову повертали до поселення. Під час відгінного пастівництва стадо (череда великої рогатої худоби, отара овець, табун коней) свійських тварин перебувало на пасовищі упродовж усього літнього сезону на значній відстані від основного місця проживання громади, навіть за десятки кілометрів [Мандибура, 1978, с. 48–63; [Тиводар, 1994, с. 134–156]. Разом із пастухами за стадом могла мандрувати якась частина родин.

Згідно з етнографічними матеріалами найдавнішим за походженням був *вільний випас худоби* на всіх полях поселення весною та восени. Зокрема, так випасали свиней українці Полісся та Карпат ще наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст.

Землеробсько-скотарський характер господарства, який домінував в Україні з доби бронзи, вплинув на особливості утримування домашніх тварин. Зокрема, в ранньомодерний період українські селяни чітко розмежовували два часові періоди, які різнилися умовами ведення господарства: літній, що тривав з ранньої весни до пізньої осені, та зимовий, який займав решту календарного року. У літній період упродовж дня тварини перебували на природних пасовищах, а за умови випасання худоби поблизу населеного пункту на ніч її заганяли до приміщення. У приміщеннях вона стояла і взимку. Перебування домашніх тварин у приміщенні залежало від тривалості сезону випасу і сягало в середньому 3–4 місяці, інколи – до 5 місяців.

Стаціонарне утримування худоби обов’язково передбачає наявність *спеціального приміщення – хліва (стайні)*. Назва “хлів” уперше фігурує в “Руській Правді”. Це слово відоме всім сучасним слов’янам. На думку вчених, хліви стали споруджувати лише тоді, коли виникла потреба у заготівлі органічних добрив, без яких розвиток товарного рільництва був неможливий. Інакше кажучи, зводячи стаціонарне приміщення для свійських тварин, селянин зовсім не думав про створення комфортних умов для їхнього утримування, він переймався передусім проблемами землеробства. Попит на сільськогосподарську продукцію на внутрішньому та зовнішньому ринках почав різко збільшуватись у ХVІ ст. Відтоді почали масово

зводити хліви [Гладкий, 2007, 61–62]. Але, ще у XVIII ст. худобу утримували взимку на свіжому повітрі. Згідно з даними автора “Топографічного опису Харківського намісництва 1785 р.” не зводили будівель для утримування домашніх тварин тогочасні українці Слобожанщини: “...Ни для рогатаго скота, ни для овец ни сараевъ, ни анбаровъ не дѣлают, кромѣ что для пригону оныхъ обносять мѣсто плетнемъ называемое загороною, гдѣ оной и въ зимнѣе время держать, а при неглубокихъ снѣгахъ и въ зимнѣе время большею частію скотъ и овцы да и лошади бывають въ полѣ” [Описи, 1991, с. 69].

Системи скотарства зумовлювали тривалість пастівницького сезону, його організацію і форми. “Календарні межі” пастівницького сезону залежали від різних чинників: природно-географічних, рівня забезпечення селянського господарства кормовими ресурсами для годівлі свійської худоби в умовах стійлового утримування, видового складу домашнього стада, народного досвіду та історичних традицій.

У XIX – на початку XX ст. українці дотримувалися вже усталеної, апробованої упродовж сотень і тисяч років, **структури пастівницького сезону**, яка складалася з трьох етапів – *весняного, літнього й осіннього*. Зокрема, за твердженням сучасних знавців скотарства, весняний випас тривав 14–50 днів – головню до дня св. Юрія (6 травня), спорадично до дня літнього Миколи (22 травня). Тоді ж завершувалось вільне випасання і розпочиналось організоване випасання домашніх тварин на сільських пасовищах та поза межами поселень.

Літній випас, який тривав 4–5 місяців, починався з офіційної заборони випасання лук і сіножатей. На Поліссі існував звичай “заручення лугу”. Його суть полягала в тому, що на сінокісній ділянці ставили спеціальний знак – “заруку” – зрубану верхівку дерева, найчастіше берези, гілля якої зв’язували. Це означало, що на цьому угідді випасати худобу заборонено, позаяк господар заготовлятиме на ньому сіно [Гладкий, 1999, с. 40; Гладкий, 2007, с. 126–127].

Із завершенням косовиці на однопокосних луках, початком збирання врожаю на полях (серпень–вересень) розпочинався осінній випас на луках, полях, лісових галявинах і в



лісах, який тривав до випадання снігу та перших сильних морозів: “Сніг упав – пастух пропав” – мовить народна мудрість. З 14 жовтня, тобто від дня Покрови Пресвятої Богородиці, випасання стало загальнодоступним на всіх землях сільської громади. За сприятливих умов осінній випас тривав 1–2 місяці. Найдовше випасали овець – до початку грудня [Гладкий, 1999, с. 41].

Зі скотарством споріднене **бджільництво**, яке наприкінці XIX – у XX ст. дещо поступалося за вагомістю, проте в загальній виробничій системі населення України було важливим. Про це свідчить споживання меду у календарній та родинній обрядовості українців, слов’ян загалом, а також виготовлених з нього напоїв.

Бджільництво на теренах України пройшло декілька стадій розвитку. На думку Василя Скуратівського, можна виділити шість етапів його еволюції: *початковий* чи *дикий*, *хаотичний*, *бортницький* чи *стійловий*, *одомашнений* (*пасічницький*), *раціональний* і *рамково-вуликовий* [Скуратівський, 2000, с. 28–42].

Два перші етапи розвитку бджільництва охоплювали найвіддаленіші періоди історії людства. Суть кожного з них полягала в тому, що в лісі в дуплах дерев жителі виявляли диких бджіл, яких викурювали, а щільники з медом вирізали, знищуючи, фактично, всю бджолину сім’ю. У княжу добу на деревах з дикими бджолами робили позначки, що вони належать певному господареві. Годі ж для нових бджолиних роїв почали видобувати у стовбурах дерев штучні дупла – це була наступна стадія розвитку бджільництва – формування *бортництва*. Приблизно з XIV ст. українські селяни вже виготовляли для бджіл спеціальні колоди (“дуплянки”, “колоди”, “вулики”), які піднімали на дерева і тут же їх закріплювали. Відтак колоди почали розміщувати на вирубаних у лісі галявинах – так виникло *пасічництво*. Згодом колоди почали розміщувати уже безпосередньо біля садиб або в самих садибах, зокрема в садках.

У тих місцевостях України, де було мало лісу, вулики виготовляли з соломи, очерету та верби. Подекуди їх ще обмазували глиною, що відображено у народній термінології,

зокрема в традиційних назвах відповідних пристосувань: “солон’яники”, “очеретяні вулики”, “вулики-мазанки”. У 1814 р. чернігівець Петро Прокопович сконструював перший у світовій практиці рамковий вулик із віддільною дошкою (сіткою) [Скуратівський, 2000, с. 123]. Згодом цей винахід українського бджоляра спричинив справжню революцію у світовому пасічництві.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. турбота пасічника про бджіл розпочиналася з традиційного розташування вуликів у садку чи гаї, але у затишному місці. Пасіки обов’язково обгороджували невисоким тином, а вулики розміщували на відстані 2–2,5 м один від одного. Крім того, вулики повертали льотками до сходу сонця. Поблизу або біля садиби на підвищених місцях пасічники зводили ще погребі, куди ставили вулики на зимівлю.

Вибирали мед із вулика двічі на рік – у серпні та вересні, але в деяких регіонах України його вперше брали вже до 20 липня. Залежно від цвіту рослин, з якого бджолина сім’я збирала мед, прийнято розрізняти такі його види: квітковий, липовий, гречаний, соняшниковий та ін.

Крім землеробства та скотарства, населення України віддавна займалося різними **ремеслами та домашніми промислами**, які пов’язані з обробкою мінеральних речовин, продуктів рослинництва і тваринництва. Залежно від матеріалів, техніки виготовлення та функціонального призначення виробів ремесла і промисли поділяють на такі види: *деревообробні* – пов’язані з *обробкою дерева, обробка шкіри, ткацтво, гончарство, гутництво, обробка металів, килимарство, плетіння, каменотесний промисел, лісохімічні промисли*. До домашніх промислів належать вишивання, розпис писанок, виготовлення витинанок, в’язання та мереживо, виготовлення виробів з бісеру, сиру тощо. Серед усіх названих ремесел і домашніх промислів розглянемо лише видову структуру деревообробних – найбільш показову.

На думку вчених, перші дерев’яні вироби людина виготовила в добу пізнього палеоліту. В епоху мезоліту, як уже знаємо, винайшли лук зі стрілами, човен. Виготовлення кожного

з цих предметів потребувало використання спеціальних знарядь праці (сокири, долота, тесла, рубила тощо), а також нових видів технології (видовбування, випалювання). З поступовим розвитком відтворювальних форм господарювання асортимент дерев'яних виробів теж збільшувався: посуд, сухопутні транспортні засоби (сани, вози), упряж (ярма), сільськогосподарські знаряддя праці (палиці, лопати, рала тощо), зброя. Синхронно удосконалювалися технічні можливості деревообробного виробництва, виникло відчуття правильної форми, пропорції, симетрії тощо.

III–IV ст. н. е. датовані перші знахідки предметів *токарства* (залізний різець, виточені мергельні пряслиці для веретена), з огляду на це учені роблять висновок про поширення токарного верстата. Походять ці знахідки з теренів Верхнього Наддністер'я (с. Бовшів Івано-Франківської обл., с. Ріпнів Львівської обл.) [Глушко, 2018, с. 167].

Слово “токарня” етимологи пов'язують з терміном “точити”, який означає “надавати потрібної форми, обробляти краї або виступи”. Він походить від праслов'янського слова *točiti* – гострити, обточувати. Серед токарних приладів, якими користувалися українські сільські ремісники найдовше, найпростішим був лучковий. Він складався з двох стояків, скріплених унизу та вгорі поперечками. Побутували токарні, стояки яких сполучала лише верхня перекладина, а нижні кінці закопували в землю. У верхній частині верстата навпроти один одного розташовувались два металеві осьові стержні для закріплення дерев'яної заготівки, обертального руху якій надавав шнур (ремін, мотузка), що охоплював її і з'єднувався з кінцями лукоподібної дерев'яної ручки.

У XVII–XVIII ст. набули поширення токарні верстати з приводом від водяного колеса. Спершу їх пристосовували на паперових млинах (“папірнях”), спорадично – на звичайних млинах (Поділля, Покуття). Відтак (XVIII ст.) на теренах Середньої Наддніпряни та Слобожанщини виникли токарні мануфактури, на яких використовували силу води.

У III–IV ст. н. е. у Верхньому Наддністер'ї поширився зовсім новий вид обробки дерева – *бондарство*, винахід якого

належить кельтам. Термін “бондар” виводять від давньослов’янського “бодня”, що означає “діжка з накривкою”.

Бондарі виготовляли великий і дрібний посуд із тесаних клепок та гнутих обручів. У княжу добу цим видом обробки дерева займалися вже окремі майстри. У XVI–XVIII ст. бондарство стало найпоширенішим видом ремесла, позаяк саме бондарі виробляли тару (бочки), у якій перевозили сіль, поташ, попід, дьоготь, рибу, пиво тощо. Наприклад, у 1773 р. прикарпатські майстри виготовили для солеварних жуп аж 1 201 718 бочок. У 1779 р. на складах лише покутських солеварень зберігалось 200 000 бочок [Гошко, 1991, с. 62–63].

Найдавніше ремесло, з властивими йому технологічними засадами – *теслярство*. Етимологія слова “теслярство” (“тесляр”, “тесля”) походить від праслов’янського \**tesati*, що означає “тесати”, яке пов’язане з індоєвропейським \**tekr* – “тесати”. З цим терміном споріднена назва давнього за походженням інструмента – “тесла”, яким обробляли колоди, потрібні для зведення житла і господарських будівель.

За допомогою сокири і тесла розколювали й обтісували колоди, виготовляли будівельні матеріали. Перші сокири, якими обробляли дерево, сягають епохи мезоліту. Тоді побутували два типи цього знаряддя: транше і сокира-різак. У пізньому середньовіччі – на початку XX ст. використовували кілька типів сокири: широколезі, так звані алебарди, або теслярські, середні клиноподібної форми (“бардини”, “колуни”) та маленькі “бардки”.

У пізньому середньовіччі (XVI–XVII ст.) в Україні поширилися *водяні лісопилні* (“млини з пилами”, “тартаки”). Зокрема, перші “тартаки” почали діяти вже в середині XVI ст. на території північної частини Лемківщини. Кожне з цих підприємств розрізало до 330 колод щорічно [Глушко, 2008, с. 216].

Дворучні “трацькі пили” для виготовлення дощок, брусків, лат тощо у сільській місцевості поширилися в другій половині XIX ст. Обтесану з двох протилежних боків розміряну колоду висаджували на “трацький верстат” чи “сталюгу” заввишки 2,5–3 м. Один із робітників ставав на закріплену на

“трацькому верстаті” колоду зверху, підтягав пилу за ручки раз за разом угору, а інший стояв на землі й тягнув інструмент за ручки донизу. Так удвох вони поступово розпилювали заготівку повздож, зважаючи на розмітки на її поверхні [Веретельник, 1990, с. 29–30, мал. 12–15].

Для виготовлення дерев’яних частин житла і господарських приміщень, транспортних засобів, знарядь праці, меблів, музичних інструментів, дитячих іграшок тощо існував інший різновид деревообробного ремесла – *столярство*, назву якого деякі вчені виводять від слова “стіл” – найпоширенішого в ХІХ–ХХ ст. інтер’єрного виробу. Сільські майстри-столяри, які займалися обробкою деревини спорадично (у вільний від сільськогосподарських робіт час), мали досить бідний набір інструментів. Натомість у міських цехових майстрів він налічував десятки пристроїв і засобів праці. Наприклад, в інвентарному описі столярні Києво-Печерської лаври від 1767 р. подано 27 найменувань: сокири, молотки, пила поперечна, свердла різної форми і розмірів, долота столярні, лещата, рубанок тощо [Глушко, 2018, с. 174].

Асортимент столярних виробів різноманітний: меблі (столи, скрині, лави, стільці, полиці), двері, віконні рами, віконниці, лиштва, дерев’яні конструкції іконостасів, вівтарів, престолів, церковні лави, інші сакральні предмети, дрібні побутові вироби (скриньки, шкатулки, дитячі іграшки, рами тощо), транспортні засоби (вози, сани).

З інтенсивним розвитком виїзного транспорту виокремилися майстри, які спеціалізувалися лише на виготовленні засобів пересування чи окремих їхніх компонентів. Називали їх по-різному – “колісниками” (“колесниками”) або “стельмахами”. Перша назва пов’язана з головним напрямом їхньої виробничої діяльності – виготовлення ободів для коліс і самих коліс як найважливішої складової колісного транспорту, натомість слово “стельмах” походить із німецького *Stellmacher* – “колісник, каретник”. В українській народно-розмовній мові слово закріпилося аж у ХVІ–ХVІІІ ст., хоча саме *стельмаство* почало виділятися у самостійний вид деревообробного ремесла раніше.

Колісники гнули ободи для коліс, а також полози для виїзних саней і дуги за допомогою спеціальних верстатів, які називали зазвичай “бабами”, а стельмахи монтували ободи коліс із окремих дугоподібних секцій (“багрів”). Цю технологію виготовлення колеса спершу застосовували лише міські майстри-ремесники. У сільську місцевість вона проникла аж у другій половині XIX ст., коли замість коліс із гнутими ободами власники возів почали використовувати колеса з ободами, складеними з окремих секцій [Сауляк, 2018, с. 104–116].

У XIX – на початку XX ст. досить широко побутували два інші види деревообробних ремесел і домашніх промислів – *ложкарство* і *гребінництво*. Ложкарі спеціалізувалися на виробництві ложок, ополоників, мисок, тарілок та інших видів дерев’яного кухонного посуду, а гребінники виготовляли дерев’яні гребінки та гребені для прядіння, а також гребінці для розчісування волосся [Шухевич, 1901, с. 247–248].

### 2.3. Матеріальна культура

У загальній системі традиційно-побутової культури існують комплекси, які цілковито належать до матеріальної культури. Зокрема, вчені виділяють три головні види – житло, одяг та їжу.

**Житло** – це штучне сховище людини для захисту від негоди (опадів, холоду, вітру). Зводять його різними способами, але обов’язково відповідно до певних кліматичних умов для задоволення щоденних людських потреб (передусім для приготування і споживання їжі, відпочинку, сну). Запити у житлі задовольняють споруди з одного (однокамерне житло), двох (двокамерне житло), трьох (трикамерне житло) і більше (багатокамерне житло) приміщень.

Найдавнішим житлом етнологи вважають *тимчасове*. Принаймні в житлі такого типу люди жили в той історичний період, коли займалися лише привласненими формами господарства – мисливством, збиральництвом і рибальством. З

появою відтворювального господарства почали зводити стаціонарне житло. Проте це не означало, що з побудовою стаціонарного житла людина відразу відмовилась від тимчасового помешкання. Археологічні знахідки та давні писемні пам'ятки свідчать, що зводили й активно експлуатували його також у добу енеоліту, бронзи та раннього заліза. Тимчасові житла часто захищали українців від негоди у XIX – першій половині XX ст., зокрема, пастухів худоби на літніх пасовищах, сторожів садів, полів і баштанних ланів, косарів на віддалених від поселень сіножатях, лісорубів і сплавників лісу, інші категорії селян. Наведемо найтипівіші зразки.

Найпримітивнішими були односезонні *споруди “легких конструкцій”*, які використовували лише влітку. У такому помешканні ніколи не зводили стаціонарний опалювальний пристрій; у вечірню та нічну пору його замінювало вогнище, яке розпалювали перед входом до приміщення. Найпростішею “будівлею” вважається *“шалаш” напівсферичної форми*, який наприкінці XIX – на початку XX ст. нашвидкоруч зводили поліщуки під час заготівлі сіна. Для цього вони встромляли в землю декілька десятків свіжозрізаних гілок, зв'язуючи верхівки [Радович, 2005, с. 487–486].

До тимчасового житла належать також *мобільні (пересувні, переносні та перевізні) варіанти* примітивних споруд. Наприклад, чабани степових районів України використовували для ночівлі “гарбу” – маленьку будку на колесах, або спеціально пристосований для цього віз. Згідно з описом Федора Вовка, “на такому возі буває щось подібне до куріня, де можна не тільки спати, а й тримати харчі, ріжний струмент, ліки для овець тощо” [Вовк, 1995, с. 90].

На теренах України побутували *тимчасові опалювані житла*. Зокрема, такими були повністю закриті “курені” з окремим отвором для входу, який завішували рядном або закривали спеціально влаштованими дверима. Це житло опалювали за допомогою стаціонарного відкритого вогнища. Назву “курінь” (“курень”) етимологи пов'язують із праслов'янським *\*kuriti* – “димити; палити так, щоб ішов дим”. Позаяк вогнище розпалювали всередині приміщення, то дим

виходив через верх, тобто споруда “димілася” чи “курила-ся” [Вовк, 1995, с. 90; Заглада, 2001, с. 460; Moszyński, 1929, s. 480].

Доволі примітивними, проте складнішими за конструкцією, були “колиби” гуцульських лісорубів і сплавників лісу. Ці споруди мали форму шести-, восьми-, дев’яти-, дванадцяти-чи навіть чотирнадцятигранного зрубу (“оструб”) заввишки приблизно 0,9–1,5 м. Шпари між вінцями конопатили мохом. Крокви (“кізли”) вкладали так, що вони творили пірамідальну форму даху. Дах покривали лубом чи драницями, а зверху – смерековим гіллям із хвосою, угорі залишали отвір (“прозір”), щоб виходив дим. Посередині однієї зі стін прорубували двері, через які заходили до невеличких сіней (“хорімець”). Із сіней назовні вели інші двері. У “хорімцях” зберігали воду, складали інструменти тощо. У колибі робили “биту підлогу” з бракованого дерева, або вкривали земляну долівку “лубом”. На підлогу чи луб ставили низенькі примітивні дерев’яні тапчани (“подлога”), на яких лісоруби спали. У ногах “подлож” примощували “заставки” з дощок, щоб від ватри не пекло в ноги. Вогнище влаштовували посередині колиби [Радович, 2005, с. 516–519].

Загалом у тимчасового житла XIX–XX ст. не було печі, пласкої стелі та вікон. У примітивних житлових спорудах щонайменше однієї зі стін не було, інші монтували з різних підручних матеріалів. Верх цих споруд часто покривали корою, сіном, очеретом тощо, а також присипали землею. У холодну пору в тимчасовому помешканні спали ногами до відкритого вогнища. Саме опалюване тимчасове житло слугувало прототипом первісного стаціонарного однокамерного житла, яке побутувало вже в добу неоліту–енеоліту.

Згідно з археологічними даними, *стаціонарне однокамерне житло* віддавна було трьох типів: *заглиблене* (землянкове), *напівзаглиблене* (напівземлянкове) і *наземне*. Побутування кожного з цих типів житла залежало від різних чинників, передусім від стану ґрунту та рівня підземних вод. У степовій і лісостеповій зонах України завжди були сприятливі умови для спорудження землянок і напівземлянок, в



умовах низинного та болотистого Полісся з високим рівнем ґрунтових вод переважали наземні споруди.

Українці успадкували будівельні традиції жител праслов'ян і ранніх слов'ян, а також представників княжого періоду. Зокрема, у носіїв зарубинецької культури (III ст. до н. е. – II ст. н. е.) переважали наземні житла, ледь заглиблені у землю, площею 18–21 м<sup>2</sup>. На півдні поширення пам'яток цієї археологічної культури зводили каркасні будівлі, на півночі (на теренах Полісся) – зрубні (складені з колод).

Напівземлянки та землянки побутували на черняхівських поселеннях лісостепової зони України (II – початок V ст. н. е.). Тутешні напівземлянки мали стовпову конструкцію і сплетені з лози, обмащені глиною стіни або зрубну конструкцію. У причорноморській зоні споруджували монолітні (безкаркасні) житла. Загалом носії цієї археологічної культури проживали у будівлях площею від 6–9 до 10–24 м<sup>2</sup> [Глушко, 2018, с. 278–281].

Напівземлянки прямокутної форми, часто наближені до квадрата загальною площею 4,4–12 м<sup>2</sup> і заглиблені на 0,5–0,7 м, домінували у представників празько-корчацької культури (V–VII ст. н. е.). Їхня долівка була утрамбованою, земляною. Стіни зводили з дерева зрубним способом. Кожну будівлю увінчував двосхилий дах.

Напівземлянки домінували на поселеннях VIII–X ст. (райковецька, волинцівсько-роменська культури). Наприклад, характерні для райковецької культури житла – це наближені до квадрата напівземлянки площею 7–16 м<sup>2</sup> з кам'яною-піччю (спорадично – з глиняною піччю), нижню частину якої вирізали в землі. Піч завжди стояла в кутку, здебільшого в північній частині. Техніка зведення стін цього житла – зрубна або каркасно-стовпова, дах – двосхилий.

У давньоруських поселеннях XI–XII ст. переважало заглиблене житло, водночас були поширені майже наземні будівлі, заглиблені в землю на 25–30 см. У лісостеповій зоні наземні житла набули значного поширення аж у XII–XIII ст.

Землянкове та напівземлянкове житло (паралельно з наземним) існувало і в післямонгольський період, передусім у

степовій і лісостеповій зонах. Зокрема, напівземлянковий тип житла дослідники виявили на нижньодніпровських поселеннях X–XIV ст. Такими самими були “бурдюги” запорізьких козаків XVI–XVII ст. [Яворницький, 1990, с. 189–190]. Землянки та напівземлянки як стаціонарне однокамерне житло населення південних регіонів сучасної України споруджувало ще наприкінці XIX – на початку XX ст. Стіни складали зі саману чи вальків, спорадично – з каменю або глиносолом’яної маси. Їх як тимчасове житло (“бурдеї”, “буди”, “курени”, “сторожки” тощо) зводили також на теренах Поділля, Середньої Наддніпрянщини, Волині та інших історико-етнографічних районів. Під час Другої світової війни, коли помешкання багатьох українців були зруйновані, однокамерні землянки та напівземлянки теж виконували функцію тимчасового стаціонарного житла.

І все ж у пізньому середньовіччі головним типом житла були наземні будівлі, зокрема однокамерні. Згідно з археологічними даними, вони почали масово витіснити землянкові та напівземлянкові споруди давніх українців приблизно у XII–XIII ст., а на теренах Полісся – ще раніше.

На основі однокамерного житла виникло **двокамерне**. Існують різні наукові гіпотези стосовно його походження. Наприклад, згідно з однією з них, перед входом до приміщення почали робити тимчасовий навіс, щоб захистити помешкання у період негоди. Згодом такий навіс став стаціонарним, а його основу обнесли стінами, так виникло двокамерне житло – тепле (хата) і холодне (сіни) [Moszyński, 1929, s. 550–551]. Деякі дослідники вважають, що двокамерне житло постало з поділом однокамерного. У науковій літературі таке житло часто означають терміном “п’ятистінок”. Тобто стаціонарна поперечна стіна поділяла будівлю на дві частини – більшу (власне *житло*, яке опалювалося) і меншу (*сіни* чи *кліть*, яка була холодним приміщенням).

На теренах України перші *житла з прибудованими сінями* походять з X–XI ст. У другій половині XI – першій половині XII ст. з’явилися перші *п’ятистінки*. У містах цей процес почався ще раніше. У Києві археологи виявили зруби-

п'ятистінки в культурних шарах першої половини XI ст. Загальна площа цих будівель сягала 25–30 м<sup>2</sup>, просторіша (житлова) камера була квадратною, а менша (холодна) – прямокутною.

Процес збільшення кількості камер у княжий період засвідчують й інші безпосередні та опосередковані дані. Спорудження сіней спричинило те, що у XII–XIII ст. круглу глинобитну піч почали розташовувати біля вхідних дверей [Радович, 2017, с. 459].

За повсюдного побутування на теренах України двокамерних жител, які склалися з хати і холодних (неопалюваних) сіней, у XIX – на початку XX ст. подекуди зводили будівлі, які мали певні особливості. На теренах Закарпаття (Хустський, Тячівський р-ни) двокамерне житло об'єднувало два незалежних приміщення (теплу хату і холодну кліть), кожне з яких мало окремий зовнішній вхід. На території Слобожанщини план двокамерного помешкання ускладнювали або способом виділення в сінях житлової кімнати (“теплушки”), або цілковитого перетворення сіней на тепле приміщення.

Незалежно від способів виникнення двокамерного житла, сама ідея збільшення кількості камер, так і загальної площі приміщення стала поштовхом до подальшого розвитку народного будівництва. Зокрема, типи будівель “хата + сіни” у гуцулів ще доповнювали хлівці (“притули”) з тильного чи з усіх (крім фронтального) боків, де зберігали реманент і утримували овець узимку. У бойків п'ятистінок поділявся на “хату + сіни + комору (“комірчину”)", у лемків – на “хату + боїще + комору”. На цій основі й виникло *трикамерне житло* “хата + сіни + комора” та “хата + сіни + хата” з окремими камерами, а також інші його варіанти. Джерела цього житла сягають XII–XIII ст.

У XIX – на початку XX ст. *трикамерне житло* найчастіше побутувало в українців, як і в інших слов'ян. На більшій території України зводили тридільні споруди класичного зразка – з розташуванням сіней посередині будівлі та двобічним стосовно них розташуванням двох інших камер: з одного

боку, утепленого (житлового) приміщення (“хати”, “хатини”, “хижі”, “халупи”), з іншого – підсобно-господарської камери (“комори”, “кліті”), в якій зберігали продукти харчування, одяг, тканини, реманент тощо. У Карпатах (Бойківщина, Гуцульщина, Лемківщина) вхід до комори влаштовували головню знадвору, що давало змогу прибудовувати кліть не лише до сіней, а й до бічної стіни житлового приміщення. У цьому випадку посередині опинялась хата, а не сіни (“комора + хата + сіни”). На території Покуття, Гуцульщини, Опілля та на деяких інших західноукраїнських землях побутували трикамерні будівлі з двома житловими камерами, які розділяли сіни (“хата + сіни + хата”). У другій половині XIX – на початку XX ст. у заможних селян історико-етнографічної Волині та Полісся поширилися три- та *чотирикамерні житла* з однобічним плануванням (“сіни + хата + хата”; “комора + сіни + хата + хата”). Поліщуки часто виділяли в сінях також окреме господарське приміщення – “стебку”. Тоді ж на теренах етнографічного Надсяння й Опілля по ширині житлового приміщення почали виділяти “ванькир” – камеру, яку використовували як кухню, позаяк саме тут стояла піч [Глушко, 2018, с. 287–293].

В Україні побутували й інші типи житла. Наприклад, у другій половині XIX – на початку XX ст. на значній території Надсяння побутувало *житло з дахом на пристінних стовпах* – “хата в хаті”. Суть конструкції будівлі цього типу полягала в тому, що споруда складалася з двох окремих частин, незалежних одна від одної: зі зрубу хати, перекритого пласкою стелею, і даху, який підтримувала каркасна система, встановлена біля стін. У разі потреби у відповідній будівлі можна було повністю розібрати стіни, не порушуючи даху і всієї конструкції, яка його підтримувала [Радович, 2001, с. 539–542].

Виникнення й розвиток різних типів традиційного селянського помешкання можна простежити також за *системами опалення*. Описуючи різні типи житла, ми частково вже згадували характерні для них опалювальні пристрої. З історичного погляду, в стаціонарному помешканні, очевидно, найдавнішим за походженням було *відкрите вогнище*, за допомогою якого

готували їжу й грілися [Радович, 2017, с. 438–441]. Вогнище відрізняється від печі тим, що є місцем для розведення відкритого вогню у житлі. Воно може мати структурні доповнення – глиняну основу чи кам'яну обкладку. У ХІХ–ХХ ст. українці найчастіше використовували вогнище в тимчасових житлах [Радович, 2005, с. 506–525].

Паралельно побутувала піч. Щоправда, сучасні знавці давнього і традиційного будівництва термін “піч” уживають незалежно від її конструкції та функціонального призначення. Етнологи проінтерпретували його як *напівзакрите вогнище* з отвором у його верхній частині, яке українці активно використовували ще в ХІХ – на початку ХХ ст. Маємо на увазі “кабицю”, конструкцію якої детально описав Ф. Вовк: “В найпримітивнішій формі являє собою діру, що прокопана в якомусь природньому або нарочито зробленому уступі землі та яка сполучається з вертикальною дірою, прокопаною зверху таким способом, що, сходячись з першою дірою, вона утворює щось на кшталт коліна. [...] В нижню діру кладуть отоп та запалюють його, а на верхню діру ставлять казанок з водою на кашу. Це польова кабиця, що її вміє зробити кожний хлопчик-пастух” [Вовк, 1899, с. 106].

Досконаліший за напівзакрите вогнище опалювальний прилад – *вариста піч* – виник у княжий період (ХІ–ХІІІ ст.). Зокрема, саме тоді круглу глинобитну піч почали зводити праворуч біля входу, а перед самим помешканням – влаштовувати сіни. Спершу цей прилад був *курним*, тобто піч не була обладнана димозбірником (“комином”). Під час опалення дим ішов через челюсті печі безпосередньо на хату, збирався товстим шаром під стелею, а відтак виходив крізь отвір у стелі або через відхилені двері у сіни чи надвір (в однокамерному житлі) [Сілецький, 2001, с. 232–234]. Курна піч повсюдно зникла у житлових будинках українців наприкінці 30-х років (на теренах Закарпаття – у 40-х роках) ХХ ст. Досконалішою є *напівкурна піч*, тобто опалювальний прилад із комином і “каглою”. Комин над челюстями збирав дим, а “кагла” у формі прямокутного каналу слугувала для його виходу в сіни. Нарешті, напівкурну піч витіснив опалювальний прилад із димозбір-

ником і влаштованим у сінях чи на горищі комином. У цьому випадку дим варистої печі повністю виводився надвір, що стало провісником опалення “по-білому”.

Наприкінці XIX ст. у багатьох місцевостях України до печі почали добудовувати “кухню” – *плиту*, тобто розпочався процес поступової сегментації функцій печі. Під впливом міста у 20–30-х роках XX ст. у сільську місцевість поступово проникає *груба*. Саме поширення плити і груби витіснило варисту піч як опалювальний прилад у повоєнний період майже скрізь в Україні.

**Одяг** (як і житло) тісно пов’язаний з етнічною історією народу. Споконвіку одяг виконував різноманітні функції: захисну, соціальну, етнічну, обрядову, оберегову, знакову та ін. Ансамблевий комплекс традиційного вбрання становлять різні компоненти та елементи. Зокрема, дослідники класифікують і групують його за такими видами: натільний одяг (сорочка), плечовий і верхній, пояси, головні убори, взуття, прикраси, доповнення до одягу (палиця, калитка, торбинки, рукавиці тощо). Крім того, обов’язково розрізняють одяг за статтю (чоловічий, жіночий) і віковими категоріями (дитячий, підлітковий, дівочий та парубочий, одяг заміжніх жінок, одружених чоловіків, літніх людей). Також існувала чітка диференціація одягу залежно від соціального статусу людини (селянський, міщанський, козацький, шляхетський тощо). Розрізняли його і залежно від функціонального призначення – повсякденний, святковий, обрядовий.

Тип традиційного одягу залежить від кількох чинників, передовсім від природно-географічних умов, які впливають на його крій, наявність деяких додаткових компонентів, матеріал виготовлення тощо. Оскільки Україна розташована в межах помірного континентального клімату, то й на всій її території костюм відзначався однотипністю. Інший важливий чинник – виробничо-господарська діяльність народу. Масове культивування вівчарства на території Гуцульщини втілилось в одязі – поширення серед місцевих автохтонів різних компонентів, виготовлених із вовни та овчини, зокрема й чоловічих штанів (“гачів”).

Головна складова народного вбрання українців, незалежно від статі й віку, це *сорочка* – найдавніший вид шитого одягу. Перші достовірні відомості про використання сорочки як важливого компонента вбрання сягають в Україні раннього залізного віку. Зокрема, довгу сорочку з овальним вирізом для голови, з довгими рукавами, які прикрашала нашивка на плечах, носили скіфські жінки. У сорочку з довгими рукавами одягалися також скіфи-чоловіки.

Крій сорочки визначається за способом з'єднання пілок полотна на плечах. Українці виготовляли сорочки здебільшого з трьох, інколи з двох чи навіть із чотирьох полотнищ. Залежно від крою, розрізняють три основні типи українських чоловічих сорочок: *тунікоподібні*, *сорочки з уставками (поліками)* і *з кокеткою*. Найраніший – тунікоподібні, найпізніший – сорочки с кокеткою.

Тунікоподібну сорочку виготовляли з домотканого цілісного полотна, яке складалося на плечах так, що обидві частини були рівні; на згині вирізали отвір для голови. Така сорочка була без коміра, з простою обшивкою навколо шиї і не мала швів на плечах. До перегнутого полотнища пришивали довгі рукави [Матейко, 1977, с. 49–50].

Сорочка з уставками також дуже давня за походженням. Уставки – прямі плечові вставки, які розширюють плечову частину сорочки, що дає змогу утворювати призбирування навколо шиї.

У другій половині XIX – на початку XX ст. під впливом міської моди в селянському середовищі України поширилася сорочка з кокеткою. Кокетка – це кусок тканини, викроєний на ширину спини, до якого пришивали передне й задне полотнища.

Жіночі сорочки були двох типів: *додільні (суцільні)* й *зішиті з двох частин* – верхньої (станка) і нижньої (підточки). На відміну від чоловічої сорочки, жіноча була значно довшою – часто до кісточок. У середньовіччі багаті жінки носили дві сорочки – нижню й верхню, підперезану поясом. Наприкінці XIX ст. використовували в побуті короткі жіночі сорочки без коміра і з чотирикутним вирізом, відмінні за кроєм від традиційних [Матейко, 1977, с. 52–53].

Характерна ознака слов'янських сорочок, зокрема й українських, – білий колір. Це дописемна традиція, яка відрізняла давніх слов'ян від інших народів Європи. За слов'янськими світоглядними уявленнями, білий колір ототожнюється зі світлом, чистотою, плідністю тощо. І чоловічі, і жіночі сорочки обов'язково прикрашали вишивкою. Ця традиція сягає щонайпізніше раннього заліза.

Найдавнішим видом *жіночого поясного одягу* в Україні була незшита двоплатова *запаска*, яка побутувала ще на початку ХХ ст. на території Східних Карпат і Поділля. Запаскою слугували два повздовжні полотнища, до верхніх кінців яких прикріплювали торочки для зав'язування. Одягали їх поверх сорочки, зав'язували біля стану (спереду і ззаду) так, що з обох боків залишалися просвіти, крізь які виглядала сорочка [Вовк, 1899, с. 150].

Близькоспоріднена із запаскою *обгортка* (“горботка”, “опинка”, “фота”) відрізнялася від неї способом носіння. Суцільним вовняним полотнищем обгортали стан, підперізуючись вовняним поясом (крайкою). Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. обгортка побутувала на Буковині, в деяких районах Східних Карпат, Західного та Східного Поділля, а також на Покутті [Вовк, 1899, с. 149; Матейко, 1977, с. 74–76].

На Полтавщині, Харківщині, Чернігівщині, у південних районах України носили *дергу*, споріднену за кроєм і способом носіння з обгорткою. Виготовляли її з трьох вертикальних полотнищ вовняної тканини чорного, спорадично червоного кольору завширшки 60–70 см. Приблизно 2–3 м такого полотна розрізали на три куски і зшивали вздовж. Полотнищем обгортались поверх сорочки, закріплюючи його на талії поясом [Матейко, 1977, с. 78].

У центральних і східних регіонах України перехідною формою від незшитого до зшитого поясного одягу, разом з обгорткою та дергою, була *плахта*. Про її спорідненість із одноплахтовою запаскою свідчить те, що подекуди задню запаску також називали плахтою.

Найпізніший за походженням жіночий поясний одяг – *спідниця*. Спершу її носили лише заможні жінки українського



супільства, зокрема міщанки, представниці козацької старшини, шляхти та купецтва XVII–XVIII ст. Наприкінці XIX ст. селянки виготовляли спідницю не лише з домотканої тканини, а й з фабричної. Згодом вона замінила запуску, обгортку, дергу і плахту. У різних районах України спідниця має різні назви: “спідниця”, “димка”, “кабат”, “фарбан”, “фартух”, “літник”, “андарак” тощо [Матейко, 1996, с. 60–71].

Традиційний **чоловічий поясний одяг** українців – *штани*. Цей компонент убрання виник у кочових народів Центральної Азії (Монголії та Північного Китаю), а в інших місцевостях Євразії поширювався нерівномірно. Зокрема, під впливом переселення в холодніші кліматичні зони, освоєння верхової їзди, виникнення і розвитку кінноти як військової сили, міграції кочівників тощо. У Передній Азії чоловіки почали одягатись у штани лише в VII–VI ст. до н. е. В Україні найдавніші відомості про використання штанів як чоловічого поясного одягу стосуються скіфів [Матейко, Сидорович, 1963].

Чоловічі штани традиційно виготовляли з домотканого полотна та сукна, а на початку XX ст. – з фабричних тканин. Залежно від крою, українці називали їх по-різному: “гачі”, “гаші”, “холошні”, “ногавиці”, “порти”, “сподні”, “штани”. Чоловіки ж використовували два типи штанів: з *вузькими штанинами* та з *широкими*. Вузькі штани (“гачі”, “портяниці”, “порти”) побутували головню на Поліссі та у західних регіонах України, штани зі широкими штанинами – на території Лівобережної України, Середньої Наддніпрянщини і Півдня України, частково Східного Поділля [Матейко, 1977, с. 70–72].

Вузькі штани мали штанини з двох полотнищ, згорнутих по основі до середини та зішитих. Між штанинами вставляли великий клин – дно квадратної форми. Носили їх і на очкурі, і на гудзиках (до паска). Поясний чоловічий одяг зі широкими штанинами виготовляли здебільшого з конопляного полотна. Це були передусім шаровари, назва яких походить від перського “шальвар”, а їхнім прототипом послугувала спідниця. Серед українців цей вид поясного одягу асоціюється із запорізьким козацтвом. Найдовше він побутував

у тих районах України, де тривалий період існувало відгінне та напівкочове скотарство, позаяк у такому одязі зручно їхати верхи на коні. На початку ХХ ст. вузькі штани витіснили ша-ровари повсюдно в Україні [Матейко, 1977, с. 72–73].

Поверх натільного одягу українці носили *плечовий*, який одна група народознавців називає **верхнім**, а інша диференціює його на **нагрудний** і власне *верхній*. Нагрудний одяг одягають безпосередньо на сорочку, він прикриває верхню частину тіла (груди та спину), зазвичай до талії, іноді сягає до колін. Носять його в різні пори року. Натомість традиційний верхній одяг поділяється на *весняно-осінній* і *зимовий*. Особливу групу становить *плащоподібне вбрання*, яке одягають у негоду, а також у дорогу поверх плечового (нагрудного чи верхнього).

Найдавнішим за походженням сезонним (весняно-осіннім) плечовим одягом етнографи вважають коротку *безрукавку*, яку виготовляли з хутра, сукна чи полотна або поєднуючи різні види матеріалу. За кроєм розрізняють безрукавки прямо-спинні, приталені, з відрізним низом і вставними клинами. Виготовляли їх найчастіше з одного куска тканини чи хутра, перегнутого на плечах. Переднє полотнище розрізали вздовж, утворюючи поли, що сходяться одна з одною [Горинь, 1986, с. 49–51; Матейко, 1977, с. 86–87, 92, 93].

Найбільш архаїчними за походженням вважають прямо-спинні *хутряні безрукавки*, які в ХІХ – на початку ХХ ст. широко побутували в Прикарпатті, на Покутті, в прилеглих районах Західного Поділля, на території Північної Буковини, Гуцульщини, Бойківщини, Лемківщини та низовинної частини Закарпаття. Місцеве населення називало їх по-різному. Наприклад, українці Буковини означували кожушину такими термінами: “киптарь”, “кіптарь”, “кіптарець”, “бунда”, “камізелька”, “кожушина”, “сочаванка”, “кожух”, “мунтяник”, “мінтяник”, “гуцуляк”, “цурканка” тощо [Кожоляк, 1999, с. 268].

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. у низинних районах України під впливом міської моди традиційну безрукавку поступово витіснив *жилет*. Тоді ж з аналогічної причини

серед українських селян поширився *плечовий нагрудний одяг з рукавами*. Зокрема, на зламі XIX–XX ст. комплекс убрання сільських жінок поповнила “кохточка”. Набув поширення *піджачний тип убрання* із сукна або інших фабричних тканин, інколи на ваті. Це “сак” (“сачок”) – короткий жіночий одяг прямого крою, піджак (“пінжак”, “спінжак”) – жіночий одяг напівприталеної форми.

На початку XX ст. піджаки стали одягати й деякі сільські чоловіки. Взимку носили піджаки з грубого сукна, влітку – з тонкого матеріалу, називаючи їх по-різному. Наприклад, зимові чоловічі піджаки населення Холмщини та Підляшшя називало “маринатками”, а літні – “летнянками” чи “літніками” [Ігнатюк, 1997, с. 202].

Великим розмаїттям відзначався традиційний **верхній одяг** українців. За кроєм найпростішим було *плащоподібне вбрання: накидка без рукавів і різновиди плащоподібного одягу з рукавами*. Найдавнішим зразком плащоподібної накидки відомий етнолог Катерина Матейко вважала гуцульську “гуглю”, що збереглася в Карпатах як компонент ритуального вбрання (під час весілля його одягали молоді). “Гуглю” шили з білого або сірого домотканого сукна, без рукавів. У негоду її верхній зішитий ріжок одягали на голову як капюшон. За кроєм гуцульська “гугля” нагадує типову давньоруську плащоподібну накидку – “корзно”, яке зазвичай підбивали дорогим хутром [Матейко, 1977, с. 98].

Складнішим плащоподібним одягом уважають лемківську “чуганю” (“чуга”) – з вовняного домотканого сукна, з чотирикутним коміром, який звисав аж до пояса, оздобленим довгими тороками (“свічками”), сплетеними в коси. “Чуганя” мала довгі рукави, зшиті внизу (“сліпі”), вони заміняли кишені [Матейко, 1977, с. 99].

Найдавнішим за походженням верхнім одягом із прямоспинним кроєм дослідники вважають карпатський “сердак”, виготовлений із червоного або чорного сукна, здебільшого тунікоподібного крою. Він бував з клинами по боках, які доходили до рукавів. Носили “сердак” поверх безрукавки, накидаючи його на плечі. Це був одночасно чоловічий і жіночий одяг.

Крім прямоспинного одягу, в якому спинку викроювали з одного полотнища, побутувало вбрання з прямоспинною верхньою частиною та розширеною за допомогою клинів (“вусів”, “фалдів”) нижньої частини. Клини вшивали по боках від лінії талії. У ХІХ – на початку ХХ ст. так шили “свиту” – традиційний верхній сукняний одяг українців. Зокрема, звужений у талії, невідрізний, розширений донизу двома клинами покрій мали давні свити (“до двох вусів”) Середньої Наддніпрянщини, свита-“латуха” і свита-“куцина” відповідно Західного та Середнього Полісся, а також “кабат” західноукраїнських земель (Бойківщина, Опілля, Західна Волинь та інші історико-етнографічні райони) [Вовк, 1899, с. 143–144; Николаева, 1987, с. 56–57].

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. традиційний верхній одяг із сукна та домашнього полотна поступово стали витіснити *новітні моделі, виготовлені з фабричних тканин*. Це передусім жіноча й чоловіча “куртка” – коротка полотнянка з білої або тканой вузькими білими та синіми смужками тканини. Шили цей тип одягу до талії, з вузьким стоячим коміром; ззаду і по боках куртка часто мала густі зборки.

Традиційним і давнім за походженням зимовим одягом українців уважається *кожух*. У ХІХ – на початку ХХ ст., на відміну від хутряних безрукавок, кожухи з рукавами виготовляли в усіх етнографічних районах України. Крім суто утилітарного призначення, кожух часто був також предметом гонору і свідченням заможності господаря: “У кого кожух та свита, у того душа сита” – мовить народна мудрість. Як важливий атрибут родильної і весільної обрядовості кожух отожднювався з багатством і щастям.

Шили кожухи двох основних кроїв: вільний, не до талії і відрізний у спині (“кожушина”, “під стан”). Виокремлюють “кожух тулубчастий”, з дуже довгими і широкими полами, розширеними донизу великими клинами. На західноукраїнських землях до Першої світової війни переважали кожухи, відрізнi в талії, низ у клини, рясно “призбирані” по боках, і довгі, майже до землі. Такі кожухи називали “добрими”, “довгими”, “великими”. На пошиття “великого” кожуха використовували 6–7 вичинених овечих шкір [Горинь, 1986, с. 52].

Наприкінці XIX – на початку XX ст. більшість сільських українців ходили у весняно-осінню пору босоніж. Ф. Вовк так про це згадував: “Не боячись великого перебільшення, можна сказати, що 9/10 українського населення, особливо жінки, літом взуття не носять, а в свята, особливо в дощові дні, можна спостерігати зворушливу картинку, як селянки ідуть до церкви, ляпаючи босими ногами по болоті та несучи свої чоботи, а часто навіть і сап’янці просто в руках” [Вовк, 1899, с. 152]. У Карпатах описане явище можна було спостерігати навіть у 60-х роках XX ст., позаяк шкіряне взуття фабричного виробництва вважали коштовною річчю.

На початку XX ст. українці носили чотири види *взуття*: *личаки*, *постоли*, *чоботи* та *черевики*. Найпримітивнішими були *личаки*, які взували на теренах Полісся. Для їхнього виробництва заготовляли кору лози, липи, осокуру та інших м’яких порід дерева. Виріб відзначався надзвичайною простотою: мав лише плетену підошву, яка охоплювала нижню частину стопи. Підошва закінчувалася довкруги ликовими петлями, крізь які протягали шнурок із лика або конопляного клоччя. Цим же шнурком обмотували полотняну онучу, що майже сягала коліна [Матейко, 1977, с. 135].

*Постоли* – старовинна форма шкіряного взуття, яке в XIX ст. носили майже скрізь в Україні. Найдовше постоли збереглися в українців Східних Карпат, рівнинних районів Закарпаття та Буковини. Гуцули називали їх “постолами”, бойки – “ходаками”, лемки – “керпцями”. Традиційно постоли виготовляли з волової, спорадично зі свинячої шкіри кустарної вичинки. Цей вид взуття не шили, а стягували (“морщили”) ремінцями, надрізнаними з того ж прямокутника шкіри, з якого мав бути виготовлений увесь виріб. Одним ремінцем, надрізнаним по довжині, стягували крізь прорізані дірочки носову частину постола, другим – по ширині прямокутника “заробляли” п’яту. У готових виробках вибивали по боках дірки, крізь які протягували вовняні шнурки (“волоки”) або ремінці з сириці. На ноги одягали панчохи (“капці”, “капчури”) чи обмотували їх онучами. Відтак натягували постоли і волоками обмотували кожную ногу до колін [Горинь, 1986, с. 38–40; Матейко, 1977, с. 134–135].

*Чоботи* і *черевики* стали атрибутом повсякденного побуту українського селянства досить пізно – лише у XVIII–XIX ст. У період лихоліть (Першої і Другої світових воєн) деякі українці виготовляли й носили *дерев'яне взуття*, запозичене у німецьких колоністів. Негативне ставлення автохтонів України до цього виду взуття добре ілюструє його назва – “кайдани”, бо й справді в ньому важко ходити.

**Народна їжа** – важлива ділянка традиційної матеріальної культури. Характер, склад і якісні характеристики харчування залежали і залежать досі від багатьох чинників: природно-географічних, господарсько-культурних, історичних, соціально-економічних та ін. Оскільки людина змушена харчуватися щоденно, то приготування їжі тісно пов'язане зі сімейним побутом. Тому й сьогодні народна кулінарія є найстійкішим компонентом етнічної культури з властивими для нього етнорозмежувальними рисами.

Традиційне харчування українців пройшло тривалий шлях формування і розвитку. Деякі способи добування та зберігання продуктів, приготування з них страв і напоїв, що побутують і досі, використовували ще в епоху енеоліту і бронзи, добу ранніх слов'ян та Київської держави. Століттями вдосконалювалося і поліпшувалося харчування українців, акумулюючи кращий досвід і знання попередніх поколінь, а також сусідніх етносів. На підставі цього сформувалася оригінальна народна кухня з великим асортиментом смачних, поживних і корисних для організму людини страв. Традиційно етнологи поділяють їжу на *повсякденну, святкову й обрядову*.

Повсякденну їжу етнографи диференціюють на дві великі групи: **рослинного** та **тваринного** походження. Водночас приготовлені з продуктів рослинного походження страви поділяють ще на *страви зі зернових культур* та *овочеві*, а приготовані з продуктів тваринного походження – на *м'ясні, молочні й рибні страви*. Окрему групу щоденної їжі становлять *напої*.

Землеробський характер господарювання українського селянина сприяв тому, що основу його харчування становили

передовсім різні страви з борошна і круп. У повсякденному харчовому раціоні українці вживали *хліб*, який мав важливе значення, що знайшло відображення у багатьох народних приказках і прислів'ях: “Усяке добро за хлібом”, “Хліб – усьому голова”, “Хліб та вода, то й нема голода” тощо [Прислів'я, 1989, с. 315, 316]. Тому до хліба завжди ставились шанобливо.

Хліб був різним за видами борошна, якістю, умовами приготування та рецептурою тіста, характером випікання, формою тощо. У ХІХ – першій половині ХХ ст. повсякденний учинений хліб (“хлібину”, “боханець”, “паляницю” тощо) пекли з різного зерна, змішуючи борошно, спорадично – використовуючи лише один вид муки. На теренах Полісся, Волині, Бойківщини, Лемківщини та деяких інших історико-етнографічних районів України споживали головно хліб із житнього борошна, на півдні сучасної України – з пшеничного борошна. Хліб із вівсяного борошна побутував на території Бойківщини та Лемківщини, а з кукурудзяного – на теренах Гуцульщини, Північної Буковини та Закарпаття [Глушко, 2012, с. 5; Гонтар, 1979, с. 58–59].

Майже повсюдно в Україні хліб випікали з вчиненого (квашеного) тіста один раз або двічі на тиждень. Для цього тісто вчиняли в кориті чи діжі спозарання або ввечері, заколотивши теплою водою приблизно половину борошна та додавши “рощину”, “розкришку”, “квас” чи інший вид ферменту. Кисло воно в теплому місці. Якщо розчинена маса починала бродити, то до неї досипали іншу частину борошна і все старанно вимішували доти, доки тісто не відставало від стінок посудини (корита, діжі) та рук. Після цього його знову ставили в тепле місце.

Крім вчиненого (кислого) хліба, українці споживали також прісний. На думку багатьох етнологів, він значно давніший, ніж кислий. У другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. прісний хліб найчастіше вживали бойки, гуцули та лемки. Залежно від виду борошна, з якого його готували, називали такий виріб по-різному: “ощіпок”, “ощипок”, “осипле”, “паленя”, “осух”, “адзим'я”, “малай”, “мелай”, “пагач” тощо. У

низинних районах України прісний хліб називали “коржем”, а також “підпалком”, “паляничкою”, “перепічкою” [Глушко, 2012, с. 5; Гонтар, 1979, с. 59].

З вчиненого і прісного тіста українці виготовляли й інші вироби: *перепічки*, *пампушки*, *пирого*, *млинці*, *оладки* тощо. Улюбленою стравою українців були *пирого*. Пекли їх із того самого тіста, що і хліб (здебільшого з житнього), але обов’язково з начинкою, якою слугували варена картопля, капуста, горох, квасоля чи гречана каша, печений гарбуз з калиною чи без неї, свіжі та розтерті сухі фрукти, товчений мак, сир та інші види продуктів. Поліщуки й автохтони Східних Карпат часто використовували для цього лісові ягоди та гриби. У святкові та вихідні дні готували пирого з м’ясом і рибою.

Улюблена страва українців – *вареники*. Тісто для них замішували з пшеничного, житнього чи гречаного борошна, тонко розкачували і нарізали кружельцями. Вареники завжди готували з начинкою: сиром, вареною товченою картоплею, смаженою капустою, квасолею, вишнями та іншими фруктами, пшоняною чи гречаною кашею.

Важливою в повсякденному харчовому раціоні населення України була *каша* – найдавніша за походженням страва. Готували її із пшеничної, ячмінної, гречаної, кукурудзяної, пшоняної та інших круп. За консистенцією вона була густою і рідкою (розмазною). Густі та рідкі каші варили однаково – на воді або молоці, доводячи їх до повної готовності у печі. Їли цю щоденну страву з молоком, салом, маслом, олією, іноді з медом.

До страв рослинного походження належать також рідкі страви з круп, передовсім *куліш* – каша з пшона з салом, в яку до смаку додавали ще картоплю і цибулю, шматок м’яса або сушену рибу (тараню). Із дрібно товчених або молотих зерен варили різні кашо- і юшкоподібні борошняні страви: *кисіль (жур)*, *чир*, *соломаху*, *мамалігу*, *лемішку* тощо. Найдавніший за походженням – кисіль. Традиційно його готували з добре підсушених (майже підсмажених) вівсяних зерен, які подрібнювали та запарювали окропом, одночасно додаючи шматок



хліба, щоб підготовлена закваска бродила. Споживали цю страву гарячою і холодною. Соломаха була улюбленою стравою запорізьких козаків. Готували її здебільшого з гречаного борошна, спорадично із житнього, пшоняного чи пшеничного, яке розбовтували у воді, виливали в підсолений окріп і, помішуючи, варили. До готової соломахи додавали олію, масло, смалець. Мамалигу готувати з кукурудзяного борошна – густу кашу, яку їли гарячою з олією, сиром, бринзою, молоком, кисляком, салом, а також подавали її холодною до борщу. За способом приготування схожа з мамалигою – лемішка, яку варили із гречаної муки [Артюх, 1977, с. 32–42; Гонтар, 1979, с. 62–64].

У народному харчуванні українців завжди були овочеві страви. Безперечно, найпопулярнішим з них був *борщ*, який споживали майже щодня і як основну обідню страву, про що свідчить усна народна мудрість: “Борщ та капуста – в хаті не пусто”, “Борщ та каша – мати наша”, “Де велика рада – там рідкий борщ” тощо [Прислів’я, 1989, с. 321]. Відомі три головні різновиди – буряковий, зелений і холодний.

Повсюдно в Україні побутував ще один вид щоденної рідкої овочевої страви – *капусняк*. Зазвичай варили його з квашеної капусти та картоплі, доповнюючи пшоном чи іншою крупою. Капусняк, як і борщ, був пісним і скоромним (заправлений салом з цибулею). У заможних родинах його готували на м’ясній юшці.

У повсякденному харчуванні українці готували рідкі овочеві страви з борошняно-круп’яними і м’ясними або рибними додатками. У народі називали їх по-різному, але найчастіше означували загальними термінами “*юшка*” і “*суп*” (на західноукраїнських етнічних землях – терміном “*зупа*”).

З другої половини XVIII ст. серед продуктів рослинного походження активно вживають *картоплю*, яка часто доповнювала хліб, а іноді була єдиним видом їжі для багатьох українців. Тоді ж почали освоювати різні технології переробки та приготування з неї різноманітних страв: картоплю варили, смажили, пекли, тушкували, їли цілою, порізаною, товченою,

тертою. До приготовлених картопляних страв додавали молоко, масло, сало, м'ясо, зелень, бобові.

У народному харчуванні українців, особливо Східних Карпат, вживали *бобові* (квасоля, біб, горох), які варили. Продукти замочували на ніч у воді, а зваривши, відціджували воду і солили. Найчастіше бобові споживали пісними, з картоплею, киселицею, капустою, борщем (замість хліба) без мащення. У кулінарії бойків і лемків зварений та потовчений горох, квасолію і біб заправляли борошном, приправляли смаженим салом або смаженим салом з цибулею. Потерту квасолію (“колочену фасолію”) буковинці приправляли засмаженою на олії цибулею або товченим часником [Гонтар, 1979, с. 73–74].

У будень м'ясні страви українці споживали мало, натомість до важливих свят і родинних подій готували їх обов'язково. У бідних сім'ях м'ясо та сало використовували передусім як приправи. Серед *м'ясних продуктів* найуживанішою була *свинина*, менше – *баранина*. Стосовно *яловичини*, то автохтони України споживали її спорадично. На свята селяни різали домашню птицю – *курей*, *гусей* і *качок*. Населення Волині, Поділля, Середньої Наддніпрянщини та інших місцевостей розводило *індиків*.

Найчастіше українці варили м'ясо, яке споживали окремо або додавали до каші, а з юшки готували борщ чи суп. Поширеною стравою в Україні була *печеня* (*печінка*) – тушковане м'ясо з картоплею чи без неї. Зі свіжої свинини (з порізаних на дрібні шматки м'яса і підчеревини, які перетирали разом зі сіллю, часником і перцем) готували традиційну українську страву – *ковбасу*. Із заздалегідь вимочених, очищених товстих кишок забитого кабана, наповнених відвареною гречаною, ячмінною чи вівсяною кашею разом зі сирію чи вареною кров'ю, готували *кров'янку*. Вареними вухами, язиком, легенями, підчеревиною тощо начиняли вичищений шлунок, який відварювали у воді чи запікали у печі. Називали цю страву *сальтисоном* чи *кендюхом* [Артюх, 1977, с. 57–58].

Найпоширеніша м'ясна страву в Україні – *холодець* (*холодне*, *студинець*, *драглі* тощо). Для його приготування м'ясо

забитої тварини чи птиці, а також ноги і голову кабана довго варили. Відварене м'ясо відокремлювали від кісток, розклали його у миски, заливали розсолем і ставили в холодне місце, щоб страва остигла і загусла. Їли холодець з гострими приправами: хрінном, гірчицею, перцем, оцтом.

До традиційних українських м'ясних страв належали також *душенина*, *крученики* (*завиваники*), *січеники*, *хляки* (*фляки*, *рубці*) тощо.

*Молочні страви* в Україні споживали значно частіше, ніж м'ясні – майже щодня, за винятком визначених днів посту. Найпоширенішим було коров'яче *молоко*: свіже, кип'ячене, парене в печі або кисле. На свіжому молоці варили каші, галушки, локшину, з пареного молока робили *ряжанку*, а з кислого – знімали вершки (*сметану*), які споживали як окремий продукт або збивали з них *масло*. Із коров'ячого кисляку відігрівали *сир*, який споживали або як окрему страву, або використовували як начинку для вареників, пирогів тощо.

У гірських районах Східних Карпат сир виготовляли з овечого молока. Для його штучного заквашування використовували приготований із шлунка дво-, тритижневого телятка або ягнятка спеціальний каталізатор – “глег” (“гляг”, “кляг”). Під впливом цієї сироватної закваски овече молоко швидко гусло. Після його збовтування та віджимання одержували спеціальний вид сиру – *будз*, який деякий час сушили, а потім розминали в дерев'яному кориті, додаючи солі, червоного перцю [Мандибур, 1978, с. 67–70; Тиводар, 1994, с. 175–177].

*Риба* та приготовані з неї *рибні страви* були другорядними в щоденній народній кулінарії українців. Зі свіжої риби варили передовсім юшку. Рибу також смажили, тушкували у сметані. Споживали солону рибу (“просол”) і в'ялену. Особливо важливим цей продукт ставав під час посту, а також у трапезі, коли відзначали головні календарні свята – передріздвяний Свят-вечір, Водохресний Свят-вечір тощо.

Віддавна українці вживали різні *напої*. Найулюбленіші – *кваси*: хлібний (*сирівець*), буряковий, фруктові, ягідні, виготовлені з соку дерев (берези, клена). Популярним був

відвар із сирих і сушених фруктів та ягід – *узвар* (*вар, кисилиця, сливки*). Найчастіше цей напій готували з груш, слив, яблук і вишень. На основі узвару виготовляли ще один традиційний вид безалкогольного або слабоалкогольного напою – *варенуху* (*варену, запіканку* тощо). Зокрема, в готовий узвар додавали трохи меду або цукру, заправляли його прянощами (чорним і духмяним перцем, лавровим листям тощо), запікаючи все разом у печі [Артюх, 1977, с. 59–62; Гонтар, 1979, с. 77–78].

Уже у княжу добу населення України широко вживало як напої *мед* (*медуху, квасний мед*) і *пиво*. Зокрема, з бджолиного меду спершу виготовляли медову ситу, яку заправляли шишками хмелю, різними травами та залишали на кілька днів, а то й кілька тижнів, у теплі. Готову медуху проціджували й охолоджували. Пиво варили головню з ячменю, хмелю, інколи з ячмінно-просяної суміші. Наприкінці ХІХ ст., у зв'язку з інтенсивним розвитком броварництва та встановленням державної монополії на пиво і горілку, його майже припинили готувати в домашніх умовах.

**Святкова й обрядова їжа**, на відміну від повсякденної, була формою громадського та родинного спілкування, виконувала об'єднувальну та символічну функції. Вживання святкових і обрядових страв супроводжувалось звичаями та обрядами. Залежно від характеру таких звичаїв й обрядів, учені поділяють їх на дві великі групи – *сімейні* (родини, весілля, поминки) та *календарні* (різдвяно-новорічні, великодні та ін.). До святкових та урочистих подій кожний селянин намагався приберегти і придбати потрібну кількість відповідних продуктів, а страви готував з них особливо старанно, суворо дотримуючись усталених традицій.

Серед сімейно-побутової обрядовості українців чільне місце посідала в минулому і посідає досі *родильна*. Більшість обрядодій, які виконували під час відзначення цієї важливої для кожної сім'ї події, обов'язково супроводжував *хліб, борошняні вироби* і так звана *бабина каша*. Згідно з давньою традицією, ще наприкінці ХІХ ст. у деяких місцевостях Лівобережної України на родини “баба”-повитуха чи “пупорізка”

(яка приймала пологи), спеціально пекла для породіллі *паляниці*, а на теренах Гуцульщини – *колачки*. Особлива роль у родинях (хрестинах) належала каші – страві на яйцях і маслі, яку також готувала баба-пупорізка і приносила її в горщику до породіллі у хату.

Обов'язковий атрибут українського *весілля* – різні вироби з борошна, передовсім *коровай*. Наприкінці ХІХ – у першій половині ХХ ст. його випікали скрізь в Україні, за винятком деяких низинних районів Закарпаття, Бойківщини, Лемківщини, Гуцульщини, Надсяння, Опілля. Тут його виготовлення супроводжувала низка обрядодій з виконанням великої кількості спеціальних народних пісень. Випікали коровай із ліпших сортів борошна, здебільшого з пшеничного, додаючи до тіста яйця, масло. Зверху оздоблювали шишками, голубками, жайворонками, качечками, квіточками й іншими виробами з прісного тіста, а також прикрашали барвінком, цвітом і ягодами калини, червоними стрічками тощо [Артюх, 1977, с. 91–98; Глушко, 2012, с. 9–11].

Для обдаровування коровайниць, гостей, весільної челяді, молоді, яких не частували короваем, випікали окремі *шишки*, *качки* (Середня Наддніпрянщина), *гуски*, *калачі* (Поділля, Волинь, Північна Буковина) тощо. Споживали на весіллі й інші види обрядового хліба – *дивень* (Середня Наддніпрянщина, Південь України, Слобожанщина), *верч* (Полісся), *лежень* (Слобожанщина) [Борисенко, 1988, с. 91–98; Глушко, 2012, с. 10–11].

Гуцули та бойки обов'язково смажили для молодої пари двоє курячих *яєць*, а весільні куховарки деяких районів Середньої Наддніпрянщини готували *локшину з курятиною*. На теренах Північної Буковини молодим гості дарували курей.

*Поминальний обід* після поховання небіжчика, а також під час вшанування його пам'яті на дев'ятий, сороковий день і роковини супроводжувала спеціальна обрядова страва – *коливо* (у деяких регіонах України), *канун* (Слобожанщина, південні райони Лівобережної України). Традиційно це була прісна каша з пшеничної чи ячмінної крупи, яку остуджували і заливали медовою ситою. У середині ХІХ ст. існував ще

звичай пекти на поминки *книші* – невеликі житні чи пшеничні хлібини з борошна дрібного помелу. Під час поховання неодруженого парубка чи незаміжньої дівчини пекли до цієї сумної події *коровай* і *шишки* (*калачі* тощо), так само, як і на весілля.

3-поміж свят зимового календарного циклу найбагатшим був *свято-вечірній стіл*, на який подавали 9–12, подекуди на теренах Північної Буковини – до 17 прісних страв. Найважливішою була *кутя*, що знайшло відображення у народній назві самої вечері – Багата кутя (Сита кутя). Спосіб приготування цієї страви був однаковим скрізь в Україні. Зокрема, очищені від луски пшеничні зерна варили в новому горщику, а потім готову кашу заправляли медовою ситою, подрібненими волоськими горіхами, розтертим маком тощо. Кутю, на відміну від інших свято-вечірніх страв (*борща, капусняка, вареників, голубців, млинців, страв із риби і грибів* тощо), ніколи не солили. У деяких місцевостях України з неї починали вечеряти. Друга обов'язкова страва цієї трапези – *узвар*, яким здебільшого завершували вечерю. Серед цих святкових страв важливе місце відводилося *часнику* – атропейному засобу. Обрядовим хлібом українців на Свят-вечір здавна був *керечун*, (*карачун, книш, лежень*), який випікали з пшеничного, спорадично з житнього чи ячмінного борошна [Глушко, 2012, с. 6, 9; Гонтар, 1979, с. 97–98].

Сімейним був *вечір напередодні Водохреща* – 18 січня. Українці відзначали його святковою трапезою, яка повторювала передріздвяну. Готували до неї ті самі страви, що й на вечерю напередодні Різдва, але в меншому асортименті, що відображено в назвах. Головними стравами були *кутя* та *узвар*.

Багато спеціальних страв готували на головне свято весняного календарного циклу – Великдень. Передовсім обрядовий хліб – *паску*. Тісто для неї виготовляли з найкращих гатунків борошна, до якого додавали масло, яйця, цукор, спорадично шафран. Пекли паски у суботу в печі. Процесу її приготування приділяли дуже важливе значення. Позаяк вважалося, що від того, якою вийде паска, такою буде доля всієї

сім'ї упродовж року. Перед споживанням цей обрядовий хліб, як й інші основні великодні страви, обов'язково освячували у церкві.

Крім паски, до Великодня готували також *калачі* у вигляді видовжених плетінок, з якими ходили вітати зі святами родичів. Обов'язковою стравою на пасхальному столі були *крашанки* – круто відварені та пофарбовані курячі яйця. Згідно з традиційними віруваннями, вони символізували весняне відродження природи, продовження роду тощо. Населення Східних Карпат приписувало великоднім яйцям магічну силу плодючості. Тому святкову трапезу українці розпочинали саме зі споживання посвяченої крашанки. Потім подавали на стіл інші страви, де переважали м'ясні: ковбаса, вуджене м'ясо, смажена свинина, холодець, а також масло, сир (у гуцулів – бринза), ряжанка, хрін тощо.

В інші свята річного календарного циклу спеціальні страви українці споживали лише спорадично. У дні Зелених Свят (Трійці) сімейний стіл нічим не відрізнявся від недільного чи буденного, що наочно засвідчує одне з народних прислів'їв: “Різдво гарне ковбасою, Великдень крашанкою, а Зелені Свята не варті й kota”. Найчастіше українці готували до таких днів різні види обрядового *прісного печива*: “жиляники” чи “дужики” – до першого дня Великого посту, “хрести” (“хрестці”, “хрестяники” тощо) – до Середохрестя, “жайворонки”, “сороки”, “голуби” чи “солов'ї” – до свята Сорока святих (19 березня), “буслові лапи” (“буськові лапи”) чи “галепи” – до свята Благовіщення (7 квітня), “мандрики”, “перевертаники” чи “стульні” – до свята Петра і Павла (12 липня), “калити”, “калати” чи “малаї” – до дня Андрія (13 грудня) тощо. Скажімо, “мандрики” (“перевертаники”), які пекли автохтони Східних Карпат на свято апостолів Павла і Петра, – це були сирні булочки. Для цього змішували сир, яйця і борошно. До свята Маковія (14 серпня) подекуди готували із прісного тіста з розтертим маком і медовою ситою коржі – “шуляки” (“шулики”) [Агапкина, 2001, с. 48, 49; Глушко, 2012, с. 5; Гонтар, 1979, с. 104].

## 2.4. Духовна культура

(Наталія Данилиха<sup>\*</sup>)

Духовна культура не менш багата на різні види і варіанти, ніж виробнича чи матеріальна. Найчастіше вчені виділяють три окремі комплекси – світоглядні уявлення та вірування; календарні й сімейні звичаї та обряди; народні знання. Духовна культура нашого народу склалася під впливом двох основних чинників: основних занять населенні і релігійних.

**Традиційні уявлення та вірування** виявляють передусім органічну спорідненість із традицією народної свідомості. До них належать знання *про навколишній світ, явища природи, людину, її зв'язок з природним і суспільним середовищем, повір'я, забобони і т. ін.* На цій складній і багатоаспектній сфері духовного життя народу позначилися нашарування різних історичних епох, сплелися елементи досвіду і фантастики, раціонального й ілюзорного. Володимир Гнатюк (великий знавець цієї сфери людського життя) зазначив: “Наші давні предки були з огляду на віру пантеїсти. Вони вірили, що весь світ, небо, повітря й уся земля заповнені богами та що вся природа жива, повна всякого дива, а в ній усе думає й говорить нарівні з людьми та богами. На чолі світу стояли боги, що всім кермували; за ними тягнувся цілий ряд нижчих божеств та демонів, який старшим богам стояв до послуги; на кінці стояли люди, обдаровані надприродною силою, які могли не лише конкурувати з демонами та спорити з ними, але навіть примушували сповняти їх волю, коли сього вимагали обставини” [Гнатюк, 1912, с. V]. Учений категорично виступав проти всіляких “міфологічних фантазувань” і далекосяжних теоретизувань, наполягав на максимально повному зборі відповідного матеріалу з усієї етнічної території України [Жирчів, 1995; Етнографічний збірник, 1904].

---

<sup>\*</sup> Наталія Данилиха, кандидат історичних наук, доцент кафедри соціокультурного менеджменту, Львівський національний університет імені Івана Франка, e-mail: natalia.danylykha@ukr.net, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3363-6198>



Як влучно констатує відомий дослідник української міфології В. Галайчук: “Міфологію українців справедливо вважають однією з найбагатших у слов’янському світі. Незважаючи на серйозний спротив “язичницьким забобонам” із боку церкви, давні уявлення та повір’я не тільки не відійшли в минуле, але й нерідко, увібравши нові християнські елементи, лише органічно збагатилися. Сьогодні, наприклад, важко уявити розповіді про “нечисту силу”, де б не згадувалося про освячене зілля, паску, воду тощо як обереги від неї. Ба більше – відьми й самі ходять до церкви, щоб набути сили для своїх далеко не Божих діянь” [Галайчук, 2018].

Для “домашніх духів” як групи демонологічних персонажів нижчого рівня, згідно з народними уявленнями українців Карпат, були властиві три головні ознаки: перебування в межах людської оселі чи господарської будівлі; забезпечення благополуччя у розведенні худоби та примноженні родинного достатку; генетичний зв’язок з душами померлих предків. Серед конкретних персонажів і досі домінує тип духа-збагачувача, якого називають “годованцем” чи “вихованцем”, хоча відомі й інші його найменування – “засідич”, “вертепник”, “кюз” “підхалупник”, “помічник”, “лілік”, “олекса”, “юрко”, “іванцьо”, “слуга”, “біда” тощо. Духа-збагачувача можна було набути різними способами (наприклад, купити у власника), але найчастіше його виводили самотужки з аномального яйця (“зноска”, “запортка”) чорної курки чи півня [Войтович, 2015, с. 27–69; Галайчук, 2021, с. 22–207].

Іншу велику групу демонологічних персонажів становили “безпірні покійники” – категорія покійників, які через особливий характер своєї смерті (передчасної, насильницької, неприродної) не могли покинути “цей світ” і перейти на “той світ”, через що продовжували посмертне існування на “межі” двох світів, завдаючи живим людям “різну шкоду”. Згідно з народними уявленнями і віруваннями, такими були “упирі”, “дикі баби”, “літавиці”, “перелесниці”, “мавки”, “нявки”, “путники” тощо [Войтович, 2015, с. 70–120; Гнатюк, 2000, с. 108–136].

Широко побутували в минулому й народні уявлення про “людей” з демонічними властивостями й ознаками, або інакше

кажучи, істоти, які вважалися “напівлюдьми”, позаяк займали проміжне місце між звичайними людьми та демонами. До цієї категорії персонажів, наділених народною традицією надприродними властивостями, належали: 1) пов’язані з “нечистою силою” (“босуркані”, “вовкуни”); 2) наділені силою від Бога (“непрості”, “знаючі”, “чарівники”, “знахарі”, “ворожки”, “ворожбити”, “ті, що бурі відвертають”, “ті, що хмари розганяють”, “ті, що дощ запирають” та ін.); 3) люди, які володіли таємними знаннями, але не належали до класичних представників демонології. Це так звані езотеристи, яких народознавці ще поділяють на дві окремі категорії: за фаховістю (“майстри-будівельники”, “ковалі”, “мельники”, “пастухи”, “музиканти”) та за соціальним статусом (“гості”, “жебраки”, “вдови”, “покритки”, “невістки” тощо) [Галайчук, 2018].

У минулому у слов’ян загалом й українців зокрема багато світоглядних уявлень і вірувань було пов’язано зі *святими місцями* – з джерелами, деревами, камінням, горами, печерами, іншими цікавими об’єктами природи, а також із окремими об’єктами, створеними людськими руками (городищами, замками, культовими спорудами тощо).

Хрест – один із найбільш важливих символів християнської віри, який можна зустріти за межами релігійних установ. Для віруючої людини він є незаперечним символом присутності Бога. На більшості території України виділяють три основні типи хрестів – придорожні хрести; поклінні біля релігійних установ; пам’ятні хрести. До хреста поза межами храму, віруючі люди ставляться набожно та дотримуються тих же поведінкових норм, що і в церкві. Серед українців широко побутували різні уявлення *про надприродні, незвичайні події, явища, чуда*. Скажімо, в 20-х роках минулого століття на теренах Поділля широкого резонансу набуло “Калинівське чудо” – паломництво до пам’ятного придорожного хреста з Розп’яттям у с. Калинівка, що на Вінниччині. До спалаху цього руху призвела типова для початкового періоду розгулу більшовицьких антирелігійних акцій подія блюзнірства над сакральною християнською символікою: влітку 1923 р. безбожник стріляв у Розп’яття,

у місці пострілу стала сочитися червона рідина, яку народ по-трактував як кров [Дяків, 2008, с. 53–78].

Найдавнішою формою духовної культури народу є **звичаї та обряди**. В обрядовості українців виокремлюють два її види – календарно-побутову та сімейну (родинну). Календарно-побутової обрядовості дотримувалися під час урочистого святкування початку чи закінчення певних календарних сезонів, тобто природних циклів – зими, весни, літа й осені. Родинна обрядовість пов'язана з громадським осмисленням важливості події в житті людини чи родини. Сімейні обряди супроводжують громадське відзначення уродин, весілля та похорону.

Кожний із цих видів обрядовості пройшов складний і довготривалий шлях формування та розвитку. Зокрема, наприкінці XIX – у XX ст. **календарно-побутова обрядовість** була багатозаровою, тобто становила сукупність компонентів різного походження – землеробських, скотарських, мисливських, рибальських, пасічницьких тощо. Для неї характерні різні мотиви та пов'язані з ними обрядодії: виробничо-господарські, поминальні, оберегово-захисні й очищувальні, шлюбно-еротичні та ін. Характер і структура календарно-побутової обрядовості українців залежали також від зміни календаря; спершу людина вела відлік часу за Місяцем, відтак за Сонцем. Структура календарної обрядовості також змінювалася через впровадження офіційних календарів – Юліанського та Григоріанського. Але головне значення для хлібороба мав аграрний календар. Використання різних систем відліку часу спричинило зміщення окремих календарних свят, а заодно й пов'язаних із ними багатьох елементів чи навіть комплексів обрядодій. Скажімо, багато хліборобських обрядів, звичних для традиційних різдвяно-новорічних свят XIX – початку XX ст., у середньовіччі українські селяни виконували з приходом весни.

Для кожної пори року були властиві свої звичаї й обряди, які відзначалися різноманітністю та неповторністю. Зокрема, *для зимового періоду* характерні три важливі хрононіми – Святий вечір 6 січня, Новий рік 14 січня і Щедрий вечір 18 січня. Серед цих дат виокремлювали перший та останній (третій)

часопростори, позаяк у народі розрізняють їх термінологічно й досі. Зокрема, урочисту вечерю 6 січня, яка відкриває різдвяно-новорічні святки, українці називають по-різному: Святий вечір, Перша коляда, Перша виля, Дідів вечір тощо. По-різному іменують і вечерю 18 січня: Щедрий вечір, Другий святий вечір, Друга коляда, Друга виля, Бабин вечір, Голодний свят-вечір, Голодна кутя та ін. Населення Полісся, історико-етнографічної Волині, Середньої Наддніпрянщини та інших місцевостей святкували ще Багатий чи Щедрий вечір 13 січня.

Скрізь в Україні до Святого вечора готували 9–12 різноманітних страв: пшеничну кутю (“кутю”, “пшеницю”), заправлену медом (цукром) з розтертим маком і подрібненими горіхами, вареники (“пирогои”) з різною начинкою (капустою, картоплею, гречкою, грибами, грушками), грибну підливу (“губи”, “мачку”, “мачанку з грибами” тощо), різні види каш, горох, капусту, компот із сухофруктів (узвар, “сушеню”, “сушку” тощо). Тоді ж пекли пампухи, обрядовий білий хліб у вигляді плетінки-коси (“струшлю”). У Карпатах обрядовим хлібом слугував “карачун” (“крачун”, “керечун” тощо) [Кутельмах, 2006, с. 476–481].

Серед українських жінок побутовали різні вірування, пов’язані з приготуванням окремих страв. На теренах Надсяння вважали: якщо на землю падав вареник (“пиріх”) або з рук випадало тісто, то, згідно з народним повір’ям, у поточному році хтось помре в родині. Подекуди ще зауважували: якщо під час приготування вареників залишиться капуста, то в поточному році добре вродять зернові, якщо залишиться картопля, то рік буде багатий на молочну продукцію [Глушко, Хомчак, 2017].

Головними атрибутами різдвяно-новорічних святків були сніп (“дід”, “коляда”, “король”), солома (“баба”, “дідух”) і сіно. “Дідом” слугував житній, пшеничний, вівсяний чи з іншого збіжжя сніп, який готували у stodолі (на току) напередодні самого Святого вечора, або під час молотьби зернових культур. Інколи його вибирали вже під час зажинків чи обжинків. До хати “діда” заносили напередодні святкової трапези 6 січня. Робив це господар, якщо його не було – старший син чи

інша особа чоловічої статі, причому простоволоса. Крім того, господар обов'язково вітався з присутніми у помешканні, ніби перший раз із ними бачився: “Доброго вечора!”; “На щастя, на здоровля! Зо святами”; “Христос рождається!”; “Честь Богу хвала! Вам коляда, а нам доброго здоров'я. Дай, Боже, свята опровадити і других дочекати, з року до року і від нині до віку”. На його привітання відповідали: “Доброго здоров'я!”; “Дай, Боже!” тощо. Після цього примощували “діда” у кути хати чи на краю стола. Під час вечері його “годували” – кляли у середину скибку хліба, вареники, пампухи тощо, а після свято-вечірньої трапези за його перевесло запихали ложки, попередньо зв'язавши їх соломною. Робили це діти-пастухи, мотивуючи свої дії тим, щоб під час випасу худоба трималася разом [Глушко, 2016, с. 30–35].

Долівку застеляли соломною. Під час цієї дії імітували голоси домашньої птиці, відтак на ній качалися діти. Часто-густо першу ніч на соломі спали, причому не лише діти, а й дорослі. Українці Карпат ще імітували пошук грибів у розстеленій соломі.

Важливими атрибутами Надвечір'я Різдва Христового вважалися вироби з металу – заліза, яке з давніх-давен мало високий сакральний статус у духовній культурі й часто використовувалось як апотропей. Зокрема, біля хатнього порогу примощували сокиру, причому вістрям угору або в напрямі до входу, щоб захистити помешкання від злих сил. З цією самою метою кляли серп, леміш від плуга та інші залізні речі під стіл [Кутельмах, 2006, с. 486].

Характерним звичаєм традиційної зимової календарної обрядовості українців був “полазник” – перший відвідувач оселі на Введення у храм Пресвятої Богородиці (4 грудня), Різдво (7 січня), Новий рік (14 січня) чи в інші святкові дні. Згідно з народним повір'ям, “полазник” приносив сім'ї щастя або невдачу на цілий рік: “Якщо першим до хати ввійде молодий гарний чоловік, а до того ще і з грішми – добра ознака: весь рік у хаті будуть усі здорові і будуть “вестися” гроші. Якщо ж увійде до хати старий кволий чоловік, а до того ще й бідний – погана ознака: і хворі в хаті будуть, і злидні заве-

дуться... А найгірше, як увійде до хати стара жінка – “то вже добра не жди” – вважали в народі [Франко, 1898, с. 205].

Ще в 50-х роках ХІХ ст. на теренах Середнього Полісся на Новий рік, тобто 14 січня, вперше перевіряли молодого вола у запрягу: “...Цей день є для наших господарів єдиним протягом усього року, коли годиться господареві вчити молодого бика перший раз у запрягу до роботи, а певно буде добрим волом, бо якщо збіг обставин приневолить господаря перший раз запрягати свого бика іншого дня, то він буде або норувистим волом, або окалічіє без причини, або згине передчасно, словом, господар не матиме з нього пожитку. Для цієї мети на Новий рік по обіді ті господарі, що мають у себе молодого бика, здатного вже до роботи, учать його, себто запрягають в ярмо до саней, перший раз із старим волом; так запрягши, виїжджають на сільську вулицю й, переїжджаючи нею, беруть із собою одного по одному, щоб побільшити поступово тягар, стільки сільських хлопців, скільки їх може поміститися на санях. Хлопці сміються, кричать, гомонять весело цілу дорогу, деякі з них від рана ждуть на різних пунктах вулиці на цю втіху для себе, знаючи про давній звичай, що цього дня певно хоч один із господарів вчитиме свого бика. Переїхавши так із хлопцями декілька разів по вулиці з краю до краю, вертається господар до свого дому, й уже закінчений курс науки бика, що відтепер не називається биком, але волом”, – писав дідич Михайло Пйотровський [Народний календар, с. 305].

Дуже різноманітною була *весняна календарно-побутова обрядовість* українців. Зокрема, в останню неділю напередодні Великого посту, коли закінчували святкувати Масляну, молодь “волочила колодку”. Суть цього звичаю полягала в тому, що жінки йшли по хатах і прив’язували дівчатам і парубкам невелику палицю до ноги як покарання за те, що не одружилися в останній м’ясоїд – у період між Водохрещем і Маслянню. Дівчата теж прив’язували колодку, обшиту стрічками, парубкам, а вони вже мали платити за це викуп [Глушко, 2005, с. 433–435; Пуківський, 2015, с. 34–46].

У річному колі народного календаря українців дуже важливим є Благовіщення, яке відзначається як початок весни,

день “відкриття землі”, пробудження від сну змій, жаб, комах тощо. Тому до цього дня селяни не починали польових робіт, позаяк вірили, що турбувати землю можна лише опісля. Водночас в українській традиції це свято належить до найбільш несприятливих днів у році. Тому цього дня беззастережно утримувалися від будь-якої роботи, бо тоді навіть “пташки гнізда не в’ють”. Майже повсюдно на теренах України побутовало повір’я про те, що народжена дитина або тварина у цей день (благівісник) – буде калікою. “З благівісного теляти добра не ждати” – мовить народна мудрість [Етнографія; Пуківський, 2015, с. 97–99].

Кульмінаційний період весняної календарно-побутової обрядовості – Великдень. З цієї причини його супроводжувало в минулому і супроводжує досі багато специфічних звичаїв та обрядів. Зокрема, окремий звичаєвий комплекс становить процес приготування великодніх страв, передовсім випікання обрядового печива та розмальовування писанок і крашанок у період Білого чи Світлого тижня.

Паски пекли здебільшого у четвер, інколи в суботу. Однак подекуди існувала традиція випікати їх і в п’ятницю. У волинян, бойків, гуцулів, покутян і представників інших етнографічних груп існувала традиція використовувати для замішування паски ночви, а не діжу, що було проявом архаїчності звичаю. Численні обрядодії, пов’язані з її приготуванням, мали сприяти росту злаків, які якраз починали сіяти в цю пору, а величина обрядового хліба ототожнювалася в народній уяві з майбутнім урожаєм. Писанками та крашанками обмінювалися під час зустрічі на Великдень. Вони були основним об’єктом великодніх ігор і розваг дітей та дорослих. Зі свяченого яйця і паски розпочиналася великодня трапеза. Ними наділяли калік і жебраків під час “гробків” – застілля навколо могил своїх кривих в один із великодніх днів. У різних місцевостях поминальні обіди влаштовували у Провідну неділю (на Проводи), Провідний понеділок чи Провідний вівторок [Пуківський, 2015, Данилиха, Пуківський, 2018].

З Великоднем тісно пов’язані в народному календарі Зелені свята чи Трійця, які деякі вчені вважають *завершальним свя-*

том пізньовесняного циклу, інші – вже літнім святом. Зеленими святами називали в народі період від Зеленого до Троїцького четверга. Згідно з віруваннями українців, у Зелений четвер “прокидаються” мерці, які гостюють серед живих до Троїцького четверга. Тому впродовж усіх цих днів не виконували різні види господарських робіт, а активно поминали покійних предків – готували, святити в церкві та споживали святкові страви, зокрема і яйця. Поминання покійних на Зелені свята одночасно пов’язувалось із віруваннями в побутування русалок – дівчат чи молодих жінок, які залишили світ живих передчасно насильницькою чи неприродною смертю. До цієї категорії духів належать і мертвонароджені діти чи ті немовлята, які померли до хрещення. На підставі цього деякі етнологи вбачають зв’язок русалок з культом предків [Пахолок, Данилиха, 2018; Воропай, 1991, с. 159–175].

День святих апостолів Петра і Павла – важливе свято українських пастухів. Зокрема, і досі на теренах Надсяння напередодні цього свята сільські пастухи розпалюють на пасовищах вогнища і зводять примітивні тимчасові житла (“буди”), копають у землі “столи” для споживання святкової трапези. Подекуди цього дня обов’язково вживають вареники з чорнищами. Важливим пастушим атрибутом дня святих апостолів Петра і Павла була “фігура” заввишки 10–20 м – соснова жердина, яку закопували на краю толоки. Верхній кінець жердини увінчував хрест та пучки вівса [Глушко, Хомчак, 2017, с. 118, 138, 218–219, 268–269, 275 та ін.].

Складний і тривалий шлях становлення та розвитку пройшла **родинна (сімейна) обрядовість**. Найбільших змін вона зазнала за останніх п’ятсот років, коли в повсякденне життя українців стала активно втручатися церква. Саме з поширенням церковного вінчання змінилася схема руху почту молодого за нареченою: якщо в давнину ця схема мала будову одного кола руху (зі свого дому → в дім нареченої → у свій дім із дружиною), то наприкінці ХІХ ст. майже скрізь в Україні вона мала вже вигляд подвійного кола руху поїзда жениха (з дому нареченого → в дім нареченої → разом із нареченою до церкви → в дім нареченої → повернення до свого



дому → знову з почтом зі свого дому → в дім молодої → повернення у свій дім із дружиною) [Борисенко, 1988, с. 70]. За цей же час суттєво змінилася під впливом християнської церкви родильна та похоронна обрядовість. Водночас у кожній з них тривалий період зберігалася велика кількість пережитків. Розглянемо лише один вид сімейної обрядовості – *родильну* [Українці, 1999].

Згідно з давньою традицією, українські жінки намагалися якомога довше приховувати свою вагітність, щоб не родити важко. Задля цього гуцулки спеціально підперізувалися широким вовняним поясом, іноді навіть спали в ньому. Досі в українців побутує повір'я про те, що вагітній жінці не можна відмовляти у її проханні, бо миші можуть поїсти одяг.

Заздалегідь дбали про легкі пологи. З цієї причини побутували різні забобони та заборони, яких мала строго дотримуватися вагітна жінка. Зокрема, їй не можна було переступати через крайку, шнур, волоку, воловід, в'їє воза чи голоблі саний, будь-яку іншу перепону, бо пуповина може обвитися навколо шиї дитини. Люди вірили також у те, що не можна у свято мотати нитки, щоби дитина не заплуталась у пуповині [Люта, 2012, с. 858].

З поведінкою вагітної жінки часто пов'язували в народі здоров'я та зовнішній вигляд майбутньої дитини. У багатьох місцевостях України вагітних застерігали задивлятися на негарних і хворих людей, на калік і покійників. Гуцули вважали, що не тільки не можна задивлятися, а й насміхатися з негарних чи хворих людей, щоб їхні вади не передалися дитині. Згідно з народними віруваннями, поганими для немовляти були наслідки переляку матері, зокрема від тварин, вогню, стихійного лиха тощо [Люта, 2012, с. 859–860].

Пологи завжди були найскладнішим і найвідповідальнішим актом родильної обрядовості, учасниками якої були дві особи – породілля та баба-повитуха. Повитуха мала статус загальноновизнаної родопомічниці, до функцій якої належало: допомога породіллі, відрізання й обробка пуповини, купання та сповивання немовляти, віщування долі новонародженого, а також його хрещення та участь у хрестинах.

Традиційні заходи, спрямовані на полегшення пологів, поділялися на дві важливі групи: магичні й практичні (медичні). Перша група заходів ґрунтувалась головню на аналогіях. Зокрема, якщо пологи відбувалися з труднощами, баба-бранка просила породіллю розв'язати вузли на одязі, відмикала двері, замки та вікна, розпускала вагітній волосся, витягала з її вух сережки та ін. На території Лемківщини породіллю обкурювали свяченим зіллям, клали під її голову весільну сорочку або чоловічі штани; інколи заставляли чоловіка тримати породіллю на колінах. У бойків у випадку важких пологів баба обкурювала “поліжницю” свяченим зіллям й обводила її три рази навколо діжі. Під час народження дитини важливим елементом були молитви, якими сама вагітна та баба-повитуха намагалися сприяти успішному звершенню пологів. Скажімо, поліські бабки-бранки так молилися під час пологів:

*Царські врата, очинітися,  
А ви, кості сміренній, розойдітися.  
Чи младєниць, чи младєніца,  
Пора вже на цей світ роди(т)ця* (цит. за: [Лjuta, 2013, с. 60]).

Практичні засоби були спрямовані на викликання чи посилення родових потуг природним способом. Для цього баба придушувала живіт породіллі, змушувала її переступати через колоду, підтягуватися за пояс, який прив'язали до балька, тощо.

Прийнявши дитину, баба відразу ж відрізала й обробляла пуповину, зокрема за допомогою ножа. Хлопчикові пуп одрізали здебільшого до сокири, щоб майстром був, а дівчинці – до гребінки, щоб добре пряла. На початку ХХ ст. пуповину хлопчика почали відрізати до книжки, “щоб був вченим”.

Відтак усі дії, які виконували після народження дитини, наділяли захисними властивостями, оскільки мали вберегти немовля від усього, що могло йому нашкодити, а також забезпечити щасливе життя у майбутньому.

Прийнявши дитину, баба-повитуха одразу ж купала її. Зазвичай немовля купали в теплій воді, додаючи до неї свяченої води, а також свячене зілля, любисток, рум'янок, череду,

іноді молоко, щоб у дитини було “файне лице. Воду з купелі намагалися не виливати після заходу сонця, дбали про те, щоб вилити її в таке місце, “де люди не ходять”, або ж під молоде дерево. Загалом перша купіль немовляти виконувала функцію фізичного очищення, охороняла її від впливу злих духів і мала позитивно вплинути на майбутнє життя дитяти. Функцію оберегів від злих сил, які могли негативно вплинути на здоров’я і майбутнє немовляти, виконували вогонь (запалена свічка) та різні залізні предмети (ніж, ножиці, ключі, голки), які клали біля нього” [Романюк, 2011; Вовк, 1899, с. 192].

Найважливіший елемент післяпологової обрядовості – хрещення дитини, з яким українці здавна пов’язували приєднання немовляти до християнської громади.

Зазвичай люди намагалися якомога швидше охрестити немовля, адже до неоохрещеної дитини мала доступ нечиста сила, яка могла не лише погано вплинути на дитя, а й підмінити його. Найчастіше дитя хрестили за тиждень після народження, що, на думку митрополита Іларіона, збігається з церковним обрядом надання імені дитині під час обряду обрізання, який раніше виконували на восьмий день після народження дитятка. Якщо немовля народжувалось кволим, то українці намагалися охрестити його якомога швидше, щоб не померло нехрещеним, адже в народі щиро вірили в те, що у випадку передчасної смерті неоохрещене дитя перетворюється в русалку.

Важливий елемент післяпологової обрядовості – хрестини. Традиційно вони відбувалися після церковного обряду хрещення немовляти і пов’язували з залученням новонародженого до громади. Крім батьків, обов’язковими учасниками хрестин були куми та баба-повитуха. Обираючи кумів, особливо зважали на їхні ділові й людські якості, позаяк вважали другими батьками для дитини, а у випадку якогось нещастя з рідними батьками мали виховувати дитину [Вовк, 1899, с. 193–194].

В умовах натурального та напівнатурального способу господарювання жодна спільнота не могла обійтися без спеціальних **народних знань**, набутих упродовж багатолітньої трудової діяльності та спілкування з навколишнім середовищем.

Систему традиційних знань сучасні етнологи поділяють на кілька видів: народний календар і метеорологія, народна астрономія, математика та метрологія, народна медицина і ветеринарія, народні професійно-виробничі знання тощо. Розглянемо найцікавіші з наукового погляду види народних знань.

**Народна метеорологія** – найдавніша галузь народних знань, яка складається з системи прикмет, раціональних спостережень і достовірних передбачень про погодні умови на близький чи віддалений час. Водночас народна метеорологія охоплює багато забобонів, які пов’язані з релігійними уявленнями людей.

Серед традиційних метеорологічних прикмет і спостережень першочергове значення мали *короткотермінові передбачення погоди*, які в народі визначали за різними прикметами: за небесними світилами (сонцем, місяцем і зорями); вітром, хмарами та виглядом небосхилу; станом води, виглядом снігу і льоду; на підставі спостережень за рослинами і деревами; спостережень за поведінкою тварин, птахів, бджіл і комах; особистого самопочуття людини.

Скажімо, за характером ранкової зорі поліщуки дізнавалися про погоду протягом дня. Особливо вони звертали увагу на колір сонця, неба навколо нього: “Дуже ярко сходить сонце – красне-красне, на непогоду”; “Як сонце сходить ясно, то буде погода, а як зачумаджено, то буде дощ, хмари будуть” [Васянович, 2008, с. 423].

Інший показовий приклад. Спостерігаючи за місяцем, особливо за його першою фазою, поліщуки прогнозували погоду не лише на найближчий час, а й на весь наступний місяць. Для того придивлялись до вигляду місячного серпа (ріжками догори чи донизу): “Як молодик зийде і рогі доверху, до мокро буде, до треба подтикать сподницю. Як донизу – сухо” [Васянович, 2008, с. 429].

Однак цими групами прикмет короткотермінові метеорологічні передбачення не обмежувалися. Часто зміну погоди селяни прогнозували за іншими прикметами: за гігроскопічними предметами (сіль, цукор) або тією сільськогосподарською продукцією, що має здатність вбирати вологу, внаслідок чого змі-

нює розміри, форму, стан загалом (збіжжя, солома, сіно); за інтенсивністю вогню в печі та виходом диму з хатнього димаря (“Дим із комина йде вгору – то це на гарну погоду, а як лягає, розстилається – буде негода”), за попелом, жаром у печі чи грудці (“Попіл збивається в грудки – мороз буде”) тощо. Значне місце у народних метеорологічних передбаченнях займали й займають досі спостереження за веселкою (радугою): “Радуга стягає дощ. Вже не буде дощу” [Васянович, 2007; Васянович, 2008, с. 436, 437].

Важливе значення надавали *довготривалим метеорологічним передбаченням*, які для сільського господаря мали неабияке значення. Саме з ними хлібороби пов’язували врожайність злакових і бобових культур, городини та садовини в поточному і наступному роках, а також приплід худоби. Найчастіше практикували передбачення погоди на всі пори року наступного року за чотирма фазами грудня: перша – на весну, друга – на літо, третя – на осінь, четверта – на зиму. Особливо тісно пов’язували передбачення погоди з різдвяно-новорічними святками та іншими пам’ятними днями зимового циклу. У гуцулів головним для визначення погоди і врожаю на рік вважали день 14 вересня – свято Семена Стовпника. Крім того, дванадцять днів після цього дня вказують погоду на всі дванадцять місяців року, причому перша половина кожного дня – на першу половину відповідного місяця, а друга половина дня – на другу половину місяця [Сявакко, 1987, с. 263–264].

Довготривалі метеорологічні завбачення та урожайність культурних рослин часто пов’язували й з іншими явищами природи. Скажімо, про наступну ранню чи пізню осінь або зиму судили за часом появи деяких видів грибів, а багатий урожай на гриби вважався ознакою поганого врожаю на хліб. Водночас, намагаючись гарантувати врожай та уникнути небажаних погодних явищ, селяни широко послуговувалися магичними обрядовими засобами, численними табу й обмеженнями щодо певних робіт у відповідні дні. Під час засухи українці, як й інші слов’яни, виконували різні за характером обряди викликання дощу: копали та орали дорогу, орали

річку, обливали водою вагітних жінок, руйнували могили нечистих покійників чи поливали їх водою тощо.

Проте і нині жителі України продовжують слідкувати за погодними змінами, але все частіше покладаючись не на власний досвід, а на інші джерела, зокрема друковані та електронні засоби масової інформації. Досить часто у ЗМІ поряд із професійним прогнозом пропонуються і народні методи передбачення погоди [Васянович, 2011].

Майже в кожному селі проживали *знавці-метеорологи*, які навмисне спостерігали за погодою і були добре обізнані з цією цариною народного досвіду. У народі їх називали “градівниками” чи “хмарниками” [Войтович, 2015, с. 148–149; Гнатюк, 2000, с. 234–235].

**Традиційна медицина та ветеринарія** об’єднує комплекс рецептів і прийомів лікування різних недуг, що формувався у народному середовищі впродовж багатьох століть і тисячоліть. Спектр цієї ділянки народного досвіду надзвичайно широкий, тому обмежимося лише найважливішими аспектами.

Предметом вивчення народної медицини була людина – фізичний стан її організму, здатність бути повноцінним членом громади та продовжувачем роду. Народні уявлення про здоров’я та хвороби передаються через протиставлення – під здоров’ям розуміли відсутність хвороб і навпаки – хвороба означала відсутність здоров’я. Стан людини визначали за реакцією організму на навколишнє середовище. Основними показниками “доброго” здоров’я вважали фізичну силу, зовнішню привабливість, а для жінки, також, здатність народжувати здорових дітей. Порушення стану здоров’я людини виправляли шляхом послідовного застосування різних прийомів і процедур.

Зокрема, серед українців, як й інших слов’ян, широко побутували в минулому *традиційні уявлення та вірування стосовно походження різних недуг* залежно від впливу на людину небесних світил (місяця), природно-атмосферних явищ (вітру, граду, блискавки, грому, води), злих сил (нечистого, лихого), інших людей (“од дання”, “од поганого ока”) тощо.

Зокрема, вірили, що паралітичні та психічні захворювання виникали внаслідок підвію вихором. У забобонній уяві народу дуже часто різні захворювання пов'язували з дією “нечистого”. Як демонічні істоти сприймали усі пошесті. Скажімо, холера уособлювалась в образі простоволосої ридаючої жінки, що ходила від села до села і там, де чули її плач, мерли люди. Чума в народній уяві українців – багата й хитра пані, що розкидає по дорозі коштовні речі. Пропасниця, на думку українців, – це уособлення молодого та гарної дівчини, що легко, мов подих вітру, входить у хату і розносить хворобу, або перетворюється в повітря, яке, потрапивши в організм людини, викликає захворювання. Загалом в уяві народу різні хвороби часто були персоніфіковані в жіночих образах. Дуже поширеним наприкінці XIX – на початку XX ст. був погляд на хворобу як кару божу за гріхи [Болтарович, 1990, с. 22–37; Скрипник, 1999, с. 276–277].

Раціональні й ірраціональні погляди на причини захворювань позначилися на методах і засобах лікування, зокрема *рослинного, тваринного та мінерального походження*. Окремо виділяють народну *лікувальну магію*.

Найпоширенішими раціональними лікувальними засобами українців були ліки рослинного походження. Протягом століть вироблялися певні навички, складались традиції, пов'язані зі збором лікарських трав, способами виготовлення ліків. Зокрема, давньою дохристиянською за походженням традицією був звичай збирати *лікарське зілля* у день Івана Купала (7 липня за н. с.). Збір лікарських трав приурочували й до інших свят календарного циклу. Багатими були “зілярські” обряди, які пов'язані зі святом Симона Зилота (10 травня). Подекуди в Україні, зокрема на теренах Західного Поділля, побутувала традиція заготовляти лікарські рослини напередодні або в день Матері Божої зільної (15 серпня). В деяких місцевостях їх збирали ще й на Спаса (19 серпня) [Болтарович, 1990, с. 67–71].

Пора дня і місце збору зілля, за народними уявленнями, теж відігравали неабияку роль. Загальнопоширеною була традиція збирати лікарські трави вранці “до схід сонця”. Деякі трави збирали “на молодіку”, інші – за повного місяця. Побутувала

традиція збирати зілля там, “де не чути голосу півня”, “куди не доноситься лай”, тобто далеко від населеного пункту, у віддалених місцях, на високогірних полонинах [Українське народознавство, 2006].

Народна технологія виготовлення рослинних лікарських засобів відзначалася великим багатством і різноманітністю. Найпоширенішими були настої на гарячій воді. Водночас практикували трав'яні відвари на молоці, сироватці, горілці, вині, меду, оцті. Готували також порошки з коренів, трави або квітів висушеної рослини. Ними присипали рани та нариви, вживали при шлунково-кишкових і легеневих хворобах, запиваючи водою чи квасом, додаючи до страви під час варіння тощо. Листя, квіти, плоди, сік свіжих рослин часто використовували у вигляді компресів, лікуючи шкірні недуги.

Серед лікарських трав найпопулярнішими у народі були валеріана, деревій, звіробій, материнка, м'ята, подорожник, полин, ромашка та ін. Значну частину з них вважали рослинами-універсалами, яким приписували всесильну й різносторонню лікувальну дію, тобто зіллям “від усіх недуг”. Українці Східних Карпат універсальністю діяння наділяли високогірні полонинські трави – тирлич жовтий, арніку, мох ісландський, стародуб альпійський. Наприклад, арніку, добре відому в офіційній і народній медицині як засіб лікування ран, горяни застосовували для лікування шлунково-кишкових розладів, нервових розладів, гіпертонії та ін. [Болтарович, 1990, с.76–98].

Багато рослинних засобів вживали і для лікування недуг, які пов'язані з одним хворим органом. Зокрема, українські народні фітотерапевти знали певну групу рослин від “хвороб серця” (валеріана, глід, горицвіт, конвалія), “шлунково-кишкових захворювань” (золототисячник, материнка, перстач прямостоячий), “простудних недуг” (дивина, підбіл, чебрець).

З лікувальною метою українці вживали також *отруйні рослини* – багно болотяне, беладонну, блекоту, дурман, купину лікарську, мухомори червоні, чистотіл та ін. Особливо популярним у народі був чистотіл, про що свідчить велика кількість його діалектних назв: “бородавник”, “бринзолія”, “земизово”,



“кривавичник”, “ластовичник”, “плодисток”, “простудник”, “ранник”, “розтопасть”, “серуха” тощо. Сам процес збору кожної з названих рослин передбачав різні магічні дії. Гуцули, копаючи беладонну звичайну (“матрінгон”), кидали навколо неї гроші, імітували танець. Вони вірили: все, що робить той, що копає цю рослину, буде робити і та людина, якій дадуть напитися відвару з неї. Бойки, копаючи корінь беладонни звичайної (“надрагуля”), клали на це місце хліб і сіль – своєрідну жертву землі [Болтарович, 1990, с. 99–102].

Багатим і різноманітним був арсенал ліків тваринного походження. Рациональну основу мало лікування *молоком і молочними продуктами*. Зокрема, українці Карпат тепле пражене молоко пили і робили з нього компреси у випадку простуди, примочки до ран від порізу та укусу. Для лікування очних захворювань прикладали компреси з кислого молока. Ним промивали рани та болячки. При легеневих недугах рекомендували пити овече та козяче молоко.

*Тваринні жири* вважались добрим засобом для лікування ран. Їх вживали внутрішньо під час запалення легень, при астмі, туберкульозі. Ними натирались у разі застуди й ревматизму. У народі були добре обізнані з *органотерапією*. Зокрема, гуцули активно використовували овечу вовну як зігрівальний компрес при радикулітах і болях горла. В одних випадках брали лише вовну молодих ягнят, в інших – тільки чорну, ще в інших – лише ту, яку ще не прали.

Лікувальними засобами мінерального походження найчастіше слугували *земля, пісок, сіль, нафта*, із металів – *мідь і залізо*. Скажімо, віддавна у народі були добре обізнані з широкими лікувальними можливостями солі. Вона була невід’ємним атрибутом під час замовляння багатьох недуг, вважали оберегом від “злих очей”. Її вживали як внутрішній засіб з водою при шлункових захворюваннях, для полоскання хворого горла, за наявності ангіни, нежиті тощо. На теренах Закарпаття для лікування ревматизму чи простудної недуги готували “роп’яні” купелі з розрахунку 0,5 кг солі на одну купіль. На Буковині цим способом лікували набряки ніг серцевого походження, радикуліти та поліартрити.

Українці часто застосовували як раціональну основу народних лікувальних методів *масаж*, особливо коли опущені внутрішні органи. Найчастіше цим засобом лікували так званий золотник (“враз”).

Поряд із раціональними засобами в народній медицині українців помітне місце займали магичні (ірраціональні) методи лікування, які дослідники поділяють на кілька видів: *катарсисна (очищувальна), контактна, парціальна, імітативна, вербальна (словесна) магія*. Щоправда, кожний із цих видів рідко коли використовували у чистому вигляді, всі вони зазвичай перепліталися між собою, дуже часто поєднуючись із раціональними лікувальними засобами.

Найпоширеніший вид лікувальної магії – вербальна магія, в якій, крім дій, чільне місце належало слову – *замовлянню (примовці)*. У багатьох замовляннях виразно простежуються елементи давніх дохристиянських вірувань, відгомін тих віддалених доісторичних періодів, коли людина обожнювала природу, поклонялася їй, зверталась за допомогою до небесних світил, води, землі – як сил, які здатні протидіяти лихові, хворобам, зцілити недугу тощо.

Секретами лікування хворого за допомогою засобів рослинного, тваринного та мінерального походження, слова й магичної дії володіли здебільшого “професійні” народні лікарі – *“шептухи”, “знахарки”* тощо. Водночас селяни часто зверталися за допомогою до народних фахівців інших “спеціальностей” – *“костоправів”, “кровопускателів”, хірургів-дантистів* [Болтарович, 1990, с. 38–54; Скрипник, 1999, с. 282].

***Народна метрологія*** – галузь народних знань, яка пов’язана з визначенням фізичних параметрів довкілля і предметів, що побутують у ньому. Найчастіше народними метричними мірами користувалися землероби, будівельники, купці, представники різних домашніх ремесел і промислів (ткачі, шевці, бондарі, столяри, колісники та ін.). Найдавнішими за походженням метричними засобами були *частини тіла*, різні *дрібні предмети* (дерев’яні палиці, камінці, квасоля, біб тощо), *знаряддя праці та побутові предмети* (плуг, коса, відро, коновка, весло тощо).

Значна частина народної метрології була оригінальною. Для визначення довжини подекуди в Україні селяни використовували таку міру: “палку закинути” (Полісся), “кидь” (Слобожанщина) та ін. Площу земельної ділянки вимірювали за обсягами виконання окремих видів хліборобських робіт упродовж певного часу (“день орати”, “день косити”), а обсяг виробленої сільськогосподарської продукції, скажімо, збіжжя – за кількісними народними показниками (“копа” – 60 снопів, “півкопи” – 30 снопів тощо). Завантажена певним видом продукції підвода також була народною мірою (“фіра збіжжя”, “фура дров”). Паралельно побутували й офіційні одиниці виміру – “десятина”, “морг”, “гектар” тощо [Скрипник, 1999, с. 286].

І все ж, найчастіше українці, як й інші етноси, користувалися в минулому антропометричними за походженням мірами довжини, тобто брали за основу частини тіла й елементарно прості рухи рук людини. Наприклад, серед будівничих Полісся побутували такі міри довжини: “сажень”, “локоть”, “п’ядь”, “корх”, “щиколотка”, “долонь”, “повний палець”, “неповний палець”, “палець”, “вершок”, “нохоть”. Інші метричні міри, які різними способами проникали в народну метрологію (“грецький фут”, “аршин”, “метр” тощо), на місцевому народному ґрунті репродукували за допомогою цих первісних мір [Радович, 2017, с. 297–303]. Аналогічні міри довжини часто застосовували ткалі. Водночас у ткацькій справі послуговувалися лише для цього виду домашнього промислу притаманними одиницями виміру: “чисниця” (три нитки), “пасмо” (10 чисниць), “півмітка” (20 пасем) та ін.

Серед найдавніших за походженням народних вимірів місткості побутували такі: “пригорщі”, “жменя”, “ковток”. Під час вимірювання сипких матеріалів користувалися й іншими народними одиницями. Зокрема, зерно міряли “міркою”, “лантухами”, “корцем”, тобто дерев’яним чи гончарним посудом відповідного об’єму. Існували також народні одиниці виміру рідких речовин. Скажімо, гуцули міряли молочні продукти за допомогою дерев’яних “бербениць”, “півбербениць”, “міртуків”, “галет”, а горілку – “квартами” (250 г), “порціями” (100 г), “кілішками” (25 г) [Гуцульщина, 1987].

Загалом же традиційно-побутова культура була і завжди буде тим безцінним скарбом, завдяки якому його носії почуваються членами однієї етнічної спільноти, вирізняються від аналогічних людських об'єднань, мають можливість відтворюватися протягом століть і тисячоліть. Втрата народної культури зумовлює зникнення етнічної ідентичності чи навіть смерть народу.

### III. ЕЛІТАРНА КУЛЬТУРА ЯК КУЛЬТУРОЛОГІЧНЕ ЯВИЩЕ

(Людмила Белінська\*)

#### 3.1. Елітарна культура: поняття та головні характеристики

Деякі науковці проголошують, що виробником і споживачем елітарної культури є вищий привілейований прошарок суспільства – еліта (від *франц.* elite – краще, добірне), яка є в кожному громадському класі, в кожній соціальній групі [Історія, 2012, с. 32]. Саме еліта є найбільш здатною до духовної діяльності частиною суспільства, саме вона забезпечує суспільний прогрес. Отже, елітарна культура має бути орієнтована на задоволення запитів і потреб саме цієї частини суспільства, тобто еліти.

Поняття елітарної культури охоплює:

- форму соціально-класової субкультури;
- сукупність специфічних форм у мистецтві, літературі, моді;
- предмети індивідуального виробництва та споживання, розкоші, розраховані на невелику групу матеріально забезпечених осіб з особливою художньою сприйнятливістю [Соціологічна енциклопедія, 2008, с. 125].

У західній культурології поняття “елітарна культура” вживають ще як “висока культура”, означає культурні пласти, діаметрально протилежні за змістом масовій культурі.

Головні ідеї, пов’язані з розробленням концепції елітарної культури, сформульовані в працях А. Шопенгауера [Шопенгауер, 1993] та Ф. Ніцше [Ніцше, 1990]. У XX ст. теоретичні пошуки продовжили О. Шпенглер [Шпенглер 1993], Х. Ортега-і-Гассет [Ортега-і-Гассет, 1994], Т. Адорно [Адорно, 2000], Г. Маркузе

---

\* Людмила Белінська, кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри соціокультурного менеджменту Львівського національного університету імені Івана Франка, e-mail: ludmyla.belinska@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4716-6011>

[Маркузе, 1994], які розглядали елітарну культуру як можливість для обраних натур, що усвідомили єдність один з одним, протистояти аморфній юрбі, “масі”, тенденціям масовизації в культурі.

Елітарна культура:

– закрита, що зумовлено специфічними технологіями інтелектуальної праці (вони формують вузьке професійне співтовариство) та необхідністю опанувати техніки споживання складних елітарних форм, володіти певним рівнем освіченості;

– витончена, складна і має високу якість продукту. Процес засвоєння зразків елітарної культури потребує цілеспрямованих інтелектуальних зусиль для “розкодування” авторського послання. Продукція елітарної культури розрахована на неодноразове споживання і містить принципову багатозначність смислів;

– формує провідні орієнтири актуальної (репрезентативної) культури, представлені культурними формами “високої” культури і “низькими” жанрами, їхніми героями, що відтворюють базові архетипи колективного несвідомого. Будь-яка культурна інновація стає культурною подією лише завдяки своєму концептуальному оформленню на рівні елітарної культури, яка залучає її до актуального культурного контексту й адаптує для масової свідомості. Головний чинник, який визначає “елітарний” статус форм культурної творчості, – змога суттєво впливати на життя соціуму, моделювати шляхи його динаміки, створення світоглядних орієнтирів [Соціологічна енциклопедія, 2008, с. 125].

– виконує важливу функцію в суспільстві – виробництво соціального порядку (право, влада, структура соціальної організації суспільства, легітимне насильство для підтримання цього порядку й ідеології, що його обґрунтовує (релігія, соціальна філософія, політична думка)). Реальний статус елітарної культури пов’язаний з різними формами “гри з владою”, а також можливістю впливу на “низовий” культурний простір [Шейко, 2005, с. 123].

Постмодерністська культура, яка відкидає принципи поділу людей на творців і обивателів, стирає опозицію між елі-

тарною культурою та культурою масовою [Сторі, 2005, с. 175]. Брак чітких критеріїв, які б давали змогу судити про адекватність артефактів елітарної культури, робить неможливим розмежування “еліти” і “маси”. Елітарна культура є тимчасовою формою самоствердження певних соціальних груп, що швидко втрачає актуальність, перетворюється на об’єкт завоювання широким верствам населення. Отже, і елітарна культура, і масова культура не мають чітко окреслених меж, вони є частиною єдиного соціокультурного процесу [Морфологія культури, 2007].

У політичній історії знаходимо безліч ідей і думок з приводу панування вибраних меншостей. Зокрема грецький філософ Геракліт (VI–V ст. до н. е.) вважав, що влада повинна належати меншості, тобто кращим. На його думку, нерівномірний розподіл суспільства – це головний закон суспільного устрою [Асмус, 1965]. Трохи пізніше Сократ дійшов власного висновку про переважання інтелекту в особистому та суспільному житті. Мислитель понад усе ставив аристократію духу і мудрості, атому, зокрема, заперечував основний принцип демократії у прийнятті рішень – принцип більшості, оскільки в такому випадку політичні рішення приймали люди, які “ніколи не міркували про справи державні”. Вирішення проблем загальнополітичного блага Сократ вбачав у вмільому правлінні, ставлячи його у пряму залежність від освіти, мудрості, правдивості та чесності [Кухта, 1996].

Найбільш яскраво ідеї елітизму проявилися у філософській концепції Платона (V–IV ст. до н. е.). Філософ виступав категорично проти участі простого люду (демосу) в управлінні державними справами. Державні функції, згідно з його теорією, могли успішно виконувати лише аристократи, які отримали спеціальне виховання, а ремісники і селяни повинні були бути усунені від управління суспільством [Щедрова, 2013, с. 12]. Платон вперше виділив інтелектуальну еліту як зберігача та носія вищого звання (“знання доступно інтелекту філософів, а думка натовпу ...”) та висунув ідею штучного добору “кращих”, розробив систему для поліпшення людської природи. Зокрема пропонував, щоб держава брала на виховання

кращих дітей, майбутніх правителів, державних мужів. Усе свідчило про те, що Платон стояв біля початків евгеніки як певної системи формування еліти [Кухта, 1996].

Елітарні ідеї Середньовіччя найбільш систематизовано відображені у роботі Фоми Аквінського “Про правління владик” (XIII ст.). Філософ наполягав на суворій ієрархії, де більшість людей повинна була займатися фізичною працею, а меншість – розумовою та управлінням тією більшістю. Найціннішою, на думку мислителя, була праця духовних владик народу – служителів Римо-Католицької Церкви [Кухта, 1996]. Аналізуючи форми державного правління, Ф. Аквінський відзначав, що монарше управління слугує певним гарантом порядку і єдності держави. Натомість демократичний устрій є найбільш нестабільним, схильним до переростання в тиранію, тому філософ жорстко критикував владу більшості [Щедрова, 2013, с. 14].

У епоху Відродження ідеї елітизму підтримував і розвивав італійський політичний мислитель Н. Макіавеллі, який в умовах державної роздрібненості Італії та панування чужинців у роботі “Державець” виступив з концепцією політичної влади сильної ініціативної меншості. Він вважав, що правитель повинен мати непересічні якості, щоб ефективно реалізовувати політичну владу, використовуючи при цьому два різних засоби – хитрість та силу [Кухта, 1996; Щедрова, 2013]. Проблему еліти розглядав Ф. Петрарка в праці “Про справжню шляхетність”, (Благородство за інтелектом, а не за народженням, данина поваги особистим заслугам, а не дворянських титулів). Для гуманістів “чернь”, “знехтувані” люди – це неосвічені співгромадяни, самовдоволені неуки. Саме стосовно них вони ставили себе в позицію інтелектуальної еліти.

Епоха XVI–XVII ст. була часом завершення творення національних держав у Західній Європі, тому проблеми політичної філософії перебували в центрі уваги мислителів. Необхідність існування правлячого прошарку у суспільстві обґрунтовували Т. Гоббс, Дж. Локк, Ш. Монтеск’є, Б. Спіноза та ін. Зокрема, Т. Гоббс у праці “Про громадянина”, аналізуючи види держави, зазначав, що їх існує лише три: демократія,



аристократія та монархія. Аристократія, або влада найкращих, уповноважена верховною владою, бере свої початки від демократії. Вона переносить своє право на згадану раду. Суть цього Т. Гоббс вбачав у тому, що народові пропонують обирати, він обирає більшістю голосів певних людей, “які вирізняються серед інших завдяки походженню або які прославились будь-якими іншими рисами”. На них повністю переноситься право народу або держави, і “право, яке раніше належало народові, починає належати раді кращих” [Кухта, 1996].

Дж. Локк вважав, що держава повинна функціонувати згідно з рішеннями, прийнятими парламентською більшістю. Ш. Монтеск’є у праці “Про дух законів” зазначав, що принципом аристократії є доброчесність у поєднанні з поміркованістю. В ідеалі дворянство є необхідним для монархії, бо в “монархії, де немає дворянства, монарх стає деспотом” [Кухта, 1996].

Представники німецької класичної філософії І. Кант, Г. Гегель, Й. Фіхте також наголошували на провідній ролі еліти в історії людства. Так, Г. Гегель писав, що будь-хто може брати участь у політичному управлінні, проте для цього необхідно мати досвід і моральну волю. Цими якостями більшою мірою володіє дворянство, найменшою – міщанство та інші верстви. Загалом світову історію Г. Гегель уважав діяльністю світового духу, а представників еліти – носіями волі цього духу (причому представники еліти не усвідомлюють, що вони є зброєю в руках надсвітової сили) [Щедрова, 2013, с. 15].

XIX ст. – це час кардинальних змін і водночас спроба захистити старі лицарські чесноти й підготувати ґрунт для формулювання концепцій елітаризму. Ф. Ніцше у праці “По той бік добра і зла” задекларував майбутній розпад європейської духовної культури: тут і “повстання мас”, і початок царювання посередностей, панування загального егалітаризму, бачення XX ст. як часу боротьби за владарювання над світом, виведення нової людської породи – “раси панів” замість віджилої старої еліти [Кухта, 1999].

Середньовічне суспільство було суворо ієрархізоване, мобільність між суспільними групами була низька, тому місце

особи визначалося раз і назавжди різними “рангами”, “чинами”, “званнями”. Ця система ієрархій довго зберігалася в Англії, ще довше у Франції і значно довше в Німеччині (бо гонористість і пихатість були притаманні прусському дворянству майже впродовж XIX ст.). Тому Ф. Ніцше як син свого часу та представник німецького дворянства, гостро реагував на занепад дворянської еліти, серед якої було багато індивідів освічених, високоморальних і шляхетних не тільки за походженням. Запізнілий бунт інтелектуальної дворянської еліти наприкінці XIX ст. – це й свідчення неспроможності пристосуватися до нових умов, і несприйняття майбутнього приходу мас у велику політику [Кухта, 1996].

У культурологічній теорії Ф. Ніцше елітарна концепція виявляється в ідеї “надлюдини”, наділеної, на думку автора, “унікальною естетичною сприйнятливістю” (“Народження трагедії з духу музики”, “Так говорив Заратустра” і т. д.) [Ницше, 1990].

Головні елементи елітарної концепції культури містяться в філософських творах Артура Шопенгауера (1788–1860) і Фрідріха Ніцше (1844–1900). У праці “Світ як воля і уявлення” А. Шопенгауер поділив людство на дві частини:

– “людей генія”, тобто здатних до естетичного сприйняття та художньо-творчої діяльності;

– “людей користі”, тобто орієнтованих тільки на практичну, утилітарну діяльність.

У XX ст. ідеї А. Шопенгауера і Ф. Ніцше знайшли подальший розвиток у культурологічній концепції іспанського філософа Хосе Ортеги-і-Гассета (1883–1955) – у роботі “Дегуманізація мистецтва”, присвяченій проблемам відмінності старого та нового мистецтва. На думку автора, головна відмінність нового мистецтва від старого полягає в тому, що воно звернене до еліти суспільства, тому абсолютно не обов’язково має бути популярним, загальнозрозумілим, загальнолюдським.

Нове мистецтво має відчувувати людей від реального життя, його основою має бути “дегуманізація”. Воно розділяє публіку на тих, хто ділить його на художників і на тих, хто

такими не є. Хосе Ортега-і-Гассет підтримував авангардне мистецтво, вважаючи, що тільки так можна вберегтися від “торжествуючого хама”. Еліта, на його думку, – це не родова аристократія і не привілейовані верстви суспільства, а та його частина, яка володіє особливим “органом сприйняття”. Саме до неї має звертатися своїми творами художник [Ортега-і-Гассет, 1994].

Типовим виявом елітарної культури є теорія і практика “чистого мистецтва” або “мистецтва для мистецтва”, яка знайшла своє втілення в багатьох течіях вітчизняної та західно-європейської культури. Наприклад, у Росії на рубежі XIX–XX ст. ідеї елітарної культури активно розвивало мистецьке об’єднання “Світ мистецтва”.

Приблизно ці ж позиції захищають представники нових напрямів у мистецтві та літературі, заявляючи, що вони створюють свої твори для небагатьох обраних, для тих, хто може зрозуміти й оцінити їх. Багато з них вважають, що їхні творіння принципово недоступні переважній масі людей.

Сьогодні теорії про елітарність вищих прошарків суспільства не знаходять підтримки. Учені говорять про аристократію духу, про елітні уми в межах будь-якої верстви. Однак багато століть у світовій історії існувало станове суспільство. Прошарок аристократії та шляхти створили певну культуру, ментальність, етос, цінності, які допомогли людству отримати багато шедеврів мистецтва, культури. Шляхетська культура, трансформувавшись у демократичних суспільствах стала основою розвитку культури інтелігенції.

Тривалий час дослідження національних еліт було в тіні наукових інтересів, “не в моді” серед істориків, соціологів, культурологів. Через певні обставини зацікавлення національними правдивими елітами нівелювалося, їхня роль недооцінювалася, за винятком окремих прошарків, як княжа чи козацька верхівка. У науковому дискурсі глобальне дослідження культури та ментальності європейської й української шляхти було *terra incognita*.

На Заході після Другої світової війни і до 1990-х років теж зовсім мало знали про роль європейської шляхти в епоху

після Французької революції, про долю старої еліти, її участь у становленні сучасного європейського суспільства. Несправедлива незацікавленість цією тематикою має своє пояснення – поширення марксистської ідеології. Вихований, освічений північний прошарок, який трансформувався у бюргерство та інтелігенцію, приніс у їхній етнос культурний капітал, залишився у затінку наукових інтересів.

Нобілітет досліджували здебільшого як контрагента бюргерських носіїв модерності, середовища в якому виховувалися трансформаційні еліти та бюргерські цінності. Така прогалина в історіографії виправляється, адже шляхта у більшій частині Європи відігравала домінуючу господарську, культурну, політичну роль. Близько чверті століття тому поживавилося зацікавлення ментальністю, повсякденням, роллю нобілітету у житті європейських країн серед зарубіжних науковців. Вони звернули увагу на трансформаційні процеси, які відбувалися в середовищі місцевих шляхетних кіл на зламі XIX–XX ст., розвиток міської культури під впливом шляхетних родин, дефініцію шляхти на міську аристократію та буржуазію у національних просторах Західної та Центральної і Східної Європи. У 1990-х роках з'явилися наукові праці, які досліджували мікроісторію, соціологію шляхетських родин, трансформаційні процеси, долю нащадків знаних шляхетних родин Європи.

Історіографія, соціологія історії, культурознавство Центральної та Східної Європи досліджували елітні соціальні прошарки, трансформаційні зміни суспільств по кожній європейській країні. Окремо розглядали інтелігенцію й освічене дрібне бюргерство, що вийшло з лав шляхти. Дослідження європейської шляхти у 1990-х роках відбувалось через призму культурної історії та мікрорегіональних рефлексій. Вийшли фундаментальні дослідження бюргерства та суспільної до модерної культурної спадщини. Соціологи, культурознавці, історики виявили інтерес до мікроісторії шляхетного життя, культури повсякденності XIX – початку XX ст. у постсоціалістичних суспільствах.

Євроінтеграційні прагнення сучасної України, цілком природно, сприяють зростанню суспільного інтересу до історії

її контактів з західноєвропейською цивілізацією. Місце і роль шляхти у збереженні української національної культурної спадщини теж висвітлена недостатньо. Цю прогалину заповнюють гідні праці Н. Яковенко, М. Крикуна, Ф. Сисина, О. Однороженка, Л. Сливки, І. Смутка, Ю. Зазуляка, Ю. Тищенко та ін. Оскільки тривалий час українські терени були розділені між різними імперіями, то відрізнялася й місія української шляхти. З одного боку, досліджували шляхту Великої України, що опинилася під російським пануванням, а з іншого – особливості шляхетного габітусу Галицької, Буковинської, Закарпатської української шляхти, яка належала до соціокультурного простору Габсбурзької імперії.

Дослідження суспільних груп, які зникли або трансформувалися, сьогодні актуальні. Шляхта як окрема соціальна група належить до еліти суспільства, має свої риси ментальності, функції у суспільстві та колективну пам'ять. Українська шляхта, зокрема галицька, стала середовищем, яке підготувало для українства світську та духовну інтелігенцію, численне бюргерство. З неї походила лєвова частка греко-католицького духовенства.

Час приносить соціальні зміни, їм піддаються також еліти. Зміну еліт особливо важко переживають їхні представники. Втрачаючи свої привілеї, політичні, економічні важелі, свої кращі риси шляхта зберегла на ментальному рівні. Попри втрату привілеїв, матеріальних здобутків, українська галицька шляхта зуміла зберегти свій соціальний, культурний капітал і транспортувати його у національні здобутки інтелігенції, яка прагнула збудувати громадянське суспільство.

Між європейською та українською шляхтою була певна різниця. Зі зміною еліт європейська шляхта намагалася всіляко “залишитися на поверхні”, зайняти провідні місця на державній службі, породичатися з великим капіталом. Українська шляхта Галичини, поступово інтегруючись у бюргерське суспільство Габсбурзької імперії з другої половини ХІХ ст., трансформувалась у греко-католицьке духовенство, здобувала освіту, займалась вільними світськими професіями. Залишаючись в тіні, зберігала свою культуру, етос, цінності.

Домінуючою цінністю шляхти на зламі ХІХ–ХХ ст., крім родини, була якнайкраща освіта. Український освічений нобілітет Галичини плавно трансформувався у світську інтелігенцію. Світська інтелігенція, беручи за зразок шляхетні традиції створення об'єднань, сформувала сітку різних культурних, економічних, політичних товариств галицьких українців. Вони займалися просвітництвом українського народу, піднесенням національної свідомості, формуванням модерної політичної нації [Белінська, 2019].

Полегшити інтеграцію у європейський ментальний простір може звернення до позитивної моделі культурної пам'яті галицького шляхетства, використання досвіду успішного функціонування українського громадянського суспільства Галичини до 1939 р.

У радянській історіографії розвинувся негативний образ шляхетської, буржуазної культури. За величезною кількістю монографічних і колективних досліджень, присвячених селянам та робітникам, іноді інтелігенції, шляхетська культура свідомо замовчувалася. Це було характерно і для західноєвропейських науковців. Після 1990-х років з'явилися наукові дослідження, присвячені ролі, культурі, цінностям шляхетського середовища у соціокультурному, економічному, політичному дискурсі. В останні десятиліття вітчизняна історіографія припинила асоціювати українську націю як селянську і звертає увагу на інші верстви, які долучилися до створення її національного економічного, культурного, соціального капіталу. Для історіографії інших країн Європи тема дослідження шляхетського середовища теж була *tabula rasa*. Верству, яка спромоглася створити щільний пласт культури, вести провід у політиці, економіці та мистецтві, не можна було ігнорувати. Адже коріння шляхетської культури проросло в культурі буржуазії на Заході та культурі інтелігенції на Сході Європи.

Негативний образ українського шляхтича відобразився також і в художній літературі. Там він виглядає глитаєм, пихатим, зверхнім і немилосердним багатієм. Прищеплювався культ зневаги до економічного добробуту, культурних цінностей шляхетського середовища. У більшості українських, зокрема,

галицьких письменників, поетів, композиторів текла шляхетська кров, наприклад, Іван Франко [Белінська, 2017].

Для соціальних інстинктів українців характерний інстинкт поганого підпорядкування авторитету. Компенсують його хіба що культом героїв, або померлих предків. Брак інстинкту підпорядкування, визнання влади вищого, призводить до презирливого ставлення до національного проводу, невизнання його громадських і культурних заслуг.

Концепції елітарного фіксуються, починаючи з Ф. Ніцше, який стоїть у витоків неklasичної естетики. Для нього елітарна культура була єдиним гарантом порятунку людства від звироднілості та загибелі. Беззаперечний успіх Ф. Ніцше-теоретика – включення морального аспекту в контекст розгляду елітарного, адже його етична концепція є підґрунтям наступних концепцій елітарного, зміст яких, зазвичай, має виразне морально-етичне забарвлення. Опора ж сучасної художньої практики на філософсько-культурологічні ідеї Ф. Ніцше очевидна. Вплив на розуміння елітарних концепцій мистецтва мали французькі позитивісти та психоаналітики, позиція яких опиралась на переконання, що головним у творчому процесі є експериментування. У мистецтві відбувається зміщення акценту з твору як такого на процес його створення. Під впливом концепцій елітарного, зокрема інтуїтивістських, важливою рисою розуміння мистецтва в першій третині ХХ ст. був його антиунітаризм, коли метою творчості митця є духовне звільнення від пут природи та суспільства, а інтуїція проголошується головним інструментом творчого процесу.

До 1980-х рр. у європейській історіографії переважали студії робітничого руху, у вітчизняній – селянського. Прорив у дослідженні інших суспільних верств зробив Ганс Райф [Reif, 1987], виголосивши 1987 р. доповідь “Шляхта в модерній соціальній історії”. Його доповнив своїми виступами у м. Тюбінгені Екарт Конце, розвинувши концепт “шляхетність”. Екарт Конце, Йохен Штробель, Райнгарт Козеллек [Conze, 2013; Strobel, 2010; Koselleck, 1975] розглянули комунікацію у шляхетському середовищі, запозичивши методи дослідження із семіотики, лінгвістики, теорії літератури й соціальної історії. Це

“відкрило” шляху як фундаментальну тему історії Західної, Центральної і Східної Європи новітнього періоду. З’явилося чимало наукових публікацій про змагання шляхетських кіл за те, щоб “залишитися на поверхні”, про різні форми шляхетської (ре)презентації й самоусвідомлення, минуле шляхетських родин, поколіннєві аспекти, форми культурної пам’яті шляхти. Ці напрацювання дозволяють впорядкувати історію цієї верстви періоду модерності в контексті взаємодії з суспільними змінами еліт. З іншого боку, досвід і простір дій шляхти сприяють кращому розумінню цивілізаційних змін ХІХ ст. Феномен шляхетських привілеїв, культурного, економічного, соціального капіталу, особистої свободи, гідності дають змогу окреслити шляхи подолання несприятливих суспільних змін, адже історія шляхти в модерну добу тісно пов’язана з історіями модерних держав.

Вихований, освічений панівний стан, що трансформувався у бюргерство та інтелігенцію, принісши в їхній етос культурний капітал, залишився в затінку наукових інтересів. Нобілітет вивчався переважно як контрагент бюргерських носіїв модерності, середовища, в якому зростали еліти і творилися бюргерські цінності. З кінця 90-х ХХ ст. поживалося зацікавлення ментальністю, повсякденням, роллю нобілітету в житті європейських країн серед зарубіжних науковців. Вони звернули увагу на трансформаційні процеси, які відбувалися в середовищі місцевих шляхетних кіл на зламі ХІХ–ХХ ст., розвиток міської культури під впливом шляхетних родин, поділ шляхти на міську аристократію та буржуазію у національних просторах Західної та Центрально-Східної Європи. Науковці спостерігали трансформацію від комуністичних до посткомуністичних еліт, що фактично відбулася без глибинних перетворень [Welzel, 2000]. Висвітлюється також історія національних еліт, у т. ч. української. Під різним кутом зору їх вивчають у своїх студіях Н. Яковенко [Яковенко, 2001], Л. Войтович [Войтович, 2000], С. Вовканич [Вовканич, 1996].

З’явилися наукові праці, які досліджували мікроісторію, соціологію шляхетських родин, долі нащадків знатних родин Європи. Дослідник західноєвропейської шляхти німецький



дослідник шляхти Даніель Меннінг зазначав: “Хто займається методичними рефлексіями і суспільно-історичними дослідженнями шляхти, помітив зростання інтересу до цієї теми. Попри дослідження шляхти доведеться вивчати зміни від станового до класового суспільства, конституювання еліт, утворення колективних ментальностей” [Menning, 2014]. Уроджена шляхта у модерному суспільстві успішно трансформувалася у знатну еліту. Зокрема, через високі студії в університетах та семінаріях, що стало основним критерієм успіху [Rüegg, Briggs, 1996].

Минуле шляхетства цікаве не лише для істориків, а й для культурологів та мистецтвознавців. Зацікавлення викликають аскіологічні цінності шляхти, що згуртували стан, ставлення шляхти до розвитку рідного регіону. Потрібно з’ясувати, як шляхетська культура, що створювалася впродовж століть, передавалася з покоління в покоління, виявила себе в несприятливих історичних умовах, яким чином “шляхетність” транспортувалася в культуру міщан та інтелігенції. Ці тонкощі розкриває праця Георга Крістіана фон Ведекінда, надрукована готичним шрифтом у 1816 р. у м. Дармштадті [Witer, 1992]. Вчений висвітлює процеси формування громадянського суспільства у західноєвропейських країнах через освіту, яка дозволила доступ до когорти держслужбовців вихідцям з міщанства. Якщо раніше ці посади займали виключно шляхтичі, то з ХІХ ст. – й освічені міщани, яких Г. Ведекінд називає *honoratoribus*.

Шляхетська верства у модерну епоху виконувала духовну місію через передачу кращих своїх якостей (відповідальності, почуття обов’язку, моралі, гідності, правди і справедливості) іншим спільнотам, в першу чергу – освіченому міщанству та інтелігенції. З них утворилася т. зв. “нова шляхта”, або функційна еліта, а “шляхетство” когерентно трансформувалося у ХІХ ст. у нові стани, які сповідували філософський концепт “шляхетність”.

“Шляхетність” як культурну модель досліджували Стефан Маліновський Марк Функ, [Malinowski, Funck, 2000], Гайнц Райф [Reif, 2012], Ганс Веглер [Wehler, 1990]. Репрезентоване через родинну поведінку, практики панування, а згодом

керівництва, управління, шляхетство до XIX ст. перебувало у бінарній опозиції до іншої культурної моделі – бюргерської, але через взаємозапозичення в етосі та “композицію еліт” це протистояння зникло. Від бюргерства шляхта перейняла культури материнства, ощадності, а бюргери вподобали естетичні, мистецькі, культурні смаки шляхти [Reif, 2012]. З’явилися фундаментальні дослідження освіченого бюргерства та суспільної домодерної культурної спадщини [Stekl, 2004].

Іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гасет запропонував поділ людства на тих, хто вимогливий до себе, відповідальний і має почуття обов’язку щодо інших, та тих, хто інертний, живе без зусиль. До першої групи філософ відносить шляхту як приклад жертвовності в ім’я високого, ідеалу. Шляхетність вважає синонімом напруженого життя, що постійно прагне перевершити себе, дотримується чітких зобов’язань і вимог. Шляхетне життя мислитель протиставляє життю інертному, що статично замикається у собі. Одна з основних рис еліти (шляхти), яку визначив Х. Ортега-і-Гасет, це здатність відповідати за свої дії, що вирізняє її від маси [Ортега-і-Гасет, 1994]. Елітою можуть бути не лише шляхтичі за походженням, а й інші соціально відповідальні, громадсько активні пасіонарії.

Студії європейської шляхти проводяться через призму культурної історії та мікрорегіональних рефлексій [Müller, 2001]. Історіографія, соціологія історії, культурознавство Центральної та Східної Європи досліджували елітні соціальні прошарки, трансформаційні зміни суспільств по кожній європейській країні окремо Польщі, південних європейських країнах, Німеччині, Франції, Іспанії [Müller, 2001]. Французька соціологиня Моніка де Сант Мартін з Парижа, сама шляхетського походження, колега П’єра Бурдьє, здійснила спробу описати сучасне життя французького шляхетства, середовища, що “зникло”, але й надалі все ще незримо паралельно співіснувало з демократичним суспільством. У 1980-х рр., потрапивши у вищі паризькі кола, дослідниця почула, що “шляхти більше немає”. Проте їй все ж вдалося простежити основні риси вітчизняної шляхти, її нинішній габітус та етос, показати, як старше покоління передає шляхетську культуру наступним поколінням,

конструює та репродукує її, як шляхта вміє використати свій статус сьогодні і перетворити його у “прибуток від визнання” [Saint Martin, 2003].

Сьогоднішня роль шляхти в культурі, історії трактується по-новому. Її розглядають як носія культурних цінностей, а не лише як соціальний прошарок. У межах такого культурного концепту, досліджуються аксіологічні цінності нобілітету “старої” та “нової” генерації. Не треба, однак, забувати, що ще на початку XIX ст. тогочасні медіа зверталися до габітусу і семантики шляхти, не тільки презентували її, але й підкреслюючи значущість у культурних процесах. Відтак можемо говорити про нове “розкодування” семантики, суті цього соціального феномена у високій та масовій культурі, про увагу до культурних і мистецьких практик нобілітету [Strobel, 2010].

Соціологи, культурознавці, історики виявили інтерес до мікроісторії шляхетного життя, культури повсякденності XIX – початку XX ст. у постсоціалістичних суспільствах [Reif, 2012; Saint, 2003]. Частину праць, що вийшли друком у 90–х роках XX ст., складають емпіричні дослідження зі сфери т.зв. одиничних студій випадку. Частина науковців займається культурною історією на мікрорегіональному рівні [Müller, 2001]. Публікуються й результати аналізу суспільної домодерної культурної спадщини [Lieven, 1992].

Великий внесок у методологію досліджень шляхти зробив учений Екарт Конце, який вивчав шляхетський ландшафт, виокремивши поняття регіональної еліти, розвитку регіону як історичного простору в діахронному і синхронному порівнянні та місця в ньому шляхти. Науковець ставив питання про різницю між приватним та громадським; коли шляхта долучилася до публічного простору; як контактували шляхтичі всередині замкнутої групи; чи можна вважати, що їхня екзистенція базувалася виключно на спогадах про минуле. Німецькі автори Екарт Конце і Моніка Вінфорт цікавилися регіональними особливостями шляхетського середовища, відповідно, ставили питання, чи шляхта Східної Європи, як культурний конструкт, усвідомлювала себе так само, як і шляхта Центральної Європи, вивчали місце німецького нобілітету у європейському вимірі

[Conze, 2000; Conze, Wienfort, 2004; Wienfort, 2008]. У 2004 р. Е. Конце та М. Вінфорт зауважили, що нобілітет у новітню добу вивчався лише з погляду шляхетських ідентичностей та шляхетського габітусу. Вони внесли нові критерії в дослідження. Е. Конце розглядає шляхту не тільки через призму історії її занепаду і як втрачену верству для суспільства, що зникла, але і як культурний феномен. Стефан Маліновський у 2003 р. в монографії про ставлення німецького шляхетства до націонал-соціалістів, наголошував на факті, що більшість представників цієї соціальної групи була на боці повстанців 1944 р. проти Гітлера [Malinowski, 2003]. Сільке Марбург і Йозеф Матцерат досліджували трансформацію шляхти від пануючого стану до групи спогадів [Marburg, Matzerath, 2001]. Основним концептом дослідження виступає концепція зміни еліт у модерну епоху і на тлі краху сталого суспільства. Трансформація та знищення традицій, габітусу й етосу провідних верств призводять до зміни структури суспільства і якості його моралі та культури.

Особливе ставлення до “шляхетської республіки” було у поляків, відповідно з’явилися праці польських (або польського походження) науковців, присвячених темі шляхетського маєтку, культурі, етосу. Окремо в дослідженнях шляхти виступає жіноча тематика. Мартіна Вінкельгофер у своїй монографії детально представила щоденність шляхтянки у часи Габсбурзької монархії, її доповнює стаття Сільви Палечек [Winkelhofer, 2011; Paletschek, 1994]. Шляхтянці прививали станове почуття відповідальності і турботи про бідних. Заняття добродійністю, роздавання грошей розглядався як жертва і вид дозвілля, зокрема, “харитативного” дозвілля, що дозволило контактувати й з іншими верствами суспільства. У XIX ст. відбувається “оміщання” шляхтянок, заняття розвагами змінюється прагненням жінок отримати освіту, в тому числі і вищу [Wörner-Heil, 2010], змінюється ставлення до дітей, ведення господарства, ощадності. Починаючи з раннього віку, шляхтянки виховувалися у суворій дисципліні, прищеплювалася самоорганізація, упорядкованість, виховання. З трьох років вивчали етикет та правила поведінки, мистецтво танцю і

комунікації, музики і риторики, готувалися до дитячих балів, займалися мистецькими практиками.

Мистецькі практики вважають елітарністю, суттю художньої творчості, а митець – “творцем світу”. Художня творчість ототожнюється з міфотворчістю, а здатність до “творення” проголошується елітарністю, оскільки ті, хто досягає ірраціонально-містичний досвід міфотворчості, причетні до “життєвих поривів”, самі є месіями і творцями вищої дійсності. Мета творчості – досягти за допомогою творчої інтуїції духовного звільнення від природи та суспільства. Художня творчість – це міфотворчість, а митець – обранець, який силою свого таланту або інтуїції досягає навколишній світ і дає змогу “необраним” його побачити.

У другій половині ХХ ст., особливо в добу постмодернізму, творилась нова мова мистецтва, що призвела до необхідності розрізняти “постмодерністське мистецтво” та “мистецтво постмодерністської доби”. Справді, сучасне мистецтво стало надзвичайно складним. Багато художніх творів нелегкі для сприйняття і для прочитання потребують розумових зусиль і освіченості. Не маючи пізнань у галузі історії мистецтва, естетики, літературознавства, культурології, важко оцінити деякі твори літератури (наприклад, Джойса, Гессе, поетів – символістів), музики (Стравінського, Шнітке), живопису (кубізму, абстракціонізму, сюрреалізму), кіно (Тарковського та ін.) “Висока культура” стала спеціалізованою. Час енциклопедично освічених універсалів минув. У кожній сфері культури є своя нечисленна еліта.

Практика свідчить, що ставлення до різних художніх напрямів не є застиглим. В історії культури неодноразово траплялося так, що той чи інший напрям з плином часу втрачав елітарність і перетворювався на звичайну масову культуру. Отож, поділ на масову і елітарну культуру є умовним. Масова й елітарна культура не мають чітко виражених меж, це частини цілого – єдиного соціокультурного процесу.

Сучасне мистецтво можна розглядати як метод культурологічної герменевтики, який допомагає розкривати текст за допомогою різних підходів, адже внутрішня інформативність

художнього тексту потенційно висока, містить всю варіативність художнього світу. Починаючи з кінця ХХ ст., деякі теоретики проголошують зародження нового етапу культури – “нового середньовіччя” (У. Еко), протокультури (М. Епштейн). З цим важко не погодитись, адже творчість сучасних митців, глибина та неординарність їхнього мислення, відродження образності у мистецтві на тлі використання здобутків попередніх епох і досвіду постмодерністів, зокрема, свідчить про правоту таких висновків.

Отже, у найзагальнішому сенсі поняття еліти використовують для означення в певному розумінні вищих і часто привілейованих верств суспільства, які виконують функцію управління, розвитку науки, мистецтва тощо і можуть мати підвищений рівень духовності, культурної й соціальної активності. В сучасній науці поширені концепції множинності еліт (політичної, економічної, адміністративної, військової, релігійної, наукової, мистецької), які врівноважують одна одну і запобігають небезпеці тоталітаризму. Як складова частина соціальної структури будь-якого суспільства еліта доповнює маси.

На будь-якому етапі розвитку суспільство намагалось не тільки вдосконалити працю, її результати, а й урізноманітнити, поліпшити дозвілля, свій духовний розвиток через споглядання, прослуховування, читання мистецьких творів. Культура – це історично визначений рівень розвитку суспільства, творчих сил і здібностей людини, висловлений у типах і формах організації життя та діяльності людей, а також утворених ними матеріальних і духовних цінностей протягом певного часу.

У суспільстві більшість людей поділяє загальноприйняті принципи й орієнтири, не наважується висловлювати оригінальні, незвичні, інші ідеї, що суперечать загальноприйнятим суспільним уявленням, мають певний інтелектуальний рівень, багатозначність, інтерпретація яких дуже важка, частково втрачають зв'язки з масовим суспільством, зі сталим колом цінностей, надбань, поглядів, пристрастей та оцінок. Культура розвивається як постійна переоцінка цінностей, творчість є проривом у невідоме, нове. Завжди є люди, які мають

смівливість творити власний погляд на речі, системи світобачення, йдучи на розрив із застарілими, загальномасовими системами. Тому їм випадає нелегка доля, їх сприймають як диваків або ж як ворогів традицій, “порушників спокою”, “чужих”. Ці люди – провідники свого соціального кола та творці нового пласту в культурі – елітарного, без них можливо ми б і досі перебували на рівні печерного розвитку. Історію культури творять саме такі особи, які постійно прагнуть розширити обрії культурного розвитку.

Малодослідженим з погляду історичного розвитку, місця та ролі у сучасному суспільстві, проте не менш смислово навантаженим, є поле елітарної культури у різних проявах.

Елітарна культура – це своєрідний творчий авангард, лабораторія мистецтва, де постійно створюються нові види та форми мистецтва. Її ще називають високою культурою, бо створюється елітою суспільства, зазвичай творчою й інтелектуальною, або на її замовлення професійними творцями. Вона охоплює витончене мистецтво, класичну музику, літературу, мистецькі практики, які потребують певної інтелектуальності та широкого поля компетенції хоча б для часткової її інтерпретації. Зазвичай, елітарна культура випереджає рівень сприйняття її середньоосвіченою людиною, широкими масами. Творці елітарної культури не розраховують на широку аудиторію. Щоб розуміти ці твори, треба володіти особливою мовою мистецтва, його кодом і вмінням декодувати.

Елітарна культура – сукупність артефактів, які завдяки своїй вишуканості доступні головню вузькому колу, культурній еліті. Визначається цей вид культури духовним аристократизмом і ціннісно-сисловою самодостатністю. Апелюючи до вибраної меншості своїх суб’єктів, які є одночасно її творцями й адресатами, елітарна культура свідомо і послідовно протистоїть культурі більшості, або масовій культурі в широкому сенсі. До елітарної, чи високої, культури належить класична музика, високоінтелектуальна література, витончене мистецтво. Формула елітарної культури – мистецтво для мистецтва. Вона є характерно маргінальним феноменом у рамках будь-якого типу історичної або національної культури, майже

завжди вторинна, похідна щодо культури більшості. Головна функція елітарної культури – виробництво соціального порядку у формах релігії, соціальної філософії та політичної думки. Високий рівень цієї культури досягається різними засобами:

- освоєнням нових соціальних і уявних реалій як культурних феноменів або ж, навпаки, неприйняття будь-якого нового й “охорона” вузького кола консервативних цінностей і норм;

- введення свого предмета в несподіваний ціннісно-смиловий контекст, який надає його інтерпретації неповторний і навіть винятковий сенс;

- створення нової, нарочито ускладненої культурної семантики, що полягає у метафоричності, асоціативності, аллюзійності, символічності та метасимволічності. Тому адресату потрібен певний рівень професійної підготовки та культурного кругозору;

- вироблення особливої культурної мови, так званого коду, доступного лише вузькому колу поціновувачів і покликано у складити комунікацію з іншими видами культури, спорудити високі, непереборні або максимально складні для подолання смислові перепони стандартному мисленню, що робить його нездатним адекватно осмислити нововведення елітарної культури, розшифрувати всі її смисли;

- використання нарочито суб’єктивної, індивідуально-творчої, відстороненої інтерпретації звичайного та звичного, що наближає культурне освоєння реальності суб’єктом до уявного, іноді художнього експерименту над нею і в його межах замінює відображення дійсності в елітарній культурі, її перетворенням, наслідуванням – деформацією, проникнення в зміст – домислюванням і переосмисленням цієї дійсності.

Визначення елітарної культури варіюються від простого етимологічного аналізу і формули “мистецтво для мистецтва” до субкультури привілейованих груп суспільства, які характеризуються принциповою закритістю, духовним аристократизмом і ціннісно-смиловою самодостатністю.



Завдяки своїй смисловій і функціональній замкненості, вузькості, відособленості від цілого пласту національної культури, елітарна культура перетворюється в різновид або подібність таємного, сакрального, езотеричного знання, що накладає табу до свого доступу масам, а носії цього знання перетворюються на жерців, обраних, служителів муз, “хранителів таємниці та віри”, що часто обігрується і поетизується в контексті елітарної культури.

Звичайно, вона на десятиліття випереджає рівень сприйняття людини з середнім рівнем інтелектуального розвитку. Коло її споживачів – високоосвічена частина суспільства: критики, літературознавці, завсідники музеїв і виставок, театрали, художники, письменники, музиканти. Коли рівень освіти населення зростає, коло споживачів високої культури розширюється.

Теорія і практика елітарної культури розцвітає особливо продуктивно і плідно на зламі культурних епох, зі зміною культурно-історичних парадигм, своєрідно висловлюючи кризові стани культури, нестійкий баланс між “старим” і “новим”. Представники елітарної культури усвідомлювали свою місію в культурі як творці нового, які випереджають свій час, як творці, не прийняті, не зрозумілі своїми сучасниками. Наприклад, такими були романтики і модерністи – символісти, культурні діячі авангарду та професійні революціонери, які творили культурну революцію на всіх етапах і рівнях.

Теоретики елітарної культури – Платон, Августин, Шопенгауер, Ф. Ніцше, В. Соловйов, К. Леонтьєв, М. Бердяєв, Ортега-і-Гассет, Беньямін, Гуссерль і Гайдеггер, К. Маннгейм – по-різному варіювали тезу про ворожість демократизації та масовість культури, її якостей, рівня, змістовності та формальної досконалості, творчого пошуку й інтелектуальності, естетичної та релігійної новизни, про неминучий супровід масової культури шаблонністю і тривіальністю (ідей, образів, теорій, сюжетів), бездуховності, про утиски творчої особи, придушенні її свободи. В умовах масового суспільства і механічному тиражуванні духовних цінностей, розширення індустріального виробництва культури, тенденція – поглиблення протиріччя між

елітарною культурою і масовою – небувало посилилося в ХХ ст. і інспірувало безліч гострих і драматичних колізій. Одночасно було чимало прикладів, які ілюстрували парадоксальну діалектику цих культур: взаємоперехід і взаємоперетворення, взаємовплив і самозаперечення кожної з них.

Важливим аспектом до пізнання явища елітарної культури є розуміння того, хто є її творцями та якою життєвою філософією вони керуються, чим мотивують творення елементів цієї культури. У соціально-культурній перспективі базова функція еліти полягає у виробленні нормативно-ціннісної основи соціальної солідарності, забезпеченні духовної безпеки особи та суспільства. Духовно-інтелектуальна активність цієї групи – це своєрідний проектний ресурс, який здатний забезпечувати баланс культурних традицій інновацій, процесів збереження та розвитку. Термін “еліта” – важливе теоретичне питання, адже сутність елітарної культури досить часто пов’язується з поняттям “еліта”, яке увійшло в науковий обіг у ХХ ст. Засновниками класичного елітаризму вважають В. Парето, італійського соціолога Г. Моску, німецького політолога Р. Міхельса. Надання “еліті” легітимного статусу в категоріально-понятійних комплексах соціальних і гуманітарних дисциплін, оформлення теорій еліт як цілісних систем уявлень традиційно пов’язують з працями цих науковців. В їхніх концепціях домінує ідея про те, що елітарна культура й еліта як її суб’єкт – це єдина надія на спасіння культури від “омасовлення”. Формуються теорії еліти як соціально-філософські, соціологічні та політологічні концепції, які стверджують, що еліта – це домінуючі (панівні) суспільні групи, які виробляють та творять державну, культурну та соціально-економічну політику, – необхідні та життєво важливі структурні елементи для функціонування соціуму будь-якого типу.

Еліта за Ортегою-і-Гассетом – це не родова аристократія і навіть не привілейована частина суспільства, а ті люди, які виділяються з маси, покликані бути в меншості й боротися з більшістю (масою) задля прогресу суспільства і культури в цілому. Визнання елітою накладає обов’язок за поліпшення та вдосконалення життя народу, розвиток держави. Об’єднання

людей у племена, спільноти, державу відбувається завдяки спільним інтересам, для досягнення цілей і вирішення важливих завдань. Створюється так звана національна догма або проект сумісного життя, що потребує загальної участі всіх прошарків населення та здатне вселити в людей натхнення заради досягнення результатів майбутньої справи. “Нації формуються та живуть лише постільки, оскільки втілюють в себе деяке прагнення здійснити загальну програму грядущого”. Еліта покликана забезпечувати стабільність держави, налагоджувати тісні зв’язки між етнічними та політичними групами. Для стійкості держави важливо, щоб кожна група, кожний клас не забували про інших та у деякій мірі розділяли їхні прагнення, ідеї та життя. Саме вибрана меншість має забезпечити взаємозв’язок між різними об’єднаннями населення, цю “соціальну еластичність” суспільства, адже класова відокремленість є найбільшим симптомом розпаду [Ортега-і-Гассет, 2006].

Для розвитку суспільства необхідні найрізноманітніші типи досконалих осіб: мудреці, художники, військові, робітники, тому загалом в будь-якому призначенні та ремеслі без цих людей не обійтись.

Порівнюючи визначення різних авторів, можемо констатувати наявність змішання термінів: дехто з дослідників зачисляє до еліти тільки політичну еліту, у інших трактування еліти ширше. Перед нами постає проблема не тільки кількості трактування терміна, а й великої кількості термінів, якими прагнуть замінити поняття культурна еліта, творці елітарної культури. Наприклад, політичний клас, правлячий (панівний) клас, панівна еліта, керівна еліта, керівна меншість, лідерство та інше. Ми виявили, що різними термінами користуються для визначення того самого концепту, а різні концепти визначають тим самим терміном. Аналогічні складнощі виникають і з самим визначенням елітарної культури.

Цікава позиція щодо еліти у Миколи Бердяєва. У своїх працях він писав про культурну еліту. У розумінні Бердяєва справжня еліта – це аристократія духу. Причому аристокра-

тизм визначається походженням, а не досягненнями. Друга характеристика еліти-аристократії: вона сповідає філософію якості та цінностей, а не кількості. Завдання еліти як творців культури за Бердяєвим – “не принизливе пристосування до масового соціального руху, а облагороджування цього руху, внесення до нього аристократичного початку якості”. Культуру Бердяєв розумів як загальнолюдську, тому творіння елітою зразків відбувається не індивідуально. Творці культури фактично є виразниками духовних сподівань народних мас: “народ виражає своє покликання в світі в своїх великих творцях, а не в безликій колективності” [Бердяєв, 2008].

Якщо еліта не виконує це завдання з тих або інших причин, це приводить до тяжких наслідків. Бердяєв навів такий приклад: “Нещастя культурного ренесансу початку ХХ століття було в тому, що в нім культурна еліта була ізольована в невеликому крузі і відірвана від широкого соціального перебігу того часу. Це мало фатальні наслідки в характері, який прийняла російська революція. Культурна еліта переживає важку кризу, і їй загрожує зникнення в масовому соціальному русі нашого часу. Ізоляція, гординя, презирство повинні вести до загибелі. Тільки свідомість свого служіння може врятувати”. На цьому прикладі також видно ще одна характеристика – вимога до еліти: облік і відповідність культурно-історичній ситуації, процесам, які відбуваються в суспільстві, відповідальність перед народом.

### **3.2. Елітарна культура: перспективи та загрози**

Становлення мультикультурної цивілізації, пошук коштів “культурної адаптації” людини до досягнень техногенного світу та інформаційної культури, поширення феномена масової культури, зростання “антропологічності” науки, перенесенням її інтересу з людини – продукту культури на людину – творця культури – все що стосується культурної ситуації сьогодення. Ми не оминули увагою питання елітарної культури, шляхів її розвитку та причин занепаду, поширення

важливості ідентифікації елітарного продукту в контексті динаміки та всеосяжності культури масової. Тому з огляду на тенденції розвитку суспільства, популяризації культу розуму, раціоналізму, поширенню аксіоми “Знання – це сила”, рівень освіти населення зростає, коло споживачів і творців високої культури розширюється.

Для культури ХХ–ХХІ ст. характерна крайня свобода в виборі стилів, які черпаються з скарбниці культури, а це насамперед пов’язано з її головним принципом – саморепрезентації, вираженням власного “Я”. Суттєвий напрям розвитку сучасної культури – перехід від розуміння індивіда як істоти, що має спільні з іншими індивідами природні якості та оцінюється відповідно до існуючої ієрархії добродійностей, до розуміння його як одиничного та неповторного “Я”. Не моральна вага в суспільстві, а автентичність особистості стає джерелом етичних та естетичних суджень [Белінська, 2021].

Елітарна культура свідомо та послідовно протистоїть культурі більшості у всіх її історичних і типологічних різновидах – фольклору, народній культурі, офіційній культурі того чи іншого стану або класу, держави в цілому, культурної індустрії технократичного суспільства ХХ ст. Філософи розглядають елітарну культуру як єдино здатну до збереження та відтворення основних смислів культури, яка має принципово важливі особливості:

- складність, спеціалізованість, креативність, новаційність;
- здатність формувати свідомість, готову до активної перетворювальної діяльності та творчості, відповідно до об’єктивних законів дійсності;
- здатність концентрувати духовний, інтелектуальний і художній досвід поколінь;
- наявність обмеженого кола цінностей, визнаних дійсними та “високими”;
- жорстку систему норм, прийнятих цією категорією людей як обов’язкових і неухильних, які сприймаються в співтоваристві “втаємничених”;

- індивідуалізацію норм, цінностей, оціночних критеріїв діяльності, нерідко принципів і форм поведінки членів елітарного співтовариства, що стають завдяки цьому унікальними.

Елітарна особистість в ідеалі – це індивідуальність, яка репрезентує найвищий рівень індивідуально-особистісного розвитку та буття. Це вищий і специфічний спосіб взаємопов'язаності особистісних структур і саморегуляції особистості, такий спосіб, який забезпечує певною мірою автономне існування особистості у соціумі та водночас продукує піднесенішу індивідуалізовану форму залучення особистості у життєдіяльність суспільства. Разом з тим елітарні особистості більш або менш мають стійку внутрішню структуру й організацію, яку вони з тією або іншою мірою повноти та багатогранності репрезентують у собі, в устрої своєї душі та в стані свого духу. Особистість тим значущіша, чим ширша її сфера дій, той світ, в якому вона живе, творячи свій життєвий світ.

М. Бердяєв стверджував, що висока культура необхідна лише небагатьом людям, для “середньої маси” потрібна лише “середня” культура. Демократичним шляхом не можуть створюватися науки та мистецтва, творитись філософія та поезія. Закриття аристократичних джерел культури призведе до зникнення всіляких джерел. У праці “Доля людини в сучасному світі” теоретик наголошував на тому, що він сам і його сучасники живуть у добу плебейського повстання проти будь-якого аристократичного начала в культурі, в добу панування кількості над якістю. Культура, на думку філософа, ніколи не існувала для людства як такого, а геній ліпше виражає дух народу, ніж маси [Бердяєв, 2008].

Елітарність – орієнтація суб'єкта в умовно виділеному індивідуальному просторі цінностей і смислів, що співвідноситься з уявленнями про “краще, обране, недоступне, загадкове, знамените”, тобто орієнтація в можливих ідеалах самовизначення. Вибір елітарного ідеалу, побудова та реалізація шляхів до нього, прагнення до конкретної цінності, сам процес пошуку сенсу своєї праці і всього життя, орієнтованого на цей ідеал (дієва, поведінкова складова).

Поняття “елітарна орієнтація” співвідноситься з багатьма близькими поняттями – самоактуалізація, самотрансценденція, лідерство, соціальна стратифікація, престиж, але має специфіку, яка пов’язана з орієнтацією на “найкраще”, вибірково.

Загальна ідея елітарного підходу до історії в тому й полягає, що будь-яка духовно не пов’язана група людей, натовп, по суті своїй пасивні. Прогрес залежить від того, чи є серед цього натовпу особистість, яка здатна взяти на себе верховенство влади і бути загально визнаним авторитетом (“пасіонарність” Лева Гумільова). Пасіонарії, за Гумільовим, – це люди, які з’являються внаслідок впливу космічних енергетичних викидів (йдеться про своєрідні генні мікромутації) і вирізняються високою спрямованістю своєї життєвої мети, здатністю в ім’я реальної або ілюзорної мети жертвувати навіть життям (своїм та інших людей). Вони мають непереборне прагнення до цілеспрямованої діяльності, що пов’язана зі змінами соціального або природного оточення, присвячують своє життя тій чи іншій меті, а інтереси колективу (хай навіть і неправильно усвідомлені) превалюють для таких людей над інстинктом самозбереження і турботою про власних дітей. Пасіонарії ламають інерцію традиції, вони “...порушують звичну обстановку, тому що не можуть жити повсякденними турботами, без захоплюючої їх мети”. Пасіонарність заразлива, тому здатна захоплювати деяких навколишніх осіб. Обивателі ж “...забувають минуле й не хочуть знати майбутнє. Вони хочуть жити зараз і для себе”. Вони також, як пише Л. Гумільов, можуть бути мужніми, енергійними й талановитими, але те, що вони роблять, вони роблять для себе. “Вони також здатні до подвигів, але задля власної жадібності, шукають високого становища, щоб утішатися своєю владою, оскільки для них реальним є тільки теперішнє, над яким невідворотно підноситься своє, особисте...” [Гумилев, 2006].

Отож, у найзагальнішому сенсі поняття еліти використовують для визначення в певному розумінні вищих і часто привілейованих верств суспільства, які виконують функцію

управління, розвитку науки, мистецтва тощо і можуть мати підвищений рівень духовності, культурної й соціальної активності. В сучасній науці поширені концепції множинності еліт (політичної, економічної, адміністративної, військової, релігійної, наукової, мистецької), які врівноважують одна одну і запобігають небезпеці тоталітаризму. Як складова частина соціальної структури будь-якого суспільства еліта доповнює маси (або навпаки).

М. Бердяєв робив акцент на природній ієрархічній структурі людства: одні народжуються розумними і талановитими, інші – спочатку без цих природжених якостей [Бердяєв, 2008]. Ця ієрархія людських здібностей і дарів, як загальноновизнана, безумовно дасть людству незрівнянно більше, ніж ієрархія походження, ієрархія фізичної сили та посад. В умовах демократії важливе завдання – збереження і підтримка соціальної диференціації на підставі реальних заслуг і талантів людини.

В умовах політизації суспільства ідею елітарної культури широко використовують у політичних цілях для досягнення зручного положення для зазвичай вузького кола осіб.

Масова та висока культура рівноправні, людина повинна мати змогу вибирати між ними, враховуючи власні смаки й особистісні прерогативи. Для сьогодення характерне розмивання меж між елітарним і масовим, взаємовпливи, перетікання одне в одного. Компоненти масової культури, які входять у контекст елітарної культури, є елементами елітарної культури, тоді як компоненти елітарної культури, вписані в контекст культури масової, стають складовими маскульту. У культурній парадигмі постмодерну компоненти елітарної та масової культури використовують як амбівалентний ігровий матеріал, а смислова межа між масовою й елітарною культурою виявляється принципово розмитою або знятою; в цьому випадку розрізнення елітарної культури і культури масової практично втрачає сенс (зберігаючи для потенційного реципієнта лише алюзійне значення культурно-генетичного контексту). Зокрема, новій релігійності властивий “профанний езотеризм”, який припускає включення елітарних езотеричних



концепцій у контекст сучасної масової культури, або ж, навпаки, “сакралізація” окремих феноменів масової культури.

Нарешті, сучасну “еліту” досить складно зачислити до творчих особистостей, творців оригінальних цінностей (тобто до представників елітарної культури). Спосіб утворення індивідуалізованої еліти суспільства виключає прояв в ній особистостей, які акумулюють у своєму внутрішньому світі досягнення культури, моральності, інтелекту....

Бодріяр відзначив, що сучасна культура перенасичена, людство не в змозі розчистити завали, які скупчилися, що багато культурних явищ перебувають у стані трансу. Він писав, що сучасна культура немічна, людство не здатне знайти хоч якийсь позитивний імпульс в своєму розвитку. Гостро характеризуючи ситуацію, яка склалася в світі, він зауважив, що тріумфальний хід модернізму не привів до трансформації людських цінностей, зате відбулося розсіювання, інволюція цінностей і наслідком цього виявилася “тотальна конфузія”, “неможливість вигадати який-небудь визначальний принцип: ні естетичний, ні сексуальний, ні політичний” [Бодріяр, 2006]. Саме тому елітарна культура перебуває у ліменальному стані щодо сучасного суспільства і передбачити шляхи трансформації її як культурологічного явища дуже важко. Чи шлях її розвитку буде виокремленим з контексту культури масової чи розчиниться в її різноманітті? Відрив елітарної культури, її зростаюча самоізоляція призводять до втрати нею творчого духу, до переродження “культури” в “цивілізацію”. Ці процеси набули посиленого розвитку.

Найефективніший спосіб протидії такій тенденції – формування духовного імунітету особистості, для якої справжня культура – найорганічніша сфера буття і спосіб самореалізації. Виконання цього завдання потребує долучення щонайширшого і різноманітного спектра культурних надбань, піднесення на рівень високих стандартів системи виховання й освіти, ролі інтелігенції в суспільстві та її соціального статусу.

Якщо не вдаватися в деталі загального елітарного підходу до культури у всіх його індивідуальних і концептуальних

варіантах, то в його основі є досить проста і аж ніяк не легка думка: будь-яка духовно не пов'язана група людей, натовп, безіменна маса сама собою пасивна. Люди можуть стати носіями цивілізації чи варварства залежно від того, чи є серед них особистості, здатні взяти на себе загально визнаний тягар верховенства. Від складання безлічі “сірих” людей не можна отримати геніальності так і від складання маси посередностей неможливо отримати високої культури.

Отже, всі тлумачення терміна “елітарна культура” єдині в тому, що вона – це мисляче творче ядро певного освіченого прошарку суспільства, результат його праці, тобто це та сама “творча меншість” з усіма її надбаннями, за якою підтягується пасивна більшість.

## IV. МАСОВА КУЛЬТУРА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ВИМІРІ

### 4.1. Масова культура: дефініції та різновиди

(Людмила Белінська\*)

Феноменом другої половини ХХ ст. стало формування, розвиток і поширення масової культури. У прямому розумінні – це культура, що знаходить попит в основній масі населення безвідносно належності до тієї чи іншої нації, держави. Незважаючи на регіональні або національні особливості, масова культура космополітична.

Своїм виникненням і активним розвитком масова культура завдячує сучасній цивілізації. З переходом людства після Другої світової війни від індустріальної до постіндустріальної ери значно поширився розвиток і вплив засобів масової комунікації, інформаційних технологій, суттєво підвищився рівень освіченості населення багатьох країн. Створювались нові можливості поширення культури в суспільстві, донесення її надбань до кожного індивіда. Масова культура зайняла місце між культурою елітарною (верхівка суспільства, найосвіченіші верстви) та народною, укоріненою здебільшого серед сільського населення. Вона приваблює, насамперед маргінальні верстви людей, які вилучені цивілізацією з їхнього традиційного оточення, культурного ґрунту. Ними можуть стати жителі села, що опинились у місті, емігранти, ті, хто вимушені змінити спосіб життя через втрату роботи, кваліфікації, шукають нові світоглядні та духовні орієнтири. Факт існування масової культури ніхто не заперечує, але її розуміння і ставлення до неї дуже різне. Маркузе писав: “Чи є масова культура мерзенністю, нешкідливим заспокійливим

---

\* Людмила Белінська, кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри соціокультурного менеджменту Львівського національного університету імені Івана Франка, e-mail: ludmyla.belinska@ gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4716-6011>

засобом або ж благословенням божим? Це – питання гострих дискусій, в яких ніхто не хоче поступатися... Навіть тепер, коли більшість з нас втомилася від полеміки один з одним, питання не просунулося” [Костина, 2006].

Поняття “масова культура” охоплює різні явища культури, які поширилися у зв’язку з науково-технічною революцією та постійним оновленням засобів масової комунікації. Щодо питання про час виникнення “масової культури” є різні погляди. Деякі дослідники вважають її одвічно притаманною культурі й тому виявляють уже в античному епосі, у видовищних діях Римської імперії. Інші пов’язують виникнення “масової культури” з науково-технічною революцією, що принесла з собою зовсім нові способи виробництва, поширення та споживання культури.

Універсального визначення масової культури досі не існує. Найбільш розповсюджені визначення масової культури такі – деякі дослідники вважають, що масова культура – це особливий культурний феномен, автономне утворення, в якому часто відбувається розрив форми та змісту. Тому масова культура часто набуває формального характеру, функціонуючи, вона позбавляється сутнісного змісту, зокрема, традиційної моралі.

В іншому підході масова культура визначається як явище, що характеризує особливості виробництва культурних цінностей у сучасному суспільстві. Передбачається, що масову культуру споживають всі люди, незалежно від місця та країни їхнього проживання [Ашин, 1966].

Найцікавішим і продуктивнішим треба визнати підхід Ортеги-і-Гассета, згідно з яким масова культура – це організація повсякденної свідомості в інформаційному суспільстві, особлива знакова система або особлива мова, на якому члени інформаційного суспільства досягають взаєморозуміння.

Спочатку поняття масової культури було дуже невизначеним і охоплювало величезне коло явищ – від індустрії масового виробництва та технологій мас-медіа до маргінальних форм контркультурної творчості. Двоїстість, неоднозначність масової культури зумовлена її походженням. Вона виникає, з одного боку, як спроба нових соціальних верств (найманих робітників і службовців) створити власний різновид міської народної культури, з іншого – як засіб маніпулювання масовою свідомістю.

Масова культура є природним породженням сучасної цивілізації з усіма її плюсами та мінусами [Ортега-і-Гассет, 2006].

Масова культура в розвинутому вигляді вперше сформувалася у США. У свідомості багатьох європейців США – континент суцільного маскульту, бездуховності та прагматизму. Це не зовсім так. У США не було традицій народної культури, не склався повноцінний фольклор. Історичні та культурні умови розвитку Сполучених Штатів сприяли розвитку насамперед масової культури, адже суспільство складалося як безнаціональне з численних емігрантів-маргіналів. Також виникненню такої культури сприяв розвиток засобів масової комунікації – газет, популярних журналів, радіо, грампластинок, кінематографа. Все це, з одного боку, демократизувало культуру, відкривало до неї доступ масовій аудиторії, з іншого – зумовило проникнення в культуру комерційних інтересів, культура стала предметом бізнесу [Зорина, 1990].

Масова культура – явище не однорідне, воно має свою структуру й рівні. В сучасній культурології зазвичай виділяють три рівні масової культури:

- кітч-культура;
- мід-культура;
- арт-культура.

Кітч не ставить питань, пропонує лише відповіді, заздалегідь підготовлені кліше, він аж ніяк не викликає духовних пошуків, складного психологічного дискомфорту, роздумів над сенсом і сутністю зображуваного чи висловленого.

Щодо мід-культури, то варто зазначити її двоїстий характер. Вона має деякі риси традиційної культури, але водночас охоплює риси масової культури. Тобто певні зразки першої культури адаптовуються і спрощуються для споживання масовою аудиторією.

Арт-культура розрахована на найосвіченішу частину публіки. Головне завдання арт-культури – максимальне наближення масової культури до норм і стандартів традиційної культури. Тобто вона є своєрідним посередником, містком між традиційним і масовим.

Вважають, що масова культура розмила межі між елітарною і народною та традиційною (пісні, танці, казки) культурою.

Виробництво, поширення і споживання продукції масової культури має індустріально-комерційний характер [Колевски, 1974].

Найвиразніші її риси – комерційний успіх, популярність і розважальність, цікавість, культ гедонізму та споживання, схематизація, стереотипізація, спрощення всіх явищ життя, частково несмак, іноді невідповідність форми та змісту. Все це досягається дуже різними засобами – аж до експлуатації інстинктів і вірувань людей (агресивність, сексуальність, страх, містика тощо). Смысловий діапазон масової культури дуже широкий – від примітивного кітчу (мелодрама, естрадний шлягер, “мильна опера”) до складних, змістовно насичених форм (рок-опера, мюзикли, “інтелектуальний” детектив тощо). Естетиці масової культури властиве постійне балансування між тривіальним та оригінальним, агресивним і сентиментальним, вульгарним і вишуканим, що типово для бульварних романів, простих неінтелектуальних детективів, різних шоу (ток-шоу, реаліті-шоу), попмузики, еротичних журналів, кінобойовиків, фільмів жахів.

Масова культура має значний вплив на всю культуру загалом, їй властива тенденція до гомогенізації, тобто прагнення надавати культурним явищам однорідності, легкості у сприйнятті. Масова культура свідомо орієнтує поширювані нею духовні цінності на середній рівень масового споживача, так званого типового мешканця, менеджера середньої ланки, простого робітника, людину без стійкої життєвої позиції та світоглядних орієнтирів. Бажання надати всім елементам культурної системи однорідності та абсолютної схожості – суттєва змістова характеристика “масової культури”. Вона акцентує на видовищі, впливає на стереотипи, які вже побутують у людській свідомості, їх зрощення та підсилення, спрощеність у формі та змісті, що спонукає людей до зменшення інтелектуальної роботи, витрати почуттів і волі [Овсюк, 2008].

Найхарактерніша риса масової культури – її комерційність. У ринковому суспільстві ця культура, розрахована на основну масу населення, обов’язково є продуктом, споживання якого має приносити прибуток. Для вивчення попиту на цей продукт сучасна західна цивілізація вже давно використовує могутній потенціал наук про людину – соціологію, психологію, менеджмент, політологію. Одночасно – не лише вивчають, а й формують

культурні потреби та бажання мас. Існує досить розгалужена система індустрії масової культури, що охоплює такі підрозділи:

- засоби масової інформації – ЗМІ (практично всі приватні канали радіо та телебачення, газети та журнали існують завдяки рекламі споживчих товарів, послуг);

- система організації та стимулювання масового попиту на продукцію (реклама на вулицях, транспорті, індустрія моди та продажів);

- індустрія здоров'я (формування іміджу здорового способу життя чи зовсім навпаки ілюстрування щасливого життя під час поїдання фаст-фудів та їжі швидкого приготування);

- індустрія дозвілля (туризм, книговидавництво, популярна музика тощо);

- міжнародна комп'ютерна мережа Internet;

- масова соціальна міфологія [Ламонд, 1983].

Комерційне мистецтво та література з їхніми штампами, реклама, комікси, бульварна друкована продукція отримали узагальнене визначення – “кітч”. Це слово виникло на рубежі XIX – XX ст. у німецькому літературному середовищі як синонім вульгарних літературних виробів. Зараз його сприймають як несмак взагалі, різні форми підробок під справжнє мистецтво.

Кітч – постійний супутник культури. Його зневажливо називали ерзац-мистецтвом, поганим смаком, імітацією, згодом він все більше ставав домінантною формою сучасної культури. Кітч живе в кожному мистецькому явищі і в той чи інший момент вигулькує з нього. Він несе спокусу задоволення, культивує красу, сентиментальність, романтизм і ностальгію. Він лікує від стресів, пропонує неконфліктне поєднання реального та ідеального, одомашнює мистецтво, пристосовує його до полегшеного сприйняття. Кітч – форма масової культури і основа суспільства споживання. Він репродукує і перетворює мистецькі твори на товар, змінює високу культуру, іронізує над стереотипами сприйняття, привчає до міфів. У сучасному світі кітчем стає все – політика, спорт, медицина, культура, мода. Останнім часом усю масову культуру та кітч розглядають не лише з негативним підтекстом, а знаходять нові концепції для повноцінного існування.

## 4.2. Образ споживача масової культури

(Андрій Шевчук\*)

Масова культура формує новий тип людини “людина маси”. Іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет виступав з гострою критикою масової культури та індивідів, які до неї належать. На його думку, маса складається з людей “загального типу”, без індивідуальності, тих, хто нічим не вирізняється з-поміж інших. “Людина маси – та, яка не відчуває в собі ніякого особливого дару або відмінності від усіх, хорошого чи поганого, яка відчуває, що вона точно така, як інші. Вона зовсім цим не засмучена, навпаки, людина маси щаслива відчувати себе такою, як усі”, – писав він. Ортега-і-Гассет порівнював людину маси з людиною елітарних меншин і визначив як різницю між ними те, що людина меншин сувора та вимоглива сама до себе, бере на себе відповідальність та обов’язки, тоді як людина маси поблажлива до себе, задоволена собою, живе без зусиль, не напружується, мало працює інтелектуально, не намагаючись себе виправити чи поліпшити, пливе за течією. Це поділ на маси та вибрану меншість – це поділ не на соціальні класи, а на типи людей. “В кожному класі, – писав Ортега-і-Гассет, – можна знайти “масу” і “вибрану меншість”. Також він наполягав на тому, що “масовий тип” переважає навіть в традиційно вибраних групах (так звані псевдоінтелектуали), тоді як серед робочого класу нерідко трапляються “аристократи духу”. Що ми спостерігаємо і в буденності. Ортега-і-Гассет аналізував джерела виникнення мас і обставини, які сформували людину маси. Він назвав три чинники, які зробили можливим створення масової людини: ліберальну демократію, експериментальну науку й індустріалізацію. На його думку, XIX століття було революційним, тому що завдяки економічному та технічному зростанню воно вивільнило для “середньої” людини більше вільного часу, більше коштів, зробивши її незалежною. Ще більше ця зміна виявилась в царині моралі та права: були скасовані стани та

---

\* Андрій Шевчук, асистент кафедри соціокультурного менеджменту Львівського національного університету імені Івана Франка, e-mail: [tas.as1871@gmail.com](mailto:tas.as1871@gmail.com)



станові привілеї, всі стали рівними в своїх правах. Звідси Ортега-і-Гассет вивів дві головні риси психологічного портрета масової людини: нестримне зростання життєвих прагнень і принципова невдячність до всього, що дало змогу їй так добре жити. Людина маси, на його думку, схожа на невиховану дитину, що розпещена навколишнім світом, коли виконуються всі бажання, немає ніяких заборон і ніяких обов'язків. Не відчуваючи ніякого тиску, людина маси звикає ні на кого не зважати, не мати авторитетів, тому нікого не визнавати старшим чи вищим. Маса сприймає повну свободу життя як природний стан, нічим не спричинений, і внаслідок цього не бажає зважати ні на які зовнішні авторитети. Такий собі гедонізм. Людина маси задоволена собою такою, якою вона є. Вона схвалює те, чим вона сама наділена – думки, прагнення, симпатії, смаки, тому що ніщо і ніхто не змушує її визнати себе людиною другого сорту, обмеженою, нездатною до творчості, інтелектуальної напруги і роботи, не здатною також і підтримувати ту організацію, яка дала їй повноту життя. Людина маси завжди відчуває себе володарем становища, не шукає постійних авторитетів, тоді як людина еліти завжди відчуває внутрішню потребу звертатись наверх, до авторитету і принципу, якому вона служить. Саме людина еліти проводить своє життя в служінні, життя не має для неї інтересу без певної вищої ідеї, якій його можна присвятити. Коли можливість служіння зникає, вона відчуває неспокій і шукає нового завдання, складнішого та відповідальнішого. Людина еліти живе життям, яке підпорядковане самодисципліні, і Ортега-і-Гассет називав це достойним, благородним життям. Натомість людина маси живе в своє задоволення, не прагнучи до порядку та закону [Ортега-і-Гассет, 2006].

Французького дослідника Густава Лебона вважають засновником психології натовпу. Г. Лебон з'ясував, що натовп – це не просте зібрання індивідів, а дещо принципово інше явище. Натовп – це єдине утворення, єдина істота, наділена своєю колективною душею. Ізольований індивід, на думку Лебона, суттєво відрізняється від індивіда в натовпі. Лебон вважав, що в масі стираються індивідуальні досягнення людей, і завдяки цьому зникає їхня оригінальність. Але це ще не всі характеристики, які становлять психологію індивіда в масі. Дослідник зауважив, що в індивідах виявляються також і нові якості, яких вони до

цього моменту не мали. Обґрунтування він шукав у трьох різних моментах: “Перший з цих них полягає в тому, що індивід в натовпі набуває, тільки завдяки чисельності, усвідомлення непереборної сили і це усвідомлення дозволяє йому піддатись таким інстинктам, яким він ніколи не дає волю, коли він буває один. Натомість у натовпі він тим менше схильний опановувати ці інстинкти, оскільки натовп анонімний і тому не несе на собі відповідальності. Почуття відповідальності, що стримує завжди окремих індивідів, абсолютно зникає в натовпі”. “Другий момент – заразливість, також сприяє виникненню в натовпі спеціальних властивостей і визначає їх напрям. Зараза являє собою таке явище, яке легко вказати, але не пояснити; її треба захищати до розряду гіпнотичних явищ, до яких ми зараз перейдемо. В натовпі будь-яке почуття, будь-які дії є заразливими, і до того ж в такій мірі, що індивід дуже легко приносить в жертву свої особисті інтереси інтересу колективному. Подібна поведінка, однак, суперечить людській природі, отже людина здатна на це лише тоді, коли перебуває у натовпі” [Лебон, 1995].

Головна причина виникнення масової людини й одночасно її головна характеристика – це соціальна атомізація та крайня індивідуалізація. Отже, головна риса людини маси, це не брутальність і відсталість, небажання працювати і вдосконалюватися, брати на себе відповідальність і займати активну життєву позицію, а ізольованість, брак нормальних соціальних відносин, які працюватимуть на творення особистості, її росту та розвитку.

Зігмунд Фрейд, який розглядав психологію масового індивіда з погляду психоаналізу, погоджувався з Лебоном, що індивід загалом внаслідок її впливу потерпав від певної зміни в душевній діяльності, яка часто буває досить глибокою. Ефективність індивіда збільшується, а його інтелектуальна діяльність помітно знижується, – обидва ці процеси відбуваються, очевидно, в порівнянні з іншими індивідами, які становлять масу. Досягнути цих процесів можна лише шляхом відміни затримок, властивих кожному індивідові, і відмовою від специфічних для нього особливостей і потягів. Тож Фрейд шукав психологічне пояснення такій зміні індивіда. Він стверджував, що емоційні прихильності становлять сутність масової душі. Він аргументував це, по-перше, тим, що маса об’єднана, очевидно, певною силою, і ця сила може бути

тільки еросом. По-друге, індивід, відмовляючись від своєї оригінальності в масі і піддаючись впливу з боку інших людей, робить це тому, що в нього існує потреба скоріше бути у згоді з ними, ніж в протиріччі, отож, можливо, він робить це “ім на догоду”. Отже, кожен індивід в масі прив’язаний, з одного боку, до вождя, а з іншого – до інших індивідів, які належать до маси. Підтвердження своєї думки Фрейд знайшов у феномені паніки.

Важливо розуміти людину маси, адже саме вона є головним виробником і споживачем масової культури, допомагає визначити, які характерні риси цієї культури можна вважати позитивними, та ті, які є негативними. Такий тип людини перебуває під прицілом багатьох дослідників і науковців, адже вплив масової культури на нього значний і зумовлений психологією кожного індивіда та маси, яка утворюється згодом [Ашин, 1966].

### **4.3. Позитивні та негативні риси масової культури**

**(Людмила Белінська\*)**

Щодо основної суперечності культури, то вважають визначення масштабів впливу і значущості масової культури. Першим теоретично оцінити, обґрунтувати виникнення цієї суперечності, розкрити її сутність намагався іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет. У праці “Бунт мас” він протиставив культуру еліти як творця духовних цінностей і культуру мас як споживача культури. Споживаючи духовні цінності, народ перетворює справжню культуру в широкий вжиток, що отримало назву “масова культура”. Масова культура має утилітарне призначення, є бездуховною за своїм змістом. Вторгнення масової культури в сферу елітарної, високої розцінюють як наступ “варварства в культурі”

---

\* Людмила Белінська, кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри соціокультурного менеджменту Львівського національного університету імені Івана Франка, e-mail: ludmyla.belinska@ gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4716-6011>

або “контркультури”. Аналізуючи внутрішньо-культурні суперечності, вчений протиставив науку і культуру. Серед різних видів духовної діяльності людей найбільш стабільною і живучою виявилась наука. Її істини незалежні від людини, вони набули важливого значення в усіх сферах духовного життя; значно поліпились технічні засоби поширення досягнень науки та культури в цілому. Все це, на думку вченого, призводить до деградації гуманістичної культури. Істини культури мають утилітарне призначення. Вони мають сенс і люди сприймають люди їх лише тоді, коли стають частиною життєдіяльності, сприяють задоволенню певних потреб [Ортега-і-Гассет, 2006].

Масова культура миттєво використовує всі технічні новинки. Справжнім зачинателем естетики масової культури був Голлівуд. Збільшила можливості маскультури поява телебачення, техніки відео. Неймовірної популярності набули “мильні опери” – нескінченні телевізійні серіали, шоу, лайв трансляції. Особливо спеціалізується на них кінотовиробництво країн Латинської Америки. Вперше схожі постановки з’явилися на радіо в 30-ті роки ХХ ст., сюжет з продовженням охоплював і рекламу компаній, що виробляли мийні засоби, бо вони фінансували трансляції.

Продукти культури індустрія виробляє за правилами будь-якого іншого масового виробництва, створює насамперед розраховуючи на ринок. Індустрія культури не має на меті культурно розвивати маси, лише залучати їх до споживання, не розуміючи власної відповідальності за наслідки такого впливу, який іноді важко навіть назвати позитивним.

Актуальним є питання про користь і шкоду, яку масова культура має на суспільство та культуру загалом. Масова культура – природне породження сучасної цивілізації з усіма плюсами та мінусами. З врахуванням цього сформувався певні ключові особливості, до яких зачисляють:

- тиражованість. Це головна риса масової культури, оскільки традиційно культурну цінність або подію розглядали як щось унікальне, неповторне, що має власну ауру, унікальність, властиві лише їй риси. Практика технічного відтворення стирає межу між копією та оригіналом, нівелюючи його художню цінність, роблячи ставку на кількість і масштабність, але аж ніяк не на якість;

- створення складного та тонкого механізму маніпулювання потребами. Людина представлена у цьому типі культури передусім як споживач. Споживання стає ключовою формою діяльності, завершеною системою цінностей, найважливішим засобом соціального контролю. Річ виступає насамперед у своїй знаковій функції, а не смисловій, звертається увага лише на конотативний аспект знака і аж ніяк не спонукає до денотації та інтерпретації явищ, які пропонують до споживання;

- медіативність (від слова “медіа” – засіб повідомлення), ЗМІ. З тих пір, коли канадський філософ і соціолог М. Маклюен дав одній зі своїх книг назву, яка згодом стала афоризмом – “Засіб повідомлення – це саме повідомлення”, поширилося переконання, що найбільший вплив на людину роблять не стільки зміст, скільки спосіб і форма передачі інформації. Переставши бути лише передавальним механізмом, медіа стали головним засобом виробництва культури. Безумовний лідер у цьому – телебачення, інтернет-видання, друковані видання та соцмережі. Мас-медіа через створюваний ними набір образів визначають наше сприйняття реальності: від ідеологічних і політичних пристрастей до форм і ритуалів інтимних відносин, від стилю життя, одягу, житла до вибору захоплень, стилю життя тощо;

- акцент на всіх проявах тілесності, навіть найінтимніших. Ідеологія масової культури формує ставлення до власного тіла як до естетичного об’єкта – красивої речі. Звідси підвищена увага до спорту взагалі і тим видам, які допомагають моделювати, “ліпити” власне тіло. Інтуїції тіла пронизують масове мистецтво, виявляючись у підкресленому натуралізмі його сюжетів, форм і образотворчих засобів, орієнтованих головню на підсвідомість;

- інтеграція у повсякденне життя, прагнення давати людям те, що вони хочуть. Масова культура використовує природне прагнення людини компенсувати емоційну монотонність буднів. Вона працює з “вічними” темами (бажання любові, страх перед невідомим, жага успіху, тяга до екзотики і дива), створюючи на їхній підставі продукцію, розраховану на негайну емоційну реакцію – як у серіалі або детективі, немає інтриги, загадки, складності і глибини емоційних явищ;

- створення нових умов для самовираження та самореалізації людини. Для масової культури характерний точний вибір

адресатів-споживачів (вік, стать, соціальний статус, національність тощо) і відповідних передбачуваній аудиторії художніх і технічних прийомів, орієнтування на цінності поколінь, їхні смаки та вподобання;

- культ “зірки” – нерідко штучне створення популярності письменників, художників, співаків, акторів, спортсменів, а також “приручення” різними способами талановитих людей для комерційної та ідеологічної експлуатації. У соціалістичних країнах, де масову культуру монополізувала держава, її комерційний характер було замінено організацією пропаганди офіційного політичного курсу, формуванням культу вождів. Розважальність проявлялась в організації різних ідеологічних шоу, романтизації класової боротьби та революції, подвигів розвідувальних і правоохоронних органів [Просандеєва, 2003].

За орієнтованими на ринок предметами споживання, ми дізнаємося про типові форми поведінки, позиції, загальноприйняті думки, заботи й очікування великої кількості людей.

Одна з важливих функцій сучасної масової культури полягає в міфологізації суспільної свідомості. Твори масової культури, так само як і міфи, засновані на не розрізненні реального й ідеального, вони стають предметом не пізнання, а віри.

Щодо продукту масової культури, то:

- по-перше, його подають як якісний. Якщо це роман чи художній фільм, то важливий цікавий сюжет, інтрига, красиві герої, бурхливі почуття. Обов’язково треба дотримуватися чіткості жанру в розрахунку на певну категорію споживачів: для жінок “бальзаківського віку” – мелодрама, для чоловіків – бойовик, для домогосподарок – “мильна опера”. Хочеш розважитись – комедія, хочеш скинути напруження і стрес після трудового дня – трилер, для інтелектуалів – детектив і кросворд;

- по-друге, твір масової культури має бути зрозумілим майже для усіх. Масова культура та мистецтво покликані розслабити втомлений мозок людини після важкого робочого дня, відновити її порушену душевну рівновагу. Масове мистецтво занурює споживачів у блаженство відпочинку. Оскільки це відбувається регулярно, то спрощується сприйняття явищ, які вирізняються багатогранністю, складністю, множинністю сенсів та інтерпретацій.

Споживач не сприймає оригінальні думки й бачення світу, вони потребують занадто багато уваги, міркувань, широкої сфери компетенції та загального розвитку. Масова культура замінює якість кількістю, величиною стандартів, які відповідають побажанням сучасної людини, публіки, маси, що всі явища життя оцінює тільки кількісно. Тому багато продуктів масової культури викликають відчуття інтенсивності культурного життя людини, залученості в культурний процес завдяки спогляданню чи причетності до культуротворчого процесу.

Зважаючи на величезні інформаційні потоки, надмірне психічне напруження, людям потрібен засіб чи явища, які перетворюють складні інтелектуальні проблеми на простіші, що дають змогу індивіду “відпочити” від соціальної відповідальності, особистісного вибору, розчинити його в натовпі глядачів “мільних опер” або механічних споживачів рекламаних товарів, ідей, гасел тощо. Реалізатором таких потреб стала масова культура. Не можна сказати, що масова культура відсторонює людину від особистої відповідальності повністю. Йдеться про зняття проблеми самостійного вибору. Структура буття задається людині як набір більш-менш стандартних ситуацій, де все вже вибрали журналісти, рекламні агенти, публічні політики, менеджери, творці та інші люди. У масовій культурі вже все відомо наперед: “правильний” політичний устрій, єдино правильне вчення, вожді, твоє місце серед інших, зірки спорту й естради, мода на імідж “ікони стилю” або “сексуального символу”, кінофільми, де “наші” завжди праві і завжди перемагають, почуття змінюються мало не щосекунди, люди легко гинуть і спрощено дивляться на життя.

Заздалегідь задана комерційна установка, конвеєрне виробництво – все це означає перенесення до сфери художньої культури того ж фінансово-індустріального підходу, який панує і в інших галузях індустріального виробництва. До того ж, багато творчих організацій тісно пов’язані з банківським і промисловим капіталом, що спочатку обумовлює їхню орієнтованість на випуск комерційних, касових, розважальних творів. Споживання цієї продукції – це масове споживання, бо аудиторія, яка сприймає цю культуру – це масова аудиторія великих залів, стадіонів, мільйони глядачів телевізійних і кіноекранів.

У соціальному плані масова культура формує новий суспільний прошарок, який отримав назву “середній клас”. Цей клас став стрижнем життя індустріального суспільства. Він зробив настільки популярною масову культуру, ввів її в щоденне життя, став полем для її росту і поширення [Просандеєва, 2003].

Сучасна масова культура точно відтворює ті зміни, які відбулися за останні півстоліття інтенсивного зростання матеріального багатства, що зажадало нових героїв, героїв дії й нову культуру відносин. Тут немає спонтанності, безпосередності почуттів, у ній немає міркувань над життям, немає узагальнень життєвого досвіду. На перший план виходять дії персонажів, а не їхні емоції, думки, їхній внутрішній світ, духовність.

Масова культура міцно запанувала в сучасному суспільстві і чекати її спонтанного зникнення, принаймні в найближчий історичний період, не доводиться. Очевидно, якщо вона продовжить своє існування у тому вигляді, в якому є зараз, то загальний культурний потенціал цивілізації не лише не зросте, а може понести суттєвий збиток. Псевдоцінності масової культури обтяжливі і, навіть, руйнівні для особи та суспільства загалом.

Якщо раніше людина відпочивала в свята, то сьогодні вона потребує такого відпочинку щодня. Виправдання масової культури в тому і полягає, що вона почала задовольняти такі потреби суспільства, перетворившись на могутню індустрію розваг. Масова культура – це культура більшості, вона демократична, лояльна та легка.

Ця культура не знає традицій, не має національної належності, її смаки та ідеали змінюються дуже швидко, відповідно до потреб моди і трендів сезону. Масова культура звертається до широкої аудиторії, апелює до спрощених смаків, претендує на те, щоб бути народним мистецтвом.

Проте термін “масовий” не завжди означає “низькопробний”. Якість часто буває популярною. В цьому контексті найважливіше індивідуально усвідомити власні потреби та культурні інтереси, не підкоряючись законам натовпу [Гофман, 1990].

Особливе місце в житті сучасного суспільства масова культура зайняла на підставі процесів соціокультурної модернізації другої половини ХХ ст. (універсалізація виховання дітей, масова загальноосвітня школа, які втілювали в свідомість стандартизовані



норми особистісної культури, засоби масової комунікації, що формували суспільну думку, система державної ідеології і пропаганди, які маніпулювали свідомістю людей, масова соціальна міфологія, яка позбавляла людину необхідності вирішувати складні життєві проблеми, реклама, мода, які формували в суспільній свідомості стандарти престижних інтересів і потреб, індустрія дозвілля, що охоплювала широкі верстви населення тощо). Внаслідок цього зникла чітка межа між соціальними стандартами, відповідно і поділ культури на елітарну та масову. Мистецтво постмодернізму кінця ХХ століття відрізнялось тим, що вдало поєднувало елементи елітарності та масовості, мало чим відрізнялось від масової культури.

До кінця ХХ ст. особливого розвитку набули породжені в межах масового мистецтва нові види: кіно, телебачення, різні синтетичні жанри, за допомогою яких відбувається формування повсякденної культури та буденної свідомості якісно нового типу [Хевеши, 2001].

Отож, масова культура породжується об'єктивними соціальними та культурними процесами загальної трансформації спільнот, маси, за яких інкультуруюча функція традиційної буденної культури, яка ґрунтувалась на узагальненому досвіді соціальної епохи, втрачає свою ефективність і змістовну актуальність. Масова культура практично приймає на себе функції первинної особистості і є виявом дозріваючої буденної, народної культури нового типу, культури індустріального та постіндустріального етапу соціального розвитку, претендує на представлення в майбутньому тла сьогодення [Флиер, 1998].

Різні соціальні верстви та групи по-різному ставляться до масової культури. Представники високої (елітарної) культури, прихильники традиційних орієнтацій у цінностях масової культури вбачають підрив власних ціннісних позицій, певну загальмованість і застій. Окремі групи пов'язують формування масової культури з загальнодемократичним рухом, розглядають її як засіб утвердження нових норм і цінностей, інші ставляться до неї як до засобу розваги та дозвілля. Тому важливо не допустити маргіналізації масової культури, а також можливих відхилень, які можуть деформувати суспільну свідомість, знецінити те, що є справді цінним, незалежно від людей та епохи. Увага до масової

культури зумовлена її необмеженими можливостями у подоланні замкненості національних культур, інтеграції їх у світовий культурний простір, стиранням кордонів у споживанні [Шмидт, 2000].

Негативний вплив масової культури в суспільстві – причинає відмирання фольклору. Фольклор, який виник в античності і довгий час був духовною скарбницею народу, до кінця другого тисячоліття практично вижив себе. Масова культура, яка відрізняється від фольклору своєю нетрадиційністю, космополітичністю, стала прийнятливою для промислово розвинених країн, а науково-технічні досягнення ХХ ст. обумовили її домінування та швидкість поширення в сучасному суспільстві.

#### **4.4. Масова та елітарна культури: діалог і протистояння**

**(Людмила Белінська\*)**

Зрозуміло, що співвідношення термінів “маскультура” й “елітарна культура” не такі очевидні, адже ці труднощі виникають через те, що або є, або немає іншої культури, тобто масова чи елітарна культура не набули б певних значень і змістових наповнень, якщо б не існувало протилежності, опозиції, подвійності, а то й потрібності у культурному просторі. Замало лише проаналізувати ту чи іншу культуру – завжди доведеться зіставляти її з протилежною. Не існує єдиного правильного способу для вирішення питання співвідношення цих культур, проте можна знайти кілька варіантів розвитку стосунків між елітарною культурою та масовою.

Звертаючись до історичного контексту, то увага владної меншості часто була звернена до культури більшості, перебувала під її контролем у вигляді привнесення туди нових культурних

---

\* Людмила Белінська, кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри соціокультурного менеджменту Львівського національного університету імені Івана Франка, e-mail: ludmyla.belinska@ gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4716-6011>

зразків, корекцій і змін. Критикувати маскультуру легко, враховуючи протилежну їй елітарну або ж аналізуючи образи споживачів цих культур. Зазвичай в голові малюємо в першому випадку образ маргінала, в іншому – інтелектуала [Колевски, 1974].

Варто зауважити, що елітарна культура з її інтелектуальним колом розуміючих не займалась детальним аналізом текстів маскультур впродовж всього часу відколи поширилася тенденція масового виробництва культурного продукту, а лише визначала та констатувала культурне падіння, шукала власні особливі відмінності від цього явища, стверджувала, що їх треба контролювати та регулювати. Проте саме масовість, поширеність і комерційність призвела до активізації і включення у життя “високого”, “елітарного” прошарку населення та творення ним якісно нових, дещо складних для маси культурних зразків [Дубин, 2002].

Дуже неоднозначного контексту висока культура набула у наш час. Відмовились від ціннісних критеріїв біполярності, на кшталт культури й антикультури, “масової” культури та “елітарної” культури. Масова культура, інтегруючись у постмодерний соціокультурний простір, почала динамічно конверсувати, розчинюючись в елітарній культурі. Ці зміни вплинули на культурологічну й естетичну думку, і вже сучасні західні та вітчизняні дослідники все більше сходяться на думці, що “високий” і “масовий” компоненти культури не є опозиційними, а навпаки, вони настільки взаємно абсорбували один одного, що стали взаємопов’язаними й однаково важливими. Як вважає А. Агеев, загалом існує дві масові культури – “масова культура” та “масова антикультура”, які різняться ставленням до художніх запитів і світовідчуття пересічних індивідів [Агеев, 1991].

Цікаву парадигму щодо співіснування дуального поділу культури на масову й елітарну репрезентував російський вчений А. Гофман. На його думку, масова та елітарна культура – це феномени, що перетинаються між собою, це взаємопроникливі елементи культури, які найчастіше не можуть існувати одне без одного, а відрізняються лише оціночним ставленням до них сучасних дослідників. Ми наочно спостерігаємо, що висока культура стала спеціалізованою. Час енциклопедично освічених універсалів, які почувають себе як вдома у всіх сферах культури, минув. У кожній сфері культури тепер є своя,

порівняльна незначна еліта, яка володіє знаннями власної сфери діяльності та інтересів [Гофман, 1990].

Саме поняття культурної еліти досить невизначене та доволі неточне: по-перше, воно не збігається з поняттям соціальної еліти; по-друге, не збігається з поняттям творців культури. Тому навіть серйозні дослідники змушені вводити в тлумачення дихотомії “елітарне – масове” оціночний компонент. Зачислення чогонебудь до масової культури нерідко містить прихований натяк на існування елітарної, яка позначається як висока, “справжня. Коли критики, мистецтвознавці або літературознавці зараховують твір у розряд “високого”, “немасового”, вони, природно, керуються своїми, дуже різними ціннісними та смаковими орієнтаціями. У підсумку до сфери елітарного можуть зачислити і порожній, безбарвний роман, і шедевр, лише користуючись авторитетністю і вагомістю їхньої думки у суспільстві або ж серед тих, кого можна вважати представниками еліти.

У елітарної складової культури відбувається апробація того, що, через роки, стане загальнодоступною класикою, а можливо і перейде до розряду тривіального мистецтва. Час стирає межі між масовою й елітарною культурами. Те нове в мистецтві, що сьогодні є долею небагатьох, через століття можливо стане зрозумілим вже значно більшій кількості реципієнтів, а ще пізніше може стати в культурі загальним місцем. Наприклад, органна меса Баха належить до високої культури, якщо її використовують як музичний супровід у змаганнях з фігурного катання, то автоматично зараховується в розряд масової культури, не втрачаючи своєї належності до високої культури. Оркестровки творів Баха в стилі легкої музики, джазу або року зовсім не компрометують високої культури. В елітарному руслі пробують ті художні прийоми, які будуть сприйняті і правильно зрозуміють широкі прошарки непрофесіоналів багато років по тому. Фахівці іноді називають точні терміни – 50 років. З таким запізненням зразки вищої художності випереджають свій час. Мистецькі практики все частіше стають індивідуалістичними, наявна авторська саморефлексія, яка створює ореол недоступності та малозрозумілості тому колу людей, які не стикаються з усвідомленням творчого пошуку митця в глибинах його свідомості, внаслідок чого реципієнти ідентифікують почуте чи побачене ними як зразок “високого”.

Сутність елітарної культури аналізував і Карл Мангейм, який розглядав цю культуру як єдину, що здатна зберігати та відтворювати головні смисли культури, якій притаманні важливі особливості, втім числі способів вербального спілкування, мова, що виробляється її носіями, де особливі соціальні групи – священнослужителі, політики, діячі мистецтва – використовують і особливі, закриті для непосвячених.

Щодо культури масової, то для більшості людей вона перетворилась в просту культуру і вже не потребує жодного вирізнення, а термін “культура елітарна” виходить з ужитку навіть у науковому дискурсі. Важливо виховувати культурну свідомість, яка допоможе вирізнити якісну масову культуру серед поганої.

Розвиток масової культури, починаючи з роману, через створення образів, і закінчуючи тріумфом популярної музики та децентралізованої неоднорідності телебачення, створив форми культурних виявів, які може ефективно використовувати уява людини для підвищення почуття власної значущості. Результатом соціокультурних трансформацій, які спричинені домінуванням масової культури, є відокремлення емоційних елементів від морального, соціального та інформаційного контекстів. Масова культура поширюється за рахунок створення ілюзії підвищення уявної самореалізації індивідуумів, які звільняються від врахування суспільних норм і культурних традицій [Шмидт, 2000].

Прикладом того, як високий мистецький зразок потрапляє в ряди масового та тривіального, може слугувати статуя Давида Мікеланджело. Образ “Давида” вільно використовують по всій планеті, якщо для декого він є шедевром мистецтва, то інші послугуються ним як фірмовим знаком, інтернетним значком чи об’єктом для жартів і насмішок. Незважаючи на загальновідомість чи популярність, “Давид” приховує багато таємниць. Створений Мікеланджело протягом трьох років на початку XVI ст. він і досі не залишає байдужими науковців і звичайних людей, які з захопленням споглядають його в музеї або у різних репродукціях на різних континентах.

Щоб зрозуміти культурну цінність та смислове навантаження, яке міститься в статуй, варто звернутися до часу її створення, умов, в яких народжувалося творіння, технічні можливості епохи, творчий задум майстра, шлях пройдений “Давидом” протягом віків.

Статуя була висічена з одного блока мармуру, що дуже важливо, зважаючи на складність роботи з каменем, умови його добування на той час. Сьогодні це досягнення стало звичним завдяки спеціалізованим інструментам і підйомним механізмам. Мікеланджело складно було працювати з мармуровим блоком, товщина якого не перевищує половини метра, не мав права навіть на найменшу помилку. Ті, хто мав змогу відвідати майстерню на завершальному етапі роботи над “Давидом”, були вражені його розмірами (висота 5,17 м) і життєподібністю, контрастами енергії та м’язистої юності, та водночас спокійної розслабленої пози. “Давид” – виразна статуя, основні тілесні риси та виступи максимально підкреслені і передають динаміку людського тіла, його геометричну організацію, силу, молодість. Він став політичним символом республіканської свободи в Флоренції чи у фашистській ідеології, адже він протистоїть тирану і перемагає його. Раніше унікальний, а у час репродукцій і копіювання – розтиражований “Давид” став образом, через який прочитується ідея краси, героїзму, благородства, є символом знецінення цінностей. Тому ідеї, які він втілює, мають нас насторожувати. Якщо розглядати “Давида” як мистецький твір, то він, без сумніву, має велику культурну цінність, але звернувшись до його символічного навантаження, напрацьованого історією впродовж п’яти століть, наочно спостерігаємо зменшення його вартості у суспільстві, знецінену цінність. “Давид” пройшов шлях від продукту елітарного до продукту масового, коли його зображають навіть на краватках. Кроки, які цей твір пройшов, виглядають приблизно так:

**Суспільний інтерес** → **Експертне дослідження** → **Медіа** → **Масова культура**

Експертне дослідження тягне за собою залучення до історико-культурного контексту, дослідження історії і минулого твору, визначення його соціального статусу на сьогоднішній день, зрештою медіа роблять свою справу, популяризують твір, а комерційні діячі поміщують його зображення на все можливі предмети (брелки, значки, картинки, міні-копії, наклейки, побутові речі, посуд).

Головні цінності масової свідомості – тіло і річ. Семіологія тілесності й артефакти престижного споживання стають “абеткою”

масової культури. Тілесність стає машиною бажань і пожадання, іноді нездорової хтивості, стимулює виробництво “символічного капіталу” і світу речей. Симулятивність масової свідомості виражається у заміні креативного й унікального змісту культурних творінь і цінностей на поверхневі та тимчасові культурні заміники, а плюралізм цінностей, позбавлений креативного вектора розвитку і приводить до знецінення [Сторі Джон, 2005]. Елітарну культуру розглядають як культуру влади-знання та джерело наративних практик (М. Фуко). Елітарна свідомість у креативному пошуку прагне до системної самоорганізації та самоінтеграції. Вектор креативної діяльності інтелектуальної еліти спрямований на подолання центрального місця науки, на пошук нових сенсів втілення буття, плюралізм цінностей і постійна нова творча уява. Акцент переноситься зі змісту тексту, закладеного в нього автором, на гіпертекст, який існує в свідомості “зразкового читача”, про якого писав У. Еко. Також він говорив про два підходи до аналізу культури. З одного боку, її сприймають як уособлену аристократичну дію, яка протиставляється вульгарності натовпу, з іншого – існує ідея спільної для всіх культури, яка вироблятиметься так, що дійде до усіх, та матиме масову цінність, але для аристократів буде беззмістовною або ж антикультурою. Засоби реклами роблять культурні товари досяжними, доброзичливо та доступно надають отримання інформації. Це накладається на розширення культурного поля. У. Еко вважав, що внаслідок подвійності поділу культур на аристократичну та масову обходять увагою справжній вимір проблеми. Зробити акцент на вирішенні цього чорно-білого погляду становить оригінальність твору, незалежно від кількісної аудиторії поціновувачів. Масова культура пропонує вирази буржуазної культури широкому колу людей популярних класів. Кількісного показника недостатньо для адекватної дефініції масової культури. Такі підрахунки охоплюватимуть офіційно санкціоновану “високу культуру”, яку, якщо подати її через кількість проданих касет чи примірників книжок або через телевізійні рейтинги програм – екранізацій класики, можна цілком виправдано назвати “масовою” [Костина, 2003].

Якщо вдаватись до визначення масової культури, відштовхуючись від наявності культури високої, – то це допускати, що перша є залишком того, що не пройшло якісний відбір під час

зачислення культурного продукту в розряд елітарного. Тоді маскультура стає категорією, в якій функціонують ті культурні тексти і практики, які можна вважати лише низькими, низькоякісними. Критерії зачислення мають охоплювати широке коло оцінок того чи іншого явища, яке проходить ідентифікацію в руслі “масове – елітарне”. Зважаючи на ознаки за якими той чи інший текст зараховують до елітарного, то можна було б вимагати від високої культури складності, смислової завантаженості, постійного інтелектуального шифру чи коду або привнесення своїми зразками нових суспільних і моральних цінностей, критичного судження і погляду на світ, аналізу явищ на складному рівні, лише для тих, чий рівень обізнаності та компетентності дає змогу прочитати справжній сенс запропонованого тексту. Ця складність гарантує винятковість та обмеженість аудиторії, так би мовити реципієнтів, вона забезпечує для них ексклюзивність речі, яка не доступна широким масам. Як стверджував П. Бурдьє, то такі розмежування не культурні, а класові. Їх можна аналізувати в різноманітних конфігураціях: клас, стать, покоління, етнічна чи расова належність, регіон, релігія, сексуальні вподобання тощо. З такого погляду маскультура – це суперечлива суміш несумісних інтересів і цінностей, що не належать ані середньому, ні робітничому класу. Зважаючи на ситуацію сучасності, класів і поділу на еліти, масу варто зауважити, що споживачі культури вже не визначені своїм соціально-економічним класом. Людина, яка належить до високого класу, може бути споживачем культури низького рівня. Такі розмежування підтримують твердженнями, згідно з якими масова культура є комерційною культурою для мас, натомість висока культура є наслідком індивідуального акту творчості. Саме тому елітарна культура заслуговує на моральну, естетично глибоко суб’єктивну реакцію, натомість масова потребує короткого огляду, який підтвердить її поверхневу змістовність. Хоча такий підхід до розгляду співвідношення цих понять є, проте ті, хто уможливають поділ культури на масову й елітарну бачать чітку демаркаційну лінію між ними. Маскультура за такого підходу вже не є ні кінцевою, нав’язаною культурою політичних маніпуляцій, ні ознакою суспільного занепаду й розкладу, ні чимось таким, що спонтанно постає знизу, ні машиною, що породжує значення й нав’язує суб’єктивні цінності пасивним суб’єктам [Данилюк, 1998].



Звичайно, можна говорити й про поєднання цих культурних різновидів на прикладі Енді Воргола, який незалежно від складників і значущості твору розміщував його в галереї і цей твір нібито ставав мистецтвом високого зразка. Такий висновок насправді робити необов'язково, адже доволі часто мистецтвом стає те, що ми сприймаємо як мистецтво. Культуру та мистецтво комерційно створені культурною індустрією, перевизначають, перенаправляють і модифікують стратегічні акти вибірною споживання та продуктивні акти читання цих культурних текстів.

Є такі вчені, хто намагається поставити популярну культуру, що відповідає естетичним запитам і смакам переважаючої більшості, понад елітарну. Покликанням і призначенням дійсної культури є вдосконалення людини, орієнтація на думання та розвиток і зовсім не важливо, як називатимуть та ідентифікуватимуть культурний продукт, який цьому сприятиме [Дубин, 2002].

## Висновки

Експансія та різностороннє проникнення масової культури викликає певні побоювання щодо порушення подвійного і звичного раніше балансу між елітою та масою культурами, відповідно й ціннісними категоріями і продуктами, які вони створюють. Вважається, що переваги все ж залишаються на боці масової культури. Розквіт масової культури уявляється проблематичним, бо деякі елементи її структури, а саме люди-споживачі, індивіди почали перетворюватися на знеособлених жертв маніпуляції інструментами, які пристосовують для цього представники суспільної еліти. Діалог культур передбачає певне взаємопроникнення, взаємозбагачення та доповнення або ж культурний обмін (який практично виявляється в організації виставок, концертів, фестивалів тощо), який стає доброю звичкою в сучасному культурному житті. Результатом діалогу масової й елітарної культур має стати творення та будівництва міцних загальнолюдських культурних цінностей, незважаючи на те, до якої культурної морфологічної одиниці ми зможемо їх зачислити.

Масова й елітарна культура не ворожі одна одній. Досягнення, художні прийоми, ідеї елітарного мистецтва через якийсь час перестають бути новаторськими і переймаються масовою культурою, підвищуючи її рівень. Водночас поп-культура, яка приносить прибуток, дає змогу кінокомпаніям, видавництвам, будинкам моди надавати підтримку творцям мистецтва іншого зразка, в деяких випадках ми називаємо його елітарним. Загалом дослідники вважають, що межі між елітарною та масовою культурами дуже рухливі, і дещо умовні. Отже, елітарна культура стоїть на межі важкої ідентифікації в контексті масового продукту, постійно ускладнюється, змінюється, проникає в різні мистецькі практики, однак не завжди адаптована до тих умов, які диктує сучасне суспільство, саме тому шляхів розвитку в неї не багато, але про загрозу її зникнення говорити рано. Звісно ж кількість на боці масової культури, однак творці, вони ж і споживачі елітаризму, протистоять і розвивають елітарну культуру і сьогодні.

Привласнення певного культурного продукту високого естетичного та інтелектуального рівня широкими масами, для яких він не був призначений, зовсім не означає його деградацію. Водночас у деяких випадках це може бути ознакою підвищення колективного смаку. Культурні надбання не відповідають лінійному розділенню на низькі, середні чи високі, констатувати, що поняття елітарної та масової культур можуть набувати різного змістового наповнення залежно від конкретних історичних умов, панівних теорій і поглядів наукової спільноти, мети дослідження та преференцій конкретного дослідника. В сучасній культурології відбувається відхід від жорсткого функціонального й естетичного протиставлення елітарної та масової культури. Масову культуру визнають самоцінним феноменом, який має власну сферу побутування, власну систему цінностей і функцій, власну сферу застосування та розповсюдження. Сьогодні масову культуру вже визнають не як “знижену” елітарну культуру, а як самостійне соціально-культурне утворення. У нас немає змоги відкинути масову культуру та завжди сприймати себе поза нею, бо саме з цієї сфери більшість членів суспільства черпає розваги й інформацію в виявах цього культурного різновиду людина бачить різні дефініції і втілення самої себе. Саме тому важливим є аспект дослідження можливостей втручання в масові форми культури.

Вживати терміни “масова культура” та “висока культура” (або “елітарна культура”) – це ще один спосіб поділити суспільство, яке стоятиме по різних сторонах цих барикад. Перед новою культурологічною спробою формування діалогу культур стоїть завдання відшукати для себе такі принципи роботи, що допоможуть не стати жертвою негативного впливу цих двох бінарних опозицій: з одного боку, пихатої зарозумілості, суперінтелектуальності, з іншого – зневажливого ставлення до інтелектуалів, спрощення та вульгаризації культурних цінностей. Тому сьогодні важливо берегти баланс та здоровий взаємозв’язок між масовим та елітарним.

## Література до розділів

### Розділ 1. Культура у соціальному дискурсі

(Людмила Белінська)

1. Багацький В. В., Кормич Л. І. Культурологія. Історія і теорія культури ХХ століття : навч. посібник для студ. вищ. навч. закладів. Вид. 2-ге, перероб. і доповн. Київ : Кондор, 2007. 304с.
2. Барт Р. Мифологии / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. Москва : Академический Проект, 2008.
3. Віндельбанд Вільгельм. *Філософський енциклопедичний словник* / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
4. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Москва, 2006. 510 с.
5. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Н. Страхов, 1895.
6. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. / под ред. А. В. Михайлова, Н.С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе. 1987.
7. Донцов Д. Якою має бути література? Торонто : Мова-У, 1949.
8. Культурологія : навч. посібник / Б. Г. Мачульський [та ін.]. Київ : КНЕУ, 2007. 376 с.
9. Культурологія : навч. посібник / за ред. Т. Б. Гриценко. Київ : Центр навч. л-ри, 2008.
10. Кульчицький О. Світовідчуття українця. *Українська душа*. К., 1992. С. 48–65.
11. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. Киев : Азбука, 2020. 162 с.
12. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Москва : Мысль, 1990. 830 с.
13. Основи культурології: навч. посіб. / за ред. Л.О. Сандюк та Н.В. Щубелки. Київ : Центр учб. л-ри, 2012. 400 с.
14. Подольська Є.А., Лихвар В.Д., Іванова К.А. Культурологія : навч. посібник. Київ : Центр учб. л-ри, 2003. 288 с.
15. Сорокин П. Социокультурная динамика. Москва : Директ-Медиа, 2007. 344 с.
16. Тойнби А. Дж. Постижение истории : сборник / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. Москва : Рольф, 2001. 640 с.

17. Уайт Л. Понятие культуры. *Антология исследований культуры*. Т. 1. Интерпретации культуры. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. С. 17–48.
18. Філософія Артура Шопенгауера та сучасність : кол. моногр. / за ред. Анатолія Карася. Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2012. 164 с.
19. Фрейд З. Психология бессознательного. Санкт-Петербург, 2002.
20. Чумаченко Б. М. Вступ до культурології античності : навч. посіб. Київ : Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2009. 174 с.
21. Шматко Н. На пути к практической теории практики. Бурдьё П. *Практический смысл* / пер. с фр.: А. Т. Бикбов, Е. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко ; отв. ред. пер. и послесловие Н. А. Шматко. СПб. : Алетейя, 2001.
22. Шопенгауэр А. О четвероюм корне... мир как воля и представление / пер. с нем. Т. 1 : Критика кантовской философии. Москва : Наука, 1993. 672 с.
23. Шпенглер О. Закат Европы. Москва : Наука, 1993. 592 с.
24. Элиот Т. Избранное: Религия, культура, литература. Москва : РОССПЭН, 2004. Т. I–II. 751 с.
25. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. Москва : Полит. издат., 1991. 527 с.
26. Cassirer E. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt, 1983.
27. Gall L. Kulturwissenschaftler des 20. Jh. München, 2000.
28. Hegel G.W. F. Frühe Schriften. Werke. In 20 Bd. F.a.M., 1995. Bd. 1.
29. Herder J.G. Abhaltung über den Ursprung der Sprache. Stuttgart : Hg. Irmischer, 1988.
30. Kierkegaard S. Philosophiske Smuler, 1844.
31. Simmel G. Philosophische Kultur. Gesammelte Essae. *Gesamtausgabe*. F.a.M, 1996. Bd. 14. S. 159–461.
32. Smith G. H. Herbert Spencer's Sociology of the State. URL: <https://web.archive.org/web/20141122133837/http://oll.libertyfund.org/pages/lm-spencer>
33. Vico G.B. Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Leipzig, 1822. 838 s.
34. Weber A. Deutschland und die europäische Kulturkrise. B., 1924. 58 S.
35. White L. The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations. 1975.

## Розділ 2. Народна культура як предтеча сучасної культури

(Михайло Глушко, Наталія Данилиха)

1. Агапкина Т. А. Хлеб. *Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы*. Москва: Индрик, 2001. С. 337–354.
2. Артюх Л. Ф. Українська народна кулінарія (Історико-етнографічне дослідження). Київ : Наук. думка, 1977. 154 с.
3. Бойківщина: історико-етнографічне дослідження / відп. ред. Ю. Г. Гошко. Київ : Наук. думка, 1983. 304 с. , іл.
4. Болтарович З. Є. Народна медицина українців / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського, Львів. від-ня. Київ : Наук. думка, 1990. 229 с.
5. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження). Київ : Наук. думка, 1988. 190 с.
6. Васянович О. Загальна та регіональна характеристика короткотермінових метеорологічних знань українців Середнього Полісся. *Вісник Львівського університету*. Серія історична. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2008. С. 421–451.
7. Васянович О. Календарні метеопрогнози українців у сучасних засобах масової інформації. *Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу* : зб. наук. праць : матеріали міжнар. наук. конф. “Одеські етнографічні читання”. Одеса, 2011. С. 27–38.
8. Васянович О. О. Народна метеорологія українців Центрального Полісся кінця XIX – початку XXI ст. дис. ... канд. наук. 2007. URL : <http://dissertation.com.ua/node/668797>
9. Веретельник А. Рубане і виготовлюванне дерева. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1900. Т. III. С. 27–32.
10. Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу. Вовк Хв. *Студії з української етнографії та антропології*. Київ : Мистецтво, 1995. С. 39–218.
11. Вовк Хв. Українське рибальство у Добруджі. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1899. Т. I. С. 33–52.
12. Возняк М. Народний календар із Овруччини 50-х років XIX століття у записі Михайла Пйотровського. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 1995. Т. ССXXX: Праці Секції етнографії та фольклористики. С. 303–350.
13. Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. Львів : Сполом, 2015. 227 с.
14. Воропай О. Звичаї нашого народу: етнографічний нарис. Київ : Оберіг, 1991. Т. II. 447с.

15. Галайчук В. Традиційні демонологічні уявлення українців про домашніх духів. Львів, 2021. 450 с.
16. Галайчук В. Українська міфологія. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2018.
17. Геродот. Історії в дев'яти книгах / пер., передм. та приміт. А. О. Білецького. Київ : Наук. думка, 1993. 575 с.
18. Гладкий М. Організація і форми випасу худоби. *Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження*. Львів : ІН НАН України, 1999. Вип. 2: Овруччина. 1995. С. 33–44.
19. Гладкий М. Традиційне скотарство Середнього Полісся другої половини ХІХ – першої третини ХХ ст. (Історико-етнологічне дослідження). Дрогобич: Вимір, 2007. 198 с.
20. Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні (Культурно-історична проблема). Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. 444 с.
21. Глушко М. “Дід” – традиційний хліборобський атрибут різдвяно-новорічних свят українців Надсяння. *Народна творчість та етнологія*. 2016. № 6. С. 31–41.
22. Глушко М. Допоміжні господарські заняття населення Старосамбірщини. *Народознавчі зошити*. 2014. № 2. С. 229–235.
23. Глушко М. Історико-етнографічна Волинь: локалізація, межі (за матеріалами наукових досліджень другої половини ХХ – початку ХХІ ст.). *Українська історична наука на шляху творчого поступу* : ІІ Міжнар. наук. конгрес укр. істориків : доповіді та повідомлення : в 3-х т. (Луцьк, 17–19 травня 2006 р.) Луцьк, 2007. Т. І. С. 111–118.
24. Глушко М. Історія народної культури українців: навч. посібник. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2018. 416 с.
25. Глушко М. Лісорубство і транспортування деревини на Лемківщині. *Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику*. Пряшів, 1998. Т. 21. С. 216–226.
26. Глушко М. Методика польового етнографічного дослідження : навч. посіб. Львів : Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2008. 286 с.
27. Глушко М. Походження та джерела вчиненого хліба в українців (культурно-генетичний аспект). *Народознавчі зошити*. 2012. № 1. С. 3–18.
28. Глушко М. Походження та джерела слов'янської “колодки” як звичаю весняної календарної обрядовості. *Вісник Львівського університету*. Серія історична. Львів, 2005. Вип. 39–40. С. 433–455.
29. Глушко М. Релікти водного транспорту поліщуків Київщини. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 1995. Т. ССXXX: Праці Секції етнографії та фольклористики. С. 190–199.

30. Глушко М. Рибальські снасті та способи їх застосування. *Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження*. Львів : Ін-т народозн. НАН України, 1999. Вип. 2: Овруччина. 1995. С. 19–32.

31. Глушко М., Хомчак Л. Надсяння: традиційна культура і побут (етнолінгвістичні скарби). Львів, 2017. 591 с. ; іл. (Серія “Діалектологічна скриня”; Українознавча наукова бібліотека НТШ ; ч. 47).

32. Гнатюк В. Нарис української міфології / підготовка та опрацювання тексту, вст. ст. і прим. Р. Кирчіва. Львів : Ін-т народозн. НАН України, 2000. 263 с.

33. Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXIII: Знадоби до української демонології. Т. II. Вип. 1. С. V–XLII.

34. Гнатюк В. Українська народня словесність (В справі записів українського етнографічного матеріалу). Відень, 1916. 45 с.

35. Гонтар Т. О. Народне харчування українців Карпат. Київ : Наук. думка, 1979. 138 с.

36. Горбаненко С. А., Пашкевич Г. О. Землеробство давніх слов'ян (кінець I тис. до н. е. I тис. н. е.). Київ : Академперіодика, 2010. 314 с.

37. Горинь Г. Й. Шкіряні промисли західних областей України (друга половина XIX – початок XX століття). Київ : Наук. думка, 1986. 93 с.

38. Горленко В. Ф., Бойко І. Д., Куницький О. С. Народна землеробська техніка українців (Історико-етнографічна монографія). Київ : Наук. думка, 1971. 164 с.

39. Гошко Ю. Г. Промисли й торгівля в Українських Карпатах XV–XIX ст. Київ : Наук. думка, 1991. 255 с.

40. Грушевський М. Вступний виклад з давньої історії Русі, виголошений у Львівському університеті 30 вересня 1894 р. Грушевський М. *Твори* : В 50 т. Львів : Світ, 2002. Т. 1: Серія “Суспільно-політичні твори (1894–1907)”. С. 65–74.

41. Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження / відп. ред. Ю. Г. Гошко. Київ : Наук. думка, 1987. 471 с. , іл.

42. Данилиха Н., Пуківський Ю. Традиційна весняна календарна обрядовість українців Волині в контексті соціалізації молоді. *Менеджмент соціокультурної діяльності* : кол. моногр. Львів : Растр-7, 2018. С. 25–35.

43. Дяків В. “Фольклор чудес” у підрадянській Україні 1920-х років. Львів : Ін-т народозн. НАН України, 2008. 253 с.

44. Етнографічний збірник / видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1904. Т. 15. 272 с.



45. Етнографія українців : навч. посібн. / за ред. проф. С. А. Марчука; вид. 3-є, перероб. і доп. Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2015. 711 с.
46. Заглада Н. Из звіту етнографічної експедиції 1934 року / публ., підг. тексту, прим., “Остання експедиція Ніни Заглади. Замість післямови” М. Глушка. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 2001. Т. ССXLII: Праці Секції етнографії і фольклористики. С. 443–505.
47. Ігнатюк І., Кара-Васильєва Т. Народний одяг українців Холмщини й Підляшшя. *Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження*. Київ : Родовід, 1997. С. 177–214.
48. Кирчів Р. Міфологіяна Володимира Гнатюка. *Народознавчі зошити*. № 1, 1995, С. 36–45.
49. Кожоляно Г. Етнографія Буковини. Чернівці : Золоті литаври, 1999. Т. 1. 382 с.
50. Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів, 1938. 6432 с.
51. Краснов Ю. А. Древние и средневековые рала Восточной Европы. *Советская археология*. 1982. № 3. С. 63–80.
52. Кутельмах К. Календарна обрядовість як етногенетичне джерело. *Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат*. Львів : Ін-т народозн. НАН України, 2006. Т. II: Етнологія та мистецтвознавство. С. 473–557.
53. Люта І. В очікуванні немовляти: забобони, вірування і повір'я волинських матерів. *Народознавчі зошити*. 2012. № 5. С. 857–862.
54. Люта І. Звичаєво-обрядовий супровід народження дитини у волинян. *Народознавчі зошити*. 2013. № 1 (109). С. 56–67.
55. Мандибуря М. Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини ХІХ – 30-х років ХХ ст. (Історико-етнографічний нарис). Київ : Наук. думка, 1978. 191 с.
56. Матейко К. І. Український народний одяг. Київ : Наук. думка, 1977. 223 с.
57. Матейко К. І., Сидорович С. Й. Використання в сучасному одязі елементів традиційного вбрання. *Нар. творчість та етнографія*. Київ, 1963.– Вип. 2. С. 14–20.
58. Матейко К. Український народний одяг. Етнографічний словник. Київ : Наук. думка, 1996. 196 с.
59. Моздир М. Один із давніх видів поліського рибальства “на посвет”. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Т. ССXXX: Праці Секції етнографії та фольклористики. Львів, 1995. С. 212–215.
60. Народний календар із Овруччини 50-х років ХІХ століття у записі Михайла Пйотровського / збір. Михайло Возняк. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Том 103. Праці Секції етнографії та фольклористики. Львів, 1995. С. 303–348. URL: <https://www.ovruch.com>.

info/narodnyj-kalendar-iz-ovruchchyny-50-h-rokiv-xix-stolittya-u-zapysy-myhajla-pjotrovskoho-myhajlo-voznyak/

61. Народні художні промисли УРСР : довідник / відп. ред. Р. В. Захарчук-Чугай. Київ : Наук. думка, 1986. 142 с.

62. Николаева Т. А. Украинская народная одежда: Среднее Поднепровье. Киев : Наук. думка, 1987. 247 с.

63. Онищук А. Останки первісної культури у Гуцулів (Записано в Зеленій, Надвірн[янського] пов[іту]. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 159–177.

64. Описи Харківського намісництва кінця XVIII ст. Описово-статистичні джерела. Київ : Наук. думка, 1991. 223 с.

65. Пахолок І. Данилиха Н. Рослинна символіка у троїцькій та різдвяній обрядовості українців (порівняльний і культурно-генетичний аспекти). *Матеріали до української етнології* : щорічник : зб. наук. праць / гол.ред. Г. Скрипник. Київ : ІМФЕ ім. М.Т. Рильського, 2018. Вип. 17 (20). С. 167–175.

66. Похилевич Д. Нариси з історії селян Великого князівства Литовського другої половини XIV – першої половини XVI століття / вид. підготував М. Крикун. Біла Церква : Видавець Пшонківський О. В., 2017. 172 с.

67. Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини / упоряд. М. М. Пазяк. Київ : Наук. думка, 1989. 479 с.

68. Пуківський Ю. Весняна календарно-побутова обрядовість українців історико-етнографічної Волині. Львів, 2015. 310 с.

69. Радович Р. Поліське житло: культурно-генетичні витоки та еволюційні процеси. Львів : Ін-т народозн. НАН України, 2017. 851 с.

70. Радович Р. Тимчасове житло українців. *Вісник Львівського університету*. Серія історична. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2005. Вип. 39–40. С. 486–526.

71. Радович Р. Хата з дахом на пристінних стовпах (за матеріалами Старосамбірського району). *Народознавчі зошити*. 2001. № 3. С. 539–542.

72. Романюк В. Активна форма традиційного мисливства в Українських Карпатах у другій пол. XIX – серед. XX ст. *Народознавчі зошити*. 2009. № 5–6. С. 685–693.

73. Романюк В. Традиційні мисливські пастки в Українських Карпатах у другій пол. XIX – першій пол. XX ст. *Народознавчі зошити*. 2008. № 1–2. С. 74–84.

74. Романюк Н. Традиційна перша купіль та сповивання дитини на теренах південно-західного історико-етнографічного регіону. *Народознавчі зошити*. 2011. № 1 (97). С. 78–86.

75. Сауляк Б. М. Розвиток деревообробних ремесел Східного Поділля кінця XIX–початку XXI ст. Київ : Наук. думка, 2018. 215 с.

76. Свод этнографических понятий и терминов. Москва: Наука, 1989. Вып. 3: Материальная культура. 222 с.

77. Сілецький Р. Проблема типології опалювальних пристроїв стародавнього житла в Україні (конструктивно-функціональні особливості печі). *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 2001. Т. ССXLII: Праці Секції етнографії і фольклористики. С. 230–247.

78. Скрипник Г. Традиційні народні знання. *Українці: Історико-етнографічна монографія*. У 2-х кн. Опішне: Українське Народознавство, 1999. Кн. 2. С. 275–288.

79. Скуратівський В. Кухоль меду. Львів : Гердан Графіка, 2000. 303 с.

80. Сявавко Є. І. Традиційні народні знання. *Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження*. Київ : Наук. думка, 1987. С. 260–272.

81. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / пер. с англ. Д. А. Коропчевского ; предисл. и прим. А. И. Першица. Москва : Изд. полит. л-ры, 1989. 573 с.

82. Телегін Д. Я. Середньостогівська культура епохи міді. Київ : Наук. думка, 1973. 171 с.

83. Терёхин С. Ф., Кожан И. В. Охота. *Полесье. Материальная культура*. Киев : Наук. думка, 1988. С. 155–164.

84. Тиводар М. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст. (Історико-етнологічне дослідження). Ужгород: Карпати, 1994. 559 с.

85. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим обществом. Юго-Западный отдѣл. Материалы и исследования, собранныя действительным чл[еном] П. П. Чубинским. С[анкт]-Петербург, 1872. Т. 1. 224 с.

86. Українське народознавство : навч. посіб. / за ред. С. П. Павлюка. 2-ге вид., випр. К.: Знання, 2006. 568 с.

87. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк ; вст. ст. А. П. Пономарьова; іл. В. І. Гордієнка. К.: Либідь, 1991. 640 с. ; іл. (“Пам'ятки історичної думки України”).

88. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. *Етнографічний збірник*. 1898. Т. V. С. 160–218.

89. Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства (Культурно-историческая проблема). Москва : Наука, Главная редакция вост. лит-ры, 1980. 333 с.

90. Шудляк Н. О. Придорожні хрести Вінничини (матеріали польових досліджень). *Молодий вчений*. 2016. № 11 (38). С. 136–141. (Історичні науки).

91. Шухевич В. Гуцульщина. Т. 1, ч. 2. *Матеріяли до україно-руської етнології*. Львів, 1901. Т. IV. С. 145–318.

92. Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків: У 3 т. / з рос. переклав І. Сварник. Львів : Світ, 1990. Т. 1. 319 с.

93. Moszyński K. *Kultura ludowa Słowian*. Kraków, 1929. Cz. 1: *Kultura materjalna*. 710 s.

### **Розділ 3. Елітарна культура як культурологічне явище**

(Людмила Белінська)

1. Адорно Т. В. Проблемы философии морали / пер. с нем. М. Л. Хорькова. Москва : Республика, 2000. 238 с.

2. Асмус В. Ф. История античной философии. Москва : Наука, 1965. 456 с.

3. Баранцева К. К. Еліта як духовно-інтелектуальний феномен (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. ... наук. ступеня канд. філософ. наук. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2001. 20 с.

4. Белінська Л. Бурачинські: просопографічний портрет роду. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку* : наук. збірник. Рівне, 2018. № 29. С. 121–126.

5. Белінська Л. Зміна поколінь і традицій у інтелігентських колах Східної Галичини у першій половині ХХ ст. (Григор Лужницький). *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку* : наук. збірник. Рівне, 2019. № 32. С. 25–31.).

6. Белінська Л. Культурна і комунікативна пам'ять в ментальності шляхетського середовища. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку* : наук. збірник. Рівне, 2017. № 25. С. 37–44.

7. Белінська Л. Родина як освітній та культурний капітал (на прикладі греко-католицького духовенства). *Rola odbioru sztuki w formacji osoby a etos społeczny*. Rzeszów, 2014. S. 160–170.

8. Белінська Л. Семіосфера шляхетської культури та її динаміка. *Вісник Львівського університету*. Серія “Мистецтвознавство”. Львів, 2019. № 19. С. 65–74.

9. Белінська Л. Соціокультурна діяльність станової еліти як мистецтво репрезентації. *Актуальні дискурси мистецтва естради: традиції та європейська інтеграція* : матеріали Всеукр. наук. конф.

наук.-пед. працівників, докторантів, аспірантів, здобувачів, магістрантів та студентів. Київ, 2021. С. 223–226.

10. Белінська Л. Українка у геополітичних випробуваннях ХХ століття: Олена Бурачинська з Лопатинських. *Вісник Львівського університету*. Серія “Мистецтвознавство”. Львів, 2019. № 19. С. 29–38.

11. Белінська Л. Українці польської культури: Борис Лятошинський. *Борис Лятошинський. In memoriam* : колект. моногр. Мюнхен : Укр. Вільний Ун-т, 2018. С. 62–70.

12. Белінська Л. Шляхетство Івана Франка як вияв родинної традиції. *Вісник Львівського університету*. Серія “Мистецтвознавство”. Львів, 2017. № 17. С. 37–45.

13. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Москва : Директ-Медиа, 2008. 344 с.

14. Бодриар Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. Москва : Республика; Культурная революция, 2006. 269 с.

15. Вовканич С. Теорії еліт та інформаційна мобільність нації. *Національна еліта та інтелектуальний потенціал України : тези доповідей Міжнар. наук. конф. (Львів, 18–20 квіт. 1996)*. Львів : ІРД НАНУ, 1996. С. 7–8.

16. Войтович Л. Князівські династії Східної Європи (кінець IX–початок XVI ст.): склад, суспільна і політична роль : Історико-генеалогічне дослідження. Львів, 2000. 649 с.

17. Історія української культури : навч.-метод. посіб. з дисципліни / укл. Петренко І.М., Сарапин В.В. Полтава: РВВ ПУЕТ, 2012. 504 с.

18. Кухта Б. З історії української політичної думки першої половини ХХ ст. : навч. посіб. Вид. 3-тє, випр. і доп. Л. : Кальварія, 1999. 202 с.

19. Кухта Б., Теплоухова Н. Розвиток ідей елітарності від стародавності до ХІХ ст. *Політичні еліти і лідери*. Львів : Кальварія, 1996. 224 с.

20. Лященко І. Елітарна культура ХХ століття: проблема визначення, соціокультурні передумови та основні етапи її формування і розвитку. *Наук. зап. нац. ун-ту “Острозька академія”*. Сер. : Філософія. 2011. Вип. 8. С. 123–135.

21. Маркузе Г. Одномерный человек. Москва : REFL-book, 1994. 368 с.

22. Морфологія культури: тезаурус / за ред. проф. В. О. Лозового. Х.: Право, 2007. 384 с.

23. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. Киев : Азбука, 2020. 162 с.
24. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Москва : Мысль, 1990. 830 с.
25. Ортега-и-Гасет Х. Бунт мас. Ортега-и-Гасет Х. *Вибрані твори* / перекл. з іспанської В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенко. Київ : Основи, 1994. С. 15–139.
26. Ортега-и-Гасет Х. Дегуманізація мистецтва / пер. з ісп. О. Товстенко. Ортега-и-Гасет Х. *Вибрані твори*. Київ : Основи, 1994. С. 238–272.
27. Соціологічна енциклопедія / ред.-уклад. В. Г. Городяненко. К.: Академвидав, 2008. 456 с.
28. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура. Вступний курс. Харків : Акта, 2005. 359 с.
29. Шейко В. М., Богуцький Ю. П. Формування основ культурології в добу цивілізаційної глобалізації (друга половина ХІХ–початок ХХІ ст.) : монографія. Київ : Генеза, 2005. 592 с.
30. Шопенгауэр А. О четвероюком корне... мир как воля и представление / пер. с нем. ; Ин-т философии. Т. 1 : Критика кантовской философии. Москва : Наука, 1993. 672 с.
31. Шпенглер О. Закат Европы. Москва : Наука, 1993. 592 с.
32. Щедрова Г. П. Політична конкуренція еліт у сучасній Україні : [монографія]. Дніпро : Акцент ПП 2016. 390 с.
33. Щедрова Г. П., Щедров С. В. Формування політичної конкуренції еліт в сучасній Україні : [монографія]. Луганськ : Елтон-2, 2013. 303 с.
34. Яковенко Н. Політична культура еліт. Історія української культури : у 5 т. Т. 2. Українська культура ХІІІ – першої половини ХVІІ ст. / гол.ред. Я. Ісаєвич. Київ, 2001. С. 365–366.
35. Conze E. Aristokratismus und Moderne: Adel als politisches und kulturelles Konzept, 1890–1945. Köln : Böhlau, 2013. 384 S.
36. Conze E. Von deutschem Adel. Die Grafen von Bernstorff im zwanzigsten Jahrhundert. Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt, 2000. 456 S.
37. Conze E., Wienfort M. Adel und Moderne. Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert im internationalen Vergleich. Köln ; Wien : Böhlau Verlag, 2004. 354 S.
38. Koselleck R. Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und Soziale Bewegung von 1791 bis 1848. Stuttgart, 1975. 739 S.

39. Lieven D. *The Aristocracy in Europe 1815–1914*. Houndsmills, 1992. 337 S.
40. Malinowski S. *Vom König zum Führer. Sozialer Niedergang und politische Radikalisierung im deutschen Adel zwischen Kaiserreich und NS-Staat*. Berlin : Akademie Verlag, 2003. 556 S.
41. Malinowski S., Funck M. “Charakter ist alles!”: Erziehungsideale und Erziehungspraktiken in deutschen Adelsfamilien des 19. und 20. Jahrhunderts. *Jahrbuch für Historische Bildungsforschung*. 6. 2000. S. 71–92.
42. Marburg S., Matzerath J. *Der Schritt in die Moderne. Sächsischer Adel zwischen 1763 und 1918*. Köln : Böhlau, 2001. 258 S.
43. Menning D. *Standesgemäße Ordnung in der Moderne. Adlige Familienstrategien und Gesellschaftsentwürfe in Deutschland 1840–1945*. München : Oldenbourg Verlag, 2014. 469 S.
44. Müller M. G. Adel und Elitenwandel in Ostmitteleuropa. *Fragen an die polnische Adelsgeschichte im ausgehenden 18. und 19. Jahrhundert*. Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung. 2001. 50. H. 4. S. 497–501.
45. Paletschek S. *Adelige und bürgerliche Frauen (1770–1870). Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848*. Oldenbourg Wissenschaftsverlag. Copyright year: 1994. S. 160–164.
46. Reif H. *Adel im 19. und 20. Jahrhundert*. *Enzyklopädie Deutscher Geschichte*. München, 2012. B. 55. 171 S.
47. Reif H. *Der Adel in der modernen Sozialgeschichte*. *Sozialgeschichte in Deutschland IV* / W. Schieder, V. Sellin (Hg.). Göttingen 1987. S. 34–60.
48. Rüegg W., Briggs A. *Geschichte der Universität in Europa*. V. 2. *Von der Reformation bis zur französischen Revolution 1500–1800*. München : Beck, 1996. 262 S.
49. Saint M. M. *Der Adel. Soziologie eines Standes*. Konstanz : Universitätsverlag Konstanz, 2003. 284 S.
50. Simmel G. *Philosophische Kultur. Gesammelte Essae*. *Gesamtausgabe*. F.a.M., 1996. Bd. 14. S. 159–461.
51. Stekl H. *Adel und Burgertum in der Habsburgermonarchie. 18 bis 20. Jahrhundert*. Wien-München : Böhlau Verlag. 2004. 312 S.
52. Strobel J. *Eine Kulturpoetik des Adels in der Romantik: Verhandlungen zwischen “Adeligkeit” und Literatur um 1800*. Berlin, 2010. 496 S. (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte ; Bd. 66).
53. Wehler H. U. *Europäischer Adel 1750–1950. Geschichte und Gesellschaft*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 324 S.

54. Welzel C. Demokratischer Elitenwandel. Die Erneuerung der ostdeutschen Elite aus demokratie-soziologischer Sicht. Politische Vierteljahresschrift. 41(1): Marz, 2000. S. 187–190.

55. Winkelhofer M. Das Leben adeliger Frauen. Alltag in der k.u.k. Monarchie. Innsbruck ; Wien : Haymon Taschenbuch, 2011. 256 S.

56. Witer C. Darstellungen und Quellen zur Geschichte der deutschen Einheitsbewegung im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Vol. 4: In memorium of Paul Wentzcke. 1992. 258 S.

57. Wörner-Heil O. Adelige Frauen als Pionieren der Berufsbildung. Kassel, 2010. 488 S.

#### **Розділ 4. Масова культура та її різновиди**

(Людмила Белінська, Андрій Шевчук)

1. Агеев А. Культуры не противостоят. *Общественные науки и современность*. 1991. № 1. С. 56–60.

2. Ашин Г. К. Миф об элите и “массовом обществе”. Москва, 1966. 160 с.

3. Ашин Г., Миллер А. О типологии культур современного буржуазного общества. *Культура и идеологическая борьба*. Москва : Мысль, 1979. С. 178–185.

4. Багацький В. В., Кормич Л. І. Культурологія. Історія і теорія культури ХХ століття : навч. посібник для студ. вищ. навч. закладів. Вид. 2-ге, перероб. і доповн. Київ : Кондор, 2007. 304 с.

5. Возний І.П. Вступ до спеціальності культурологія. Конспект лекцій. Ч. 2. Теорія культури. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2016. 280 с.

6. Гейзінга Й. Homo Ludens / пер. з англ. О. Мокровольсько-го. Київ : Основи, 1994. 250 с.

7. Глазычев В. Проблема “массовой культуры”. *Вопросы философии*. 1970. № 12. С. 14–22.

8. Гофман А. Б. Дилеммы подлинные и мнимые, или о культуре массовой и немассовой. *Социс*. 1990. № 8. С. 106–111.

9. Данилюк А. Л. “Еліта – маси” : історико-філософський аналіз проблеми. *Наукові записки з історії України* : зб. наук. праць. Вип. 7. Київ, 1998. С. 145–151.

10. Дубин Б. Классическое, элитарное, массовое: начала дифференциации и механизмы внутренней динамики в системе литературы. *Новое литературное обозрение*. 2002. № 57. С. 6–23.

11. Жидецький В. Ц. Основи охорони праці : підручник. 3-те



- вид., перероб. і доп. Львів : Укр. акад. друкарства, 2006. 336 с.
12. Загальна гігієна : посібник до практичних занять / за ред. І. І. Даценко. Львів : Світ, 2001. 471 с.
13. Зорина Н. В. Литературные прообразы массовой культуры в США. *США*. 1990. № 5. С. 47–58.
14. Колевски В. Массовая и элитарная культура. *Массовая литература и кризис буржуазной культуры Запада*. Москва : Наука, 1974. С. 223.
15. Костина А. В. Массовая культура: аспекты понимания. *Знание. Понимание. Умение*. 2006. № 1. С. 28–35.
16. Культурологія : навч. посібник / Б. Г. Мачульський [та ін.]. Київ : КНЕУ, 2007. 376 с.
17. Культурологія / за ред. Т. Б. Гриценко. 3-тє вид. Київ : Центр учбової літератури, 2011. 392 с.
18. Ламонд І. Массовая культура и средства массовой информации. *Культуры – диалог народов мира*. 1983. № 4. С. 37–43.
19. Лебон Г. Психология народов и масс. Санкт-Петербург : Макет, 1995. 311 с.
20. Маркузе Г. Одномерный человек. Москва : REFL-book, 1994. 368 с.
21. Матвеева Л. Л. Культурологія. Курс лекцій : навч. посібник. К. : Либідь, 2005. 512 с.
22. Нариси популярної української культури / Л. Новикова, О. Гриценко, В. Солодовник та ін. ; за заг. ред. О. Гриценка. Київ : Укр. центр культурних досліджень, 1998. 760 с.
23. Овсяк О. Всеохопність масової культури. *Всесвіт*. 2008. № 11–12. С. 163–168.
24. Ортега-и-Гассет Х. Запах культуры / пер. с исп. М. Медведь. Москва : Алгоритм, Эксмо, 2006. –384 с.
25. Основы культурологии : навч. посіб. / за ред. Л. О. Сандюк та Н. В. Щубелки. К. : Центр учбової літератури, 2012. 400 с.
26. Подольська Є.А., Лихвар В.Д., Иванова К.А. Культурологія : навч. посібник. Київ : Центр навч. л-ри, 2003. 288 с.
27. Просандеева Л. Масова культура в контексті соціальної культури. *Вісник Книжкової палати*. 2003. № 4. С. 38–45.
28. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура. Вступний курс / пер. з англ. С. Савченка. Київ : Акт, 2005. 357 с.
29. Устименко-Косоріч, О. А. Масова та елітарна культура: проблеми взаємодії : навч. посіб. для студ. зі спец. 8.02020401 “Музичне мистецтво”. Умань : ФОП Жовтий О. О., 2015. 175 с.

30. Філософія Артура Шопенгауера та сучасність : кол. моногр. / за ред. Анатолія Карася. Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2012. 164 с.
31. Флиер Л. Я. Массовая культура и ее социальные функции. *Общественные науки и современность*. 1998. № 6. С. 138–148.
32. Хевеши М. Л. Массовое общество в XX веке. *Социс*. 2001. № 7. С. 3–12.
33. Чумаченко Б. М. Вступ до культурології античності: навч. посіб. К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2009.-. 174 с.
34. Шестаков В. П. Катарсис: от Аристотеля до хард-рока. *Вопрос философии*. 2005. № 4. С. 95–106.
35. Шмидт В. Р. Массовая и элитарная культуры в зеркале гендерного подхода. *СоцисВ*. 2000. № 7. С. 58–64.
36. Элиот Т. Избранное: Религия, культура, литература. Москва : РОССПЭН, 2004. Т. I–II. 751 с.
37. Weber A. Deutschland und die europäische Kulturkrise. Berlin, 1924. 58 S.
38. White L. The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations. 1975.
39. Gall L. Kulturwissenschaftler des 20. Jh. München, 2000.
40. Gans H. J. Popular culture and high culture: An analysis and evaluation of taste. New York, 1974. 179 p.
41. Jameson F. Postmodernism and consumer society. *The antiaesthetic: Essays on postmodern culture* / by Forster H. Port Townsend, 1984. P. 111–126.











## Annotation

The phenomenon of “culture” has many definitions, which leads to a better understanding of this broad concept. Culture is studied by typology, in regional, historical and ethnic dimensions. Nowadays culturology is a generalizing science of culture.

The formation of cultural studies as its generic branch of science accelerated at the end of the twentieth century, when the delimitation, refinement and deepening of research in worldview disciplines led to the separation of areas of diverse knowledge. In the process of formation and development of cultural studies, it generalized the conceptual apparatus united by cultural and artistic disciplines.

One of the most common divisions of culture is its division into popular, elite and mass. The proposed collective monograph briefly but meaningfully introduces the reader to these components of culture.

The main features of the folk culture of Ukrainians are outlined in the work. In general, folk (traditional) culture has been and will always be a priceless treasure, thanks to which its representatives feel like the members of one ethnic community, differ from similar human associations, have the opportunity to reproduce for centuries and millennia. The loss of folk culture leads to the disappearance of ethnic identity or even the death of the people.

Considerable attention is also paid to the issue of elite culture, ways of its development and causes of decline, the spread of the importance of identifying an elite product in the context of the dynamics and comprehensiveness of mass culture in the monograph. Therefore, given the trends of society, the popularization of the cult of reason, rationalism, the spread of the axiom “Knowledge is power”, the level of education is growing, the circle of consumers and creators of high culture is expanding.

Discussion questions about the correlation of mass and elite culture. Mass and elite culture are not hostile to each other. Achievements, artistic techniques, ideas of elite art after a while cease to be innovative and are concerned with mass culture, raising its level. At the same time, profitable pop culture allows film companies, publishers, and fashion houses to support artists of a different type, in some cases we call it elitist. In general, researchers believe that the boundaries between elite and mass cultures are very mobile, and somewhat conditional.

Departing from the traditional view of the phenomenon of mass and elite culture as separate phenomena, there are considered their ambivalence and chronotropic interactions, positive and negative roles in the modern socio-cultural space of society are objectively assessed.

The monograph is intended for a wide range of educators, scientists and students of higher educational institutions.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Белінська Л. С., Глушко М. С.,  
Данилиха Н. Р., Шевчук А.В.

НАРОДНА, ЕЛІТАРНА ТА МАСОВА КУЛЬТУРА  
У СОЦІАЛЬНОМУ ДИСКУРСІ

Монографія

Комп'ютерне верстання:  
*Світлана Винниченко*

Формат 60×84/16. Папір офсетний. Ум. друк. арк.  
Тираж 300 прим. Зам.

Видавець та виготовлювач:  
Львівський національний університет імені Івана Франка  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000

СВІДОЦТВО  
про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру видавців,  
виготовників і розповсюджувачів видавничої продукції

Серія ДК №3059 від 13.12.2007 р.