

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЦЕНТРАЛЬНОУКРАЇНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА**

Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису

**УДК 37 (091) "18/"19":316.35**

**Босий Олександр Михайлович**

**ДИСЕРТАЦІЯ  
СОЦІАЛІЗАЦІЯ МОЛОДІЖНОЇ СТАТЕВО-ВІКОВОЇ ГРУПИ  
В УКРАЇНСЬКОМУ ТРАДИЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ  
XIX – ПЕРШОЇ ЧВЕРТІ XX СТОЛІТТЯ**

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 011 – Освітні, педагогічні науки

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

—  О. М. Босий

Науковий керівник – Окольніча Тетяна Володимирівна, доктор педагогічних наук, професор

**Кропивницький – 2026**

## АНОТАЦІЇ

**Босий О. М. «Соціалізація молодіжної статево-вікової групи в українському традиційному суспільстві XIX – першої чверті XX століття».** – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії зі спеціальності 011 – Освітні, педагогічні науки. – Центральноукраїнський державний університет імені Володимира Винниченка. – Кропивницький, 2026.

У дисертації, на підставі комплексного вивчення різнопланових джерел цілісно охарактеризовано процес соціалізації молоді з урахуванням статево-вікової стратифікації традиційного українського суспільства; виокремлено особливості організації, структуру та педагогічні функції молодіжних громад, як ключових об'єднань парубків та дівчат; визначено зміст соціалізації парубків та дівчат у молодіжних громадах (піклування про моральність, зміна соціовікового статусу, підготовка до сімейного життя, регуляція гендерної поведінки); розкрито шляхи реалізації змісту соціалізації української молоді (форми громадського спілкування: кумівство, побратимство, посестринство, сусідство, земляцтво, ярмарки, церква; форми дозвілля і розваг: вечорниці, досвітки (восени-взимку), вулиці (навесні-влітку); інкорпорація молодіжної статево-вікової групи в обрядово-святкову сферу життєдіяльності громади).

Подальшого розвитку в дослідженні набули: особливості гендерної та вікової диференціації у процесі соціалізації української молоді у традиційному суспільстві; регулятори гендерної поведінки української молоді під час дозвілля.

Уточнено: категоріальну структуру процесу соціалізації молоді; нормативні критерії віку статево-вікової верстви «молодь» в українському традиційному суспільстві; особливості ініціальних статево-вікових обрядів; значення суб'єктів соціалізації молоді; особливості спілкування молоді різної статі.

Територіальні межі дослідження охоплюють усі етнічні українські землі. Нерівномірність уваги до певних регіонів зумовлена наявністю або ж нестачею необхідних для дослідження фактологічних даних. Так, історичні, етнографічні, історико-педагогічні матеріали дозволили зібрати повніший матеріал, докладніше вивчити та проаналізувати процес соціалізації молоді на території Бойківщини, Полісся, Волині, Полтавщини, Херсонщини та Гуцульщини. Водночас, інформацію з відповідної проблематики з таких регіонів як Слобожанщина, Лемківщина, Підляшшя, Поділля, Покуття отримано переважно з архівних матеріалів, зібраних у ХІХ та у першій чверті ХХ ст. істориками, етнографами, фольклористами, для яких молодіжна субкультура не завжди була головним предметом вивчення, що зумовило певну обмеженість і неповноту інформації з окремих питань.

Хронологічні межі дисертації охоплюють період ХІХ – першої чверті ХХ ст., що пов'язаний з історичним розвитком традиційної культури українців.

Нижня хронологічна межа роботи – початок ХІХ ст. – визначається домінуванням в українському соціумі традиційної моделі соціалізації.

Верхня хронологічна межа нашого дослідження визначається першою чвертю ХХ ст. – драматичним часом у становленні нової моделі соціалізації, відмінної від традиційної: відбувалося руйнування традиційних структур життєдіяльності українського селянства під впливом колективізації, індустріалізації та всебічного насильницького нівелювання української національної культури в контексті русифікаторської та атеїстичної політики радянської влади.

Вивчення зазначеної проблеми стало можливим за рахунок вивчення джерельної бази дослідження, яка поділена у роботі на дві групи: першоджерела та умовно вторинні джерела.

Першоджерелами стали етнографічні пам'ятки ХІХ – першої чверті ХХ ст.: неопубліковані архівні етнографічні матеріали та опубліковані

етнографічні праці, що розкривають різні аспекти соціалізації української молоді у традиційному суспільстві. Це, насамперед, архівні матеріали:

Частиною джерел дослідження є матеріали рукописних фондів, в яких зафіксовано різноманітні аспекти функціонування молодіжних громад.

Практичне значення одержаних результатів полягає у можливості їх використання у подальшому вивченні соціалізаційної проблематики традиційного українського суспільства.

Систематизовані та узагальнені положення, фактологічний матеріал, джерельна база дослідження можуть стати основою для подальших наукових розвідок з історії педагогіки, етнопедагогіки; для розширення та оновлення змісту навчальних курсів з історії педагогіки, історії соціального виховання, теорії виховання, народознавства, етнографії дитинства, у процесі підготовки навчально-методичного забезпечення та укладанні підручників, посібників із цих дисциплін, спецкурсів педагогічних та класичних університетів.

Одержані емпіричні дані, їх систематизація й педагогічна інтерпретація можуть бути також використані у діяльності інститутів післядипломної педагогічної освіти, закладів позашкільної освіти, громадських товариств та об'єднань.

Результати дослідження можуть знайти застосування в розробці молодіжних соціальних програм.

У дисертації соціалізація молоді в українському традиційному суспільстві XIX – першої чверті XX ст. трактується як процес засвоєння індивідом основних навичок життєзабезпечення та норм поведінки, певної системи знань, норм та цінностей, що дозволяло йому функціонувати повноправним членом суспільства та важливий механізм збереження етнічної традиції, підтримання стабільності усєї соціальної структури селянської спільноти. Соціалізація включала як соціально-контрольовані процеси цілеспрямованого впливу на особистість, так і стихійні, спонтанні процеси, що впливали на її формування.

Головними агентами соціалізації у традиційному суспільстві є: сім'я; національна культура; товариство однолітків; організації.

У дослідженні виявлено характерні риси соціалізації української молоді у традиційному суспільстві:

– для природної інтеграції української сільської молоді в діяльність громади, створювалися молодіжні формування – парубоцькі та дівочі громади – традиційні інститути дошлюбного спілкування, які відбивали соціально-культурні, виробничі образи села;

– характерними рисами, що були притаманні парубоцьким та дівочим громадам традиційного українського суспільства: певні вікові обмеження; попередні випробовування; посвячувальні ритуали (залишки ініціацій); знання традицій і ритуалів спільноти; навчання і передача їх нововключеним; дотримання вироблених традицією правил поведінки; отримання індивідом певних соціальних обов'язків та ритуальних ролей відповідно до свого статусу;

– метою діяльності молодіжних громад була підготовка дівчат та парубків до виконання ролей та функцій статево-вікової групи одружених чоловіків та жінок та переходу в новий соціальний статус у сільській локальній спільноті – інкорпорація у повноправне життя сім'ї, родини, громади.

– молодіжні громади виконували низку важливих педагогічних функцій: врегулювання стосунків сільської молоді з волостю, старшиною, поміщиком; налагодження нормального життя в селі, улагодження всіх конфліктів, що виникали між парубками і дівчатами та між молоддю й іншими мешканцями села; участь в організації урочистостей у селі;

– основними формами спілкування української молоді було кумівство, побратимство, посестринство, сусідство, земляцтво, ярмарки, церква;

– дієвим засобом формування моральної поведінки української молоді був комплекс календарної обрядовості;

– однією з основних форм спілкування та дозвілля на етапі дівування та парубкування були вечорниці, досвітки (восени-взимку) та вулиці (навесні-

влітку) – своєрідний феномен соціалізації молоді, який підпорядковувався українській народній педагогіці;

– регуляторами гендерної поведінки української молоді під час дозвілля були репресивні (пряма агресія, примушування) та пермисивні методи (схвалення, заохочення).

У роботі зроблено висновок, що метою соціалізації української молоді у XIX – першій чверті XX ст. була підготовка до сімейного життя; формування нормативного базового образу ідеальної людини, відповідно завданнями – піклування про моральність, зміна соціовікового статусу, регуляція гендерної поведінки. Кінцевим результатом соціалізації української молоді було збереження і відтворення існуючих соціальних норм традиційного суспільства.

**Ключові слова:** традиційне суспільство, соціалізація, українська молодь, соціалізація молоді, молодіжні громади, форми громадського спілкування молоді, гендерні стосунки парубків та дівчат.

**Bosyi O. M. Socialization of the youth sex-age group in the Ukrainian traditional society of the nineteenth – the first quarter of the twentieth century.** – Qualification scientific work on the rights of a manuscript. Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in specialty 011 – Educational, Pedagogical Sciences. – Volodymyr Vynnychenko Central Ukrainian State University. – Kropyvnytskyi, 2026.

In the dissertation, on the basis of historical and pedagogical analysis, the peculiarities of the functional manifestation of the "youth" stratum in the sexual age structure of traditional Ukrainian society are determined; the main features of the process of socialization of Ukrainian youth in the nineteenth – the first quarter of the twentieth century are characterized.

The work defines the content of socialization of young men and girls in youth communities, as key associations for their socialization (care for morality, change of social age status, preparation for family life, regulation of gender behavior); the ways of socialization of Ukrainian youth are revealed (functioning of male and

female communities; forms of social communication, such as nepotism, brotherhood, sisterhood, neighborhood, zemliatstvo, fairs and church; forms of leisure and entertainment, such as evening parties, dawn parties (in the autumn-winter) and street parties (in the spring and summer).

The features of gender and age differentiation in the process of socialization of Ukrainian youth in traditional society got further advancement in the research.

Clarified: categorical structure of the process of socialization of youth; normative criteria of age of the sex-age stratum "youth" in the Ukrainian traditional society; features of the incorporation of the youth sex-age group into the ritual-festive sphere of community life; initial sex-age rites; the importance of the subjects of socialization of youth; features of communication between young people of different sexes; the functioning of youth communities.

The territorial boundaries of the study cover all ethnic Ukrainian lands. Uneven attention to certain regions is caused by the availability or lack of factual data necessary for research. Thus, historical, ethnographic, historical and pedagogical materials made it possible to collect more complete material, to study and analyze in more detail the process of socialization of youth in the territory of Boykivshchyna, Polissya, Volyn, Poltavshchyna, Khersonshchyna and Hutsulshchyna. At the same time, information on relevant issues from such regions as Slobozhanshchina, Lemkivshchyna, Podlasie, Podillya, Pokuttya was obtained mainly from archival materials collected in the nineteenth and the first quarter of the twentieth century by historians, ethnographers, folklorists, for whom the youth subculture was not always the main subject of study, which led to a certain limitation and incompleteness of information on certain issues.

The chronological limits of the dissertation cover the period of the nineteenth – the first quarter of the twentieth century, which is connected with the historical development of the traditional culture of Ukrainians.

The lower chronological limit of the work is the beginning of the nineteenth century and it is determined by the dominance of the traditional model of socialization in Ukrainian society.

The upper chronological limit of our research is determined by the first quarter of the twentieth century, a dramatic time in the formation of a new model of socialization, different from the traditional one: there was a destruction of the traditional structures of the life of the Ukrainian peasantry under the influence of collectivization, industrialization and comprehensive forced leveling of Ukrainian national culture in the context of the russification and atheistic policies of the Soviet government.

The study of the abovementioned problem became possible due to the study of the research source base, which is divided into two groups in the work, namely primary sources and conditionally secondary sources.

The primary sources were ethnographic monuments of the nineteenth and the first quarter of the twentieth century, namely unpublished archival ethnographic materials and published ethnographic works that reveal various aspects of the socialization of Ukrainian youth in traditional society. These are primarily archival materials.

Part of the research sources are materials of manuscript funds, which record various aspects of the functioning of youth communities.

The practical significance of the obtained results consists in the possibility of their use in the further study of socialization issues of traditional Ukrainian society.

Systematized and generalized provisions, factual material, research source base can become the basis for further scientific explorations in the history of pedagogy, ethnopedagogy; to expand and update the content of educational courses on the history of pedagogy, the history of social education, the theory of education, ethnology, ethnography of childhood, in the process of preparing educational and methodological support and compiling textbooks, manuals on these disciplines, special courses of pedagogical and classical universities.

The obtained empirical data, their systematization and pedagogical interpretation can also be used in the activities of institutes of postgraduate pedagogical education, institutions of extracurricular education, public societies and associations.

The results of the study can be used in the development of youth social programs.

In the dissertation, the socialization of youth in the Ukrainian traditional society of the nineteenth – the first quarter of the twentieth century is interpreted as the process of mastering by an individual the basic skills of life support and norms of behavior, a certain system of knowledge, norms and values, which allowed him to function as a full member of society and an important mechanism for preserving ethnic tradition, maintaining the stability of the entire social structure of the peasant community.

Socialization included both socially controlled processes of purposeful influence on the personality, and elemental, spontaneous processes that influenced its formation. The main agents of socialization in traditional society are family; national culture; society of peers; organizations.

The study identified the distinctive features of Ukrainian youth's socialization in traditional society:

- to facilitate the natural integration of Ukrainian rural youth into the community's activities, youth formations were established, including bachelor and girlish communities, which are traditional institutions of premarital communication that reflect the socio-cultural and production images of the village;

- characteristic features that were inherent in the bachelor and girlish communities of traditional Ukrainian society include certain age restrictions, preliminary tests, and initiation rituals (remains of initiations); knowledge of community traditions and rituals; training and transfer of knowledge to newly connected individuals; compliance with the rules of conduct developed by tradition; acquisition of certain social duties and ritual roles according to one's status;

- the aim of youth communities was to prepare girls and boys to assume the roles and functions of the sex-age group of married men and women as well as transitioning to a new social status in a rural local community, one must incorporate themselves fully into the life of their family, motherland and community;

– youth communities performed a number of important pedagogical functions: the settlement of relations between rural youth and the volost, foreman, and landowner; establishing a normal life in the village, resolving any conflicts that may arise between young men and girls, and between young people and other villagers; participating in organizing celebrations in the village;

– the main forms of communication for Ukrainian youth were nepotism, brotherhood, sisterhood, neighborhood, zemliatstvo, fairs, and church;

– an effective method of shaping the moral behavior of Ukrainian youth was through a complex system of calendar rituals;

– one of the main forms of communication and leisure at the stage of virginity and boyhood were hoedown, predawn (in the autumn – winter) and street parties (in the spring and summer), a kind of phenomenon of socialization of youth, which followed Ukrainian folk pedagogy;

– the regulators of gender behavior among Ukrainian youth during leisure were repressive (direct aggression, coercion) and permissive methods (approval, encouragement).

The work concludes on the purpose of the socialization of Ukrainian youth in the nineteenth – the first quarter of the twentieth century was to prepare for family life; formation of a normative basic image of an ideal person, respectively, the tasks are the care of morality, change in social status, regulation of gender behavior. The end result of the socialization of Ukrainian youth was the preservation and reproduction of the existing social norms of traditional society.

**Key words:** traditional society, socialization, Ukrainian youth, socialization of youth, youth communities, forms of public communication of youth, gender relations of boys and girls.

## СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

### Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Окольніча Т. В., Босий О. М. Парубочі та дівочі громади як шлях соціалізації української сільської молоді (XIX – перша чверть XX століття). *Наукові записки*. Серія: Педагогічні науки. Кропивницький: Центральноукраїнський державний педагогічний університет імені Володимира Винниченка, 2022. Випуск 207. С. 37–42. DOI: 10.36550/2415-7988-2022-1-207-36-41.

2. Окольніча Т. В. Босий О. М. Форми громадського спілкування української сільської молоді (XIX – перша чверть XX століття). *Наукові записки*. Серія: Педагогічні науки. Кропивницький: Центральноукраїнський державний університет імені Володимира Винниченка, 2023. Випуск 209. С. 66–71. DOI: 10.36550/2415-7988-2022-1-209-66-70

3. Босий О. М. Молодіжні об'єднання, як механізми створення виховного ідеалу українців (XIX – перша чверть XX століття). *Наукові записки*. Серія: Педагогічні науки. Кропивницький: Центральноукраїнський державний університет імені Володимира Винниченка, 2024. Випуск 213. С. 86–91. DOI: 10.36550/2415-7988-2024-1-213-86-90

4. Босий О. М. Зміст категорії «соціалізація молоді у традиційному суспільстві». *Наукові записки*. Серія: Педагогічні науки. Кропивницький: Центральноукраїнський державний університет імені Володимира Винниченка, 2025. Випуск 217. С. 39–43. DOI: 10.36550/2415-7988-2025-1-217-39-42

### Статті в закордонних наукових виданнях:

5. Shevtsova, O., Tiutiunnyk, M., Bosyi, O., Zharovska, O., Patsaliuk, I., Bielikova, V. & Kuchai, T. (2022). Aesthetic Education of Young People As a Necessary Condition for Cultural Development of the Individual in Modern Conditions of the Information Society. *International Journal of Computer Science and Network Security*, 22 (10), 2022. Pp. 207–213. E-ISSN 2348-8387

DOI:10.22937/IJCSNS.2022.22.10.27 [http://paper.ijcsns.org/07\\_book/202210/20221027.pdf](http://paper.ijcsns.org/07_book/202210/20221027.pdf) (WOS)

6. Molodovska, Y., Vainola, R., Lisnevskaya, N., Biriuk, L., Kostenko, L., & Bosyi, O. Use of interactive technologies in an innovative educational environment. *Revista Eduweb*, 18 (3), 2024. Pp. 134–156. ISSN:1856-7576  
<https://doi.org/10.46502/issn.1856-7576/2024.18.03.11> (WOS)

7. Bosyi, O., Levytska, L., Cherednyk, L., Protsenko, I., & Yeldinova, S. (2025). Students' educational care in higher education institutions: an innovative aspect. *Revista Eduweb*. 19(1), 2025. Pp. 85–104. ISSN: 1856-7576  
DOI: <https://doi.org/10.46502/issn.1856-7576/2025.19.01.6> (WOS)

**Статті та тези в матеріалах науково-практичних конференцій:**

8. Окольніча Т., Босий О. Інкорпорація української молодіжної статево-вікової групи в повноцінне життя сім'ї та громади XIX – першої чверті XX ст. *The 12th International scientific and practical conference «Eurasian scientific discussions»*. Barca Academy Publishing, Barcelona, Spain. December 18–20, 2022. С. 309–314.

9. Окольніча Т. В., Босий О. М. Моральне виховання в українській молодіжній громаді XIX – на початку XX ст., Germany 9–11 January, 2023. С. 318–322.

10. Окольніча Т. В. Босий О.М. Професійні вимоги до українського вчителя у контексті європейських інтеграційних процесів. *Підготовка майбутнього педагога в умовах євроінтеграційних процесів: збірник тез Всеукраїнської науково-практичної конференції*, м. Кропивницький, 30 березня, 2023. Кропивницький: РВВ ЦДУ ім. В. Винниченка, 2023. С. 6–8.

11. Окольніча Т. В., Босий О. М. Реалізація творчого підходу в організації навчально-пізнавальної діяльності школярів (на основі аналізу спадщини В. О. Сухомлинського). *«Творча спадщина В. О. Сухомлинського у контексті викликів воєнного часу»* : збірник тез Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції з міжнародною участю, присвяченої 105-й

річниці від дня народження В. О. Сухомлинського, м. Кропивницький, 27 вересня 2023. Кропивницький : РВВ ЦДУ ім. В. Винниченка. С.139–141.

12. Окольніча Т. В., Босий О. М. Зміст поняття «соціалізація молоді українського традиційного суспільства». *Proceedings of VI International Scientific and Practical Conference «Innovative development of science, technology and education»*. Vancouver, Canada 14–16 March, 2024. С. 205–210.

13. Окольніча Т. В., Босий О. М. Статеві-вікова категорія «молодь» українського традиційного суспільства. *4th International scientific and practical conference «Science and society: modern trends in a changing world»*. Vienna, Austria March 18–20, 2024. С. 240–243.

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>15</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-ІСТОРИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....</b>	<b>26</b>
1.1. Джерельна база дослідження.....	26
1.2. Категорія «соціалізація молоді» в історичній ретроспективі ...	45
<b>Висновки до першого розділу .....</b>	<b>59</b>
<b>БІБЛІОГРАФІЯ.....</b>	<b>62</b>
<b>РОЗДІЛ 2. МОЛОДІЖНІ ГРОМАДИ, ЯК СОЦІАЛЬНІ ІНСТИТУТИ ДОШЛЮБНОГО СПІЛКУВАННЯ ПАРУБКІВ ТА ДІВЧАТ .....</b>	<b>72</b>
2.1. Організація та структура молодіжних громад .....	73
2.2. Регуляція гендерної поведінки української молоді.....	95
2.2.1. Гендерні взаєностосунки в системах чоловік – жінка; батько – мати.....	95
2.2.2. Етнічна модель гендерних стосунків парубків та дівчат..	104
<b>Висновки до другого розділу .....</b>	<b>117</b>
<b>БІБЛІОГРАФІЯ.....</b>	<b>119</b>
<b>РОЗДІЛ 3. МОЛОДІЖНІ ОБ’ЄДНАННЯ, ЯК МЕХАНІЗМИ СТВОРЕННЯ ВИХОВНОГО ІДЕАЛУ УКРАЇНЦІВ.....</b>	<b>131</b>
3.1. Формування моральних цінностей української молоді .....	132
3.2. Форми громадського спілкування молоді .....	155
3.3. Вечорниці, досвітки, вулиця, як інститути соціалізації парубків і дівчат .....	163
3.4. Народна педагогіка про шлюб та розлучення.....	179
<b>Висновки до третього розділу .....</b>	<b>187</b>
<b>БІБЛІОГРАФІЯ.....</b>	<b>189</b>
<b>ВИСНОВКИ .....</b>	<b>201</b>
<b>ДОДАТКИ.....</b>	<b>206</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження** обумовлена її суспільною та науковою значущістю, зокрема, необхідністю глибшого розуміння процесів соціалізації молоді, що може дати система традиційної культури, а також недостатньою розробленістю цієї проблематики в українській історико-педагогічній науці. Нагальною потребою є дослідження та фіксація тих пластів української традиційної культури, що стосуються універсальних явищ людського життя.

Важливість місця української народної педагогіки в сучасній педагогічній науці визначається наявністю проблеми збереження національної самобутності та національної культури, яка завжди була однією з найважливіших протягом історично складного розвитку нашої держави. Педагогічна наука не може стояти осторонь і бере активну участь в обговоренні та вирішенні цієї проблеми, від якої, значною мірою залежить прогрес розвитку суспільства, успіх державотворення. Галузь народної педагогіки, зумовлена історичними, культурними, духовними, психологічними та економічними чинниками розвитку українського народу, забезпечує відповідність освітньо-виховних систем, методик, концепцій тощо, упроваджених у державі, вищезазначеним чинникам. Така відповідність є запорукою позитивного результату застосування виховних традицій.

На виховних традиціях базується процес соціалізації, що передбачає засвоєння особистістю соціокультурного досвіду, успадкування, укорінення в минулому, що дає можливість їй орієнтуватися у світі. Саме з юністю, що вирізняється та символізується в кожній культурній традиції, пов'язані найбільш інтенсивні процеси соціалізації індивіда. Соціалізація молодої особистості сприяє культурно-історичному шляхові нації і водночас спирається на нього, адже молодь є рушійною силою суспільства в майбутнє.

Соціалізація молоді дуже важлива сьогодні для України, адже від її успішності залежить майбутнє українського суспільства. У нинішніх умовах

виникає необхідність вироблення державної політики щодо повноцінного розвитку молоді, адже саме з цією віковою категорією пов'язані найбільш інтенсивні процеси соціалізації індивіда. З огляду на це, історико-педагогічні дослідження мають адекватно відповідати на нагальні суспільні запити, насамперед, що стосується вивчення існуючих в традиційній культурі українців підходів до соціальної інтеграції молодого покоління. Існує також потреба переосмислити досвід традиційних інститутів соціалізації, етнопедагогічних принципів, характерних для традиційної культури українців, виходячи з сучасних підходів до розгляду цих питань.

Через аналіз молодіжної субкультури, її соціалізації, можливо простежити процес інкультурації молодого покоління та формування його самоідентичності. Пошук механізмів, що забезпечують суспільну стабільність через соціалізаційні процеси, визначення їх перспективних моделей в сучасному українському соціумі, вирішення завдань сімейної політики, зокрема: підвищення престижу родини і сімейних цінностей у масовій свідомості; стабілізація інституту шлюбу і родини; створення умов для успішної реалізації родиною усіх її функцій, що важливо як для особистості, так і для суспільства в цілому, залишаються найважливішими проблемами науки і практики.

Усвідомлення суспільством проблем національного самозбереження та виживання сприяє до етнокультурного спрямування процесів соціалізації молоді, як наслідок – формування національної ідентичності особистості. Вищим рівнем такого становлення є національне самовизначення особистості.

У сучасній історико-педагогічній науці лише частково звернено увагу на вивчення процесу соціалізації української молоді у традиційному суспільстві.

У сучасних українських етнографічних дослідженнях проблеми дотичні до соціалізації молоді, зокрема зміст і специфіка ініціацій у традиційному суспільстві, питання гендерної соціалізації дівчат, особливості молодіжної обрядовості та статовікової стратифікації українців розкрили В. Балушок, В. Борисенко, Г. Бондаренко, О. Боряк, Л. Боса, Н. Гаврилюк, А. Забловський, О. Кісь, І. Щербак та ін.

В Україні відповідною проблематикою займаються й соціологи. Крізь призму соціально-економічних та політичних трансформацій досліджується молодіжне середовище, аналізуються життєві цілі, плани, перспективи, життєвий вибір, самореалізація молоді особистості (М. Головатий, Т. Голобуцька, О. Голобуцький, В. Кулік І. Мартинюк, О. Яременко).

Соціокультурні аспекти соціалізації молоді, символізація в молодіжній культурі розкриті дослідниками Є. Омельченко, С. Щегловою, Т. Щепанською.

У сучасній історико-педагогічній науці частково звертають увагу на вивчення процесу виховання української молоді у традиційному суспільстві, статево-вікової та гендерної стратифікації українців М. Воровка, Н. Коляда, Т. Кочубей, Т. Окольніча, О. Плахотник, О. Цокур.

Отже, в історико-педагогічному ключі проблема соціалізації української молоді в українському традиційному суспільстві ХІХ – першої чверті ХХ століття, вивчалася недостатньо й узагальнюючих праць поки що немає.

Доцільність нашого дослідження зумовлена також потребою розв'язання *суперечностей* між:

- необхідністю сучасної педагогічної оцінки джерел, у яких знаходимо відомості про складові соціалізації української молоді у традиційному суспільстві, та недостатнім рівнем їх систематизації та проблемно-комплексного аналізу;

- виявленими відмінностями у рівні вивчення окремих аспектів соціалізації української молоді ХІХ – першої чверті ХХ ст. та необхідністю їх нового прочитання, наукового осмислення.

Отже, актуальність проблеми, недостатній ступінь дослідженості, а також вирішення існуючих протиріч зумовили вибір теми дисертаційної роботи **«Соціалізація молодіжної статево-вікової групи в українському традиційному суспільстві ХІХ – першої чверті ХХ століття»**.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконане відповідно до науково-дослідної теми

кафедри освітніх наук Центральноукраїнського державного університету імені Володимира Винниченка «Соціально-професійне становлення особистості» (реєстраційний № 0116U003481). Тему дослідження затверджено на засіданні вченої ради Центральноукраїнського державного університету імені Володимира Винниченка (Протокол № 4 від 26 вересня 2022 р.).

**Мета роботи:** на підставі історико-педагогічного аналізу дослідити особливості соціалізації молодіжної статево-вікової групи в українському традиційному суспільстві XIX – першої чверті XX століття.

Відповідно до мети визначено **завдання дослідження:**

1. Окреслити джерельну базу дослідження.
2. Дослідити нормативні критерії віку статево-вікової верстви «молодь», розкрити сутність категорії «соціалізація молоді» в історичній ретроспективі.
3. Виділити та охарактеризувати особливості організації та структуру молодіжних громад, як ключових об'єднань для соціалізації парубків та дівчат.
4. Визначити й обґрунтувати перебіг соціалізації молоді в межах функціонування молодіжних об'єднань як завершального етапу на шляху до набуття статусу повноправного суб'єкта сільської громади, включаючи інкорпорацію цієї статево-вікової групи в обрядово-святкову сферу життєдіяльності громади.
5. З'ясувати специфіку регуляції гендерної поведінки української молоді, шляхом аналізу форм громадського спілкування та форм дозвілля й розваг парубків та дівчат.

**Об'єктом** дослідження є народна педагогіка традиційного українського суспільства.

**Предметом** дослідження є процес соціалізації молодіжної статево-вікової групи в українському традиційному суспільстві XIX – першої чверті XX століття.

**Територіальні межі дослідження** охоплюють усі етнічні українські землі. Нерівномірність уваги до певних регіонів зумовлена наявністю або ж нестачею необхідних для дослідження фактологічних даних. Так, історичні, етнографічні, історико-педагогічні матеріали дозволили зібрати матеріал, докладніше вивчити та проаналізувати процес соціалізації молоді на території Бойківщини, Полісся, Поділля, Волині, Полтавщини, Херсонщини та Гуцульщини. Водночас, інформацію з відповідної проблематики з таких регіонів як Слобожанщина, Лемківщина, Підляшшя, Покуття отримано переважно з архівних матеріалів, зібраних у ХІХ та у першій чверті ХХ ст. істориками, етнографами, фольклористами, для яких молодіжна субкультура не завжди була головним предметом вивчення, що зумовило певну обмеженість і неповноту інформації з окремих питань.

**Хронологічні межі** дисертації охоплюють період ХІХ – першої чверті ХХ ст., що пов'язаний з історичним розвитком традиційної культури українців.

*Нижня хронологічна межа* роботи – початок ХІХ ст. – визначається домінуванням в українському соціумі традиційної моделі соціалізації.

*Верхня хронологічна межа* нашого дослідження визначається першою чвертю ХХ ст. – драматичним часом у становленні нової моделі соціалізації, відмінної від традиційної: відбувалося руйнування традиційних структур життєдіяльності українського селянства під впливом колективізації, індустріалізації та всебічного насильницького нівелювання української національної культури в контексті русифікаторської та атеїстичної політики радянської влади.

Для розв'язання дослідницьких завдань у дисертації використано комплекс методів:

– загальнонаукові – *аналіз, синтез, індукція, дедукція, узагальнення, ретроспекція, порівняння* – використано для аналітичної обробки джерел дослідження, формування категорійного апарату, висновків та узагальнень;

– *нарративний метод* сприяв добиранню інформації, яка дозволила множинність інтерпретацій української народної педагогіки ХІХ – першої чверті ХХ ст. на фоні певного культурного контексту;

– *історико-структурний (структурно-системний) метод* використано з метою забезпечення розробки структури дослідження, класифікації та систематизації наукових праць із різних аспектів соціалізації української молоді у традиційному суспільстві;

– *історико-ретроспективний метод* використано для систематизації теоретичних ідей щодо функціонування етнопедагогічної складової соціалізації української молоді ХІХ – першої чверті ХХ ст.;

– *історико-порівняльний (історико-компаративний) метод* використано для виявлення подібного і відмінного у процесі соціалізації українських хлопців та дівчат ХІХ – першої чверті ХХ ст.

**Джерельна база дослідження.** Етнографічні джерела нашого дослідження поділяємо на дві групи: *першоджерела та умовно вторинні джерела.*

*Першоджерелами* є етнографічні пам'ятки ХІХ – першої чверті ХХ ст.: неопубліковані архівні етнографічні матеріали та опубліковані етнографічні праці, що розкривають різні аспекти соціалізації української молоді у традиційному суспільстві. Це, насамперед, архівні матеріали.

Частиною джерел нашого дослідження стали матеріали рукописних фондів, в яких зафіксовано різноманітні аспекти функціонування молодіжних громад:

– *Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України* (ф. 1: Етнографічна комісія ВУАН (ф. 3: М. Білозерського, ф. 8: Інститут українського фольклору, ф. 14: Структурна частина. Збірники, ф. 15: В. Кравченка, ф. 28: В. Гнатюка, ф. 29-2: Етнографічної комісії при Науковому Товаристві ім. Т. Шевченка, ф. 43-5: Кабінет антропології та етнології ім. Ф. Вовка;

– Відділу рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України (м. Київ) (ф. 76: Лепкий Данило «Святий вечір». Оповідання. 13. XII. 1893. (Автограф), ф. 100: Номис (Симонів) М. 1. Виписки з книги А. Метлинського, виданої 1858 р. 2. Власні фольклорні записи, ф. 108: Записи народних вірувань. 1881 Автографи).

– Інституту рукопису Національної бібліотеки імені В. І. Вернадського НАН України (ф. 2: Історичні матеріали. Листи до В. Антоновича. 1876–1879 рр., ф. 10: Архів журналу «Україна», Архів збірника «За сто літ». Матеріали до критики концепцій звичаєвого права України П. П. Чубинський (1839–1884), ф. 10: Архів журналу «Україна», Архів збірника «За сто літ». Чорноморець В. [Дроздовський].

Особливістю архівних джерел є відсутність ґрунтовних і узагальнюючих даних, більшість з них має описовий, фрагментарний характер.

Першоджерелами дисертації стали опубліковані етнографічні дослідження XIX – першої чверті XX ст. Значущими для дисертації стали праці В. Боржковського, Ф. Вовка, Мр. Грушевського, О. Єфименко, Н. Заглади, Ф. Колесси, М. Костомарова, Й. Лепкого, М. Сумцова, І. Франка, П. Чубинського, В. Шухевича, В. Ястребова та ін.

Першоджерелами дисертації є також публікації у періодичних виданнях XIX – першої чверті XX ст., зокрема, журналів: «Київська старина», «Жива Старина», «Етнографічний збірник», «Матеріали української етнології», «Степ», «Києвлянин», «Основа» та газет: «Київські губернські відомості», «Подільські губернські відомості», «Полтавські губернські відомості», «Чернігівські губернські відомості», «Чернігівський листок» та ін.

*Другу групу* – умовно вторинні джерела – утворюють дослідження етнографів другої половини XX–XXI ст., що присвячені вивченню життя та побуту української молоді XIX – першої чверті XX ст. (монографії, наукові статті) та спираються на праці етнографів цього часу, а тому є водночас джерелознавчими. Такі джерела є цінними для цілісного і всебічного

висвітлення процесу соціалізації української молоді у XIX – першій чверті XX ст.

Джерельна база дослідження є достатньою для висвітлення означеної проблеми та уможлиблює всебічне, об'єктивне одержання наукової інформації та її узагальнення.

**Наукова новизна та теоретичне значення** одержаних результатів дослідження полягає в тому, що *вперше*: на підставі комплексного вивчення різнопланових джерел цілісно охарактеризовано процес соціалізації молоді з урахуванням статево-вікової стратифікації традиційного українського суспільства;

– виокремлено особливості організації, структуру та педагогічні функції молодіжних громад, як ключових об'єднань парубків та дівчат;

– визначено зміст соціалізації парубків та дівчат у молодіжних громадах (піклування про моральність, зміна соціовікового статусу, підготовка до сімейного життя, регуляція гендерної поведінки);

– розкрито шляхи реалізації змісту соціалізації української молоді (форми громадського спілкування: кумівство, побратимство, посестринство, сусідство, земляцтво, ярмарки, церква; форми дозвілля і розваг: вечорниці, досвітки (восени-взимку), вулиці (навесні-влітку); інкорпорація молодіжної статево-вікової групи в обрядово-святкову сферу життєдіяльності громади).

*Подальшого розвитку* в дослідженні набули: особливості гендерної та вікової диференціації у процесі соціалізації української молоді у традиційному суспільстві; регулятори гендерної поведінки української молоді під час дозвілля.

*Уточнено*: категоріальну структуру процесу соціалізації молоді; нормативні критерії віку статево-вікової верстви «молодь» в українському традиційному суспільстві; особливості ініціальних статево-вікових обрядів; значення суб'єктів соціалізації молоді; особливості спілкування молоді різної статі.

До наукового обігу уведено архівні матеріали, які забезпечують дослідження особливостей процесу соціалізації молодіжної статево-вікової групи в українському традиційному суспільстві ХІХ – першої чверті ХХ століття.

**Практичне значення** одержаних результатів дослідження полягає у можливості їх використання у подальшому вивченні соціалізаційної проблематики традиційного українського суспільства.

Систематизовані та узагальнені положення, фактологічний матеріал, джерельна база дослідження можуть стати основою для подальших наукових розвідок з історії педагогіки, етнопедагогіки; для розширення та оновлення змісту навчальних курсів з історії педагогіки, історії соціального виховання, теорії виховання, народознавства, етнографії дитинства, у процесі підготовки навчально-методичного забезпечення та укладанні підручників, посібників із цих дисциплін.

Одержані емпіричні дані, їх систематизація й педагогічна інтерпретація можуть бути також використані у діяльності інститутів післядипломної педагогічної освіти, закладів позашкільної освіти, громадських товариств та об'єднань.

Результати дослідження можуть знайти застосування в розробці молодіжних соціальних програм.

**Апробація та впровадження результатів дослідження.** Основні положення та результати дисертаційної роботи доповідалися на наукових, науково-практичних конференціях, семінарах і читаннях, зокрема: *міжнародних* – 12th International scientific and practical conference «Eurasian scientific discussions» (Barcelona, Spain, 2022), Proceedings of IV International Scientific and Practical Conference (Munich, Germany, 2023), Proceedings of VI International Scientific and Practical Conference «Innovative development of science, technology and education» (Vancouver, Canada, 2024); *всеукраїнських* – Всеукраїнській науково-практичній конференції «Підготовка майбутнього педагога в умовах євроінтеграційних процесів» (Кропивницький, 2023),

Всеукраїнській науково-практичній інтернет-конференції з міжнародною участю, присвяченій 105-й річниці від дня народження В. О. Сухомлинського «Творча спадщина В. О. Сухомлинського у контексті викликів воєнного часу» (Кропивницький, 2023); *методологічному семінарі* кафедри освітніх наук, щорічних звітних наукових і науково-практичних конференціях професорсько-викладацького складу Центральноукраїнського державного університету імені Володимира Винниченка.

Результати дослідження **впроваджено** в освітній процес Центральноукраїнського державного університету імені Володимира Винниченка (довідка № 9-н від 17.02.2025), Міжнародного гуманітарного університету (м. Одеса) (довідка № 34 від 27.12.2024), Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини (довідка № 314/01 від 10.02.2025).

**Особистий внесок здобувача.** У публікації «Парубочі та дівочі громади як шлях соціалізації української сільської молоді (XIX – перша чверть XX століття)», автору належить визначення молодіжних громад XIX – першої чверті XX ст., висвітлення особливостей ритуальної зміни соціовікового статусу хлопців та дівчат та зміни гендерної ідентичності (авторськими є с. 37–40).

У статті «Форми громадського спілкування української сільської молоді (XIX – перша чверть XX століття)», автору належить розкриття таких форми спілкування української селянської молоді, як ярмарки, сільська церква, побратимство, посестринство, сусідство, земляцтво (авторськими є с. 66–70).

У публікації «Aesthetic Education of Young People As a Necessary Condition for Cultural Development of the Individual in Modern Conditions of the Information Society», автору належить розкриття особливостей естетичного виховання молоді (авторськими є с. 211–213).

У публікації «Use of interactive technologies in an innovative educational environment», автору належить розкриття проблем соціалізації молоді в сучасному освітньому середовищі (авторськими є с. 140–143).

У статті «Students' educational care in higher education institutions: an innovative aspect», автору належить розкриття інноваційних аспектів виховання та соціалізації студентів у закладі вищої освіти (авторськими є с. 90–93).

**Публікації.** Результати дисертаційного дослідження відображено у 13 наукових працях, серед яких: 4 статті – у наукових фахових виданнях України, 3 статті – у зарубіжних наукових виданнях (у міжнародних наукометричних базах даних Web of Science), 1 стаття та 5 тез – апробаційного характеру.

**Структура дисертації.** Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків до них, загальних висновків, списку використаних джерел (218 найменувань), додатків. Загальний обсяг дисертації становить 209 с., основний текст – 162 с.

## РОЗДІЛ 1.

### ТЕОРЕТИКО-ІСТОРИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

#### 1.1. Джерельна база дослідження

Українське суспільство XIX – першої чверті XX ст. належало до традиційних.

Вітчизняні науковці, зазвичай, використовують поняття «традиційне суспільство» відповідно до особливостей розвитку і функціонування суспільства періоду XIX – першої чверті XX ст., при цьому зосереджуючи увагу на соціально-економічних, політичних та ідеологічних умовах. Традиційним вважається суспільство, у якому наслідування і розвиток базових принципів функціонування соціуму домінують над соціокультурними новаціями. Такому суспільству притаманні ознаки соціогенезу, але трансформації на рівні соціуму не торкаються основ соціальної організації у цілому. Українські науковці, які вивчають складові народної педагогіки визначають традиційне суспільство XIX – першої чверті XX ст., передусім, як селянське, з урахуванням усіх «культурних впливань» міста [1; 2; 4; 85].

Традиційне українське суспільство, проіснувало до 1920-х рр. Незважаючи на посилення процесів індустріалізації та урбанізації, ще навіть на початку XX ст. на території України 84 % населення було зайнято сільським господарством [85; 94]. Зауважимо, що у селянській сім'ї найбільше збереглися народна ментальність, вірування, культура і побут. Тому у дослідників був і залишається інтерес до вивчення окремих аспектів, що співвідносяться з процесами виховання та соціалізації у селянській сім'ї.

Спеціальні дослідження процесу соціалізації молоді в українському традиційному суспільстві XIX – першої чверті XX ст. в сучасній історико-педагогічній науці відсутні, але крім аспекти означеної проблеми розглядалися у дисертаційних дослідженнях.

Так, у науковій роботі А. Говорун «Сімейне виховання у вітчизняній педагогічній журналістиці другої половини XIX – початку XX ст.» (1995),

проаналізовано особливості сімейного виховання, які висвітлювалися на сторінках вітчизняної педагогічної преси [12]. Дослідниця, в одному з параграфів дисертації звертається на основних засобів виховання молоді у родині.

У дослідженні І. Щербак «Діти в обрядах та віруваннях українців ХІХ – початку ХХ ст. (статеві-віковий аспект традиційної культури)» (2004) [94], авторкою висвітлено етнічну специфіку ритуальних форм статево-вікової ідентифікації в українському традиційному суспільстві.

У дисертації О. Ярошинської «Розвиток поглядів на інститут батьківства в історії української етнопедагогіки» (2005) [95], дослідниця довела, що у ХІХ ст., сім'я була основним носієм ідей, знань, способу мислення, що прямо впливало на виховання та соціалізацію дітей та молоді. Цікавим є твердження про те, що батьки несли відповідальність за збереження молоддю християнських традицій, рідної мови, народних звичаїв і обрядів.

У докторській дисертації С. Шабельцева «Сімейне виховання українців (кінець ХІХ – перша половина ХХ ст.)» (2005) [90], частково звертається увага на особливості виховання молоді в різних типах українських сімей.

У докторській дисертації В. Федяєвої «Теорія і практика виховання дітей в сім'ї в Україні другої половини ХІХ – 90-х роках ХХ століття» (2011) [85], досліджено стан і основні тенденції розвитку сім'ї як виховного інституту в Україні в кінці ХІХ – ХХ ст. При цьому авторка зупиняється на вимогах родини та громади, які ставились до молодіжної статево-вікової групи.

Хоча спеціальні дослідження процесу соціалізації молоді в українському традиційному суспільстві ХІХ – першої чверті ХХ ст. в сучасній історико-педагогічній науці відсутні, водночас існує значна кількість етнографічних джерел, які висвітлюють зміст, шляхи, засоби соціалізації української молоді. Дослідники-етнографи активно займалися збирацько-пошуковою роботою, спрямованою на емпіричну фіксацію різноманітного українського етнографічного матеріалу. Комплексне вивчення, аналіз та узагальнення

етнографічних джерел дозволяє всебічно розкрити означену у роботі проблему.

Зупинимось на розгляді взаємозв'язку етнопедагогіки та етнографії.

Об'єктом вивчення етнографії є окремі народи, предметом дослідження – їх традиційно-побутова культура. Етнографічні дослідження проводять серед етносів, субетносів, етнографічних груп з метою отримати первинні матеріали про окремі складники традиційно-побутової культури та про її функціонування як системи. Етнографи: аналізують складові духовної та матеріальної культури; вивчають світоглядні уявлення й вірування, календарно-побутову та сімейну обрядовість, народний календар, метеорологію, традиційну медицину та ветеринарію. Вивчення сфери соціальних стосунків у сім'ї, відбувається на підставі дослідження її функцій, особливостей виробничо-господарського життя, виховання дітей, структури внутрішньо-сімейних взаємин.

Об'єктом етнопедагогічного дослідження є процес виховання як частина соціокультурного досвіду окремого етносу, в свою чергу предметом – педагогічна система, у широкому значенні цього слова, стосунків та взаємодії між поколіннями етносу.

Етнопедагогіка, як міждисциплінарний напрям у дослідженні традицій соціалізації та народного виховання, виникла на межі педагогіки та етнографії. Етнопедагог ґрунтується на дослідженнях етнографів, а отже, етнографія є одним із інструментів етнопедагогіки. Об'єкти етнографії та етнопедагогіки збігаються – спільноти різних типів, етноси, етнографічні групи, але специфічність предмету етнопедагогіки обумовила виокремлення її в окрему науку, що вивчає закономірності становлення і розвитку виховання у традиційних суспільствах під впливом різноманітних чинників.

Термін «етнопедагогіка» позначає молоду галузь педагогіки, що зумовлює його відсутність у словниках української мови. Традиційно в довідковій літературі зазначається слова «етнос», «етнічний», «етнологія».

Перші спроби узагальнення народно-педагогічних поглядів були здійсненні саме в межах етнології.

Український педагог Є. Сявавко запропонувала найбільш цілісне розмежування понять «етнопедагогіка» та «народна педагогіка», з яким ми повністю погоджуємося. Етнопедагогіка – це наука, предметом вивчення якої є народна педагогіка, закономірності становлення й розвитку виховання у традиційних культурах під впливом соціальних, економічних та інших факторів, їх відображення й функціонування у сучасній виховній системі. Народна педагогіка певної етнічної спільноти – це цілісна система впливів на особистість, спрямована на її соціалізацію та всебічний розвиток. Народна педагогіка – це емпіричні педагогічні знання і сам досвід народу у справі виховання [75, с. 21].

Зауважимо, що, на відміну від дослідників-етнографів, які за невеликим винятком, охоплюють лише певні аспекти матеріальної або духовної культури, основними вимогами до етнографічного дослідження етнопедагога є цілісність і системність,

Використання етнографічних досліджень в етнопедагогіці вимагає вивчення широкого спектру культури досліджуваної групи, орієнтуючись на предмет дослідження. Аналіз складових виховного середовища вимагає вивчення цілісної картини про структурні рівні системи виховання у цілому.

Аналіз відомих сучасній науці визначень термінів «етнопедагогіка» та «народна педагогіка» у контексті їх співвідношення з етнографією, дало змогу виявити:

1. Предметом етнопедагогіки як науки є народна педагогіка.
2. Етнографія та етнопедагогіка мають спільний об'єкт вивчення – спільноти різних типів (етноси, етнографічні групи). Водночас, як було виявлено у процесі аналізу, терміни «етнопедагогіка» та «народна педагогіка» досі вживають як синоніми, що веде до нечіткості у трактуванні понять. Найбільш точними, на нашу думку, є визначення, які стверджують, що етнопедагогіка – це наука (галузь наукової педагогіки), предметом вивчення

якої є народна педагогіка, оскільки таке визначення якнайповніше висвітлює зміст, об'єкт, предмет етнопедагогіки, демонструє співвідношення етнопедагогіки та народної педагогіки, окреслюючи народну педагогіку як її предмет. Народна педагогіка – це емпіричні педагогічні знання і сам досвід народу у справі виховання.

3. Важливим джерелом збору первинної інформації, тобто фактологічного матеріалу для етнопедагогіки є етнографічні дослідження матеріальної та духовної народної культури, дитячого побуту.

Отже, вивчення соціалізації української молоді XIX – першої чверті XX ст. передбачає використання етнографічних досліджень побуту молодіжної субкультури, сімейного та громадського виховання, їх осмислення та систематизацію.

У дисертації охарактеризовано ті українські етнографічні джерела та джерелознавчі публікації, які, на нашу думку, становлять найбільшу цінність для дослідження проблеми.

Ми дотримуємося погляду дослідниці народної педагогіки XIX – першої чверті XX ст. Т. Окольнічої, яка поділяє етнографічні джерела на дві групи: першоджерела та умовно вторинні джерела [55, с. 128].

Першоджерелами є етнографічні пам'ятки у хронологічних межах нашого дослідження (XIX – перша чверть XX ст.), що розкривають різні аспекти соціалізації української молоді.

Умовно вторинні джерела – це етнографічні дослідження другої половини XX–XXI ст., присвячені вивченню особливостей соціалізації та виховання молоді XIX – першої чверті XX ст. Вони є одночасно джерелознавчими працями і джерелами, оскільки спираються на етнографічні праці XIX – першої чверті XX ст.

У ході дослідження нами виокремлено три періоди вивчення означеної у дисертації проблеми.

1-й період – праці етнографів у хронологічних межах дослідження (XIX – перша чверть XX ст.).

2-й період – (1926 р. – кінець 80-х рр. ХХ ст.).

3-й період – з початку 90-х років ХХ ст. – до сьогодні.

Охарактеризуємо кожен з періодів більш детально.

1-й період – (ХІХ – перша чверть ХХ ст.).

Особливе становище молодіжних громад у складі традиційного українського суспільства було помічено дослідниками ще на початку ХІХ ст., як результат – з'являються публікації, що торкалися вивчення їх організації. У 1805 р. у журналі «Київська старина» був опублікований переклад статті анонімного автора «Весільні та інші народні звичаї», в якій містився фрагментарний опис звичаїв та обрядів у молодіжних громадах українців початку ХІХ ст. [66].

Узагальнення польового матеріалу спричинило певний інтерес етнографів до вивчення різноманітних аспектів функціонування молодіжної статево-вікової групи в традиційній культурі нашого народу. Проте праці, що з'явилися у другій половині ХІХ ст. тільки дотично та поверхово розглядали питання, пов'язані зі статево-віковими характеристиками молоді, процесами її соціалізації тощо. У дослідженні про життя українців «Дні й місяці українського селянина» (1850), що здійснив М. Максимович [48], подано інформацію про участь хлопців і дівчат у святкових обрядах переходу до молодіжної громади.

У 1850 р. у «Київських губернських відомостях» виходить стаття українського етнографа І. Касяненка «Молодецькі звичаї в селі Боярці Київського повіту» [28], у якій описуються форми регуляції поведінки української молоді.

Процес накопичення наукових знань з соціалізаційної та пов'язаної з нею статево-вікової проблематики, продовжився у другій половині ХІХ ст. Ця проблема привернула увагу дослідників-етнографів, які розгорнули активну збирально-пошукову роботу, спрямовану на емпіричну фіксацію українського етнографічного матеріалу.

Частиною джерел нашого дослідження стали матеріали рукописних фондів, в яких зафіксовано різноманітні аспекти функціонування молодіжних громад.

Джерельною базою дослідження стали рукописні джерела фондів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України, що відображають та фіксують складові соціалізації української молоді: ф. 1: Етнографічна комісія ВУАН (значущими для нашої дисертації стали матеріали ф. 1-2., у яких описується функціонування в традиційній культурі українців інституту парубочих та дівочих громад, де описана організація та проведення молоддю спільних «вечурок» – вечорниць), ф. 3: М. Білозерського, ф. 8: Інститут українського фольклору, ф. 14: Структурна частина. Збірники, ф. 15: В. Кравченка (цінними для нашого дослідження стали матеріали ф. 15-3., у яких подано записи про женихання парубків), ф. 28: В. Гнатюка, ф. 29-2: Етнографічної комісії при Науковому Товаристві ім. Т. Шевченка, ф. 43-5: Кабінет антропології та етнології ім. Ф. Вовка (містить інформацію про дівочі покарання).

У дисертації використовувались записи Відділу рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України (м. Київ), (ф. 76: Лепкий Данило «Святий вечір». Оповідання. 13. XII. 1893. (Автограф), ф. 100: Номис (Симонів) М. 1. Виписки з книги А. Метлинського, виданої 1858 р. 2. Власні фольклорні записи, ф. 108: Записи народних вірувань. 1881 Автографи).

В Інституті рукопису Національної бібліотеки імені В. І. Вернадського НАН України нами опрацьовано рукописні матеріали ф. 2: Історичні матеріали. Листи до В. Антоновича. 1876–1879 рр., ф. 10: Архів журналу «Україна», Архів збірника «За сто літ». Матеріали до критики концепцій звичаєвого права України П. П. Чубинський (1839–1884), ф. 10: Архів журналу «Україна», Архів збірника «За сто літ». Чорноморець В. [Дроздовський], у яких представлено різноманітний етнографічний

матеріал звичаєво-правової культури, календарних і сімейних свят та участі у них української молоді.

В опублікованих етнографічних працях другої половини XIX ст. натрапляємо на фрагментарні описи особливостей життєдіяльності молодіжних громад. Далося взнаки сприйняття збирачами та вченими-етнографами статево-вікової стратифікації традиційної групи як статичного явища без суспільного вивчення динамічного процесу зростання та дорослішання індивіду.

У працях українських етнографів другої половини XIX – першої чверті XX ст. міститься інформація про участь молоді у календарних обрядодіях. Так, В. Сікачинський у «Київських губернських відомостях» опублікував працю «Про вірування на свято Різдва Христового в Київському повіті» (1860) [67], у якій описував участь молоді в зимовій обрядовості.

У 1861 р. журналі «Основа» опубліковано статтю М. Номиса «Різдвяні святки» [54], у якій висвітлено весь цикл українських різдвяних свят, зокрема виконання молоддю обрядових дій під час зимових свят.

Український учений-етнограф І. Кониський у праці «Замітки про наше селянське життя» (1862) [36], розглядав участь молоді у трудових обрядах Ніжинського повіту Чернігівської губернії.

У 1863 р. В. Маркович здійснив опис свята Івана Купала у публікації «Знахарки нового типу» [49]. Учений надав опис одягу молоді – учасників купальського дійства, частково висвітлював календарну обрядовість літнього циклу.

На увагу заслуговують статті І. Трусевича «Святкові обряди (вірування, приказки й пісні населення Полісся)» (1865) [81–82], що присвячені календарним святам, віруванням та обрядодіям. У цій праці розглядаються майже всі свята річного циклу, в яких брала участь українська молодь. Учений намагався виявити у календарній обрядовості елементи морального виховання хлопців та дівчат.

Важливе значенням для всебічного висвітлення нашої теми посідає робота етнографічно-статистичної експедиції на чолі з П. Чубинським та її звіти (1872–1874), що були підготовлені й опубліковані самим Павлом Платоновичем, міститься інформація про найрізноманітніші сфери життя українського народу [78–79]. Праці П. Чубинського вводили у науковий обіг різноманітний, значний за обсягом та багатий за змістом матеріал для вивчення процесу соціалізації української молоді.

Значну пізнавальну цінність у вивченні народно-педагогічних поглядів на виховання української молоді має праця українського етнографа Й. Лепкого «Два-три слова о вихованню молоді по селах і малих містах наших» (1877) [45].

Спробами у вивченні парубочої та дівочої верстви як окремої соціо-вікової групи українського традиційного суспільства стали етнографічні роботи В. Боржковського, М. Чернишова, М. Сумцова, В. Ястребова.

Зокрема М. Сумцов у «Досвітках і посиденьках» (1885) [72], аналізуючи українські зібрання неодруженої молоді, звертався загалом до проблеми походження та еволюції цього соціального інституту. Також, вагомими джерелами для нашої дисертації стали статті М. Сумцова «Культурні переживання» (більш як 200 невеликих статей), що друкувались у журналі «Київська старина» в 1889–1890 рр. [73–74], етнографом були здійснені спроби науково осмислити та інтерпретувати дані, що стосуються дій громади по відношенню до молоді.

В. Боржковський у розвідці «Парубоцтво», як особлива група в сільському суспільстві» (1887) [6], наголошував на тому, що у порівнянні з «хлопцями», «парубки» користувалися вже певною повагою громади. Їм, на відміну від «хлопця», дозволялося ходити на «музику», «вечорниці», «вулиці», а також надавалася значна свобода у виборі нареченої. Дослідник наголошував, що у своєму середовищі «парубки» користувалися незалежністю та повною рівністю.

Зі свого боку М. Чернишов, у публікації «До питання про парубоцтво як особливу суспільну групу» (1887), досліджував витoki формування парубочих громад, активно використовуючи етнографічний матеріал з різних регіонів. Дослідник вказував на те, що процес об'єднання молоді, яка досягала зрілого віку, в більш-менш зорганізовані групи можна зарахувати до явищ первісної організації молодого покоління з вільним співжиттям всередині цих організацій. У зв'язку з цим положенням, М. Чернишов проводить паралель зазначених первісних молодіжних організацій з українськими вечорницями, які завершувалися спільною ночівлею парубків і дівчат, та наголошував на зв'язку вечорниць з інститутом «парубоцької громади» [89].

В. Ястребов у статті «Нові дані про союзи неодруженої молоді» (1887) [97], свою увагу зосередив на описі етнографічного матеріалу про життя неодруженої молоді, який йому вдалося зібрати завдяки спеціальній програмі з різних місцевостей півдня України, передусім, Херсонщини. Матеріал є цінним для нашого дослідження тим, що містить відомості про соціальну організацію парубочої громади, її функції в суспільному житті сільської громади, форми гендерної поведінки парубків та дівчат тощо.

Для нашої роботи цінним є фактологічний матеріал, який розкриває ставлення батьків до молоді, зокрема це праці етнографи О. Єфименко «Дослідження народного життя» (1888) [20] та І. Шаровича «Юридичні звичаї селян Печеніжської губернії Волчанського повіту Харківської губернії» (1896) [91]. У цих етнографічних пам'ятках міститься інформація про громадські обов'язки парубків та дівчат.

Важливим джерелом для нашого дослідження став описовий етнографічний нарис М. Дерлиці «Селянські діти» (1898) [16], який включає окремі записи про «правила» неодружених хлопців та дівчат.

У працях Г. Булашева «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях» (1899) [8], А. Онищука «Матеріали до гуцульської демонології, записані у Зелениці Надвірнянського повіту, 1907–1908 рр.» (1909) [57], «Народний календар. Звичаї й вірування прив'язані до поодиноких днів у

році, записав у 1907–10 рр. в Зелениці, Надвірнянського пов.» (1912) [58], осмислювалися календарно-обрядові пісні, хороводи, як засоби соціалізації української молоді.

У часописах «Київська старина», «Кисвянин», «Етнографічний огляд», «Етнографічний збірник», «Матеріали української етнології», «Степ» публікувалися описи весільних обрядів, у яких етнографи звертали увагу на участь молоді у весільній обрядовості. Зокрема, до них належать публікації Є. Марковича «Весільні пісні Єлисаветградського повіту» (1886) [50], О. Гриши «Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині» (1898) [13], В. Ястребова «Матеріали з етнографії зібрані у Єлисаветградському й Олександрійському повітах Херсонської губернії» (1896) [96].

У етнографічному дослідженні здійсненому В. Шухевичем «Гуцульщина» (1901) [92], розкрито проблеми взаємин парубків та дівчат, особливості дівування та парубкування. Ця праця не лише пропонує нам багатий фактологічний матеріал з різних етнолокальних традицій, а й відтворює авторське бачення окресленого кола питань.

У свою чергу, у «Галицьких народних приповідках» (1905), що були систематизовані та пояснені І. Франком [11], містяться цікаві дані щодо статево-вікової групи неодружених дівчат, зокрема, нормативні критерії дівочого віку, «правила» дівування, дівочі гадання та ворожіння.

У праці українського етнографа Д. Лепкого «Селянська дитина» (1907) [44], містяться описи ритуалів входження хлопців та дівчат у молодіжну громаду.

Короткий аналітичний огляд молодіжних обрядів українців подав Ф. Вовк в етнографічній праці «Студії з української етнографії та антропології» (1915) [10].

Молодіжні обряди також були зібрані В. Кравченком на Волинському та Житомирському Поліссі та оприлюднені в працях «Пісні: хрестини та весілля» (1915) [42], «Звичаї в с. Забрідді та по деяких інших, недалеко від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині» (1916) [43].

Деякі фрагментарні дані, що стосуються особливостей життя української селянської молоді, зустрічаємо у записах Ф. Колесси «Людові вірування на Підгір'ю в с. Ходовичах Стрийського повіту» [34] та І. Франка «Людові вірування на Підгір'ю» [86].

Значення для вивчення соціалізації української молоді має фундаментальна двотомна праця «Український народ в його минулому й теперішньому» (1916) [82], створена за участю таких видатних учених, як Ф. Вовк, М. Грушевський, М. Ковалевський, Ф. Корш, А. Кримський, М. Туган-Барановський, О. Шахматов та ін. Незважаючи на фрагментарність та схематичність у висвітленні складових соціалізації молоді, цей етнографічний збірник є корисним джерелом для нашого дослідження.

Серед джерел, що містять відомості про парубочі та дівочі громади, слід виділити працю «Парубочі й дівочі звичаї в селі Андріяшівці, Лохвицького повіту на Полтавщині», записані 1918 р. О. Ріпецьким [64]. У цих записах представлений матеріал, що висвітлює такі зібрання неодруженої молоді як вулиця, досвітки та вечорниці на Полтавщині, містить відомості про участь неодруженої молоді в обрядах зимового циклу, ворожіння та гадання дівчат.

Серед етнографічних записів з життя статево-вікової групи молоді помітне місце займають «Збірки сільської молодіжні на Україні (1920) [17]. Згадані матеріали були упорядковані відомим етнографом М. Дикаревим, складаються з рукописів численних кореспондентів, які впродовж певного часу надсилали йому свої дослідження та містять матеріал про молодіжне життя, форми дошлюбного спілкування молоді, етнокультурні канони дівчини та хлопця, критерії шлюбного вибору, висвітлені також питання підготовки молоді до одруження, пов'язані з цим звичаї та соціонормативні уявлення у контексті звичаєвого права.

Джерелами для нашої дисертації стали праці, етнографів Г. Завойко «Опис побуту сільського населення» (1921) [23], А. Мінха «Народні звичаї селян Херсонської губернії губ. в 1861–1888 гг.» (1924) [52], у яких частково приділялася увага вивченню молодіжної громади українців.

Отже, праці етнографів XIX – першої чверті XX ст. є цінним першоджерелом для вивчення соціалізації української молоді. Без цих досліджень здійснити реконструкцію виховних традицій було б неможливо. Незважаючи на описовість, фрагментарність та недостатній теоретичний аналіз етнографічних розвідок, у роботах учених було вказано на необхідність вивчення молодіжної громади у традиційному суспільстві.

2-й період – (1926 р. – кінець 80-х рр. XX ст.).

Цей період характеризується появою в українській етнографії цінних публікацій, присвячених вивченню молодіжних громад, що стали у нашому дослідженні умовно вторинними. Значення цих джерел для нашої дисертації полягає у тому, що для вивчення складових соціалізації української молоді, фахівцями були опрацьовані записи українських етнографів XIX – першої чверті XX ст.

Зауважимо, що у 1920–30-ті рр. XX ст. спостерігалось збільшення уваги до вивчення статево-вікової проблематики та питань дотичних до соціалізації, що розпочалось Київською етнографічною школою, яка була закладена студіями українського фольклору в Українському Соціологічному Інституті створеному М. Грушевським у 1919 р. у Відні, але питання, пов'язані з безпосередньою соціалізацією неодруженої молоді, на жаль, так і не набули свого належного теоретичного та практичного опрацювання.

Накопичення описового матеріалу зумовило появу перших теоретичних робіт, у яких основним об'єктом виступали «стать» та «вік». Це, зі свого боку, стало вагомим науковим підґрунтям для вивчення проблеми статево-вікової диференціації українського суспільства XIX – першої чверті XX ст., що є цінним для нашого дослідження.

Зокрема, на проблему статево-вікової диференціації українців XIX – першої чверті XX ст. звернув увагу М. Грушевський у статті «Постриження й інші обряди, відправлюванні над дітьми й підлітками», що була опублікована у першому та другому випусках збірника «Первісне громадянство» за 1926 р.

[15]. У публікації представлено погляди ученого на систему обрядів переходу з одного вікового періоду в інший.

Відомості про статево-вікову диференціацію українського суспільства XIX – першої чверті XX ст. знаходимо у публікації етнографа П. Рибнікова «Етнографічні записи про дітей та молодь до 16 років» (1926) [63].

У цей час до вивчення парубоцьких та дівоцьких громад звертаються українські етнографи Ф. Савченко, В. Косташук та В. Камінський.

Так, Ф. Савченко у публікації «Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні» (1926), вдається до аналізу етнографічного матеріалу, що характеризує особливості переходових обрядів парубків та дівчат. Аналізуючи праці попередників із зазначеної проблематики, дослідник виділяє три головних моменти в існуванні парубоцької громади як історичної форми організації неодруженої молоді: 1) половий інстинкт парування, 2) удосконалення й підготовки до воєнних вправ і 3) окрім того, зв'язок (культового характеру) із старими силами природи. При дослідженні поколінних груп, на його думку, варто звернути свою увагу на ті обставини й ті характерні риси, в яких відбуваються ініціації та інші звичаї, зв'язані з прийомом нових членів до тієї чи іншої верстви. Це важливо з того погляду, що деякі пережитки цих звичаїв, певні їх аналогії ми знаходимо як в Україні, так і в Західній Європі. На підставі цього висновку він вдається до аналізу етнографічного матеріалу, що характеризує особливості так званих переходових обрядів парубків та дівчат деяких австралійських та північноамериканських племен, а також наводить цікаві свідчення про релікти обрядів ініціацій у народів Західної Європи (німців, шведів, фінів), поляків, чехів тощо [65].

В. Камінський у публікації «Нариси звичаєвого права в Україні» (1928), наголошував, що «парубоцькі об'єднання становили відокремлені верстви в сільській громаді» [25]. У статті «Парубоцькі громади на Поділлі, як звичаєво-правний інститут» (1928) [26], дослідник звернувся до історіографічного аналізу праць з проблематики організацій неодруженої

молодів в українців. В. Камінський розглядав парубочі громади Поділля як звичаєво-правові інститути, що виконують важливі соціальні функції, пов'язані із забезпеченням життєдіяльності цих молодіжних інститутів у структурі селянської громади. Причому, ці функції торкалися власне як регулювання внутрішньої організації парубочого товариства, так його відносин з сільською владою тощо.

Дослідник В. Костащук у публікації «Парубоцька громада в селі Тулові на Покуття, в Галичині» (1928) розглядав парубоцтво як організовану спільноту, що посідає особливе місце в структурі сільської громади, наводячи приклади обрання старшого серед парубків, який повинен відзначатися силою, зростом, сміливістю, щоб боронити інтереси парубоцтва перед сільською владою, вирішувати усякі непорозуміння між парубками, накладати платню на кожного парубка тощо. Відомості, що подає дослідник, є важливими для з'ясування ролі та значення парубочих громад як інституту соціалізації неодруженої молоді. Прикладом подібної соціалізуючої ролі виступало здійснення членами парубочих товариств певних обрядових функцій (новорічні обходи, колядування), утвердження у статусі повноцінного парубка через набуття навичок гарно танцювати тощо [39].

Джерелознавчими для нашого дослідження стали публікації, у яких висвітлювались різноманітні аспекти соціалізації молоді XIX –першої чверті XX ст. крізь призму формування шлюбно-сімейних відносин. Про підготовку молоді до шлюбу дізнаємося з публікації українського етнографа В. Дмитровського «Розлуки на Україні» (1928) [18].

Фактологічним матеріалом для вивчення взаємостосунків батька й матері є стаття українського етнографа В. Петрова «Українські народні варіанти легенди про лихих жінок» (1928) [60].

Висвітленню еволюції сім'ї та її впливу на неодружену молодь, присвячена праця К. Грушевської «Про дослідження статевих громад в первіснім суспільстві» (1929) [14].

Важливе значення для провадження подальших студій у сфері статево-вікових громад має монографія Н. Заглади «Побут селянської дитини» (1929) [24], що стала частиною великої наукової роботи Кабінету антропології та етнології імені Хв. Вовка. Дослідниця вперше окреслила схему поділу традиційного українського суспільства на статево-вікові групи, звернулася до матеріальної та духовної культури молоді, показала роль парубків і дівчат у громадській структурі та господарстві села.

У публікації О. Кравець «Сімейний побут і звичаї українців» (1929) [40], частково звертається увага на статево-вікові групи в українському суспільстві.

Після вимушеної значної перерви (40–60-ті рр. ХХ ст.) у дослідженні багатьох народознавчих проблем, викликаній тотальним наступом марксистсько-ленінської ідеології на українську етнографію, у 70–80-ті рр. ХХ ст. відбувається поступове повернення до вивчення проблем української народної педагогіки, зокрема й особливостей молодіжної субкультури.

Вивчення цієї теми частково висвітлено у монографії Є. Сявакко «Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку» (1974) [75], де на основі фольклорних, етнографічних, архівно-літературних матеріалів досліджується народне виховання в Україні в різні історичні епохи. Наукова цінність праці Є. Сявакко полягає, насамперед, в тому, що вона першою проаналізувала джерела, традиції, ідеали, основні принципи та засоби, напрями виховання народної педагогіки в її історичному розвитку, показала взаємодію етнопедагогіки з педагогічною наукою. Дослідниця зробила акцент на провідних напрямках виховання (моральне, трудове, естетичне, розумове, фізичне тощо), що є цінним фактологічним матеріалом для дослідження змісту, засобів, принципів та форм виховання української молоді.

У монографії М. Мазюти та Є. Сявакко «Сімейний побут. Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження» (1987) [47], акцентується вивчення напрямів виховання в народній педагогіці, автори частково звертають увагу на моральне виховання української молоді ХІХ – першої чверті ХХ ст.

Отже, у період з 1926 р. до кінця 80-х рр. ХХ ст., з'являються теоретичні праці, присвячені вивченню способу життя молоді ХІХ – першої чверті ХХ ст., типам вікової стратифікації, обрядів переходу з одного вікового періоду в інший. Проте і ці дослідження мали досить фрагментарний характер.

Причинами цього явища була не лише складність і специфічність дослідження молоді, а й те, що науковці конкретно не ставили перед собою завдання спеціально вивчити життя цієї вікової групи нарівні з дослідженням побуту дорослих ХІХ – першої чверті ХХ ст.

3-й період – з початку 90-х рр. ХХ ст. – до сьогодні.

Джерела цього періоду для нашого дослідження також є умовно вторинними.

У межах етнопедагогічного підходу, що починає розвиватися завдяки дослідженням М. Стельмаховича «Народне дитинознавство» (1991) [71], З. Болтарович «Традиції сімейного виховання» (1993) [4], відбувається звернення до проблем вивчення способів та методів виховання в народній культурі. Однак, в межах суто етнопедагогічного підходу неможливо було повністю охопити проблему соціалізації. Аналіз проблем народної педагогіки зводився в основному до розгляду дитячої верстви.

Проблема формування світогляду української молоді ХІХ – першої чверті ХХ ст. через її участь в обрядовості, досліджується у публікаціях Т. Кара-Васильєвої «Полтавська народна вишивка» (1993) [27], С. Килимника «Український рік у народних звичаях в історичному освітленні» (1994) [29–30], О. Курочкина «Новорічні свята українців: традиції і сучасність» (1998) [43], Г. Скрипник «Народні знання. Народні вірування, демонологія, космогонія» (1993) [68], В. Скуратівського «Вінець» (1994) [69] та інших дослідників, які працюють на рівні синтезу таких наук, як етнографія, історія, філософія, педагогіка та ін. Саме такий підхід дозволяє розглядати одні й ті ж народно-педагогічні явища з різних боків, та бачити й розуміти їх багатогранніше.

Для нашої дисертації цінними стали праці, у яких безпосередньо звертається увага на процес соціалізації української молоді у ХІХ –

першій чверті ХХ ст. Значний вклад у дослідження основних осередків та форм соціалізації, умов формування молоддю своєї сім'ї в контексті етнічних процесів, здійснив А. Пономарьов в науковому доробку «Дошлюбне спілкування молоді» (1994) [62].

У публікаціях О. Кісь «Концепція культурного релятивізму та проблема оцінки становища жінки у традиційних суспільствах» (1997) [31] «Особливості соціалізації дівчат в традиційній українській сім'ї ХІХ – початку ХХ ст.» (1999) [32], розглядається вплив батьків та громади на соціалізацію дівчат в українському традиційному суспільстві ХІХ – початку ХХ ст.

Цінною розвідкою в дослідженні шляхів соціалізації української молоді є історико-етнографічне дослідження «Холмщина та Підляшшя» (1997) [87], яка дає змогу не тільки простежити систему етнічних традицій соціалізації молоді, а й проаналізувати її етнозберігаючу та етноформуєчу роль.

Історію, структуру, механізм сільських молодіжних об'єднань (парубоцьких громад) в українців, їх соціалізацію розкрив український етнограф В. Балушок, який у праці «Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян» (1998) [1], дав ствердну відповідь щодо факту існування ініціацій в українців та зосередився насамперед на парубочих ініціаційних обрядах і лише принагідно згадує допоміжну роль в них дівчат. Дослідник вперше узагальнив і розкрив цілий ряд дотичних до проблеми соціалізації питань, зокрема: які саме життєві переходи та події оформляються цими спеціальними ритуалами і чому; наскільки важливі ці ритуали і як вони інституціоналізовані в системі культури, які їх статеві і соціальні варіації.

Відзначимо історико-етнографічну монографію «Українці» (1999) [84], в якій міститься цінний матеріал для дослідження механізмів творення національного виховного ідеалу та соціалізуючих функцій громадських соціальних інститутів, зокрема й молодіжних.

Науковий інтерес для вивчення процесів соціалізації української молоді ХІХ – першої чверті ХХ ст. викликають дослідження А. Забловського «Соціалізація дитини в традиційній культурі українців ХІХ – поч. ХХ століть:

ритуально-аритуальні аспекти» (2004) [21] та «Теорія соціалізації в роботах представників психолого-антропологічного напрямку «етнографія дитинства» (2004) [22].

На початку ХХІ ст. відбувається поглиблення уваги українських етнографів до вивчення молодіжної субкультури.

У контексті вивчення молодіжних субкультур помітною є робота Т. Щепанської «Символіка молодіжної субкультури» (2000) [93]. Молодіжна субкультура в публікації розглядається як культурне співтовариство, виявляються й описуються закономірності соціалізації та її прояв у функціонуванні і розвитку молодіжного середовища.

У вивченні молодіжної субкультури ХІХ – першої чверті ХХ ст., важливими для нашого дослідження є праці М. Маєрчик «Ритуали родинного циклу крізь призму моделі переходу» (2000) [46], Г. Бондаренко «Від хлопчика до мужа» [5], у яких автори розглянули обряди переходу з одного вікового періоду в інший, дослідили їх структуру й механізми дії.

Окремо зазначимо науковий доробок професорки кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету ім. Т. Шевченка, доктора історичних наук, етнолог В. Борисенко. У монографії «Традиції і життєдіяльність етносу (на матеріалах святково-обрядової культури українців)» (2000) [7], описуються традиційні свята, обряди, звичаї українців кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. протягом календарного року, в яких брала участь молодь. Дослідниця розкрила значущість молоді в святково-обрядовій культурі, зокрема у весняній та зимовій.

Цінною для нашої роботи є збірка «Українська родина» (2000) [83], у якій на основі етнографічних матеріалів ХІХ – першої чверті ХХ ст. висвітлено деякі регіональні особливості молодіжних обрядів.

Посилення уваги українських етнографів до молодіжної субкультури, сприяло появі першої фундаментальної праці «Народна культура українців: історико-етнологічне дослідження» (2008) [53] – колективної монографії про життєвий цикл людини, зокрема й молодіжну субкультуру, в якій висвітлено:

погляд на людину в культурі з позицій статево-вікової стратифікації, трудову діяльність молоді. У цій публікації зібрано дослідження українських етнологів, зокрема, Н. Аксьонової, В. Борисенко, О. Боряк, М. Гримич, Г. Довженок, А. Забловського, І. Щербак, І. Ігнатенко та опубліковано класичні етнографічні праці кінця XIX – першої половини XX ст.

У публікаціях сучасних українських етнографів С. Павлюка «Етнографічні дослідження побуту українських селян XIX – першої половини XX ст.» (2012) [59], Н. Дмитрука «З селянського побуту XIX ст.» (2015) [19], О. Косміна «Побут селян Полтавщини» (2021) [38], окремі параграфи присвячено вивченню особливостей життєдіяльності молодіжних громад.

Отже, різноманіття наукового джерельного матеріалу дозволяє повною мірою розглянути означену проблему, осмислити накопичений науковий досвід. Проаналізовані етнографічні джерела та джерелознавчі праці стали підґрунтям для з'ясування змісту та цілей соціалізації української молоді XIX – першої чверті XX ст., що в українській історико-педагогічній науці є першою такою спробою.

## **1.2. Категорія «соціалізація молоді» в історичній ретроспективі**

У вивченні категорії «соціалізація молоді» важливу роль відіграє аналіз даної проблеми в минулому, що дозволило виявити її продуктивність в історичній ретроспективі, використовувати цінні ідеї попередніх поколінь дослідників. Зазначимо, що звернення до проблем соціалізації відбулось задовго до широкого поширення цієї категорії.

Соціалізація молоді відбувається за допомогою ряду «механізмів». Традиційним механізмом соціалізації молоді є засвоєння норм, еталонів поведінки, поглядів, стереотипів, які характерні для сім'ї, у якій вона виховувалася та її найближчого оточення.

Особливості процесу соціалізації молоді в Україні в XIX – першій чверті XX ст. та специфіка української ментальності не дозволяють нам прямо переносити результати зарубіжних досліджень на процес соціалізації молоді в

Україні, адже вони отримані в зовсім інших соціальних і культурних умовах. Водночас механізм процесу соціалізації молоді в Україні та зміни, що відбувалися в його структурі, вивчені у сучасній науці недостатньо, що спонукає дослідників вивчати досвід наукової традиції та враховувати зарубіжні концепції. Наприклад, етнографічні дослідження XIX–XX ст. розкривають вирішальну роль впливу культурних факторів на поведінку людини, що змінюється при переході від одного суспільства до іншого, і ця варіативність зберігається за рахунок передачі досвіду за допомогою соціалізації від одного покоління до іншого.

Проблема соціалізації вивчається у науці з різних точок зору і тому, існують різні думки як у науковому трактуванні, так і в ході пояснення її механізмів.

У культурній антропології розглядаються різні підходи до трактування «соціалізації», тому й визначення її закономірностей, механізмів висвітлюється неоднозначно, а часом навіть суперечливо. Але всі дослідники сходяться на тому, що соціалізація – це основа формування особистості [3; 9; 33; 35].

Коротко зупинимося на розгляді різних теорій соціалізації та поглядах на цей процес, що пропонувалися представниками різних шкіл, зокрема антропологічних, психологічних, соціологічних.

Аналіз наукових джерел XIX – початку XX ст. дав змогу встановити, що у трактуванні поняття «соціалізація особистості», в центрі уваги дослідників було вивчення й опис процесу взаємодії особистості і соціального середовища. Зміст соціалізації розглядався як процес освоєння особистістю соціального досвіду, системи знань, норм і цінностей, соціальних ролей і функцій [2, с. 15; 9 с. 222].

Французький філософ О. Конт, у ході дослідження проблеми розвитку особистості, наголошував на визначній ролі суспільства і ставив завдання підпорядкування індивідуального суспільному. Основну роль у процесі соціалізації дослідник відводив родині, що виконує функцію культурної

спадщини, узгодження прагнень різних поколінь. О. Конт відстоював думку, що соціальні якості індивід здобуває у родині [37, с. 7].

У концепції Г. Спенсера вважається, що людина, значною мірою антисоціальна. Вона стає соціальною тільки тоді, коли входить в суспільні інститути (домашні, обрядові, політичні, церковні і т.д.), які є механізмами самоорганізації [70].

Вперше поняття «виховання» і «соціалізація» в системний ряд поставив Е. Дюркгейм. Він виходив з того, що у людині є дві природи: біологічна (емоції, пристрасті) і соціальна (норми, цінності, ідеали). Дослідник наголошував, що основна функція соціалізації – прилучення особистості до «колективної свідомості» (встановлення цілісності в суспільстві). Соціалізована особистість – це особистість, що наділена вмінням підпорядковувати індивідуальні інтереси, інтересам громади [2, с. 9].

Фундатором культурологічного підходу в соціології, у межах якого акцентується відносність особистісних смислових світів, є М. Вебер. На думку вченого, соціальна дія зумовлюється реальністю, визначається культурним середовищем, що й формує індивідуальні смислові медіуми. Він виділяє два аспекти соціалізації: соціальна дія передбачає суб'єктивну мотивацію індивіда й орієнтацію на інших, без яких дія не може розглядатися як явище соціальне. В основі соціалізації, на його думку, – розуміння індивідом інших людей і навколишнього світу як соціальної реальності. Дослідник вважає, що культурна традиція є одним з найголовніших чинників соціалізації особистості [9, с. 750].

Витоки сучасних теорій соціалізації можна простежити в працях французького соціолога і психолога Г. Тарда, який першим намагався описати процес присвоєння культурних норм через соціальну взаємодію. Учений виділив три основних соціальних процеси: повторення (наслідування), протилежність (опозиція), пристосування (адаптація) [76, с.7].

У кінці XIX – на початку XX ст., у процесі дослідження соціалізації виникають різні погляди на вплив спадковості і середовища на формування

поведінки особистості. Дослідники Ж. Піаже [61, с. 58], О. Конт [37, с. 12] відстоювали тезу про домінуючу роль спадковості. У свою чергу Дж. Болдуїн і Дж. М. Мід [33, с. 33] стверджували, що визначальний вплив на формування поведінки здійснює середовище, наполягали на вродженій схильності людини до імітації.

Найбільший вплив на розвиток вивчення проблеми соціалізації особистості в різних культурах дали теорії З. Фрейда щодо визначальної ролі родини у формуванні поведінки й особистості індивіда та ролі ідентифікації [88]. Як бачимо, у різних наукових школах акцентуються різні аспекти соціалізації та виділяються її основні механізми.

У 20–40 рр. ХХ ст. американські антропологи проводили численні дослідження соціалізації особистості. Зокрема дослідження М. Мід присвячені вивченню дорослішання в Новій Гвінеї, Г. Рохейма – дослідженню дитинства в Австралії і Меланезії (підтвердило ідею про існування й універсальне значення Едіпового комплексу), Е. Еріксона – вивченню особливостей соціалізації в індіанців юрок і сіу [61, с. 38].

Представниками біхевіоризму (Дж. Уотсон) і теорії навчання (Е. Торндайк, К. Хол, Дж. Уайтінг), соціалізація трактувалася як соціально обумовлене навчання. Представниками символічного інтеракціонізму (Дж. Г. Мід, Г. Блумер) – як результат соціальної взаємодії, у якій дитина послідовно приймає ролі «іншого» [2, с. 19].

Гуманістична психологія, представниками якої є Г. Олпорт, А. Маслоу, К. Роджерс, трактує соціалізацію як самоактуалізацію Я-концепції; структурно-функціоналістська теорія Т. Парсонса – як процес інтеграції індивіда в соціальну систему за допомогою інтерналізації норм. При цьому, знову ж таки, первинним агентом соціалізації є родина. У свою чергу, антрополог Т. Тернера доводив думку, що первинною спільнотою, яка соціалізує, може бути не тільки родина [5, с.18].

У зв'язку із зростанням інтересу до відносин «людина-культура», з початком систематичного вивчення протиріч між практикою виховання і

вимогами суспільства, поняття «соціалізація» стало досить широко використовуватися у сфері соціальної філософії, соціології, соціальній психології для пояснення поведінки в різноманітних ситуаціях.

Вчений А. Перре-Клермон спробував поєднати теоретичні гіпотези Ж. Піаже, Дж. Міда в соціально-психологічній концепції інтелектуального розвитку, де соціальні взаємодії визначалися як передумова виникнення нових когнітивних структур. Соціальні взаємодії виступають як індикатори і допомагають виробляти нові когнітивні організації. Дослідник наполягає, що розвиток особистості, яка взаємодіє з дорослими характеризують:

- 1) поява форм ділового співробітництва і предметного спілкування;
- 2) виникнення загальних цілей діяльності - реалізація способів взаємодії;
- 3) розвиток символічної функції в дитини;
- 4) розвиток процесів взаєморозуміння і комунікації;
- 5) подолання егоцентризму і формування вмінь співпрацювати [2, с. 44].

Вчений В. Тернер описав модель ритуалу переходу, завдяки якому відбувається трансформація старої соціальної структури в нову; перехід в іншу реальність – реальність життя в «*communitas*» (перебування в звільненому від структур просторі). Нова реальність сама породжує нові оновлені структури. У ритуалах переходу людина переживає зміну статусу, перебуває в стані лімінальності, тобто безстатусного стану. Це перебування в проміжку. Стан лімінальності є своєрідна форма ідентичності людини переходу [77, с. 27].

Початок більш планомірного та систематичного вивчення феномену соціалізації пов'язується також з науковою діяльністю В. Тернера. Йому належить, зокрема, визначення терміну «соціалізація», як процесу засвоєння людським індивідом певної системи знань, норм та цінностей, що дозволяють йому функціонувати в якості повноправного члена суспільства [77, с. 28]. Соціалізація включає соціально-контрольовані процеси цілеспрямованого впливу на особистість, та стихійні, спонтанні процеси, що впливають на її формування.

В. Тернер наголошував на тому, що термін «соціалізація» є близьким до терміну «виховання». Однак, якщо «виховання» передбачає, головним чином, систему спрямованих впливів, за допомогою яких індивіду намагаються прищепити бажані риси та властивості, то «соціалізація» включає і ненавмисні, спонтанні впливи, в результаті яких індивід прилучається до культури і стає повноправним членом певного суспільства [77, с. 28].

Отже, оперуючи терміном «соціалізація», вчені намагаються вичленувати такі його важливі структурні компоненти:

- наявність процесів виховання (на різних рівнях) в широкому інтерпретаційному сенсі;
- існування спонтанних, неконтрольованих впливів на індивіда в результаті інкорпорації його до соціокультурної системи;
- присутність суб'єктного аспекту (на відміну об'єктного у вихованні), асиметричності виконуваних ролей (тобто розподілу ролей відповідно до гендеру);
- етнокультурна варіативність цього явища в різних історико-культурних умовах [2, 77].

В цілому, як і багато інших соціологічних термінів, «соціалізація» є багатозначним, і його змістовна інтерпретація у різних авторів не є однаковою.

Аналізуючи соціалізацію дітей та молоді як необхідний засіб міжпоколінної трансмісії культури, дослідники виділяють наступні взаємопов'язані аспекти цього процесу:

- суб'єктний, що визначає, хто є суб'єктом даних взаємовідносин (старий і молодий; батьки і діти; різні покоління);
- об'єктний – визначає, що саме, які знання, навички, цінності, соціальні установки передаються, які властивості суспільство намагається прищепити дітям та молоді;
- процесуальний, що показує, якими шляхами і способами (через безпосередню взаємодію дітей і дорослих, на власному прикладі здійснюється трансмісія);

– інституційний – виявляє, за допомогою яких соціальних інститутів здійснюється соціалізація [2; 77].

Торкаючись проблеми міжпоколінної трансмісії культури на прикладі молодіжної субкультури, у науковому обігу виділяються два аспекти: кумулятивний та дискретний. Вони реалізуються, з одного боку, в практиці включення нового покоління в активне суспільне життя – фактично соціалізації, а з другого – в оновленні, омолодженні суспільства [35].

В науковій літературі приділяється увага аналізу співвідношення біологічного і соціального в людині. Дослідники віддають пріоритет соціокультурному фактору [35]. Отже, соціалізація – це процес перетворення індивіда з його природними задатками і потенційними можливостями розвитку в члена суспільства.

У 60–90 рр. ХХ ст. така тенденція поширюється, у зв'язку з цим проблема набула соціального і психолого-педагогічного характеру.

Дослідниця А. Ковальова наголошує, що соціалізація містить у собі соціалізаційну норму, яку трактує як:

1) результат успішної соціалізації, що дозволяє індивідам відтворювати соціальні зв'язки, суспільні відносини і культурні цінності даного суспільства і забезпечувати їхній подальший розвиток;

2) багатомірний еталон соціалізованої людини з сукупністю його вікових і індивідуально-психологічних характеристик;

3) усталену в суспільстві сукупність правил передачі соціальних норм і культурних цінностей від покоління до покоління [33, с. 10–11].

Відповідно, типи соціалізаційних норм поділяються:

ідеальні – визначаються суспільними ідеалами, на їхній основі будуються орієнтири розвитку особистості; це декларативний варіант бажаної моделі соціалізації, відбивається в цілях виховання;

нормативні – формалізовані положення про те, якою повинна стати людина, що повинні робити відповідні соціальні інститути (для інтеграції індивіда в суспільство);

малорухомі – орієнтовані на загальні траєкторії життєвого шляху (трудова діяльність) й ідентичності особистості;

реальні – відбивають статистичну більшість результатів соціалізації індивідів даного суспільства в конкретний період його розвитку [3; 33].

Як наполягає дослідник Е. Берн, майже вся людська діяльність запрограмована сценарієм, що починається в ранньому дитинстві. Е. Берн надає ведучу роль батьківським сценаріям у житті людини. Дослідник вважає, що сценарій – це життєвий план, що поступово формується ще в раннім дитинстві під впливом батьків. Тобто людина ще в дитинстві планує зробити щось в майбутньому, а життєвий шлях – це те, що відбувається в дійсності. Таким чином, вважає Е. Берн, кожна людина має свій життєвий сценарій, змодельований у ранньому дитинстві. Кожна особистість є сховищем стереотипів, які обумовлені специфікою виховання [3, с. 200].

На початку ХХІ ст. у вивченні процесу соціалізації виокремлюються наступні тенденції:

1. Ідея про принципову неперервність процесу соціалізації.
2. Поряд з тенденціями створення спільної теорії соціалізації, з'являються тенденції до створення окремих моделей соціалізації [2; 3].

Соціалізація особистості розглядається як процес, що детермінований культурою етносу, яка по суті є моделлю світу – природного, соціального і ціннісного. В кожній людині етнос передає особливий потенціал, в якому знання є лише одним із компонентів, а суттю є національна форма соціальності [5, с. 21].

Вивчаючи традиційні моделі соціалізації в тому чи тому суспільстві, ми не можемо не враховувати його статево-вікову стратифікацію. Суспільство не може пізнати себе без пізнання закономірностей вікових груп, зокрема молоді.

Дослідники порівняльно-культурних процесів соціалізації молоді умовно виділяють чотири блоки питань, які вивчають дослідники народної педагогіки:

1. Вивчення процесів соціалізації, її засобів, методів та специфічних способів засвоєння дітьми культури свого народу.

2. Дослідження взаємозв'язку між вихованням дітей та молоді й іншими аспектами життєдіяльності суспільства. Особлива увага приділяється соціальним інститутам, що визначають цілі та засоби виховання, а також здійснюють функцію контролюючого характеру.

3. Порівняння обумовлених культурою безпосередніх результатів соціалізації. У цьому випадку дослідників цікавить: чим відрізняються діти та молодь, які виростили в різних соціокультурних середовищах, які їхні цінності, ідеали, стереотипи поведінки тощо.

4. Вивчення так званих віддалених результатів соціалізації, тобто властивого культурі взаємозв'язку між методами виховання дитини та характером дорослої людини [2; 3; 5].

Підсумовуючи вищесказане, можна виділити кілька напрямів, як теоретичного, так і практичного характеру, вивчення соціалізаційної та пов'язаної з нею статево-вікової проблематики.

В теоретичному плані це:

- розвиток та поглиблення міждисциплінарного підходу до вивчення процесів соціалізації в середовищі дитячої та молодіжної субкультур;
- значне зростання робіт, присвячених проблемам гендерної соціалізації в традиційній культурі;
- подальше емпіричне наповнення вихідних теоретичних схем, пов'язаних з аналізом системи статево-вікового символізму в різних традиціях світу.

В практично-прикладному плані це:

- історико-педагогічне дослідження статево-вікової стратифікації;
- вивчення обрядів та ритуалів, пов'язаних із формуванням гендерної ідентичності, зі статевим дозріванням, вступом до шлюбу тощо;
- аналіз особливостей формування вікових груп та вироблення вікової термінології (зокрема, дослідження системи вікового символізму як уявлень

та образів, в яких суспільство сприймає, осмислює і освячує життєвий шлях індивіда і вікову стратифікацію).

Розглядаючи феномен соціалізації молоді у нашому дослідженні ми враховуємо культуру українського традиційного суспільства. Метою соціалізації у такому суспільстві є збереження та відтворення існуючих норм.

Головними агентами соціалізації у традиційному суспільстві є:

- сім'я;
- національна культура;
- товариство однолітків (становлення соціально-психологічних відносин: рольових, емоційно-оцінювальних, особистісно-сміслових);
- організації.

Як зазначалося вище, однією з визначальних характеристик соціалізації є система статево-вікової стратифікації, що властиво всім традиційним суспільствам.

Статево-вікова стратифікація включає такі елементи:

- 1) нормативні критерії віку, тобто вікову термінологію;
- 2) аскриптивні вікові якості, або вікові стереотипи, – риси і властивості, приписувані і програмовані особам певного віку як уявної норми;
- 3) символізацію вікових процесів – уявлення про те, як повинен відбуватися розвиток і перехід індивіда з однієї вікової стадії в іншу;
- 4) вікові ритуали, за допомогою яких структурується життєвий цикл;
- 5) вікову субкультуру – специфічний набір ознак і цінностей [35, с. 55].

Статево-вікову структуру українського традиційного суспільства у ХІХ – першій чверті ХХ ст. розглядаємо як неформалізований інститут, що зумовлював відповідні розрізнявальні ознаки в культурі, поведінці та функціях і призводить до виокремлення відповідних статево-вікових груп: дітей, молоді, одружених чоловіків та жінок, літніх людей.

Статево-вікова категорія молодь – це один з ресурсів, що є в кожному суспільстві, від мобілізації яких залежить його життєздатність. Молодь

виконує функцію оживляючого посередника соціального життя. Для вивчення проблеми соціалізації молоді необхідно уточнити термін «молодь».

Молодь – соціально-демографічна група із характерними для неї віковими, соціально-психологічними особливостями і соціальними цінностями, які обумовлюються рівнем соціально-економічного, культурного розвитку, особливостями соціалізації в українському суспільстві. Серед факторів соціологічного визначення «молоді» вчені виділяють:

- вікові межі і соціально-педагогічні особливості;
- специфіку соціального статусу, рольових функцій, соціокультурної поведінки;
- процес соціалізації як об'єднання соціальної адаптації та індивідуалізації [3; 9; 12].

Для вивчення молоді як особливої групи в контексті категорій культури дослідники вважають необхідним врахування вікового символізму, який охоплює такі взаємопов'язані елементи:

- нормативні критерії віку, тобто прийняту культурою термінологію, періодизацію життєвого циклу, а також вказівки щодо діяльності і завдань його головних етапів;
- аскриптивні вікові властивості, вікові стереотипи – властивості, приписані культурою особам певного віку, що постають для них як норма;
- символізація вікових процесів – уявлення про те, як відбувається зростання, розвиток і перехід індивіда з однієї вікової стадії до іншої;
- вікові обряди – ритуали, за допомогою яких культура структурує життєвий цикл та оформлює взаємини вікових верств, класів та груп;
- вікова субкультура – специфічний набір ознак та цінностей, за яким представники певної вікової верстви усвідомлюють та стверджують себе як «ми», що відмінне від усіх інших вікових груп [3; 9; 12].

В українському традиційному суспільстві до статево-вікової категорії сільської молоді належали дівчата та хлопці з 14–15 років до моменту їх одруження. У цьому віці молодь вступала в громадське життя.

Одна з прикмет молодіжного середовища у традиційному суспільстві – ідея групоутворення, що базувалася на певній системі групових цінностей, в основі яких лежав поділ на «своїх» і «чужих». Нові цінності засвоювалися через формування картини світу.

Традиційним механізмом соціалізації молоді є засвоєння норм, еталонів поведінки, поглядів, стереотипів, які характерні для її сім'ї та найближчого оточення.

Соціалізацію молоді в українському традиційному суспільстві ХІХ – першої чверті ХХ ст. трактуємо як процес засвоєння індивідом основних навичок життєзабезпечення та норм поведінки, певної системи знань, норм та цінностей, що дозволяло йому функціонувати повноправним членом суспільства та важливий механізм збереження етнічної традиції, підтримання стабільності усєї соціальної структури селянської спільноти. Соціалізація включала як соціально-контрольовані процеси цілеспрямованого впливу на особистість, так і стихійні, спонтанні процеси, що впливали на її формування.

Складником соціалізації у традиційному суспільстві є процес виховання, що сприяє підвищенню її ефективності. Якщо в широкому значенні виховання розуміють, як функцію людського суспільства, що передбачає передання молодшому поколінню накопичених цінностей, то поняття «традиційне виховання» в етнографії та педагогіці часто розуміють як синонім до поняття «народна педагогіка», тому під вихованням української молоді ХІХ – першої чверті ХХ ст. розуміємо цілеспрямований вплив на оволодіння духовно-соціальним і трудовим досвідом поколінь, за допомогою якого індивіду намагалися прищепити бажані риси та властивості у ході соціально-педагогічної взаємодії дорослих і молоді у процесі їх спільної життєдіяльності.

Важливим моментом є те, що за народними віруваннями соціалізація індивіда в кожному новому статусі передбачала чергове втручання в його «природні» характеристики. Таким чином здійснювався наступний крок до його окультурення, а переведення біологічних процесів у сферу умовного і символічного дозволяло керувати ним за допомогою ритуалу.

У першій чверті ХХ ст. в процесі соціалізації молоді відбувалися зміни, спостерігалися небезпечні тенденції зникнення традиційної і наступ уніфікованої культури міста на село. Автохтонна культура в Україні занепадала.

Національний гніт призвів до того, що вже на початку ХХ ст. корінні жителі починали забувати про те, «чиїх батьків вони діти» [7, с. 35]. Спостерігалася «російщина», відбувалося переслідували за читання українських книжок. Молодь починала забувати свою історію, свої традиції.

Натомість у численних військових містечках спостерігалось поширення примітивної трактирної культури, яка відлучала українську молодь від духовних цінностей традиційної звичаєво-обрядової культури, котра зберігалась лише в старих українських селах.

Та все ж, не зважаючи на русифікаційну політику, сила української культури в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. залишалась досить значною.

Особливе значення мала історична пам'ять в період руйнації традиційного суспільства, спостерігався певний парадокс: стиралися етнографічні риси, але національна свідомість зростала.

Національно свідома частина української інтелігенції вивчала історичну спадщину свого народу, актуалізувала її для населення. Професійна діяльність українських науковців мала громадянське спрямування, що значною мірою сприяло соціалізаційним завданням формування масової свідомості українців.

Становлення національної інтелігенції, захоплення історією, фольклором та етнографією сприяло також і активізації громадського життя української молоді.

Українська інтелігенція сприяла зростанню різноманітних культурно-просвітницьких гуртків, організацій, кооперативів, артілей. Створювались читальні, школи, курси, здійснювались благодійні заходи, через аматорські театральні вистави поширювались українські ідеї.

Вище зазначене дозволяє нам використовувати термін «громадянське суспільство» щодо структури українського соціуму ХІХ – першої чверті ХХ ст.

Характерними рисами такого суспільства були:

- тривалість;
- об'єднання людей на основі рівності та добровільності;
- перебування поза безпосереднім контролем держави.

Це є підтвердження висновкам сучасних українських науковців [7; 59] щодо особливості соціалізації українців за способом малих груп як найбільш відповідної національному характеру.

На нашу думку, розглянуті вище фактори сприяли успішному культурному розвитку в несприятливих для українського етносу історичних умовах.

Але був і приклад втрати власної незалежності. Більшовики ніколи б не досягли своєї стратегічної мети, якби не використали могутнього засобу – цілеспрямованого впливу на масову свідомість молодого покоління, на її соціалізаційні процеси.

Одним з найважливіших чинників, що забезпечили перемогу більшовиків в Україні, був послідовний наступ на національну самосвідомість, намагання витіснити її соціальною демагогією та пропагандою. Відповідно, найбільший удар у 20–30 рр. ХХ ст. був спрямований саме на основних носіїв етнічної інформації – традиційну українську родину і громаду. Тоталітарна держава, викорінюючи місце родини, претендувала на головну соціалізуючу роль у новоствореному суспільстві.

Зміни в традиційному родинному житті, залучення жінок до виробничого процесу в промисловості та колективних господарствах, зубожіння населення, велика кількість загиблих чоловіків на фронтах громадянської війни – це чинники, які репресивна влада використовувала для своїх планів – скерувати виховний процес на засадах інтернаціональності та антирелігійності і відповідно прищепити нову мораль.

Руйнування духовних засад родини проходило паралельно з насаджуванням атеїзму, у зв'язку з цим відбувалося переслідування родин, які здійснювали ритуали хрещення, брали шлюб у церкві, здійснювали поховання з участю священника. Робилися також спроби все це замінити «радянською» обрядовістю. Обрядова основа традиційного українського суспільства висміювалась, піддавалась знуцанню.

З 20-х рр. ХХ ст. активно відбувався процес формування матеріалістичного світогляду особистості. Одним з перших завдань стало зміщення світоглядних акцентів традиційних свят і знищення релігійності. Як наслідок, здійснювалось переосмислення традиційних календарних обрядів.

Нові обрядові форми в Україні, на відміну від традиційних, які формувалися тисячоліттями, прискорено проходили процес «соціалізації».

Нові обрядові форми складались з трьох головних етапів:

- 1) створення й оформлення;
- 2) поширення в якомога більших масштабах;
- 3) зведення обряду до радянської традиції.

З приходом радянської влади в українські села відбувалось розмежування пролетарської молоді з односельчанами, родичами та батьками. Знищувались характерні форми життєдіяльності українського суспільства, які підтримували цілісність сільської громади як традиційної системи.

### **Висновки до першого розділу**

Аналіз джерел дозволив виокремити три періоди вивчення означеної проблеми.

1-й період – праці етнографів у хронологічних межах дослідження (XIX – перша чверть ХХ ст.). Цей період пов'язаний з накопиченням та фіксацією етнографічного матеріалу; описовістю, фрагментарністю та недостатнім теоретичним аналізом етнографічних розвідок. Незважаючи на

це, у роботах учених було вказано на необхідність вивчення молодіжної громади у традиційному суспільстві.

2-й період – (1926 р. – кінець 80-х рр. ХХ ст.), якому притаманні піднесення (20–30-ті рр. ХХ ст. – новий етап у вивченні статево-вікової проблематики, але питання, пов'язані з соціалізацією неодруженої молоді так і не набули свого належного теоретичного та практичного опрацювання), занепад (40-ві – 60-ті рр. ХХ ст. – вимушена перерва у дослідженні народознавчих проблем, викликана тотальним наступом нової ідеології на українську етнографію), відновлення етнографічних досліджень (70–80-ті рр. ХХ ст. – поступове повернення до вивчення проблем народної педагогіки, зокрема й молодіжної субкультури).

Значення цих джерел для нашого дослідження полягає у тому, що для вивчення складових соціалізації української молоді фахівцями були опрацьовані записи українських етнографів ХІХ – першої чверті ХХ ст.

3-й період – з початку 90-х рр. ХХ ст. – до сьогодення, відзначається інтенсифікацією досліджень у галузі теорії та практики традиційних моделей виховання. Сучасні дослідники, на основі етнографічних досліджень ХІХ – першої чверті ХХ ст. вивчають різні аспекти життєдіяльності українців.

У межах огляду джерельної бази дослідження використано праці, які дали змогу всебічно розглянути означену в роботі проблему.

Основним поняттям у дисертації є соціалізація молоді в українському традиційному суспільстві ХІХ – першої чверті ХХ ст., яку трактуємо як процес засвоєння індивідом основних навичок життєзабезпечення та норм поведінки, певної системи знань, норм та цінностей, що дозволяло йому функціонувати повноправним членом суспільства та важливий механізм збереження етнічної традиції, підтримання стабільності усієї соціальної структури селянської спільноти. Соціалізація включала як соціально-контрольовані процеси цілеспрямованого впливу на особистість, так і стихійні, спонтанні процеси, що впливали на її формування.

До статево-вікової категорії «молодь» в українському традиційному суспільстві належали дівчата та хлопці з 14–15 років до моменту їх одруження.

Результати дослідження першого розділу висвітлено у публікаціях автора [56; 99].

## БІБЛІОГРАФІЯ:

1. Балущок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів – Н.-Йорк. 1998. 215 с.
2. Белик А. Культура і особистість. К., 1999. 190 с.
3. Берн Е. Ігри, в які грають люди. К.: Наука, 1992. 399с.
4. Болтарович З. Традиції сімейного виховання. *НТЕ*. 1993. № 2. С. 16–24.
5. Бондаренко Г. Від хлопчика до мужа. *Хроніка*. 2000. 1993. №1–2. С. 15–24.
6. Боржковский В. «Парубоцтво», як особлива група в сільському суспільстві. *Київська старина*. 1887. № 8. С. 760–776.
7. Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. К.: Унісерв, 2000. 191с.
8. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. (перевидання (1899) і переклад). К.: Фірма «довіра», 1993. 414 с.
9. Вебер М. Вибрані твори. К.: Наука, 1991. 804 с.
10. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. К., 1915. 355 с.
11. Галицькі народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив Іван Франко. Т. 1. *ЕЗ*. Львів, 1905. Т. XVI. 600 с.
12. Говорун А. Сімейне виховання у вітчизняній педагогічній журналістиці другої половини ХІХ – початку ХХ ст.: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. Харків. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. Х., 1995. 24 с.
13. Гриша О. Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині. *Матеріали української етнології*. Львів, 1898. Т. 1. С. 111–156.
14. Грушевська К. Про дослідження статевих громад в первіснім суспільстві. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. К., 1929. Вип.1. С. 24–33.
15. Грушевський М. Постриження та інші обряди, відправлявані над дітьми й підлітками. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1926. Вип. 1–2. С. 80–90.

16. Дерлиця М. Селянські діти. *Етнографічний збірник*. Ред. І. Франко. Т. V. Львів: Наукова т-во ім. Шевченка, 1898. С. 123–207.
17. Дикарев М. Збірки сільської молодіжі на Україні. *МУРЕ*. Львів, 1920. Т. XVIII. С. 170–275.
18. Дмитровський В. Розлуки на Україні. Харків, 1928. 41 с.
19. Дмитрук Н. З селянського побуту ХІХ ст. Львів, 2015. 95 с.
20. Єфіменко О. Дослідження народного життя. К., 1888. 382 с.
21. Забловський А. Соціалізація дитини в традиційній культурі українців ХІХ – поч. ХХ століть: ритуально-аритуальні аспекти. *Вісн. Київ. ун-ту імені Т. Шевченка*. К., 2004. Вип. 74–76. С. 76–80.
22. Забловський А. Теорія соціалізації в роботах представників психолого-антропологічного напрямку «етнографія дитинства». *Етнічна історія народів Європи*. К., 2004. Вип. 17. С. 88–93.
23. Завойко Г. Опис побуту сільського населення. Львів, 1921. 119 с.
24. Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля. К., 1929. 218 с.
25. Камінський В. Нариси звичаєвого права України. К., 1928. 15 с.
26. Камінський В. Парубоцькі громади на Поділлі, як звичаєво-правний інститут. *Звичаєве право України*. К., 1928. С. 1–18.
27. Кара-Васильєва Т. Полтавська народна вишивка. К., 1993. 136 с.
28. Касяненко І. Молодецькі звичаї в селі Боярці Київського повіту *Київські губернські відомості*. 1850. № 46. С. 354–371.
29. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3 кн., 6 т. Факсим. вид. К.: АТ «Обереги, 1994. Кн. I. Т. 1: (Зимовий цикл); Т. 2: (Весняний цикл). 400 с.
30. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3 кн., 6 т. Факсим. вид. К.: АТ «Обереги, 1994. Кн. II. Т. 3: (Весняний цикл); Т. 4 (Літній цикл). 489 с.
31. Кісь О. Концепція культурного релятивізму та проблема оцінки становища жінки у традиційних суспільствах. *НЗ*. 1997. № 4. С. 253–263.

32. Кісь О. Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї XIX – початку XX ст. *Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. Збірник наукових праць*. К., 1999. С. 49–55.
33. Ковальова І. Концепція соціалізації молоді. К., 1993. 111 с.
34. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю в с. Ходовичах Стрийського повіту. *Етнографічний збірник*. Т.V. С. 176–198.
35. Конивський І. Суспільство і людина. К.: Наука. 1998. 270 с.
36. Кониський І. Замітки про наше селянське життя. *Основа. Літературний вісник*. К., 1862. (Вересень). С. 1–11.
37. Конт О. Курс позитивної філософії. К., 1912.
38. Космін О. Побут селян Полтавщини. К., 2021. 86 с.
39. Костащук В. Парубоцька громада в селі Тулові на Покуття, в Галичині. *Побут*. 1928. Ч. 4–5. С. 21–25.
40. Кравець О. Сімейний побут і звичаї українців. Історико-етнографічний нарис. К., 1929. 200 с.
41. Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по-деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: етнографічні матеріали. Житомир, 1916. 160 с.
42. Кравченко В. Пісні: хрестини та весілля. Житомир, 1915. 200 с.
43. Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. К. : Наук. думка, 1998. 192 с.
44. Лепкий Д. Селянська дитина. Коломия, 1907. 189 с.
45. Лепкий Й. Два-три слова о вихованню дітей по селах і малих містах наших. Зерна. Читанка для руських селян і міщан. Львів, 1877. 46 с.
46. Маєрчик М. Ритуали родинного циклу крізь призму моделі переходу. *Народознавчі Зошити (Студії з інтегральної культурології – RITUAL)*. 2000. № 2. С. 18–32.
47. Мазюта М., Сявак Є. Сімейний побут Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. К.: Наукова думка, 1987. 223 с.

48. Максимович М. Дні і місяці українського селянина. К., 1850. Кн. 1. 189 с.
49. Маркович В. Знахарки нового типу. *Київська старина*. 1863. Т. 35. С. 413–429.
50. Маркович Є. Весільні пісні Єлисаветградського повіту. *Степ*. 1886. С. 205–218.
51. Мид М. Культура и мир детства. К.: Наука. 1988. 429с.
52. Минх А. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Херсонской губ. в 1861–1888 гг. Херсон, 1924. 102 с.
53. Народна культура українців : іст.-етнол. дослідж. / наук. ред. М. Гримич. К. : Дуліби, 2008. 400 с.
54. Номис М. Різдвяні святки. *Основа. Літературний вісник*. К., 1861. (Грудень). С. 267–281.
55. Окольніча Т. Східнослов'янська педагогіка в етнографічних джерелах ХІХ – першої чверті ХХ століття: монографія. Харків: Мачулин, 2018. 468 с.
56. Окольніча Т., Босий О. Парубочі та дівочі громади як шлях соціалізації української сільської молоді (ХІХ – перша чверть ХХ століття). *Наукові записки*. Серія: Педагогічні науки. Кропивницький: Центральноукраїнський державний педагогічний університет імені Володимира Винниченка, 2022. Випуск 207. С. 37–42.
57. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології, записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907–1908. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1909. Т. 9. С. 101–139.
58. Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907–10 р. в Зелениці, Надвірнянського пов. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.
59. Павлюк С. Етнографічні дослідження побуту українських селян ХІХ – першої половини ХХ ст. Львів, 2012. 123 с.

60. Петров В. Нові українські легенди про походження лихих жінок. *Етнографічний вісник*. К., 1928. Кн. 6. С. 55–66.
61. Піаже Ж. Природа інтелекту. К., 1991. 381 с.
62. Пономарьов А. Дошлюбне спілкування молоді. Поділля: Історико-етнографічне дослідження. К.: Видавництво НКЦ «Доля», 1994. 234 с.
63. Рибніков П. Етнографічні записи про дітей та молодь до 16 років. Львів, 1926. 106 с.
64. Ріпецький О. Парубочі й дівочі звичаї в селі Андріяшівці, Лохвицького повіту на Полтавщині. *МУЕ*. Львів, 1918. Т. XVIII. С.155–169.
65. Савченко Ф. Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1926. Вип. 3. С. 85–92.
66. Свадебные и другие народные обычаи. *Київська старина*. 1805. №. 5. С. 245–253.
67. Сікачинський В. Про вірування на свято Різдва Христового в Київському повіті. *Київські губернські відомості*. 1860. № 30. С. 188–194.
68. Скрипник Г. Народні знання. Народні вірування, демонологія, космогонія. *Українська минушина*. К., 1993. С. 205–226.
69. Скуратівський В. Вінець. К.: Вид-во УСТА, 1994. 231с.
70. Спенсер Г. Синтетична філософія. К.: Ніка-Центр. 1997. 512 с.
71. Стельмахович М. Народне дитинознавство. К., 1991. 47 с.
72. Сумцов М. Досвітки і посиденьки. К., 1885. 124 с.
73. Сумцов М. Культурні переживання. *Київська старина*, 1889. Т. 26. № 8. С. 402–427.
74. Сумцов М. Культурні переживання. *Київська старина*, 1890. Т. 26. № 9. С. 631–652.
75. Сявавко Є. Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку. К.: Наукова думка, 1974. 151 с.
76. Тард Г. Думки. К., 1998. 345 с.
77. Тернер В. Символ і ритуал. К.: Наука. 1993. 277 с.

78. Труды этнографическо-статистической экспедиции Чубинского: материалы и исслед., собр. д. чл. Чубинским П. П.: в 7 т., 1874. Т. 5.: Песни любовные, семейные, бытовые и шуточные. 1209 с.

79. Труды этнографическо-статистической экспедиции Чубинского в сравнении с другими подобными. *Киевская Старина*. 1884. Т. VIII. С. 329–359.

80. Трусевич И. Праздничные обряды (предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья). *Киевлянин*. 1865. № 108. С. 427–435.

81. Трусевич И. Праздничные обряды (предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья). *Киевлянин*. 1865. № 109. С. 431–435.

82. Тютрюмов І. Селянська сім'я. 1879. Львів. 56 с.

82. Український народ в його минулому й теперішньому / Під. ред. Ф. Вовка Львів., 1916. Т. 2. 706 с.

83. Українська родина: родинний і громадський побут / упоряд. Л. Орел. К. : В-во ім. О. Теліги, 2000. 424 с.

84. Українці: історико-етнографічна монографія у двох книгах. Книга 1. Опішне: Українське народознавство, 1999. 528 с.

85. Федяєва В. Теорія і практика виховання дітей у сім'ї в Україні (друга половина XIX – початок XXI століття: автореф. дис. ... д-ра пед. наук: 13.00.01. Харків. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. Х., 2011. 40 с.

86. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. Етнографічний збірник. 200 с.

87. Холмщина і Підляштя: Історико-етнографічне дослідження. К.: Родовід. 1997. 384 с.

88. Фрейд З. Психологія мас та аналіз людського «Я». К., 1998. 173 с.

89. Чернишов М. До питання про «парубоцтво» як особливу суспільну групу. *Київська старина*. 1887. № 11. С. 491–505.

90. Шабельцев С. Сімейне виховання українців (кінець XIX – перша половина XX ст. дис. ... докт. пед. наук. К., 2005. 416 с.

91. Шарович І. Юридичні звичаї селян Печеніжської губернії Волчанського повіту Харківської губернії. Х., 1896. 198 с.
92. Шухевич В. Гуцульщина. Друга часть. Т. 4. 1901. 318 с.
93. Щепанська Т. Символіка молодіжної субкультури. К., 2000. 116 с.
94. Щербак І. Діти в обрядах та віруваннях українців ХІХ – початку ХХ ст. (статевовіковий аспект традиційної культури): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05. НАН України. К., 2004. 19 с.
95. Ярошинська О. Розвиток поглядів на інститут батьківства в історії української етнопедагогіки: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. НПУ ім. М. П. Драгоманова. К., 2005. 18 с.
96. Ястребов В. Материалы по этнографии, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1896. 325 с.
97. Ястребов В. Нові дані про союзи неodrуженої молоді. *Київська старина*. 1887. № 10–12. С. 110–128.
98. Durkhain E. *Sociology and edukation*. N.Y., 1956.
99. Shevtsova, O., Tiutiunnyk, M., Bosyi, O., Zharovska, O., Patsaliuk, I., Bielikova, V. & Kuchai, T. (2022). Aesthetic Education of Young People As a Necessary Condition for Cultural Development of the Individual in Modern Conditions of the Information Society. *International Journal of Computer Science and Network Security*, 22(10), 207–213.

#### Архівні джерела:

**Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України (м. Київ)**

100. Ф. 76. Од. зб. 43. Лепкий Данило «Святий вечір». Оповідання. 13. ХІІ. 1893. (Автограф). 6 арк.
101. Ф. 100. Од. зб. 549. Номис (Симонів) М. 1. Виписки з книги А. Метлинського «Народні пісні», виданої 1858 р. 2. Власні фольклорні записи. 130 арк.
102. Ф. 108. Од. зб. 133. Записи народних вірувань. 1881 Автографи. 2 арк.

**Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені  
В. І. Вернадського**

103. Ф. 2. Історичні матеріали. Спр. 30284. Листи до В. Антоновича. 1876–1879 рр. 7 арк.

104. Ф. 10. Архів журналу «Україна», Архів збірника «За сто літ». Од. зб. 1227. Матеріали до критики концепцій звичаєвого права України П. П. Чубинський (1839–1884). 17 арк.

105. Архів журналу «Україна», Архів збірника «За сто літ». Од. зб. 14787. Чорноморець В. [Дроздовський] Нездійснені українські видання початку 60-х рр. ХІХ ст. 20-ті рр. ХХ ст. 21 арк.

**Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту  
мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН  
України.**

**Ф. 1: Етнографічна комісія ВУАН**

106. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 621. Етнографічні та фольклорні матеріали з Полтавщини, записані студентами Пирятинського педтехнікуму у 1919–1921 рр. 100 арк.

107. Ф. 1. Оп. 3. Од. зб. 332. Зубченкова О. Про чоловіків та жінок, 1887. 15 арк.

108. Ф. 1. Оп. 7. Од. зб. 308. Прикмети, вірування, звичаї та обряди, зв'язані з святами весняного та літнього циклу, 1848–1849 рр. 296 арк.

109. Ф. 1-2. Од. зб. 270. Вечурки. 8 арк.

110. Ф. 1-3 (додатковий). Од. зб. 332. Про роботу чоловічу та жіночу. Деякі обряди і звичаї (Київська, Житомирська та інші області). 1927 р. 15 арк.

111. Ф. 1-4. Од. зб. 428. Народний календар. Зібрав Рябий М. в с. Кунівці на Поділлі. 1920–1921. 73 арк.

112. Ф. 1-7. Од. зб. 721. Фольклорні та етнографічні матеріали, зібрані окремими кореспондентами в Львівській обл. 1923–1930 рр. 147 арк.

113. Ф. 1-7. Спр. 722. Фольклорні та етнографічні матеріали, зібрані окремими кореспондентами в Полтавській області. 1920–1930 рр. 110 арк.

114. Ф. 1-7. Спр. 723. Фольклорні та етнографічні матеріали, зібрані окремими кореспондентами в Житомирській обл. 1923–1930 рр. 147 арк.

115. Ф. 1-7. Спр. 724. Народний календар Записали Тартаковський, Тищенко, Ткаченко та інші в Житомирській області. 1918 р. 116 арк.

**Ф. 3: М. М. Білозерський**

116. Ф. 3. Од. зб. 302. М. М. Білозерський. Сімейні відносини, 1871. 56 арк.

117. Ф. 3. Од. зб. 388. Кримський А. Ю. Грінченку Б. Д. Лист 1895 р. 12 арк.

**Ф. 8: Інститут українського фольклору**

118. Ф. 8-3. Од. зб. 182. Родинні звичаї та обряди українців. Матеріали експедиції 1903 р. 45 арк.

**Ф. 14: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського. Структурна частина. Збірники.**

119. Ф. 14. Од. зб. 6. Лука Дем'ян. Прислів'я, загадки, перекази, обряди та повір'я, звичаї та вірування, весілля (опис), заклинання, ігри (забави). Том III. 1865–1866 р. 128 арк.

**Ф. 14-5: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського. Структурна частина. Експедиції.**

120. Ф. 14-5. Оп. 6. Іллінецький р-н. Од. зб. 2. Ремесла та промисли (вишивка). 1923 р. 13 арк.

121. Ф. 14-5. Од. зб. 448. Родинний та громадський побут українців. Матеріали етнографічної експедиції за 1921р. 25 арк.

122. Ф. 14-5. Од. зб. 516. Сироткін В. М. Експедиційний щоденник із записів громадського побуту. 1889 р. 27 арк.

**Ф. 15: Кравченко В. Збірка етнографічних матеріалів.**

123. Ф. 15. Од. зб. 256. Ю. Федькович. Народний календар. Ч. V. 193 арк.

124. Ф. 15-3. Од. зб. 47. В. Г. Кравченко. Записи про женихання. Досвітки, 1909 р. 36 арк.

125. Ф. 15-3. Од. зб. 158. Збірка етнографічних матеріалів: життя родинне (с. Бехи), весілля, народженість, вмирання. Записи Кравченка В. 1928 р. 266 арк.

**Ф. 28. В. Гнатюк.**

126. Ф. 28. Гнатюк В. Улиця і весілля. Вулиця в сл. Попасній, Богучарського повіту, 1897. 78 арк.

**Ф. 29-2: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Т. Шевченка.**

127. Ф. 29-2. Од. зб. 108. Петров В. Українські варіанти легенди про жінку (Без дати). 10 арк.

128. Ф. 29-2. Оп. 3. Од. зб. 174. Етнографічні матеріали. Записав Я. Сенчин на Холмщині та Підляссю. 1903–1908. 18 арк.

**Ф. 43-5: Кабінет антропології та етнології ім. Ф. Вовка.**

129. Ф. 43-5. Оп. 6. Од. зб. 248. Дівочі покарання. 1847. 13 арк.

130. Ф. 43-5. Од. зб. 277. Родинний та громадський побут, звичаї та обряди. 1903 р. 27 арк.

131. Ф. 43-5. Од. зб. 279. Родинний та громадський побут, звичаї та обряди. 1908 р. 27 арк.

132. Ф. 43-5. Од. зб. 312. Рябий М. В. Моя краєзнавча праця. 2 арк.

## РОЗДІЛ 2.

### МОЛОДІЖНІ ГРОМАДИ, ЯК СОЦІАЛЬНІ ІНСТИТУТИ ДОШЛЮБНОГО СПІЛКУВАННЯ ПАРУБКІВ ТА ДІВЧАТ

Категорії «стать» та «вік», основний зміст яких складає біологічна основа, відіграли велике соціальне значення в історичному розвитку суспільства, створенні певних форм соціокультурної організації людини та системи суспільних відносин загалом. У цій системі кожна статево-вікова група посіла своє окреме місце, отримала свій набір соціальних ролей та функцій, як в обрядовій, так і в необрядовій сферах. Очевидним є той факт, щоб адекватно зрозуміти спосіб життя та культуру будь-якого народу, порівняти його з іншими, необхідно врахувати специфіку його статевої та вікової стратифікації.

У системі статево-вікової стратифікації окреме місце посідала вікова група молоді. Роль та значення цієї статево-вікової групи залежали від того, за допомогою яких обрядово-світоглядних явищ і символів та чи та культура сприймала, виявляла та легітимізувала життєвий шлях індивіда, його статевої та вікові відмінності тощо.

Період життя українців віком від 14 років до одруження у ХІХ – першій чверті ХХ ст. називався молодіжним, був найбільш інтенсивним та змістовно наповненим та ключовим для соціалізації парубків і дівчат та, в подальшому, адекватного виконання ними узвичаєних традицією гендерних ролей.

У цей віковий період відбувалася інкорпорація молодіжної статево-вікової групи в повноцінне життя сім'ї, родини, громади тощо. Соціалізація на цьому етапі здійснювалася, насамперед, у межах діяльності таких організацій дошлюбного спілкування молоді, як парубочі та дівочі громади; відбувалася підготовка індивіда до виконання ролей та функцій дорослих.

## 2.1. Організація та структура молодіжних громад

Родові й общинні зв'язки у межах традиційної культури були найбільш актуальними і значущими. Роль головного транслятора ідей, образів, понять, символів виконувала традиція. Молодіжні громади відображали соціально-культурні, виробничі традиції українського села. Їхні дії сприяли соціально-культурному відтворенню громади. Молодь природно інтегрувалася в діяльність громади майже з дитинства.

Коротко окреслимо особливості життєвого та культурного сценарію людини в українському традиційному суспільстві до вступу у молодіжні громади, основні риси якого зберігались ще й у першій чверті ХХ ст.

В українському традиційному суспільстві існували моменти, коли запускала своєрідна програма всього подальшого життя і долі його члена.

Одна з основних функцій традиційних обрядів, особливо ритуалів «життєвого циклу», пов'язаних з народженням, дорослішанням, створенням сім'ї, смертю, полягала в подоланні своєрідного розриву між біологічним і соціальним, між культурною реальністю світу людей і фізичною реальністю природного світу. У традиційній культурі, подія, співвіднесена з ритуалом народження чи смерті, могла вже і відбутися, але людина вважалася остаточно народженою або померлою тільки після здійснення певних обрядів [1; 2].

У звичаях і обрядах, які пов'язані з народженням дитини, дослідники виділяють три етапи:

- допологові звичаї та обряди і самі пологи;
- післяпологові звичаї та очисні обряди для матері і дитини;
- обрядові дії, що супроводжували і підтверджували приєднання дитини до сім'ї, роду та громади [1; 2; 4; 8; 9].

Первинна соціалізація дитини в українському селі починалася з перенатального періоду. Про важливість первинної соціалізації через матір свідчить існування вірувань і норм поведінки, пов'язаних з вагітністю та пологами, наявність великої кількості прислів'їв та приказок про дитину,

котра ще не народилася. З цим етапом соціалізації також пов'язане існування і своєрідних заборон для майбутньої матері.

До 20-років ХХ ст. серед українців зберігалися і побутували вірування про зв'язок ще ненародженої дитини із вчинками вагітної жінки, порушення якою багатьох настанов і табу могло негативно вплинути на здоров'я, розумові здібності, долю та риси характеру майбутньої дитини.

Символічним «відділенням» дитини від матері, поряд з іншими необхідними діями передачі «з рук в руки» дитини в соціум, займалися бабки-повитухи, які були головними у такого роду ритуалах [11]. При цьому в найперших ритуалах виразно символізується зв'язок дитини з матір'ю та акцентується приналежність їх до сфери «чужого».

Бабка обрізала пуповину, відлучала дитину від грудей, «розв'язувала» кроки, мову, вперше стригла волосся й нігті [14]. Її запрошували взяти участь у цих ритуалах, що символічно розділяли різні періоди життя дитини, пов'язані з оволодінням першими навичками, що прилучали її до життя соціуму.

Одним з найважливіших завдань повивальної бабки була статеві ідентифікація дитини. До настання вагітності бабка-бранка допомагала «спланувати» стать майбутньої дитини, під час вагітності вона передбачала її відповідно до різних прикмет. Після народження дитини вона символічно «закріплювала» за нею її стать, «запускаючи програму» стереотипів чоловічої або жіночої поведінки [13].

Під час народження баба-повитуха програмувала дитині необхідні риси характеру: хлопцеві пуповину відсікала на сокирі – «аби добрим господарем був», а дівчинці, на гребені – «щоб доброю пряхою була». В українських селянських родинах новонароджену дитину сприймали передусім як нового трудівника – «щоб було охоче й робоче» [20, с.18].

М. Гримич засвідчує, що з цієї точки зору обряди пов'язані з народженням та першими роками дитини є комплексом заходів направлених на освоєння нею «людських якостей» (правильна форма тіла, здатність бачити,

чути, говорити та ін.). До здійснення подібних ритуалів новонароджена дитина сприймалася як істота, котра не належала до світу людей, вона ніби була ще «недороблена» і «неоформлена» людина [25, с. 79].

Баба-повитуха, прийнявши дитину, «правила їй голову», надаючи необхідну форму, стискала ніздрі, щоб були не дуже широкими, випрямляла руки і ноги. Якщо немовля страждало рахітом, його «перепікали» засовуючи три рази в теплу піч на хлібній лопаті. У такому випадку дитина порівнювалася з хлібом, який не «допікся» в утробі матері й вимагав додаткової обробки [29, с. 180].

У цей процес «формування», «олюднення» і соціалізації немовляти в селянській ритуальній практиці пізніше був введений і церковний обряд хрещення. Протягом тривалого часу інститут церкви був тією структурою, яка відіграла визначальну роль у соціалізаційних процесах української молоді та у релігійно-моральному вихованні. Проповідуючи християнські цінності, вона структурувала життя сільської общини, була включена у звичаєво-обрядову систему сільської громади, в якій активну участь завжди брала молодь.

Після хрещення дитина отримувала ім'я, перший одяг-крижмо, хрестик, названих батьків. Українці вірили, що гарне ім'я сприятиме її щастю і добробуту. Коли дитину несли «до хреста», по дорозі дивились, аби ніхто не перестрів їх з порожніми відрами, чи порожнім возом, щоб не накликати бідності на дитину. Батьки вважали, що чим заможніші і вагоміші за посадою гості і наскільки багатолюдні та гучні будуть хрестини, — тим завидніша буде доля у малюка. Звичай хрестинного обіду базувався на умовній участі в ньому всіх мешканців села, символізуючи причетність дитини до громади. Куми сприймалися як її представники в сім'ї дитини і як посередники між нею і батьками дитини. Померлі до хрещення діти вважалися «нечистими» істотами, у яких відсутня і душа, тому їх не ховали на кладовищі разом з іншими небіжчиками, а закопували під тином «де люди не ходять» [38, с.18–31].

Отже, ритуал хрещення робив дитину «правильною» в соціальному значенні.

У міру свого зростання дитина залучалася до нових сфер селянського побуту. Українці в ХІХ ст. здійснювали обряд пострижин, коли дитині виповнювався рік. До року волосся не стригли, бо вірили, що воно «погано ростиме», або ж «голова болітиме». Хлопців стриг хрещений батько, а дівчат – хрещена мати, або баба–повитуха. Дівчат садили на лаву застелену кожухом вовною догори «щоб коси швидко росли», а хлопців на голу лаву «щоб чуприна не швидко росла» [28, с. 81].

Інколи хлопця ставили в миску з горілкою «щоб здоровий був на ноги». Названий батько вистригав хлопцю трохи волосся навхрест, яке заліплювали в тісто, запікали і давали дитині розламати зі словами «погане», а тоді, пускали за водою зі словами «щоб здорова голова була». Волосся, обстрижене у дівчаток, клали під стріху, «щоб ворона не вкрала, бо волосся не ростиме», а волосся хлопців навмисне викидали «щоб не швидко росло» [28, с. 82].

У цей день програмувався і соціальний стан дитини. Хрещений батько клав монету під кожух, або кидав на кожух «щоб дитина була багата». Куми дарували дитині речі і ласощі, а батьки пригощали родичів які виголошували відповідні побажання дитині: «щоб головка кучерява була», «щоб щасливе було» [28, с. 83]. У гуцулів пострижини називали обрубубанням, бо колись виконувався сокирою. Причому це робилося двічі: через місяць після народження (прилучення дитини до роду), і в рік повноліття, що символізувало перехід підлітка в новий статус [39, с. 30].

Перший обряд, який свідомо запам'ятовувався дитиною і означав її перехід у групу підлітків здійснювався у 7–8 років. Це були пострижини хлопця (дівочий різновид пострижин – обряд урочистого заплітання навхрест першої коси, здійснювався у 5 років). У день пострижин хлопця батьки влаштовували ритуальну трапезу, яка символізувала прилучення його до соціально значимих робіт. Тобто, ритуал пострижин був пов'язаний не тільки

з формуванням статевої ідентифікації, а й з уявленнями про «розв'язування» мови і «розуму» [28, с. 88; 52, с. 9].

У віковий період від 3 до 7 років здійснювалися й інші обряди, що символізували входження дитини в сімейну і громадську трудову діяльність, якими завершувався перший етап її соціалізації, вона ставала отроком. Період отроцтва завершувався виділенням у підпарубки, коли отроки демонстративно кидали пастухувати і починали ходити «на вулицю» та вступали до молодіжної громади.

У традиційній культурі молодіжні громади – це об'єднання, що організовувались за статево-віковою ознакою і діяли на засадах етико-правових звичаїв та норм громадського життя. Склалися вони з парубків та дівчат, котрі досягли шлюбного віку, чи скоро мали його досягнути. Значна кількість архаїчних елементів наявних в структурі парубоцьких і дівочих громад свідчать про давність цих соціальних інститутів, хоча на початок ХХ ст. в Україні вони вже зазнали досить значних змін, і найчастіше були представлені певними варіантами.

У молодіжних громадах процес соціалізації набував якісно нових вимірів, оскільки змінювалася його загальна спрямованість: головний акцент зміщувався з трудового виховання на сферу комунікативну, провідними темами стають кохання та одруження.

Молодіжні громади формували за територіальним принципом: якщо село було невеликим, у ньому була одна молодіжна громада, якщо ж великим, то часто окремі його «кутки» чи вулиці мали свої молодіжні товариства [10, с. 766]. Попри загальноукраїнські риси, молодіжні громади на різних українських етнічних землях мали й деяку свою локальну специфіку.

Категорія української сільської молоді ХІХ – першої чверті ХХ ст. була неоднорідною за своїм складом, оскільки в її межах об'єднувалися дві підгрупи – «переддівок» і «підпарубків» (молодша підгрупа), які ще не мали права одружуватися, та «дівок» і «парубків» (старша група), які вже досягли шлюбного віку [10; 29; 77].

У першій (молодшій) підгрупі молодь опановувала нові моделі поведінки, поступово прилучалась до молодіжної субкультури села. Дівчата та хлопці віком від 14 до 16 років починали гуртуватись в окремі громади, сформовані за статево-віковим принципом (однолітки-верстваки). Прагнучи наслідувати молодь старшого віку, влаштовували спільні зібрання й ігри, робили складчину для організації спільної вечері тощо [10; 78; 80].

Молодші дівчата ставилися до старших дівчат із повагою, проте відносини між ними були менш формалізовані, ніж між «старшими» і «молодшими» парубками. Різниця між «старшими» та «молодшими» дівчатами проявлялася переважно в тому, що останні на традиційних зібраннях молоді поводитися більш скромно та стримано, ніж старші за віком дівчата, часто вони лише спостерігали за розвагами старшої молоді. Цікаво, що на території Бойківщини молодші хлопці та дівчата мали право відвідувати вечорниці, проте вони могли лише стояти і спостерігати за тим, як танцюють чи розважаються старші хлопці та дівчата, самі ж не брали участі у танцях чи залицяннях: «Та я ти повідаю, шо в хаті були «музика», а ми молодші надслушаємо... Або відхилят двирі, то ми ся дивимо, як там танцюют» [144, арк. 4].

Підпарубкам давали образливі прізвиська, їх називали «шмаркачем», «кашоїдом», «пастухом». Українці говорили: «Ще молоко на губах не висохло, а вже до дівчат бігає» [141, арк.9]. Якщо парубки ловили підпарубка поблизу своїх зібрань, то давали йому потиличники, ставили підніжки, закидали шапку на дах хати, перерізали очкура на штанях, змушували «гавкати на коцюбу», наливали у чоботи воду, вимащували нечистотами, намазували обличчя сажею, вкидали у воду, що викликало загальний сміх [145, арк. 8].

Підпарубкам заборонялося одягати одяг дорослих парубків, палити тютюн, вживати спиртні напої, спілкуватися з дівчатами, відвідувати вечорниці. У свою чергу підпарубки проявляли себе у ритуальному бешкетуванні (намагалися всіляко нашкодити членам парубочих громад). Наприклад, розсипали на місці зібрань молоді тютюн, який під час танців

викликав сльози; вимащували нечистотами двері і дверні клямки у хатах, де відбувалися вечорниці; приставляли зовні до вікон опудала тощо [119, с. 84]. Але громадська думка старших допускала таку поведінку, розглядаючи її як ритуал, бо вони «і самі колись були такими» [111, с.10].

Друга підгрупа (старша) – «дівки» та «парубки» – була для української сільської молоді початком переходу до нової соціально-вікової категорії, нового в якісному відношенні соціального статусу у сільській локальній спільноті, що за своїми характеристиками суттєво відрізнялась від попередньої підгрупи. Дівчину відповідного віку українці називали «відданицею», «невістою», «на видані», «на порі» [87, с. 45], тим самим виокремлюючи головну ознаку цього етапу життєвого циклу – націленість на створення сім'ї та актуалізуючи одну з головних соціалізаційних установок молоді – реалізацію репродуктивної функції.

Саме з цього віку українська дівчина починала куварити: висота печі, розміри кухонного начиння, необхідність використання відповідних знарядь вимагали відповідного зросту та фізичної сили. Через це лише дівчина з 16 років вчилася куварити [79, с. 160], реалізуючи накопичені до цього теоретичні знання на практиці.

Хлопця з 16 років починали називати «парубок», «легінь» [68, с. 47], стверджуючи тим самим якісну зміну його статусних характеристик, готовність до одруження та створення власної сім'ї.

Потрапити хлопцю до гурту старших парубків було досить складно. Пройшовши період підпарубоцтва, хлопець підходив до етапу випробувань, який мав закінчитися прийомом його в парубки. Кандидат підлягав ритуальному кепкуванню і знуцанням. Так перевірялись його фізичні і моральні якості, характер, витримка, вміння володіти собою та вміння реагувати на непередбачувані ситуації [87, с. 44]. Одночасно й відчувалася ціна нового соціального стану для хлопця в разі проходження ним випробувань.

Вік кандидата залежав від його фізичного розвитку і коливався від 16 до 18 років. Однією з ознак дорослості хлопця вважали появу в нього вусів і бороди. До парубоцьких громад не приймали п'яниць і хлопців з поганою репутацією. Однією з умов прийому був і дозвіл батьків [64, с.10].

Важливою умовою вступу хлопців і дівчат до молодіжної громади була також думка односельчан про їхню морально-психологічну зрілість. Так, парубок, що прагнув вступити у громаду, мав продемонструвати моральну стійкість перед жартівливими випробуваннями, яким його піддавали старші хлопці [57, с. 41].

Як вже зазначалося, дівками та парубками ставали у віці 16–18 років. Проте такі вікові межі вступу до молодіжних товариств у цілому можна вважати доволі відносними, адже часто вони варіювалися як у бік збільшення віку вступу до громади, так і зменшення його, про що, зокрема, згадували респонденти з с. Болотня Перемишлянського району Львівської області: «То як инча дівчина... Инча дівчина мала двацять років і не хотіла йти, а инча мала п'ятнадцять–шіснацять і вже... Но колись на «музику! до шіснацять літ не можна було йти дівчині» [130, арк. 7].

Причини раннього вступу дівчат до молодіжної громади наводить розповідь жительки с. Стратин Рогатинського району Івано-Франківської області, яка згадувала, що її прийняли до дівочої громади у 14-річному віці, адже вона володіла певними музичними здібностями, які високо цінувалися серед молоді: «Та штирнацять років – і я любила грати на гітарі... О, то я вже починала так ходи ти» [133, арк. 9].

Про подібну практику раннього прийому до молодіжної громади дівчат за вміння виконувати традиційні види жіночих робіт (прясти та ткати), згадувала і жителька с. Гуминець Пустомитівського району Львівської області: «О, я ше мала була, то вже вмiла-м прести і ходила [на вечорниці]... Та, може, мала коло дванацять [років]» [130, арк. 8].

На вік прийому до молодіжної громади впливало й соціальне становище, яке займала сім'я парубка: «Як який богач, то той борши йшов...

А як який бідний, то хоть мав яких дваццять років, то ше був молодий... Вже там той богач купив тим старшим хлопцям горівки і вже його взяли до купки. То така взятка була... А бідний шо мав? Гроший не мав, то що мав робити?» [130, арк. 9]. Зазначимо, що соціальне становище вливало лише при вступі в парубочу громаду. Нам не вдалося знайти інформацію про врахування соціального становища при вступі у дівочу громаду.

Задля вступу у старшу групу, хлопці та дівчата, проходили ритуал ініціацій, які мали гендерну специфіку, визначену характерними рисами соціалізації дівчат і хлопців. Адже вже в цей період вони (хай лише певною мірою) мали «приміряти» на себе низку соціальних ролей, які власне й перевірялися: для хлопців – господар, захисник, залицяльник, для дівчат – господиня. Тобто спектр соціальних ролей дівчини в українському традиційному суспільстві був значно вужчим, аніж хлопця. Підпарубки, пройшовши період підпарубоцтва і кепкувань, підходили до етапу випробувань, який мав закінчитися прийомом їх в парубки – повноправні члени молодіжної громади.

Вивченню ініціацій значну увагу приділив сучасний український етнограф В. Балушок у монографії «Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян» [1]. Учений, спираючись на етнографічні джерела ХІХ ст. зазначає, що «будь-яка ініціація, яка є класичним прикладом перехідних ритуалів структурно поділяється на три фази:

- 1) виділення індивіда з колективу;
- 2) порубіжний період;
- 3) реінкорпорація (включення заново) до колективу» [1, с. 125].

Учений виокремлює фази ініціації в українському селі. «Перша фаза ініціації – відокремлення в окрему верству, що починалася коли хлопцеві виповнювалося 6–7 років. Реалізація етнопедагогічної функції цієї фази завершувалась остаточним виділенням хлопця у «підпарубка», який змінював види роботи і починав ходити на вулицю» [1, с. 125].

З виділенням хлопця у «підпарубка» наставала друга, основна фаза парубочої ініціації, завданням якої було прийняття до парубочої громади. Виховна функція цієї фази реалізовувалася у сфері взаємовідносин статей. Юнак (15 років) уже не належав до дітей, але ще не був визнаний за парубка: така порубіжність і була причиною того, що ініціант зазнавав обов'язкових ритуальних насмішок, глузувань, а то й, навіть, знущань [1, с. 200].

Наголосимо, що традиційно у парубочій та дівочій ініціаціях відчутними були шлюбні мотиви. У дівочій у їхньому спектрі наголос робився на мотиві продовження роду. Під час церемонії ініціації хлопця доволі часто відбувалося його обрядове прилучення до спілкування з дівчатами (він мав потанцювати з дівчиною).

На жаль, фактично відсутні записи XIX – першої чверті XX ст., які б висвітлювали ритуальну зміну соціовікового статусу, досягнення дівчиною повноліття. Нами виявлено лише одне повідомлення 1855 р. з Чернігівщини, іншої більш змістовної інформації не знайдено. У цьому записі згадується про існування ритуальної практики посвячення дівчат у нову соціально-вікову категорію: до такої дівчини збиралися рідні, а знайомі вітали з її повноліттям. Гостей пригощали пирогами, пили горілку, а потім викидали над хатою білий прапор, як знак радості. Або ж возили імениницю на санках чи в кориті по селу, при цьому стрибали і кричали: «Поспела, Поспела». Після такої педагогічно-обрядової практики оприлюднення повноліття дівчини до неї мали право вже свататися хлопці, до того часу – ні [56, с. 13].

В інших регіонах України трапляється інформація лише про особливості зміни гендерної ідентичності, що виявлялися, насамперед, у змінах в одязі та зачісці, соціовіковій термінології тощо. Наприклад, ритуал третього заплітання – «на данец» (перший вихід дівчини на молодіжні гуляння) здійснювала мати. Заздалегідь на воді, взятій при повному місяці з трьох криниць, запарювали зілля (листя верби, калини, липи, м'яти, полину, материнки, васильків) на семи молитвах: «від сорому, від ганьби, від занпащення голови, від пияка, від убійника, від лайдака, від дурного розуму»

[52, с.7]. Молитви над цим зіллям могла читати по черзі як близькі, так і далекі родичі. Мати мила доньці голову цим настоєм, витирала подолом своєї сорочки («щоб впору дітей родила»), розчісувала її волосся трьома гребінцями: роговим («аби не здалася здурити»), з каучука (пластмасовим – «би поступ мала добрий») та дерев'яним («би хлопців мала на данци, як на дереві листу»). Гребінці, якими розчісували дівчину тримали загорнуті у найдавнішу шириньку, за іконою Богоматері і використовували лише у цьому обряді [46, с. 310].

Волосся розділяли на чотири частини і заплітали дві косички вгорі та дві косички внизу, які перекладалися на потилиці подвійним хрестом. У цей хрест мати вплітала червону мотузку з маленькими мідними дзвіночками, якою вона оперізувалась, ще будучи вагітною, сім разів навколо стану. Ця мотузка передавалася у родині з покоління в покоління. У подальшому дівка заплітала волосся в одну косу, «щоб чоловіка лишень одного на віку мала, щоб він коло неї, як хвіст невідчепно тримався» [27, с. 30].

Якщо ж дівчина втрачала цноту до заміжжя, то брати чи свояки стригли їй «гирю» (чубчик). Така дівчина уже не відважувалася ходити «на данец», бо її піддавали глузуванню і освістували [20, с. 67].

Цікавими є обрядодії під час ініціації дівчат, які мають чіткі паралелі з родильною обрядовістю: ініціантка мала приготувати кашу, яку «виторговували» парубки (той з них, хто перемагав у такому «аукціоні», урочисто розбивав горщик, аналогічно, як і під час хрестин), після чого розпочиналося частування [13, с. 39].

Для дівчат також були властиві різні вияви ініціаційної негативної поведінки: крадіжки харчів для вечорничих складок, висміювання фізичних вад й рис одне одного і т. ін.

З етнографічних записів дізнаємось, що у Чернігівській губернії до дівочої громади з кінця XIX ст. приймали без особливих ритуалів, але за умови, що дівчина вміла прясти, шити, вишивати та дотримувалася моральної

поведінки. Часто такій обраниці давали право нести до села останній сніп після обжинків [33, с. 6], що було виявом громадської поваги.

Щодо обрядового оформлення парубочого повноліття, на відміну від дівочого, існує значна кількість інформації XIX – першої чверті XX ст. Прийняття до парубочої верстви в традиційній педагогіці українців передбачало здійснення кількох посвячувальних, ініціальних процедур, що ритуально оформлювали перехід з однієї соціовікової групи в іншу.

У другій половині XIX – на початку XX ст. парубочі ініціації в українців мали вже зредуковану форму, а подекуди стали зводитися лише до певних фізичних випробувань або ж виставлення могоричу тощо [39, с. 15].

З етнографічних матеріалів XIX – початку XX ст. відомі посвячувальні обряди в українців «коронування», у Галичині обряд «фрицювання» (від польського *fruc* – новачок) [50, с. 180], що були важливими обрядовими актами утвердження хлопця в якості парубка. Відбувалися вони так: парубка висаджували на коня (переважно білого) і він повинен був продемонструвати свої навички верхової їзди, а решта «громадян» у цей час вітала його оплесками. Після закінчення цього врочистого дійства новообраний член громади сідав серед своїх нових товаришів і частував їх [77, с. 41]. Мав свої локальні особливості спосіб «коронування» на Поліссі, де хлопцеві, який вступав у парубочу громаду, справді надягали на голову «корону» — спеціально сплетений вінок, після чого він уже вважався повноправним членом молодіжної громади [78, с. 69].

Елементом ініціацій в українців XIX – першої чверті XX ст., був постриг волосся. Класичним елементом такого обряду в українській народно-педагогічній традиції, за дослідженням етнографа А. Богдановича, був ритуал «обрубання» волосся хлопцям у гуцулів. Хлопця вели під дерево, він збирав волосся у жмуток і піднімав його догори, а один із чоловіків вправно кидав топірець, з першого разу обрубуючи волосся. «Підстрижений» парубок з цього моменту отримував право прилюдно танцювати з дівчиною й частуватися горілкою у корчмі [6, с. 150].

Обов'язковим елементом ініціацій були іспити посвячуваних. При цьому велике значення надавалося випробуванням сили, спритності, сміливості та моральних якостей. На вечорницях «новачок» повинен був потішити присутніх бувальщинами, продемонструвати свою жвавість у танцях, відвагу, веселу вдачу, вміння співати пісень [5, с.11].

Часто випробовування включали ритуальні моральні та фізичні знущання, часом досить болісні та небезпечні. Наприклад, могли побити хлопця чи послати влаштувати бійку з парубками сусіднього кутка чи села. Тому при виборі отамана громади особливо важливо було, щоб той, кого обирають, був здатний на бійку та «розбишакуватий». Довівши громаді свою витривалість, силу й кмітливість, парубок здобував право перейти до рангу чоловіків і право взяти шлюб. Всі ці «знущання» над ініціантами, як відзначає В. Балушок, були символічним виділенням з соціального світу, і осмислювалися як їх ритуальна смерть, перед народженням у новому статусі – парубка [1, с. 95].

В українському селі існували й жартівливі елементи випробування хлопців. Зокрема, українці змушували його кукурикати, лизати залізну клямку від дверей на морозі, «плавати в поросі», того, хто не вмів танцювати, хапали за волосся і підіймали вгору; сплячому хлопцеві, що залишався вперше на вечірках, насипали у чоботи попіл, наливали воду і «золили» там ганчірки; сонному хлопцеві вимашували обличчя сажею, пришивали до одягу картоплину тощо [7; 36].

Інколи при посвяченні перед всією громадою ініціант давав жартівливо-урочисту обіцянку: «Горілку пити, дівчат любити і всіх добрих парубочих звичаїв дотримуватись». З цього часу він міг відпускати вуса і «йому було вільно женитися» [50, с. 190]. Біля шинку чи в корчмі він ставив всім могорич і наймав музик. Костюм повноправного парубка, мав ряд статусних ознак. Розпізнавальними елементами його вбрання була висока шапка, червоні пояс та стрічка для сорочки. Якщо парубки помічали ці речі-знаки на підлітку, то без довгих розмов здирали їх з нього [52, с. 4].

Після обрядів посвячення хлопець ставав парубком – членом парубочої громади, з якого знімалися обмеження й заборони лімінального періоду. Ритуальне переродження ініціанта означало його розрив з попереднім станом, соціальним статусом та оточенням.

У практиці молодіжних громад ініціації відігравали важливе педагогічне значення. Їх цінність, насамперед, полягала не стільки у таємничості та інформативності, а в тому, що вони були своєрідною системою цінностей, які регулювали життя даної соціальної групи та формували стереотипи етнічної поведінки на певному віковому етапі.

Ініціації були свідченням зростання соціального статусу молоді в ієрархічній соціально-віковій системі, що існувала у традиційному суспільстві: визнання прав юнаків та дівчат на створення сім'ї, участь у сімейних радах, за певних умов – у сільських сходах тощо.

Поряд з цими «специфічними» випробовуваннями важливою була перевірка і професійних трудових селянських знань і навичок кандидата. Тому в деяких селах парубочькі громади очолювали одружені чоловіки, а інколи і діди. Найбільшого поширення мав іспит перевірки хлопця на косаря. Під час жнив вони показували свої навички, працюючи поряд з досвідченими косарями, повноправними членами сільської громади [55, с. 24]. На Полтавщині навіть існувало прислів'я: «Косар – то вже парубок» [74, с. 36].

В українських селах ХІХ ст., важливим випробуванням була участь у спільних роботах, зокрема, косінні сіна толокою. Новопосвячений косар усіма жителями села визнавався повноправним членом молодіжної громади [88, с. 405].

Названі обряди посвячення у косарі були логічним завершенням ініціації юнаків у сільських громадах. Тому є підстави припускати, що такі, або ж подібні звичаї завершували перебування молодих селян у підпарубочих громадах. Ці обряди були втраченими на кінець ХІХ – початок ХХ ст. [98, с. 77].

Цікаво, що лише після набуття хлопцями та дівчатами повноправного членства в молодіжній громаді їм офіційно дозволялося носити поясний одяг: хлопцям – штани, дівчатам – плахту. Ці елементи традиційного костюму вважали ознакою дорослості [99, с. 94].

Перебування парубків і дівчат у молодіжних громадах тривало здебільшого два-три роки та припинялося з одруженням. Зазвичай, українська молодь вступала в шлюб у 18–21-річному віці: «Та переважно десь вісімнадцять років дівчина... І до двадцять вже заміж виходила...» [139, арк. 17].

До самого одруження парубка чи дівчини родина була головною ланкою у традиційній соціалізації індивіда, яка базувалась на засадах народної педагогіки, усталеному соціальному досвіді, традиціях.

Батьки іноді відкладали час вступу дітей до молодіжної громади. Причиною могла стати непокора батькам, у такому разі батько дозволяв парубочити молодшому сину і навіть, першому одружитися. Такі випадки, однак, були нечастими, бо за дотриманням звичаєвих норм у сім'ї слідкував не лише господар, а й громадськість, зокрема сільська громада. У цьому реалізувався такий принцип народної педагогіки як єдність та наступність виховання. Громадська думка, зазвичай, засуджувала всі порушення звичаєвого родинного права, зокрема права на позачерговість до парубкування й дівування. Про того, хто це допускав, казали, що він «перебив свого брата», «підм'яв сестру», «потоптав старшого» [141, арк. 7].

У деяких регіонах України, з метою закріплення правил першочерговості, існував спеціальний соціально-віковий чин «старшого парубка» («старшої дівки») [115, с. 89].

Характерно, що між рідними сестрами різного віку зберігалась вікова сегрегація. Н. Заглада зазначала, що у деяких місцевостях України спостерігалися цікаві стосунки між сестрами-підлітками і сестрами-дорослими: «підлітки не носять певних ознак дорослого віку (головних уборів), вони мусять підстригати волосся на голові; вони не вступають в дівоцьку громаду і виходять заміж тоді, як вийде старша сестра» [40, с. 95].

З утвердженням егалітарних взаємин між старшими й молодшими братами й сестрами, черговості одруження з кінця XIX ст. стали дотримуватись не так строго, що було зумовлено, передусім, змінами соціально-економічних умов життя. Розвиток товарно-грошових та капіталістичних відносин супроводжувався посиленням міграцій, деяким впливом молоді з села. Це призводило до деформації статево-вікової структури населення, зниження народжуваності, що, зі свого боку, викликало послаблення міжпоколінних зв'язків, соціального контролю та батьківського авторитету, а загалом традиційного укладу сім'ї.

Молодіжні громади були посередниками між сім'єю і сільською громадою, що забезпечувало цілісність громади та безперервність передання народно-педагогічного досвіду. Порівняно з попередньою соціовіковою групою дітей-отроків, парубки та дівчата набували значно більшої особистої свободи, прав та статусних можливостей, що знайшло своє відображення, зокрема, у словах «то вже парубок» чи «то вже дівка» [38, с. 90].

З іншого боку, зберігалася загальна підпорядкованість дівчат батьківській та материнській волі: вони були зобов'язані беззаперечно виконувати господарські розпорядження батьків і дотримуватись визначених ними заборон та обмежень. Мати скеровувала зусилля дочки на приготування посагу (скрині), призначаючи їй певну «денну норму» прядіння та вишивання: лише за умови її виконання дівка отримувала право відвідувати молодіжні зібрання, а в деяких випадках за невиконану роботу могла бути навіть фізично покарана [36, с. 110].

Значно більшою свободою та незалежністю користувалися неодружені парубки, які в сім'ї ставали найближчими радниками та помічниками батька. Хлопець отримував усі права дорослого чоловіка: брати участь у вирішенні справ колективу, представляти інтереси родини на сільських сходинах, палити тютюн, запускати вуса, залицятися до дівчат, ходити на вечорниці, мав дозвіл одружуватися тощо [50, с. 180].

Як повноправний член молодіжної громади, парубок отримував відповідні права в сільській громаді та в сім'ї, тож батько враховував його думку. Син отримував право працювати за своїм вибором і гроші міг тратити на власний розсуд. Етнограф В. Боржковський у свій час відзначав: «При повному повнолітті неодружений син може бути на сходках і користуватися правом голосу, заступаючи батька, або ж бути самостійним представником осиротілої сім'ї і господарства. У випадку провини, «парубок» карається за присудом сходу, а не віддається, як «хлопець», на виправлення батькові» [10, с. 771].

Проте, певна підпорядкованість парубка у сім'ї все-таки зберігалася. Це тривало до того часу, поки він не переходив у статус повноправного жонатого чоловіка, ннавіть бували такі сім'ї, в яких парубок залишався у повному підпорядкуванні батька до самого одруження [6, с. 116].

Коли в сім'ї було кілька синів, то між ними, існувала черговість при вступі до парубоцької громади. Молодший брат не смів парубкувати до тих пір, поки старший не одружувався, або не йшов на військову службу, інколи брати вступали до різних громад [12, с. 88]. Все, що було пов'язано з родом, набувало сакрального характеру. Рід, звичайно, вимагав підпорядкування індивіда, але останній, як правило, не відчував це як тягар, а якщо й відчував, то розумів правомірність вимог родини. Одним із важливих законів звичаєвого права було: «Старший сказав – закон». І це не обов'язково були батько чи дід, а просто старший за віком, брат чи сусід. Певні стандарти комунікації та шаблони поведінки, задані суспільством і культурою, зумовили специфічні форми взаємодії між представниками старшого і молодшого покоління, чоловіками і жінками, родичами, гостями. Старі люди особливо шанувалися. На вулиці, побачивши старого, молодші сповільнювали крок, знімали шапку і поспішали вклонитися. Якщо хто-небудь з дітей чи юнаків порушував зазначені норми етикету, то це не проходило непоміченим.

Формування та діяльність молодіжних громад ґрунтувалося на засадах звичаєвого права. Парубочі та дівочі громади мали усталену внутрішню організацію, правила поведінки, права, обов'язки та заняття.

Парубок «засвоював поняття про особисту гідність, йому вже не можна було сказати: дурень, тоді як до того часу можна було його і за вуха насмикати. Молодші хлопці і дівчата тепер кажуть йому «ви» і при зустрічах перші кланяються» [14, с.115].

Особливістю спілкування парубків було те, що між усіма членами громади, незалежно від їх майнового стану, встановлювалися відносини рівності. Парубки особливо не любили тих, хто намагався показувати, що в чомусь кращий від інших. Зарозумілих, пихатих хлопців висміювали, били і навіть виключали з громади. Називали парубки звичайно один одного словами «брат», «братуха», «сват», «кум». В. Камінський відзначав, що для членів громади характерна «обопільна пошана, сердечність, добра поведінка один до одного, і взагалі суто товариські стосунки» [41, с. 4].

У парубочькій громаді хлопці готувалися стати самостійними господарями, головами сімей, вчилися професій і ремесел у своїх батьків, брали участь у громадських роботах.

Молодіжні громади мали перед сільською громадою певні трудові обов'язки. Найголовнішими з них були: будувати гойдалку на Великдень, вирубувати хрест на Водохреща, «... братство платить світло в церкві за свій рахунок, за що бере відповідну плату, а за виручені гроші купує оздоби до церкви, образи, вінці, форецьки, бразкачі»; під їх доглядом перебували криниці, вони оберігали посіви, робили нічні обходи сіл, пасли коней [125, арк. 1]. На вечорницях хлопці вчилися домашнім ремеслам, лагодили кінську упряж, плели рукавиці та ін. [113, с. 56].

До обов'язків дівочої громади входили: організація вечорниць, уквітчання церкви перед великими святами, упорядкування самотніх могил на цвинтарі перед поминанням померлих, допомога старим та немічним у селі, а

подекуди – догляд за немовлятами, яких не було з ким залишити вдома під час польових робіт [119, с. 76].

Структура традиційних молодіжних громад у загальних рисах нагадувала структуру сільської громади. Так, кожна парубоча громада мала свого ватажка («отамана», «березу», «старосту», «старшого парубка»), посада якого до початку ХХ ст. була виборною: всі члени громади обирали його загальним голосуванням терміном на рік. Якщо «старший парубок» не міг упоратися зі своїми обов'язками, його зміщували з посади до завершення каденції, якщо ж навпаки – переобирали декілька років поспіль [110, с. 58].

Лідерами молоді ставали, як правило, найбільш гідні, вродливі та жваві хлопці та дівчата, які, крім того, походили із шанованих та поважних сімей. «Старшим парубком» найчастіше обирали хлопця із поважної та заможної родини. Сучасний український дослідник В. Балушок пояснює, що заможність у такому випадку бралася за основу тому, що на випадок розтрати громадських коштів такий «отаман» міг відшкодувати збитки в повному обсязі [1, с. 68]. У деяких районах України, у керівництві молодіжними громадами, зазвичай, парубочькими брали активну участь старші чоловіки, які мали власних дітей і навіть онуків [107, с. 500]. Таким шляхом, за народно-педагогічними уявленнями, ефективніше засвоювалась звичаєво-правова система.

До головних обов'язків очільників гурту належали: відстоювання інтересів молодіжної громади (як парубочої, так і дівочої її частин) перед загальною сільською громадою, вирішення різноманітних непорозумінь (у разі їхнього виникнення) між молоддю, організація дозвілля.

На різних українських етнічних землях у структурі парубочих громад могли існувати й такі посади, як «підстароста» та «скарбник» (керував «касою» – грошовим фондом парубочої громади для організації дозвілля). Їх обирали на загальних зборах парубочої громади, або ж очільник гурту сам призначав собі цих помічників [103, с. 60].

Стосовно дівочих громад, то їхніх виборних очільниць у різних українських регіонах називали по-різному: «отаманки», «старші дівки»,

«берези» тощо. Вони мали подавати приклад у виконанні традиційних дівочих видів робіт: уміти гарно співати, знаходити спільну мову з господинею «вечорничної хати», а при потребі – присоромити парубка за непристойний учинок або слово [99, с. 195].

Вже на початку ХХ ст. дівочі молодіжні громади, у порівнянні з парубочими, були менш структурованими. Нами знайдено інформацію з с. Мала Горожанка та Новосілки-Опарські Миколаївського району Львівської області про існування інституту очільниці дівочої громади села – «провіднички від дівок»: «В нас була така «проводничка», то вона нами все керувала, як ми ходили то-то на церкву колядувати і щедрувати» [125, арк. 1]. Інформація про збереження інституту очільниці молодіжної громади вдалося записана етнографами на території Бойківщини, зокрема жінка із с. Закіпці Турківського району свідчила: «Но, в нас була така шустріша дівка, то й вона нами керувала... Та й ся її слухали...» [125, арк. 2].

Молодіжні громади виконували низку важливих педагогічних функцій, зокрема, їх соціально-побутова спрямованість включала такі основні напрями:

а) врегулювання стосунків сільської молоді з волостю, старшиною, поміщиком (парубоцтво в цьому плані було свого роду виконавчим органом);

б) налагодження нормального життя в селі, улагодження всіх конфліктів, що виникали між парубками і дівчатами та між молоддю і іншими мешканцями села;

в) участь в організації урочистостей у селі: церковних процесій, святкування храмового дня та інших традиційних для села свят тощо.

При цьому можна виділити ряд потреб, що задовольнялися в молодіжних громадах:

Підвищена потреба в спілкуванні з однодумцями. Пов'язана з необхідністю в соціальному прийнятті, пошуками себе і свого місця у громаді і бажанні відчувати себе в групі.

Потреба в самоствердженні через отримання певного статусу в своїй громаді.

Потреба в самовираженні. Субкультура дозволяє людині різнобічно виявити себе і реалізувати здібності, які не затребував соціум.

Потреба в подієвості, потреба у грі.

Молодіжні громади були органічною частиною сільської спільноти, а звідси і найважливішим агентом соціалізації особистості після сім'ї в період дорослішання. Саме через них відбувалась інкультурація (приєднання молоді до духовних здобутків і моральних цінностей культури) та інкорпорація в дорослу спільноту.

Ще до початку ХХ ст. молодіжна громада, як частина цілісного соціально-культурного організму, за своїм змістом посідала виняткове місце в соціалізації молодого покоління. У цей час на Поліссі і Полтавщині зафіксовано існування особливих громад підпарубків та переддівок оформлених по типу дорослої молодіжної громади. Вони організовувалися дівчатами-переддівками паралельно до вечорниць старших. Ці громади влаштовували спільні зібрання, ігри, вечери в складчину і навіть ночівлі [74, с. 10].

Етап соціалізації для української молоді завершувався комплексом перехідних ритуалів, якими були весільні обряди. Вони законсервували в собі архаїчні світоглядні уявлення, етичні та моральні норми, увібрали в себе цілий ряд символічно-магічних перевірок та випробовувань, які завершували процес соціалізації та інкультурації індивіда і санкціонували остаточне включення його у громадське і культурне життя общини.

Наведемо етнографічний запис середини ХІХ ст, який дає яскраве уявлення про звичаєві права і норми молоді, котрі існували в містечку Бобринець Єлисаветградського повіту: «Парубок, що надумав одружуватися, іде до церкви, купує свічку за 18 коп. сріблом, (за числом своїх років) і ставить її перед образом Богоматері з молитвою про добру, заможну і несварливу наречену. Потім відвідує усі міські зібрання, де тільки бувають дівчата, і тут же, якщо сподобається йому котра з них, відкриває їй свою любов і наміри. Якщо дівчина згодна, вони ідуть до батьків нареченої, а потім – жениха і кланяючись у ноги просять благословення. Коли батькам жениха не

подобається наречена, вони їй говорять: «Голубко наша, не бути тобі орлицею нашого сокола!». Син не сміє суперечити і тут же виводить з дому дівчину і платить їй за «сором і безчестя її дівочості» півкарбованця. В разі незгоди, батьки нареченої чинять так само з женихом. Якщо бажання молодих і батьків співпали, то заручившись, вони готуються до весілля. Наречена шиє жениху сорочку і дарує вінчальну шийну хустку, а жених купує їй хустку і бинди» [116, арк. 26].

Ключовим знаковим моментом традиційного українського весілля був обряд покривання молодої, що символізував остаточний перехід дівчини до громади жінок та під владу чоловіка. Важливе значення на весіллі надавалось обрядам презви, основне призначення яких – прилучення молодої до сімейного вогнища чоловіка та «примирення» двох «відчужених» родів. Коли увечері молоді поверталися до хати молодого, мати зустрічала свою невістку з численими засторогами: «окроплювала «святою» водою, посипала свяченим маком, зав'язувала їй хусткою рот, папером затуляла вуха лише тоді заводила у свій дім. Відбувався процес подальшої рольової соціалізації нареченої, у новому для неї статусі вже заміжньої жінки.

Занепад традиційної сільської громади, а отже і молодіжної громади у 20–30 роках ХХ ст. призвів до втрати основних інкультураційних функцій і молодіжної спільноти. Розклад традиційного родинного життя, втягнення жінок до виробничого процесу в промисловості та колективних господарствах, повне зубожіння населення, велика кількість загиблих чоловіків на фронтах громадянської війни – це фактори, які репресивна влада використовувала для своїх планів – прищепити нову мораль.

Як наслідок стало:

- 1) використання молоді як засобу боротьби зі старим світом,
- 2) вироблення рефлексорного (автоматичного) підкорення ідеї,
- 3) здійснення автоматичного контролю в групі.

Отже, парубочі та дівочі громади у традиційній культурі українців у ХІХ – першій чверті ХХ ст. були інститутом дошлюбних стосунків. Існування

цих молодіжних об'єднань було особливо важливим з погляду на становлення людини як повноправного члена селянської спільноти у відповідності з народно-педагогічними уявленнями про статево-віковий принцип організації соціального простору та необхідність підготовки до сімейного життя, засвоєння статусних ролей одружених чоловіків та жінок.

## **2.2. Регуляція гендерної поведінки української молоді**

Одним із найважливіших народно-педагогічних принципів існування молодіжних громад було формування та регулювання гендерної поведінки парубків та дівчат. З'ясування особливостей та специфіки формування у молоді гендерних взаємостосунків має неабияке значення для реконструкції моделі соціалізації цієї статево-вікової групи української громади.

### **2.2.1. Гендерні взаємостосунки в системах чоловік – жінка; батько – мати**

Гендерні взаємостосунки дають змогу зрозуміти та осмислити народно-педагогічні цінності та пріоритети українців, що виявляються у ставленні до жінки та чоловіка, їх взаємостосунках, виконанні ними соціальних ролей, що у свою чергу, є джерелом для формування гендерних взаємостосунків молоді.

Українці розглядали шлюб як союз, що укладався раз і назавжди, то ж лише смерть одного з подружжя могла зруйнувати його. З огляду на це питання про те, з якою людиною доведеться прожити все життя набувало надзвичайної ваги. Тому, до вибору пари ставились з величезною відповідальністю, орієнтувались насамперед на всебічну стартову рівність молодят – вікову, майнову, соціальну тощо [4, с. 44]. В українських селах вважали небажаним шлюб між особами з надто великою віковою різницею. Народний погляд з цього приводу висловлений у приповідках: «Знайся рівня з рівнею», «Бочкор до бочкора, чобіт до чобота», «Знайся віл з волем, а кінь з конем» тощо [21, с. 290].

Належність молодят до однієї соціальної верстви означала близькість, спорідненість їхніх ціннісних орієнтацій, установок та уявлень про сім'ю, поведінку, уявлень про господарські права та обов'язки. Безперечно, це було чинником, що сприяв швидшому досягненню взаєморозуміння, встановленню рівноправних стосунків, пом'якшував процес взаємного пристосування та зменшував вірогідність конфліктних ситуацій, особливо на перших етапах сімейного життя.

Українська родина належить до вірілокального типу. Це означає, що за нормами звичаєвого права дружина приходила в сім'ю чоловіка, приймалася сім'єю чоловіка. Основний відлік родоводу здійснювався по чоловічій лінії. Жінку, що вийшла заміж за Бондаренка, називали Бондаренчиха, за Івана – Іваниха, так само дітям надавалося батькове прізвище. Більшість українських прізвищ походить від чоловічих імен і чоловічих професій. Лише незначну групу становить прізвища типу Катрич, Мотрич, Кулинич, Маринич і т. ін. Такі прізвища носили переважно позашлюбні діти або діти вдови, яка вдруге не вийшла заміж [23, с.80].

Джерелом для формування гендерних взаємостосунків українців є звичаєво-обрядова культура. Зокрема, підсумувавши локальні варіанти весільного обряду, Хв. Вовк прийшов до висновку, що головна роль у ньому належить матері молодої. На його думку, це свідчить про яскраві ознаки матрілінійності суспільства, в якому сформувався обряд: першочергове звертання до матері під час сватання, блогословення матір'ю дочки, церемонія випікання короваю під керівництвом матері, прийом матір'ю поїзду молодого [20, с. 320] тощо.

Серед чоловічих дійових осіб весільного обряду найважливішу ритуальну функцію виконував староста, який дуже часто обирався з-поміж дядьків молодої по материнській лінії [25, с. 59], що також є ознакою жіночої філіації (відліку по жіночій лінії) і пережитками авункулату (система спорідненості по лінії рідного брата дружини).

На відміну від народів, де батьки повністю вирішували долю дочки [88, с. 420], українська дівчина мала право кінцевого слова на сватанні. В українців побутувала обов'язкова словесна формула, за якою батько питав згоди доньки на шлюб. Звичайно, інколи вона була лише формальністю, однак сам факт присутності цієї словесної формули в обряді сватання показовий, оскільки в ритуальній дійсності, як правило, немає випадковостей. На Житомирському Поліссі, наприклад, «небажання дівчини прийняти чарку з рук нареченого вважалось відмовою і батьки не завжди могли змінити дальший хід сватання» [78, с. 26].

В Україні існувала досить цікава форма укладення шлюбу через сватання дівчини до хлопця. Наприклад, за одним із свідчень: «Батьки бояться накликати на себе гнів Божий чи якесь інше лихо, прогнавши дівчину, бо вважають, що так вчинивши, навіки знеславлять увесь її рід, який неодмінно їм за це помститься...» [129, арк. 73]. Реальне функціонування звичаю підтверджене етнографами. У рукописних матеріалах з Житомирщини початку ХХ ст. зафіксовано переказ про зниклий звичай, коли дівчину на виданні возили сватати в солом'яному коробі до хати хлопця, який їй сподобався. Свати висловлювали певною формулою під вікном хлопця пропозицію засватати дівчину і, якщо їм відмовляли (існувала також формула відмови), їхали далі [133, арк. 6].

На Закарпатті про побутування звичаю свідчать такі приспівки дівчат: «Ча, волики, ча! Кому треба невіста!», або: Сама рова викопала, сама висипала...Сама хлопця полюбила, сама висватала» [135, арк. 26].

Також доволі обмеженою була роль чоловіка в інших сімейних обрядах (родини, весілля, похорон). До багатьох обрядодій цієї сфери чоловіки взагалі не допускалися. Наприклад, існують дані про заборону присутності чоловіків під час народин на Ковельщині: присутність батька викликала жарти та насмішки в його адресу, на Рівненщині чоловік не мав права сісти за стіл, пити й їсти [135, арк. 56].

Звичай, який забороняв присутність представників іншої статі на родинях, пояснювали як негативний вплив чоловічого начала: «мущинське погане для дитини, буде гнити дитина» [136, арк. 44].

Однак для традиційного виховання не була чужою і протилежна норма, яка встановлювала вищий статус чоловічої статі. Спираючись на християнську мораль та її трактування влади чоловіка над дружиною: «Жінкам глава чоловік, чоловіку князь, а князю Бог» [137, арк. 88], в народній моралі ця догма побутувала ще на початку ХХ ст.

На Закарпатті, наприклад, побутував такий звичай: молода перед тим, як увійти з нареченим на першу шлюбну ніч, лягала під порогом, щоб він її перейшов – «щоб не скікало їй в голову бути старшою від чоловіка, щоб не хотілося перечити йому ні словом, ні ділом». Пояснювали це так: «Жінка має бути меншою від чоловіка, бо так приповів Бог... Єва зроблена з одного ребра Адама! То хто щось май значить у світі – цілий чоловік чи одне ребро?! Не може йти ребро протів чоловіка... Так моя неня нас вчили, так я вчила своїх дочок: жінка має гнутися за господарем, як лоза, в долі й недолі його любити. Він мене взяв – значить, мій. Значить, усе йому і для него, бо з него узята...» [141, арк. 24].

Важливим фактором, що впливав на рольові статуси подружжя, було здійснення чоловіком та дружиною контролю над основними ресурсами сімейного майна, розподіл праці, ведення господарства. Народна педагогіка містить оцінки ставлення щодо ухиляння від своїх сімейних обов'язків: «Без хазяїна надворі товар плаче, а без хазяйки в хаті діти» [145, арк. 7], однак при цьому розрізняє спільні види робіт, так і суто чоловічі та суто жіночі. Так, домашню роботу переважно виконувала жінка, залучаючи до цього дітей; чоловік, як правило, був зайнятий у підсобному господарстві. В інших випадках, зокрема, польові види робіт розподілялися переважно рівномірно між усіма членами родини.

Традиційні норми виховання впливали також на виконання функцій протилежної статі. Так, існувало кілька поглядів на виконання чоловіком

жіночої роботи: чоловік за доброї волі може виконувати жіночу роботу; чоловік за потреби може замінити жінку в господарстві; чоловік не повинен виконувати жіночих робіт. Архівні матеріали свідчать, що загалом переважали дві перших думки. Виконання робіт за здорову жінку залежало від характеру чоловіка та взаємовідносин в сім'ї: «Як добрий чоловік, то в поміч жінці свиням їсти виносить, воду несе в хату, порається коло худоби, їсти зварить» [148, арк. 3].

Серед селян побутували погляди, згідно з якими заборонялося або вважалося ганебним чоловікові виконувати жіночу роботу. Інколи це мотивувалось досить вагомими засторогами: приміром вважалося, що коли чоловік винесе попіл з хати, то пшениця й просо візьметься сажею (піде в головню) [148, арк. 9].

Подекуди жінки так оцінювали чоловічу допомогу: «У нас хлопці жіночого діла не роблять, бо воно їм наче не підходить. Аж смішно чогось, як оце побачиш...» [150, арк. 1]. Побутувала в народі й така думка: якщо чоловік шкодує свою жінку, то допоможе їй, а коли ледачий, то має відмовку, що йому не годиться цього робити [154, арк. 1].

У першій чверті ХХ ст. зустрічаємо аналогічне ставлення чоловіків до виконання ними жіночої роботи, що говорить про міцність побутування традиції. Наприклад, польові матеріали, зафіксовані на Поділлі, свідчать: «долоні будуть свербіти від цього діла», «люди засміють» [156, арк. 6].

Чоловіки, як правило, насміхалися з тих, хто допомагав жінці або виконував за неї роботу. Казали, що він «обабився», «вбрався в спідницю», «під каблуком», «жінка накинула спідницю». Останній вислів, як видається, пов'язаний з повір'ям про ритуал відьми, яка під час свого весілля женихові має накинути на голову спідницю, що означало його підкорити [157, арк. 2].

На Лемківщині, наприклад, в селі сміялися з такого чоловіка, що сам збирав курячі яйця, а тим паче ніс на продаж до міста. Його називали курайком, або бабиним синочком [130, арк. 8].

В етнографічних джерелах досить часто зустрічаються свідчення про головування жінки в сім'ї – таке явище в основному було пов'язане з неспроможністю чоловіка керувати родиною. У різних випадках це була економічна залежність чоловіка від дружини (становище приймака), його розумово-інтелектуальна відсталість, каліцтво [64; 89; 104].

Майновий аспект гендерних стосунків традиційного суспільства також свідчить про статус жінки в суспільстві. Джерела свідчать, що українська дівчина отримувала як посаг худобу, «скриню», інколи іншу нерухомість [41; 57].

Особливістю українського приданого жінки була юридична конструкція, яка побутувала лише в українському звичаєвому праві – материзна – найчастіше наділ землі, яку включали в придане. Материзна не входила в загально сімейне майно, не ділилася між окремими членами сім'ї, передавалась по жіночій лінії і становила окремий жіночий майновий інститут. Дочки, за відсутністю синів, могли успадковувати і батьківські землі [41, с. 9].

Часто при наявності великих земельних наділів, найменша дочка не йшла в сім'ю чоловіка, а чоловік приходив в прийма. Як правило, він не мав тих прав у сім'ї, якими б володів, будучи господарем землі [41, с. 9].

В поодиноких випадках здебільшого у повторних шлюбах приймак був допоміжною робочою силою на господарстві. Дружина сама старшувала, могла вигнати чи побити приймака [41, с. 10]. Деколи йому давали прізвище, яке походило від імені чи роду жінки. У таких випадках громада не рахувалася з думкою приймака у вирішенні важливих суспільних питань.

Майновий аспект гендерної проблеми в Україні змінювався відповідно до соціально-історичних умов. Для жінки був характерний доволі високий рівень свободи і незалежності, а інколи вона не поступалась у громадянських правах перед чоловіком, але, це стосувалося переважно вищого шляхетського стану українського суспільства [ ].

Жінка – міщанка, і навіть селянка, була повноправною учасницею громадського суду. Вона мала право заносити на копу скаргу від свого імені,

виступати як свідок, брати участь і за себе, і за чоловіка, і за сина, інколи і за батька [41, с.12].

Приклади шанобливого і рівноправного ставлення до жінки знайшли відображення в фольклорі. В легендах та переказах часто зустрічаємо образ мужньої жінки, яка воювала поряд з чоловіками: «Як дівка Христа була кошовим» [39, с.103].

Обрядова сфера традиційного суспільства вступає в другій половині XIX ст. в конфлікт з матеріальною щодо вагомості в соціальній організації села. З раціоналізацією масової свідомості з'являється тенденція віднесення ритуальної практики до розряду «ірраціонального», «забобонів», однак остання не втрачає своєї актуальності навіть на перших етапах індустріального суспільства.

Важливим фактором для дослідження проблеми соціалізації української молоді є місце, роль та взаємостосунки матері та батька в сім'ї, які були виховною моделлю взаємостосунків парубків та дівчат.

Загалом, для української родини притаманний культ батьківського, у значенні не лише батька, а й матері авторитету.

До сьогодення зберіглася традиція називати батьків на «Ви». Це звертання встановлює певну дистанцію між батьками і дітьми, що водночас перешкоджає багатьом конфліктним ситуаціям і підтримує культ батьків. На Поділлі зафіксовано випадки, коли до старших сестер та братів молодші також звертались на «Ви», коли ті були набагато старшими (більше 10 років) [127, арк. 2].

Главою української сім'ї зазвичай вважався батько, про що засвідчує український етикет. Особливо виразним у цьому відношенні є застільний етикет, який в українців має давні ритуально-міфологічні корені. Чіткими були правила спільного споживання їжі: батько – господар дому – займав чільне місце за столом під час спільної трапези та першим розпочинав її.

Приказка «не спіши поперед батька в пекло», окрім інших, мала значення першості батька в багатьох важливих справах, його значимості в сім'ї. Йому належало, як правило, вирішення економічних питань, в тому числі

при укладенні шлюбної угоди між двома сторонами: визначення розмірів посагу для доньки чи земельного наділу для сина. Саме батько-господар був представником від родини на рівні сільської громади.

Батько посідав належне місце в процесі соціалізації дітей. Насамперед, його роль виявлялася в залученні дитини до християнського світу через участь в ім'янареченні, хрещенні, привчанні до молитви, спільному відвідуванні церкви тощо. Пізніше – в привчанні до господарювання, ремесл та промислів.

Незважаючи на вагомий авторитет батька, не можна стверджувати його абсолютизму, характерного для ієрархічної структури родини (підпорядкування найстаршому членові родини чоловічої статі). Це пов'язано з особливою роллю матері у вихованні дитини. Вважалось, що образити батька не такий гріх, як матір, бо вона свою кров проливала [128, арк. 6].

Матері відводилося провідне значення в процесі соціальної адаптації дітей до 6–7-річного віку. Вона сприяла формуванню морально-ціннісних орієнтацій (етикетні норми поведінки, залучення до релігії, дотримання християнських чеснот і т.п.), необхідних трудових навичок (пасти гусей, колихати дитячу колиску тощо). Оскільки після 7–8 років у сільських родинах відбувався поділ на жіночу і чоловічу роботу, до активного виховання дітей, зокрема хлопчиків, залучався батько [11; 20].

Для українського етикету властиве звертання по-батькові. Набагато рідше побутує таке звертання, коли згадують і матір: «син Василя і Галини» чи «донька Миколи і Катерини» [139, арк. 6]. Як правило, так зверталися до вдовиних дітей або до тих, чий батько був для громади не авторитетом.

Важливим для розуміння гендерних стосунків є аналіз «образу покровителя», який в різних культурах виникає як цілком природна і закономірна потреба людини в захисті, що реалізується в уявленнях про сакральне, надприродне, божественне.

Народно-педагогічні уявлення про батька-матір наближають їх до надприродної сили, Бога. На цьому рівні виявляється прерогатива родових цінностей. Взагалі, поняття «батьківська-материнська молитва» постійно

згадується в усіх жанрах фольклору. Особливо важливою вважалась ритуально-магічна роль материнсько-батьківського благословення у родильному, весільному обряді, при виряджанні в дорогу тощо.

Наприклад:

«Гей, котрий чоловік отцівську-материну молитву  
 чтить, шанує, поважає,  
 То отцівсько-материна молитва купцеві і в ремеслі, і на полі,  
 І на морі ой, на поміч спомагає,  
 то отцівська-материна молитва  
 Зо дна моря винімає, од великих гріхів душу відкупляє,  
 До царствія небесного проводжає» [142, арк. 10].

Як свідчить П. Чубинський, волосні суди в Україні виносили вироки про тілесне покарання різками навіть дорослих дітей у випадках, коли останні не тільки піднімали руку на батьків або лаяли їх непристойними словами, а в разі непослуху матері по господарству [94, с. 330].

Непокірність дітей матері засуджувалась церквою, яка обіцяла прокляття після смерті [93, с. 23 ].

Ще за часів Київської Русі жінка в разі відсутності чоловіка отримала право головної в сім'ї навіть за наявності дорослих синів: «чтите и слушайте матерь... в отца место». Народна мораль містила вимоги «не укорять матір навіть якщо в старості вона «охудеет разумом» [84, с. 96].

Зафіксовані батьківські прокльони, закляття, які, як вважалось, є для дітей найстрашнішою карою. Наприклад, за те, що син вигнав матір з дому:

«Вдарив грім на його дім, спалив жінку і хатину [69, с. 37].

Жона дитя приспала, коровочки – всі погинули,

Найкращий кінь на стайні впав» [61, с. 3].

Як бачимо, в українському традиційному світогляді домінує жіноча стать, що виявляється в культурі Матері.

Гендерні стосунки в системах «чоловік-жінка», «батько-матір» є частиною народно-педагогічних цінностей та пріоритетів, що виявляються у

взаємостосунках подружжя, у виконанні соціальних ролей жінкою та чоловіком.

Сімейна обрядовість, чинники, статус членів подружжя (здійснення контролю над основними ресурсами сімейного майна, розподіл праці, ведення господарства), майновий аспект сімейних стосунків свідчать, що в системі «чоловік-жінка» домінуючу роль відігравав чоловік. Своєрідністю української культури був доволі високий рівень свободи і незалежності, зокрема й економічної для жінки.

В системі «батько-мати» соціальні характеристики материнської ролі окреслені народною педагогікою українського етносу чіткіше, ніж батьківської. Зазвичай, матері належало більше значення в процесі соціалізації дитини.

Отже, народно-педагогічні погляди на роль чоловіка та жінки в системах «чоловік-жінка», «батько-матір» проектували етнічну модель гендерних стосунків української молоді.

### **2.2.2. Етнічна модель гендерних стосунків парубків та дівчат**

Саме в юнацькому віці поведінкові установки підлягають значному впливові групи однолітків, порівняно з сім'єю та громадою, оскільки схвалення чи засудження з боку однолітків, як важливого суб'єкта соціалізації має вирішальне значення для формування самооцінки індивіда та, у кінцевому результаті, для становлення особистості в цілому. Тому в народній педагогіці українців сформувалася система заходів, так би мовити, взаємної корекції поведінки, що формувала соціально необхідні, значущі моральні якості набагато ефективніше, аніж педагогічні зусилля дорослих.

Так, під час молодіжних зібрань актуалізувалися та підлягали цілеспрямованому впливу з боку її учасників передусім ті особистісні якості, що були важливими для успішного здійснення репродуктивної функції, тобто якості, необхідні для вступу в шлюб і продовження роду, коригувались характери молоді, наближаючи їх до образів ідеального нареченого чи

нареченої, іншими словами, відбувалося засвоєння необхідних гендерних стереотипів.

Загальний характер поведінки неодруженої молоді на зібраннях визначався її складом. У зв'язку з цим, на наш погляд, доцільно зупинитися на питанні існуючих контактів та соціальних інтеракцій у різностатевому молодіжному колективі, методів взаємодій між особами протилежної статі.

Основними механізмами регуляції гендерної поведінки були пряма агресія, примушування (репресивні методи) та схвалення й заохочення (пермисивні методи) [44; 57]. Зокрема, А. Богданович [6, с. 169], В. Ястребов [120, с. 120] зазначали, що у ХІХ ст. застосування репресивних методів виконувало функцію покарання за вже вчинену провину або ж помсти за нанесену образу.

Під час молодіжних зібрань формувалися стійкі пари, що накладало на їх учасників певні обмеження у поведінці та виборі гендерно-прийнятних рішень. Особливо це стосувалося дівчат, суттєві обмеження у поведінці яких полягали у наступному: вони не могли відкрито виявляти інтерес до інших парубків і приймати їх залицяння, постійний кавалер отримував на свою дівчину права, практично аналогічні правам чоловіка на жінку [132, арк. 3].

Згідно з народно-педагогічною мораллю дівчина, яка вчинили «зраду» частіше за все підлягала покаранню. Так, на Лубенщині кінця ХІХ ст., парубки, увірвавшись до хати, де збиралися дівчата на досвітки, виштовхували з досвіток дівку, яка обманула хлопця [68, с. 15].

За українськими народними моральними правилами, якщо ж дівчина віддавала перевагу новому залицяльнику і хотіла розлучитися зі своїм попереднім парубком, то вона змушена була відкупитися від нього: дати невелику суму грошей; повернути подарунки або ж відшкодувати витрати на їхню купівлю. Інакше, «хлопець міг демонстративно забрати в неї і розірвати хустку, вирвати з волосся і зламати гребінець, а інколи навіть і побити» [149, арк. 67].

Карали парубки і ту дівчину, яка відмовлялася ходити на вулицю, оскільки це вносило дисбаланс у формування та утворення подружніх пар, було антинормативною поведінкою для цієї статево-вікової категорії селянської спільноти: «Коли дівчата не ходять на вулицю, їм мажуть ворота дьогтем, а коли ворота не дощаті, то мажуть хату, а коли хата обстановлена матками або ще чим, мажуть сараї тощо. А тоже знімають ворота і заносять їх на вигін...». Батькам тієї дівчини, котра не виходила на вулицю, парубки наспівували усіляких жартівливих пісень. Інколи й самі дівчата, які ухилялись від «женихання» або були гострі на язик, зазнавали знущань з боку парубків [132, арк. 7].

Парубки карали таку дівчину і під час парубоцьких колядувань. На Різдво парубки обходили із зіркою двори, де були дівчата і величали колядкою кожну «гречну панну» [132, арк. 8]. Якщо хлопці минали хату дорослої дівчини (таке траплялося дуже рідко), це означало, що вона через свою поведінку не заслужила їх поваги.

Небезпечні наслідки для дівчини могла мати і навмисна публічна образа парубка, наприклад, співання про нього дошкульних пісень, дратування, демонстративна відмова приймати його залицяння, звертання на прізвисько тощо. Досить промовистим у цьому відношенні є інцидент, зафіксований на Звенигородщині кінця XIX ст.: «В с. Вербовец, звенигородского уезда, один парубок занес жалобу на одну знакому ему девушку в том, что при встрече с ним она обратилась к нему с насмешливым приветствием: «Здоров, Дидусю» (дидусь – была уличная кличка парубка)...» [145, арк. 7]. Образа посилювалася використанням дівчиною неприйняттого соціовікового терміну «дідусь», що зачіпало самолюбство парубка як потенційного жениха. На Миколаївщині, за «приспівки» парубки побили дівчину, яка на другий день одразу й померла [147, арк. 2]. В Херсонській губернії, у першій половині XIX ст. зафіксовано випадок, коли «парубок, не успев, расположить к себе на вечерницах одну девушку замечательной красоты, нанес ей такие побои, что девушка впала в умопомешательство» [152, арк. 4]. Подібні випадки,

зрозуміло, були поодинокими, зазвичай, покарання відбувалося в ігровій формі.

Образливим для парубка була публічна відмова дівчини піти з ним у танок («данец») через те, що він погано танцював, або, якщо він їй не подобався. Ображений парубок повідомляв про це старшому парубкові, а той тоді, не виходячи з танку й не перериваючи його, затавав пісню, в якій присоромлював дівку і змушував виходити з «данцу». А оскільки такого сорому боялася кожна дівка, вона намагалася не виявляти свого небажання [101; 106].

Одним із засобів помсти дівчині, яка чимось роздратовала парубка, були різноманітні дії, спрямовані на псування дівочої роботи (особливо це мало місце під час досвіток), наприклад, «підпалювали кужіль, сипали в неї сіль, тютюн, лили воду, закручували її у товсті бурульки, знімали з веретена і сплутували нарядені нитки» тощо [95, с. 430]. Водночас, зауважимо, що до таких дій хлопці вдавалися й під час залицянь до дівчат.

Агресивні дії з боку хлопців були спрямовані проти конкретної дівчини, однак за певних обставин подібного тиску зазнавала й група дівчат у цілому. Це частіше за все траплялося у ритуально значимі моменти, наприклад, при влаштуванні молодіжних «складчин», на святки під час приходу ряджених. Аналогічні ритуальні напади парубків на дівчат мали місце також і в інших випадках: обливання водою на Паску, биття кропивою на Трійцю [89, с. 635]. Незважаючи на те, що напади парубків на дівчат часто мали характер грубого загравання, вони приймали доволі жорсткі форми, якщо парубки були серйозно роздратовані.

Під час молодіжних складчин ображені чи не запрошені на гулянку хлопці виявляли своє незадоволення дівчатами тим, що «крали чи псували продукти, лили в пічну трубу воду або ж затикали її, щоб увесь дим ішов у будинок, били скло» тощо [132, арк. 7].

Доволі поширеною дією, спрямованою на залякування дівчат було приставляння до вікон вечорничої хати опудала. Якщо дівчата з якоїсь

причини не пускали хлопців до хати, ті могли також «вибити вікно, а увірвавшись до хати, розбити лампу» [132, арк. 8].

Існували також інші способи залякування дівчат під час досвіток. Один із них описав М. Дикареєв на Чернігівщині початку ХХ ст., передаємо його дослівно: «А у нас був парубок Юхим Кибалчин та такий собі товстий ни окупатний; з його усе дівчата сміються. Він узяв, скинув штани та напнувся у вікно. Вони як глянуть: «Ой, сестрички, щось у вікно дивиться». Ті як глянуть та полякались, так і загули до печі, а світло погасили. На другий день походилися усі дівчата та фаяться: Ой сестрички, ми вчора шили на досвітках у діда Лошака, так щось у вікно дивилось сами о півночі, таке страшне, чуть не відьма» [31, с. 195].

Методи фізичного тиску з боку парубків траплялися не часто, переважали кепкування, дошкуляння, переспіви тощо. Ці вербальні форми вживалися як репресивні методи впливу на формування та корекцію відповідної гендерної поведінки всередині молодіжного колективу. Серед парубків діяло неформальне правило, котре визначало межі конвенціональної, допустимої гендерної поведінки по відношенню до дівчат. Українці Богучарського повіту кінця ХІХ ст. говорили: «Язиком, що хоч мели, а рукам воли не давай» [149, арк. 56].

Кепкування, дошкульні висловлювання, дратування у вербальній формі також слугували механізмом, що встановлював обмеження у поведінці дівчат за ознакою скромність чи розкутість.

Існував своєрідний комплекс жартів над тихими, несміливими дівчатами, з одного боку, і над тими, хто поводив себе нахабно і надто розкуто, з іншого. Виділення цих якостей відбувалося через те, що вони передусім означали готовність і придатність дівчини до шлюбу. Уважалося, що занадто тиха, нетемпераментна дівчина навряд чи готова була до виконання репродуктивної функції, дівчина ж з протилежними ознаками – ставила під загрозу стійкість та надійність шлюбу [156, арк. 13].

З огляду на це, багато молодіжних ігор слугували засобом висловлення подібних емоційних оцінок на адресу тієї чи тієї дівчини, формою підкреслення негативних ознак тощо. Як приклад, можна навести гру «В мненіє» записану в 1847 р. в Україні : «за жеребом обиралася дівчина (або парубок), про яку всі присутні повинні були висловити свою думку. Починалося все з того, що той хто вмів писати брав аркуш паперу, сідав коло столу і писав кожне ім'я та прізвище, потім папірці нанизували на палицю і визначали, кому виходити в окрему кімнату. Коли хлопець або дівчина виходили, той хто писав усіх по черзі тихо запитував: «Яке у тебе протів його мненіє?» У відповідь звучало: «умний чоловік», «красовиць», «чорт», «дурак» (про парубка), або: «дура чортовка», «комлицька морда», «хамка», «мотовка», «плутовка», «зводниця», «бриховка», «хвостовка», «імеющая пристрастіє к кавалерам» (про дівчину). Остання, вислухавши все це, не повинна була сердитися, бо тоді над нею сміялися ще більше» [152, арк. 12].

З етнографічних джерел XIX – першої чверті XX ст. дізнаємось про існування форм регуляції поведінки і парубків з боку дівчат. Аналізуючи їх, відзначимо відсутність фізичної агресії. Вона виявлялася опосередковано під час втручання брата дівчини або її хлопця. Зрідка дівчата могли дати відсіч як словом, так і ділом: «кричат, парубков бьют, ругаються...», «могли в писок дати» [152, арк. 12].

Траплялися навіть випадки, коли у фізичному конфлікті з парубком дівчина виходила переможницею, що однак засуджувалося і парубочою громадою, і дівочою як явище девіантної поведінки, оскільки це було відхиленням від ознаки статусу парубка – фізичної сили, витривалості тощо. Такий факт засвідчують етнографічні матеріали, зібрані в Херсонській губернії в кінці XIX ст.: «... Як почали хлопці боротися з дівчатами, вишукалася така дівчина, що який парубок надійде до неї, то вона його так і брякне об лід. Та на силу вже знайшовся такий, що як ударив її через голову об лід, то вона зовсім зомліла – водою одливали її. Але, мимо того всього, сю

«бідову дівку» всі хвалили «за храбрость», завдаючи сорому тим парубкам, що вона об лід била» [52, с. 8].

Подібні явища в українському молодіжному середовищі, підтверджуються у комплексі гри «Шум»:

«Чудо!

Дівка парубка прибила

І сорочку зняла.

І прочухану дала» [79, с. 138].

Одним із способів вираження свого ставлення до неприйнятних гендерних характеристик у хлопців, було співання дівчатами різного роду дошкульних пісень та дражнилок [57, с. 22].

Методи ігрового осуду, що їх використовували дівчата, були схожі на аналогічні парубочі, хоча й менш різноманітні. Занадто несміливі парубки та ті, які не користувалися успіхом серед протилежної статі, зазвичай, зазнавали висміювань з боку дівчат. Особливо це стосувалося неповнолітніх хлопців, які намагалися потрапити на молодіжні вечорниці й розглядалися дівчатами, як статево і соціально недозрілі кандидати на вступ у шлюб. Їх українські дівчата називали «молокососами», «пастухами», «погоничами» [61, с. 35–40].

Якщо хлопець, який не був прийнятий до парубочої громади, дозволяв собі залучитися до звичного для дорослої молоді обміну жартами, його били, зокрема й дівчата [79, с. 160].

Відповідно до народно-педагогічних поглядів, до категорії репресивних методів покарання, що їх практикували українські дівчата, можна віднести й таку форму, як «приспання на досвітках аж до сніданку надокучливого, нелюбого парубка», який повертаючись пізно додому, часто ставав об'єктом усіляких насмішок з боку своїх одноліток [80, с. 86].

Хлопця, який не маючи пари, залишався ночувати на вечорницях, дівчата виставляли на посміховище: пришивали на спину клаптики, насипали у шапку попіл чи крейду тощо. Інколи, дівчата вдавалися до таких ритуальних бешкет, як зв'язування сплячих парубків та обливання їх водою [87, с. 56].

Проте, всі ці фізичні методи були менш поширеними, ніж вербальні народно-педагогічні методи, якими користувалися представники дівочої громади.

Як пермисивні методи використовувалася згадувана вище гра «В мненіє». Дівчат не тільки висміювали, але й вихваляли, підкреслюючи тим самим бажані гендерні характеристики майбутньої подружньої половини: «умниця», «красовиця», «смирна баришня», «тиха», «робоча», «трудолюбива», «ангел-девица» [142, арк. 12].

Так само через викрадення і ховання веретена чи прялки, заважання в роботі хлопці не тільки хотіли допекти дівчині, а й виявляли до неї інтерес та симпатію. У такий спосіб парубок міг загравати з дівчиною, котра йому сподобалася, привертаючи її увагу до себе [119, с. 59].

Виявом симпатії було часте запрошення до танцю, до гри, сидіння коло прялки, проводжання до хати, дарування різних подарунків тощо. З етнографічних досліджень В. Костащук дізнаємось, що напередодні Нового року парубок, беручи участь в обрядових обходах з «Маланкою», міг завітати до своєї дівчини і влаштувати перед нею танок, за що отримував у подарунок вишиту хустину: «парубок пляше» перед дівчиною так: вона сидить на лаві або на постелі і до неї підступає парубок, стає перед нею, береться руками за підбоки й починає «підтрясатися», спочатку повагом, а далі розходиться, починає підскакувати, притупцюювати ногами, все швидче, з більшим запалом, швидко перебираючи ногами, аж до втоми, або доки дівчина не скаже «досить» [55, с. 22].

Ознакою вдалого залицяння парубка до дівчини було отримання від неї соняшника, який був своєрідним інформативним атрибутом її готовності до серйозних стосунків [48, с. 50].

До власне дівочих способів задобрювання парубків належало дарування виготовлених своїми руками предметів прядіння та вишивання: кисетів для тютюну, нових хусток, вишитих поясів, сорочок тощо.

Готовність до шлюбу у парубків виявлялася, зокрема, у демонстрації сили та вдачі, що переважно відбувалася у формі бійок, кулачних боїв або ж

змагань, деякі фізичні вправи могли виконуватися на очах у дівчат під час цих молодіжних зібрань. Нерідко такі змагання серед парубків відбувалися за дівчину, яка їм сподобалася. У такому випадку одним із способів розв'язання існуючої суперечки було «мірвання силами», фактично бійка посеред вулиці у присутності представників молодіжної громади, про що повідомляли [54, с. 24].

При цьому в хід пускалися не тільки кулаки, а й бувало уламки жердин з парканів. У таких поєдинках дівчина, зазвичай, віддавала перевагу переможцеві. За народно-педагогічними поглядами, хто долав суперника, тому належало ходити до дівчини [49, с. 83].

У XIX – першій чверті XX ст. відомі також своєрідні змагання, які відбувалися дуже рідко – хто більше вип'є горілки під час святкового застілля. Такі «поєдинки» влаштовувалися, наприклад, у Старому Самборі (Галичина) під час колядування на новорічні свята у хаті дівчини, до якої залицялися суперники [73, с. 7]. На вечорницях підлягали випробуванню ті якості, що свідчили про зрілість парубка: витривалість, вправність, гострий розум, спритність тощо.

Серед дівчат також існувало суперництво та боротьба, що особливо загострювалися, якщо дві дівчини були не байдужі до одного парубка, котрий не демонстрував своєї симпатії до жодної з них. Навіть, обираючи хату для зібрань, дівчата зважали на її розташування, віддаючи перевагу тій, що стоїть «на видному місці, над вулицею, щоб зручніш було парубкам заходити» [74, с. 10–12].

Якщо ж хлопці часто відвідували одні й ті ж вечорниці, уникаючи інші, дівчата наспівували сороміцьких пісень на адресу суперниць, а часом вимащували двері їх будинків кізяками. Доходило, навіть, до застосування фізичної сили [81, с. 256].

Як уже зазначалося, в українському молодіжному суспільстві XIX – першої чверті XX ст. спостерігалась загальна установка дівчини на раннє заміжжя, що відтворено народною педагогікою у численних прислів'ях:

«Жни пшеничку приземлесеньку – віддай дочку молодесеньку», «Коня бистрого сідлай – дівку молодую замож отдавай» та ін. [107, с. 500].

Однак, не всі батьки так оцінювали раннє заміжжя: часом уважали надто молодих дівчат не повністю готовими до тих психологічних та фізичних навантажень, що лягали на плечі заміжньої жінки. Тоді батько молоденької дівчини відповідав старостам: «Та вона ще молода, я ще її не оддам», «Це ж уже як іти замож – то треба ж таки самому хазяйновать» [111, с. 15].

Громадська думка засуджувала ту дівчину і її батьків, які відмовляли сватам (особливо по кілька разів). Народна педагогіка настановляла: «Тоді дочку давай замож, коли беруть», «Хто перший, той ліпший» [26, с. 112].

Власне ту дівчину, що часто відмовляла сватам, найчастіше спіткала доля старої діви: «Вибирала дівка, та й вибрала дідька» [26, с. 113] тощо.

Дівчину, якій не вдалось створити сім'ю, чекала вельми сумна самотня доля, що відтворено у народних піснях та й сама вона усім своїм виглядом засвідчувала ненормальність такого стану: «Майже відштовхуюче враження справляють поодинокі старечі дівчата, які ходять в убогих прикрасах на волоссі без головного убору» [27, с. 28].

Старих дів у народі розглядали як соціально неповноцінних осіб, що не виконали свого людського призначення. Їх статус відтворено у приказках: «Перестояна трава – ні сіно, ні солома, а стара дівка – ні жінка, ні вдова», «Стара дівка, дерявий кожух – то один дух» [33, с. 9].

Зрештою, старих дів у сільському побуті було мало, «бо в цьому побуті майже всі поєднуються шлюбом замолоду» [36, с.150].

У зв'язку з цим, особливо символічний характер мало покарання «старої діви» на свято Андрія, зафіксоване в Україні у кінці XIX ст. Українська молодь, розходячись по домівках після традиційних у цей день ворожінь, замазувала глиною або смолою вікна у хатах тих господарів, де жила доросла незаміжня дівка. Робили це для того, щоб посміятися «що мовляв, така то лінива й не причепурила навет свої хати» [147, арк. 2], тобто не реалізувала шлюбної стратегії.

Показовим народно-педагогічним засобом, що мав на меті символічно покарати та висміяти повнолітніх парубків та дівчат, які не скористалися з нагоди своєчасно створити сім'ю був обряд «колодки», який зводився до того, що неодруженій молоді (або їхнім батькам) жінки прив'язували до руки чи ноги дерев'яну колодочку (невеличке полінце) як покарання за безшлюбність, а тим належало відкупитись могоричем, частуванням чи грішми [148, арк. 38].

Прикметно, що колодку чіпляли переважно парубкам, а дівчатам лише у тому разі, якщо вони протягом року відмовляли сватам. Цей факт можна розглядати як підтвердження того, що шлюбну ініціативу східнослов'янська народно-педагогічна традиція приписувала парубкові, його передусім карали саме за неприпустиму безініціативність, тоді як дівчині належало покійно приймати свою «долю», тобто її карали за протидію [84, с. 57].

На користь об'єктної, а не суб'єктної ролі дівчини у ситуації шлюбного вибору свідчить також звичай влаштовувати «ярмарки на дівчата», що мав поширення в Україні у ХІХ – першій чверті ХХ ст. [108, с. 50] і відбувався навесні.

На кожний ярмарок сходилось багато дівчат, які вже були на виданні (з матерями) і парубки. Красиво причупурені дівчата, ставали рядами, а хлопці приглядалися до них. У тому випадку, якщо дівчина сподобалось хлопцеві, він починав з нею розмову. Коли парубок не знав дівчини, то розпитував про неї, а потім виходив з нею на розмову. Так знайомились багато молодих людей і такі знайомства, зазвичай, закінчувались вінчанням. На такі «ярмарки на дівчат» парубки приходили навіть дуже здалека [120, с. 121].

Д. Лепкий зазначав, що цей звичай був відлунням архаїчного обряду продажу молодої (як і решти його пережитків – «викуп» і «віно», які збереглись у весільному ритуалі) [60, с. 10–11]. Це, по суті, означає, що народна педагогіка розглядала дівчину як об'єкт, а не суб'єкт шлюбної угоди.

Інколи сватів засилали до всіх можливих наречених по черзі з розрахунку отримати згоду бодай від котроїсь із них. Крім того, ще на початку ХІХ ст. в Україні побутував звичай, згідно якого батьки укладали шлюбні

угоди про одруження власних неповнолітніх дітей, у яких за кілька років наперед визначали час весілля, зумовлювали посаг нареченої та «віно» з боку нареченого, а порушення угоди однією зі сторін каралось значними грошовими компенсаціями [61, с. 7]. Тобто стає зрозуміло, що роль молоді в обранні подружньої пари була мінімальною, бо ж і парубки, і дівчата ставали пасивними об'єктами шлюбної угоди.

Оскільки першорядними функціями жінки у подружжі були господарські та материнські обов'язки, то ж найдзвичайно важливе значення для успішного подружнього життя мали здоров'я дівчини та її трудові вміння і навички.

Фольклорні тексти підтверджують спостереження етнографів про те, що «добираючи наречену», найбільше зважали, щоб вона не була білоручка, була роботяща, здорова, і тим краще, якщо при цьому ще й не бідна. Про основні критерії оцінки дівчини як майбутньої дружини йдеться в українській народній пісні:

« Чи то, тату, тую брати, що воли-корови,  
 Чи то, тату, тую брати, що чорнії брови?  
 Не питайся, мій синочу, чи вона багачка,  
 Тільки ходи, людей питай, яка з неї швачка.  
 Не питайся, мій синочку, чи головка гладка,  
 Тільки ходи й, людей питай, чи метена хатка.  
 Не питайся, мі синочку, брівок на шнурочку,  
 Тільки ходи, людей питай, чи спряде сорочку.  
 Не питайся, мій синочку, яка там на вроду,  
 Тільки ходи, людей питай, чи чесного роду» [62, с. 20].

Зрозуміло, що цікавились не так вродою дівчини, як тим, «чи метена хата», «чи діжу замісить», «чи сорочку зробить», «чи ділечко робить» [73, с. 53].

Уподобання батьків та дітей співпадали далеко не завжди, з огляду на різну мотивацію при виборі пари: перші керувались переважно господарсько-майновими міркуваннями, другі – особистими почуттями та симпатіями. Відтак, можливими були кілька варіантів розвитку подій.

У першому типовому випадку батьки шляхом переконання чи силоміць, змушували сина чи дочку погодитись з їхнім вибором [68, с. 86]. Молодь, зазвичай, рідко опиралася батьківській волі, з готовністю приймаючи їхній вибір.

У разі, якщо позиції батьків та дітей щодо вибору подружньої пари не підлягали компромісу і жодна зі сторін не мала наміру поступатися, все ж траплялися випадки одруження молоді без згоди батьків. У такому разі дівчина, за попередньою домовленістю зі своїм обранцем, потайки тікала з батьківського дому, «прихопивши з собою лише дещо з одягу» [87, с. 99].

Оптимальним варіантом розвитку подій при виборі подружньої пари було співпадіння намірів батьків та молоді або розумний компроміс між ними. Уже на початку ХХ ст. в Україні помітно лібералізацію поглядів на мотиви одруження та послаблення батьківського тиску, відтак сценарій, коли батьки йшли назустріч побажанням своїх дітей, ставав щораз більш вірогідним у східнослов'янському селі: «батьки рідко змушують дочок до одруження проти волі, здебільшого шлюби укладаються за взаємною згодою наречених» [104, с. 85].

Отже, в українській молодіжній субкультурі виявлялися і цілеспрямовано формувалися суспільством статево-специфічні риси поведінки парубків та дівчат.

Провідними темами у діяльності молодіжних громад були гендерно-комунікативні аспекти, регулювання яких давало можливість здійснити необхідну підготовку до реалізації шлюбної стратегії.

## Висновки до другого розділу

У традиційній культурі молодіжні громади – це об'єднання неодружених парубків та дівчат віком від 14 років, що організовувались за статево-віковою ознакою і діяли на засадах етико-правових звичаїв та норм громадського життя.

Мета діяльності парубочих та дівочих громад – навчання виконання узвичаєних українською традицією гендерних ролей, підготовка до сімейного життя, засвоєння статусних ролей одружених чоловіків та жінок.

Молодіжні громади виконували і низку важливих функцій соціально-побутової спрямованості, що включали такі основні напрями: врегулювання стосунків сільської молоді з волостю, старшиною, поміщиком (парубоцтво в цьому плані було своєрідним виконавчим органом), налагодження нормального життя в селі, улагодження всіх конфліктів, що виникали між парубками і дівчатами та між молоддю і іншими мешканцями села, участь в організації урочистостей у селі.

У ході дослідження встановлено, що фактично відсутні етнографічні матеріали XIX – першої чверті XX ст., які б висвітлювали ритуальну зміну соціовікового статусу досягнення дівчиною повноліття, трапляється інформація лише про особливості зміни гендерної ідентичності – зміни в одязі та зачісці (ритуал третього заплітання – «на данец» (перший вихід дівчини на молодіжні гуляння). Щодо прийняття до парубочої верстви в традиційній культурі українців існує більше етнографічних відомостей. Прийняття до парубочої верстви передбачало здійснення низки посвячувальних, ініціальних процедур (постриг волосся, перевірка знань, навичок і фізичної витривалості, необхідних селянину у його нелегкій праці, бійки між різними громадами, жартівливі елементи випробування).

У народній педагогіці традиційного українського суспільства XIX – першої чверті XX ст. на перший план виходили механізми, що виробляли стандарти шлюбно-репродуктивної поведінки, порушення якої коригувалося переважно в ігровій формі (як найбільш адекватній для цієї

статево-вікової групи), що знижувало рівень агресивності і було механізмом підтримання стабільності та стійкості всієї групи.

Молодіжна субкультура була, в значній мірі, явищем автономним і своєрідним. У її межах відбувалося подальше становлення, соціалізація індивіда. Засвоєння на цьому віковому етапі певних норм та установок соціального життя відбувалося у відповідності з приписами існуючого комплексу звичаєво-обрядової культури українців, що були своєрідними регуляторами інтрасоціальних взаємодій та інтеракцій всередині локальної спільноти.

Результати дослідження другого розділу висвітлено у публікаціях автора [71; 122].

**БІБЛІОГРАФІЯ:**

1. Балущок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів – Н.-Йорк. 1998. 215 с.
2. Балущок В. Обряди посвячення в Україні. Українська родина: родинний і громадський побут / Упорядник Л. Орел. К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2000. С. 222–241.
3. Балущок В. Парубочі громади в українському селі. *Киевская Старина*. 1995. № 5. С. 84–87.
4. Белик А. Культура і особистість. К., 1999. 190 с.
5. Берн Е. Ігри, в які грають люди. К.: Наука, 1992. 399 с.
6. Богданович А. Сборник сведений о Полтавской губернии. Полтава, 1877. 283 с.
7. Бойківське весіле в Лавочнім Стрийського повіта. Записав Зенон Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Т. X. С. 121–150.
8. Болтарович З. Традиції сімейного виховання. *НТЕ*. 1993. № 2. С. 16–24.
9. Бондаренко Г. Від хлопчика до мужа. *Хроніка*. 2000. 1993. №1–2. С. 15–24.
10. Боржковский В. «Парубоцтво», як особлива група в сільському суспільстві. *Київська старина*. 1887. № 8. С. 760–776.
11. Борисенко В. Обряди життєвого циклу людини. Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. К.: Родовід, 1997. 398 с.
12. Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. К.: Унісерв, 2000. 191 с.
13. Братчиковъ А. Домашняя жизнь волынскихъ крестьянъ, ихъ нравы, обычаи и предрасудки. *Матеріали для изслѣдованія Волынской губерніи въ статистическомъ, этнографическомъ, сельско-хозяйственномъ и другихъ отношеніяхъ А. Братчикова*. Житомиръ. 1869. Вип. 2. С. 1–60.
14. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. (перевидання (1899) і переклад). К.: Фірма «довіра», 1993. 414 с.
15. Вебер М. Вибрані твори. К.: Наука, 1991. 804 с.

16. Весіле в селі Ілинцях Снятинського повіту. Записала Олена Голубовичева. 1914. *Матеріяли до української етнології*. Львів, 1919. С. 177–193.
17. Весілля в селі Бориспіль Переяславського повіту Полтавської губернії. Записав П. П. Чубинський, 1877. *Весілля*. С. 81–146.
18. Весільні обичаї буковинського народу в наддністрянських околицях. Написала Євгенія Ярошинська, 1891. *Весілля*. С. 215–231.
19. Вовк Хв. Братання на Україні. *Правда*. 1891. Вип. 7. С. 29–33.
20. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. К., 1915. 355 с.
21. Галицькі народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив Іван Франко. Т. 1. *ЕЗ*. Львів, 1905. Т. XVI. 600 с.
22. Галько О. Сімейний уклад бойків (кінець XIX – перша половина XX століття). *Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць*. Випуск № 12. К.: Унісерв, 2002. С. 56–59.
23. Гнатюк В. Легенда про вдачі (Причинок до історії мандрівки фольклорних мотивів). *Записки НТШ*. Т. 97. Кн. 5. 1910. С. 74–85.
24. Говорун А. Сімейне виховання у вітчизняній педагогічній журналістиці другої половини XIX – початку XX ст.: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. Харків. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. Х., 1995. 24 с.
25. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія). К.: АТ «ВІПОЛЬ», 2000. 379 с.
26. Гриша О. Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині. *Матеріяли української етнології*. Львів, 1898. Т. 1. С. 111–156.
27. Грушевська К. Про дослідження статевих громад в первіснім суспільстві. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. К., 1929. Вип.1. С. 24–33.
28. Грушевський М. Постриження та інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1926. Вип. 1–2. С. 80–90.

29. Дерлиця М. Селянські діти. *Етнографічний збірник*. Ред. І. Франко. Т. V. Львів: Наукова т-во ім. Шевченка, 1898. С. 123–207.
30. Дзига: Українські дитячі й молодечі народні ігри та розваги [уклад. В. І. Семеренський, П. Г. Черемський]. Харків: Друк ЛТД, 1999. 528 с.
31. Дикарев М. Збірки сільської молодіжі на Україні. *МУРЕ*. Львів, 1920. Т. XVIII. С. 170–275.
32. Дикарев М. Різдвяні свята. *Зоря*. 1895. С. 75–86.
33. Дмитровський В. Розлуки на Україні. Харків, 1928. 41 с.
34. Дмитрук Н. З селянського побуту XIX ст. Львів, 2015. 95 с.
35. Дністрянський С. Правне відношення родичів. Львів, 1900. 184 с.
36. Єфіменко О. Дослідження народного життя. К., 1888. 382 с.
37. Забловський А. Соціалізація дитини в традиційній культурі українців XIX – поч. XX століть: ритуально-аритуальні аспекти. *Вісн. Київ. ун-ту імені Т. Шевченка*. К., 2004. Вип. 74–76. С. 76–80.
38. Забловський А. Теорія соціалізації в роботах представників психолого-антропологічного напрямку «етнографія дитинства». *Етнічна історія народів Європи*. К., 2004. Вип. 17. С. 88–93.
39. Завойко Г. Опис побуту сільського населення. Львів, 1921. 119 с.
40. Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля. К., 1929. 218 с.
41. Камінський В. Нариси звичаєвого права України. К., 1928. 15 с.
42. Камінський В. Парубоцькі громади на Поділлі, як звичаєво-правний інститут. *Звичаєве право України*. К., 1928. С. 1–18.
43. Кара-Васильєва Т. Полтавська народна вишивка. К., 1993. 136 с.
44. Касяненко І. Молодецькі звичаї в селі Боярці Київського повіту *Київські губернські відомості*. 1850. № 46. С. 354–371.
45. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3 кн., 6 т. Факсим. вид. К.: АТ «Обереги, 1994. Кн. I. Т. 1: (Зимовий цикл); Т. 2: (Весняний цикл). 400 с.

46. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3 кн., 6 т. Факсим. вид. К.: АТ «Обереги, 1994. Кн. II. Т. 3: (Весняний цикл); Т. 4 (Літній цикл). 489 с.
47. Кісь О. Концепція культурного релятивізму та проблема оцінки становища жінки у традиційних суспільствах. *НЗ*. 1997. № 4. С. 253–263.
48. Кісь О. Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї XIX – початку XX ст. *Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. Збірник наукових праць*. К., 1999. С. 49–55.
49. Ковальова І. Концепція соціалізації молоді. К., 1993. 111 с.
50. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю в с. Ходовичах Стрийського повіту. *Етнографічний збірник*. Т.V. С. 176–198.
51. Кон І. Дитина і суспільство. К.: Наука. 1998. 270 с.
52. Кониський І. Замітки про наше селянське життя. *Основа. Літературний вісник*. К., 1862. (Вересень). С. 1–11.
53. Конт О. Курс позитивної філософії. К., 1912.
54. Космін О. Побут селян Полтавщини. К., 2021. 86 с.
55. Костащук В. Парубоцька громада в селі Тулові на Покуття, в Галичині. *Побут*. 1928. Ч. 4–5. С. 21–25.
56. Кравець О. Сімейний побут і звичаї українців. Історико-етнографічний нарис. К., 1929. 200 с.
57. Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по-деяких інших, недалеко від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: етнографічні матеріали. Житомир, 1916. 160 с.
58. Кравченко В. Пісні: хрестини та весілля. Житомир, 1915. 200 с.
59. Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. К. : Наук. думка, 1998. 192 с.
60. Лепкий Д. Селянська дитина. Коломия, 1907. 189 с.
61. Лепкий Й. Два-три слова о вихованню дітей по селах і малих містах наших. Зерна. Читанка для руських селян і міщан. Львів, 1877. 46 с.

62. Маєрчик М. Ритуали родинного циклу крізь призму моделі переходу. *Народознавчі Зошити (Студії з інтегральної культурології – RITUAL)*. 2000. № 2. С. 18–32.
63. Мазюта М., Сявавко Є. Сімейний побут Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. К.: Наукова думка, 1987. 223 с.
64. Максимович М. Дні і місяці українського селянина. К., 1850. Кн. 1. 189 с.
65. Маркович В. Знахарки нового типу. *Київська старина*. 1863. Т. 35. С. 413–429.
66. Маркович Є. Весільні пісні Єлисаветградського повіту. *Степ*. 1886. С. 205–218.
67. Мід М. Культура і світ дитинства. К.: Наука. 1998. 429с.
68. Минх А. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Херсонской губ. в 1861–1888 гг. Херсон, 1914. 102 с.
69. Народна культура українців : іст.-етнол. дослідж. / наук. ред. М. Гримич. К. : Дуліби, 2008. 400 с.
70. Номис М. Різдвяні святки. *Основа. Літературний вісник*. К., 1861. (Грудень). С. 267–281.
71. Окольніча Т., Босий О. Форми громадського спілкування української сільської молоді (XIX – перша чверть XX століття) *Наукові записки*. Серія: Педагогічні науки. Кропивницький: Центральноукраїнський державний університет імені Володимира Винниченка, 2023. Випуск 209. С. 66–71.
72. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології, записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907–1908. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1909. Т. 9. С. 101–139.
73. Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907–10 р. в Зелениці, Надвірнянського пов. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.

74. Павлюк С. Етнографічні дослідження побуту українських селян XIX – першої половини XX ст. Львів, 2012. 123 с.
75. Петров В. Нові українські легенди про походження лихих жінок. *Етнографічний вісник*. К., 1928. Кн. 6. С. 55–66.
76. Піаже Ж. Природа інтелекту. К., 1991. 381 с.
77. Пономарьов А. Дошлюбне спілкування молоді. Поділля: Історико-етнографічне дослідження. К.: Видавництво НКЦ «Доля», 1994. 234 с.
78. Рибніков П. Етнографічні записи про дітей та молодь до 16 років. Львів, 1926. 106 с.
79. Ріпецький О. Парубочі й дівочі звичаї в селі Андріяшівці, Лохвицького повіту на Полтавщині. *МУЕ*. Львів, 1918. Т. XVIII. С.155–169.
80. Савченко Ф. Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1926. Вип. 3. С. 85–92.
81. Свадебные и другие народные обычаи. *Київська старина*. 1805. №. 5. С. 245–253.
82. Сікачинський В. Про вірування на свято Різдва Христового в Київському повіті. *Київські губернські відомості*. 1860. № 30. С. 188–194.
83. Скрипник Г. Народні знання. Народні вірування, демонологія, космогонія. *Українська минувшина*. К., 1993. С. 205–226.
84. Скуратівський В. Вінець. К.: Вид-во УСТА, 1994. 231с.
85. Спенсер Г. Синтетична філософія. К.: Ніка-Центр. 1997. 512 с.
86. Стельмахович М. Народне дитинознавство. К., 1991. 47 с.
87. Сумцов М. Досвітки і посиденьки. К., 1885. 124 с.
88. Сумцов М. Культурні переживання. *Київська старина*, 1889. Т. 26. № 8. С. 402–427.
89. Сумцов М. Культурні переживання. *Київська старина*, 1890. Т. 26. № 9. С. 631–652.
90. Сявавко Є. Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку. К.: Наукова думка, 1974. 151 с.
91. Тард Г. Думки. К., 1998. 345 с.

92. Тернер В. Символ і ритуал. К.: Наука. 1993. 277 с.
93. Труды этнографическо-статистической экспедиции Чубинского: материалы и исслед., собр. д. чл. Чубинским П. П.: в 7 т., 1874. Т. 5.: Песни любовные, семейные, бытовые и шуточные. 1209 с.
94. Труды этнографическо-статистической экспедиции Чубинского в сравнении с другими подобными. *Киевская Старина*. 1884. Т. VIII. С. 329–359.
95. Трусевич И. Праздничные обряды (предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья). *Киевлянин*. 1865. № 108. С. 427–435.
96. Трусевич И. Праздничные обряды (предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья). *Киевлянин*. 1865. № 109. С. 431–435.
97. Український народ в його минулому й теперішньому / Під. ред. Ф. Вовка Львів., 1916. Т. 2. 706 с.
98. Українська родина: родинний і громадський побут / упоряд. Л. Орел. К. : В-во ім. О. Теліги, 2000. 424 с.
99. Українці: історико-етнографічна монографія у двох книгах. Книга 1. Опішне: Українське народознавство, 1999. 528 с.
100. Федяєва В. Теорія і практика виховання дітей у сім'ї в Україні (друга половина ХІХ – початок ХХІ століття: автореф. дис. ... д-ра пед. наук: 13.00.01. Харків. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. Х., 2011. 40 с.
101. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / Упоряд. О. Дей. К.: Наукова думка, 1983. 527 с.
102. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. Етнографічний збірник. 200 с.
103. Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. К.: Родовід. 1997. 384 с.
104. Хоменко А. Сім'я в процесі перебудови. Харків, 1920. 91 с.
105. Фрейд З. Психологія мас та аналіз людського «Я». К., 1998. 173 с.
106. Цуркованье або самосуд селян. *Киевлянин*. 1888. № 11. С. 11–21.
107. Чернишов М. До питання про «парубоцтво» як особливу суспільну групу. *Київська старина*. 1887. № 11. С. 491–505.

108. Чмелик Р. Мала українська сім'я другої половини ХІХ – початку ХХ ст. (структура і функції). Львів: Ін-т народознавства НАН України, 1999. 144 с.
109. Шабельцев С. Сімейне виховання українців (кінець ХІХ – перша половина ХХ ст. дис. ... докт. пед. наук. К., 2005. 416 с.
110. Шарович І. Юридичні звичаї селян Печеніжської губернії Волчанського повіту Харківської губернії. Х., 1896. 198 с.
111. Шейковський К. Побут подолян. Львів, 1859. 85 с.
112. Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині. *Матеріали до української етнології*. 1918. С. 86–122.
113. Шульгіна Л. Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі. Матеріали до етнографії. Ч. II. К., 1929. 146 с.
114. Шухевич В. Гуцульщина. Друга часть. Т. 4. 1901. 318 с.
115. Щепанська Т. Символіка молодіжної субкультури. К., 2000. 116 с.
116. Щербак І. Діти в обрядах та віруваннях українців ХІХ – початку ХХ ст. (статевовіковий аспект традиційної культури): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05. НАН України. К., 2004. 19 с.
117. Щербак І. Обрядові форми статевої ідентифікації в традиційній культурі українців. *НТЕ*. 2000. № 1. С. 114–118.
118. Ярошинська О. Розвиток поглядів на інститут батьківства в історії української етнопедагогіки: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. НПУ ім. М. П. Драгоманова. К., 2005. 18 с.
119. Ястребов В. Материалы по этнографии, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1896. 325 с.
120. Ястребов В. Нові дані про союзи неодруженої молоді. *Київська старина*. 1887. № 10–12. С. 110–128.
121. Durkheim E. *Sociology and education*. N.Y., 1956.
122. Molodovska, Y., Vainola, R., Lisnevskaya, N., Biriuk, L., Kostenko, L., & Bosyi, O. Use of interactive technologies in an innovative educational environment.

*Revista Eduweb*, 18 (3), 2024. Pp. 134–156. <https://doi.org/10.46502/issn.1856-7576/2024.18.03.11>

### **Архівні джерела:**

**Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України (м. Київ)**

123. Ф. 76. Од. зб. 43. Лепкий Данило «Святий вечір». Оповідання. 13. XII. 1893. (Автограф). 6 арк.

124. Ф. 100. Од. зб. 549. Номис (Симонів) М. 1. Виписки з книги А. Метлинського «Народні пісні», виданої 1858 р. 2. Власні фольклорні записи. 130 арк.

125. Ф. 108. Од. зб. 133. Записи народних вірувань. 1881 Автографи. 2 арк.

**Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського**

126. Ф. 2. Історичні матеріали. Спр. 30284. Листи до В. Антоновича. 1876–1879 рр. 7 арк.

127. Ф. 10. Архів журналу «Україна», Архів збірника «За сто літ». Од. зб. 1227. Матеріали до критики концепцій звичаєвого права України П. П. Чубинський (1839–1884). 17 арк.

128. Архів журналу «Україна», Архів збірника «За сто літ». Од. зб. 14787. Чорноморець В. [Дроздовський] Нездійснені українські видання початку 60-х рр. XIX ст. 20-ті рр. XX ст. 21 арк.

**Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України.**

#### **Ф. 1: Етнографічна комісія ВУАН**

129. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 621. Етнографічні та фольклорні матеріали з Полтавщини, записані студентами Пирятинського педтехнікуму у 1919–1921 рр. 100 арк.

130. Ф.1. Оп. 3. Од. зб. 332. Зубченкова О. Про чоловіків та жінок, 1887. 15 арк.

131. Ф. 1. Оп. 7. Од. зб. 308. Прикмети, вірування, звичаї та обряди, зв'язані з святами весняного та літнього циклу, 1848–1849 рр. 296 арк.

132. Ф. 1-2. Од. зб. 270. Вечурки. 8 арк.

133. Ф.1-3 (додатковий). Од. зб. 332. Про роботу чоловічу та жіночу. Деякі обряди і звичаї (Київська, Житомирська та інші області). 1927 р. 15 арк.

134. Ф. 1-4. Од. зб. 428. Народний календар. Зібрав Рябий М. в с. Кунівці на Поділлі. 1920–1921. 73 арк.

135. Ф. 1-7. Од. зб. 721. Фольклорні та етнографічні матеріали, зібрані окремими кореспондентами в Львівській обл. 1923–1930 рр. 147 арк.

136. Ф. 1-7. Спр. 722. Фольклорні та етнографічні матеріали, зібрані окремими кореспондентами в Полтавській області. 1920–1930 рр. 110 арк.

137. Ф. 1-7. Спр. 723. Фольклорні та етнографічні матеріали, зібрані окремими кореспондентами в Житомирській обл. 1923–1930 рр. 147 арк.

138. Ф. 1-7. Спр. 724. Народний календар Записали Тартаковський, Тищенко, Ткаченко та інші в Житомирській області. 1918 р. 116 арк.

### **Ф. 3: М. М. Білозерський**

139. Ф. 3. Од. зб. 302. М. М. Білозерський. Сімейні відносини, 1871. 56 арк.

140. Ф. 3. Од. зб. 388. Кримський А. Ю. Грінченку Б. Д. Лист 1895 р. 12 арк.

### **Ф. 8: Інститут українського фольклору**

141. Ф. 8-3. Од. зб. 182. Родинні звичаї та обряди українців. Матеріали експедиції 1903 р. 45 арк.

### **Ф. 14: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського. Структурна частина. Збірники.**

142. Ф. 14. Од. зб. 6. Лука Дем'ян. Прислів'я, загадки, перекази, обряди та повір'я, звичаї та вірування, весілля (опис), заклинання, ігри (забави). Том III. 1865–1866 р. 128 арк.

### **Ф. 14-5: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського. Структурна частина. Експедиції.**

143. Ф.14-5. Оп. 6. Іллінецький р-н. Од. зб. 2. Ремесла та промисли (вишивка). 1923 р. 13 арк.

144. Ф. 14-5. Од. зб. 448. Родинний та громадський побут українців. Матеріали етнографічної експедиції за 1921р. 25 арк.

145. Ф. 14-5. Од. зб. 516. Сироткін В. М. Експедиційний щоденник із записів громадського побуту. 1889 р. 27 арк.

**Ф. 15: Кравченко В. Збірка етнографічних матеріалів.**

146. Ф.15. Од. зб. 256. Ю. Федькович. Народний календар. Ч. V. 193 арк.

147. Ф. 15-3. Од. зб. 47. В. Г. Кравченко. Записи про женихання. Досвітки, 1909 р. 36 арк.

148. Ф. 15-3. Од. зб. 158. Збірка етнографічних матеріалів: життя родинне (с. Бехи), весілля, народженість, вмирання. Записи Кравченка В. 1928 р. 266 арк.

**Ф. 28. В. Гнатюк.**

149. Ф. 28. Гнатюк В. Улиця і весілля. Вулиця в сл. Попасній, Богучарського повіту, 1897. 78 арк.

**Ф. 29-2: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Т. Шевченка.**

150. Ф. 29-2. Од. зб. 108. Петров В. Українські варіанти легенди про жінку (Без дати). 10 арк.

151. Ф. 29-2. Оп. 3. Од. зб. 174. Етнографічні матеріали. Записав Я. Сенчин на Холмщині та Підляссю. 1903–1908. 18 арк.

**Ф. 43-5: Кабінет антропології та етнології ім. Ф. Вовка.**

152. Ф. 43-5. Оп.6. Од. зб. 248. Дівочі покарання. 1847. 13 арк.

153. Ф. 43-5. Од. зб. 277. Родинний та громадський побут, звичаї та обряди. 1903 р. 27 арк.

154. Ф. 43-5. Од. зб. 312. Рябий М. В. Моя краєзнавча праця. 2 арк.

**Ф. 48: Інститут українського фольклору**

155. Ф. 48. Од. зб. 187. Одяг дорослих та дітей Київської обл., 1919 р. 23 арк.

156. Ф. 48-3. Од. зб. 182. Родинні звичаї та обряди українців. Матеріали експедиції 1903 р. 45 арк.

157. Ф. 48-5. Од. зб. 448. Родинний та громадський побут українців. Матеріали етнографічної експедиції за 1921р. 25 арк.

### РОЗДІЛ 3.

## МОЛОДІЖНІ ОБ'ЄДНАННЯ, ЯК МЕХАНІЗМИ СТВОРЕННЯ ВИХОВНОГО ІДЕАЛУ УКРАЇНЦІВ

Відродження і розвиток рідної педагогічної культури можливі лише в умовах вільної України. Розбудова незалежної Української держави, у свою чергу, потребує адекватного виховання молоді. Цю надзвичайно важливу педагогічну проблему не можна успішно розв'язати, якщо не мати провідного виховного ідеалу, до якого маємо прагнути. У загальному трактуванні ідеал означає першообраз, взірць досконалості, кінцеву, вершинну мету людських устремлінь. Це найвища мета, до якої прагнуть люди і яка керує їхньою діяльністю.

Головним у педагогічній діяльності має стати власний національний виховний ідеал, виплеканий упродовж тисячоліть і репрезентований українською народною педагогікою. Він знайшов своє відображення і втілення у рідній українській мові, фольклорі, національних звичаях, традиціях, родинному побуті, святах, обрядах, настановах і правилах громадської поведінки, символах, народних чеснотах і нормах християнської моралі, різних видах мистецтва, у ремеслах і промислах нашого народу й передається від старших поколінь до молодших, які його доповнюють та удосконалюють.

Народно-педагогічні погляди кожної історичної епохи висувають свій оригінальний чи актуалізують вже існуючий образ ідеальної людини.

Під виховним ідеалом молоді розуміємо еталон взірцевої особистості, що служить головним орієнтиром у вихованні молодого покоління.

Формування моральних та духовних цінностей молоді, розуміння свого призначення у сім'ї та громаді традиційного українського суспільства – складові виховного ідеалу української народної педагогіки, що зародився і зміцнів на власному національному ґрунті в результаті історичного розвитку українського етносу.

### 3.1. Формування моральних цінностей української молоді

Консолідуючим фактором молодіжних громад були морально-етичні засади, традиції духовності в її найрізноманітніших проявах. Подальшу долю молоді багато у чому вирішувала її репутація у громаді, що диктувало відповідний стиль моральної поведінки.

Народна педагогіка українців пропагувала різні заходи, які допомагали краще розпізнати молоді один одного. Парубки й дівчата дозволяли певні пестоці, що однак не виходили за межі моральних засад і звичаїв і не вели до втрати цноти. Цікавими, на наш погляд, є дохристиянські мотиви необхідності дотримання цноти – за народно-педагогічними уявленнями дошлюбні стосунки приводили до того, що парубкові чи дівчині передавалися властивості його (її) першого статевго партнера й у подальшому в дітей втілювалися душі померлих з Роду першого статевго партнера – явище природної телегонії. «Дошлюбні стосунки могли зруйнувати природну генезу певного роду» [162, арк. 28].

Народно-педагогічний контроль за поведінкою неодруженої української молоді інував ще й у першій чверті ХХ ст. Хлопці та дівчата, виховані на християнських засадах і народній моралі, здебільшого дотримувалися думки, що статеве життя можливе лише у шлюбі, та остерігалися інтимних дошлюбних зв'язків, які засуджувалися церквою та каралися громадою [104, с. 51].

Подальша зміна економічних та соціальних умов, що вносили свободу в статеві стосунки, сприяли демократизації сімейної сфери. Водночас, це призводило до девальвації традиційних народно-педагогічних моральних цінностей суспільства, помітного послаблення консервативних родинно-побутових традицій, формування нових концептуальних засад звичаєво-правничого інституту.

У ХІХ – першій чверті ХХ ст. першорядною моральною заповіддю для української дівчини було вберегти неушкодженою її цноту до одруження,

адже це вважалося ключовим моментом у визначенні її «доброчесності» та основним критерієм здатності стати порядною дружиною [106].

Підтвердженням того, що збереження цноти до заміжжя було моральною умовою української народної педагогіки для створення шлюбу, існував обряд «комори», що був своєрідною формою перевірки громадою спроможності жінки бути матір'ю [57, с. 45].

Виховані на традиціях християнської моралі та здорового прагматизму, оцінюючи непривабливі життєві перспективи, дівчата, зазвичай, здатні були запобігти власному падінню.

У разі виявлення дошлюбного зв'язку дівка зазнавала серйозного покарання – її називали «покрітка» [33; 50]. Зауважимо, що дівчину, яка втратила цноту, завагітніла та народила дитину не перебуваючи у шлюбі, у різних регіонах України називали також «накрітка», «завітка», «зведениця», «стрига», «підходжайка» [20, с. 49]. За соціальним статусом покрітка належала до аномальних соціальних ролей.

В окремих піснях осуджували дівчат, котрі втратили цноту до весілля:

«Ой на ярочку широкому,  
 На Дунайочку глибокому,  
 Там дівчина топилася  
 Свого хлопчини просилася:  
 – На мою ручку,  
 Витяни мене з Дунаєчку!  
 – Хай тебе той витягає,  
 Хто з тобою спать лягає.  
 – Ой ночувала під вишньою,  
 З тобою, хлопче, під вишньою.  
 І ночувала під хатою,  
 З собакою кудлатою [146, арк. 79].

У XIX – першої чверті XX ст. була незначну кількість дівчат-покріток в українському селянському суспільстві. Сучасні автори наводять статистичні

дані, які говорять про відносно невисокий відсоток позашлюбних дітей у Херсонській та Харківській губерніях у 1897 р. – відповідно 2,7 % та 1,2 % від загальної кількості новонароджених [12, с. 48].

Цікавими і доволі показовими є висновки, до яких прийшов дослідник сімейних стосунків на Покутті другої половини ХІХ – першої чверті ХХ ст. С. Павлюк на підставі аналізу архівних етнографічних документів. Він стверджує, що «основною причиною появи покриток у традиційному суспільстві була втрата надії дівчат вийти заміж» [74, с. 108]. Таким чином можемо припустити, що такі дівчата свідомо зважувались на цей соціально небажаний крок саме тому, що хотіли мати дитину.

В етнографічних джерелах ХІХ ст. знаходимо інформацію про самотні випадки втрати цноти, причиною яких ставала пиятика, яка порушувала контроль над взаємостосунками молоді. Це, зокрема, відображено у пісні записаній у Херсонській губернії першої половини ХІХ ст:

«Молода Марусенька  
не причесана идет,  
На своей же голувоньке  
венка не несет:  
«Ой я вчора  
пьяная була» [146, арк. 82].

За українським народно-педагогічним звичаєм необхідно було якнайшвидше і невідкладно покрити голову тій, яка «прошкодила», «прогрешила», «втратила вінок». Це вважалося настільки важливим, що практично кожен парубок мав за обов'язок повідомити про таку пригоду тим, кому належало виконати цей обряд на знак того, що дівчина повинна пристати до розряду заміжніх жінок, але під особливим ім'ям «покритка» [143, арк. 27].

Можна припустити, що у далекому минулому покривання голови такої дівчини було повноцінним і складним обрядодійством, що мало сенс ритуалу переходу із стану дівочтва до стану жіноцтва.

Головний убір покритки, зазвичай, помітно відрізнявся від способу покривання голови заміжньої жінки тим, що «зведениці не можна носити перемітку, хіба фустков пидвезану попод бороду» [121, с. 500].

Основна мета ритуалу покривання полягала у якнайшвидшому приховуванні волосся дівчини, що вже стала жінкою і у такий спосіб формально легітимізувати її перехід до стану жінок: «вона вже не могла ходити без платка, розвита – вона вже як жона мала ходити» [124, с. 120].

У ХІХ ст. відомі народно-педагогічні приписи, за якими покритка «ходитиме простоволосою, то це не лише ганебно, але й може становити значну загрозу для добробуту, господарської життєдіяльності усієї громади та здоров'я односельців» [106, с. 12].

Покритку намагалися якнайшвидше «завити» хусткою, оскільки за народно-педагогічними уявленнями українців, вона могла спричинити нещастя оточуючим: голод, град, повінь, сарану тощо [106, с. 14].

На кінець ХІХ – початок ХХ ст. ритуал покривання у більшості українських місцевостей був зредукований до самого акту пов'язування голови хусткою. Лише на Гуцульщині він зберігся значно повніше і ще наприкінці ХІХ ст. його виконували за розгорнутим сценарієм, унікальний запис якого опублікував П. Шекерик-Доників: «зазвичай, негайно після того, як ставало відомо про гріх, поважні старші жінки приходили до дівчини і, «оголосивши про її провину, тут-таки «скривають» її, тобто пов'язують голову по замужньому» [112, с. 109]. Інколи дівчина квапилася сама себе покрити, перш ніж це зроблять інші [114, с. 17].

Українська народна педагогіка виробила кілька способів покарань за аморальну поведінку дівчини. Досить поширеним покаранням було обстригання волосся. Цю дівчину називали «стригою» і вона, згідно з моральними вимогами, мала ходити з покритою головою, зі свого боку «чесні» дівчата ходили з непокритою головою, прикрашеною вінком або стрічками» [75, с. 56].

В Україні XIX ст., побутував звичай нечесну дівчину, якій відрізали косу, виставляти на «купу» – спеціально зроблений у центрі села кам'яний підмурівок. Найстаршому селянинові доручалося покрити її голову чорною хусткою [36, с. 121].

У деяких регіонах України (Волинь, Бесарабія) у XIX ст., на відміну від того, як це робили при законному шлюбі, покритку пов'язували так, щоб її косу було видно з-під хустки [8, с. 20].

Цікава оцінка звичаю покриття голови дівчині, була дана етнографом П. Рибніковим на початку XX ст. Цей звичай розглядався автором як вияв лояльності народної педагогіки, коли винну брали під опіку, а дівчину тільки відзначали особливим способом «покриття» або «скриття», щоб попередити спокусу інших [78, с. 68].

Розпусну дівчину називали також «шельмою», тому існує думка, що вислів «ошельмувати» вживався у значенні познуватися, обрізавши волосся. Часто щодо таких дівчат висловлювалися: «захотіла гиря (неакуратно острижена голова) косника» – захотіла пострижена прикрасити себе косою подівочому [98, с. 228].

У деяких українських регіонах у XIX ст. парубки навіть не віталися з такою дівчиною, відмежовуючись від неї [133, арк. 6–7].

На Київщині в середині XIX ст. було зафіксовано таке покарання: дівчині, яка втратила цноту, молодь влаштовувала так зване «весілля» – злу пародію на справжній весільний обряд [134, арк. 7].

Для перешкоджання такій дівці знову відвідувати вечорниці чи вулицю, парубки вдавалися до таких символічних дій, як обкручування нитками очеретини і влаштовування вздовж вулиці символічної огорожі [116, с. 56].

Українці вважали, що, окрім людського осуду, розпусників покарає Бог. Так, в народних баладах, записаних на Чернігівщині кінця XIX ст. згадується смерть перелюбника від укусу змії, «гулящу дівку чорт забирає до пекла», «дівчина, яка втратила цноту, чинить самогубство» [136, арк. 6] тощо.

Поведінці легковажної дівчини в українському традиційному суспільстві виправдання не було, а з батьків не знімалася провина за погану поведінку сина чи дочки. З етнографічних джерел XIX ст. дізнаємося про існування наступних висловлювань покритки, що побутували в українців і росіян: «Оце на тобі, моя ненько, за твою науку: колихала ти мене, колихай онуку», «Гайка-лайка пішла на долинку, принесла дитинку», «От Вам, за Вашу науку: сядьте за пічку, колишіть внучку» [73, с. 32].

Окрім того, що покритка зазнавала морально-психологічних покарань, до неї застосовувались і фізичні покарання, що регулювалось суворістю народно-педагогічних морально-етичних уявлень. Таких дівчат били шнурами від дзвонів, намочених перед тим у соляній ропі, водили по селі, вимащених дьогтем і обтиканих пір'ям, садили на гостру дротяну щітку, запрягали у віз або надягали хомут, кропив'яний очіпок, чіпляли біля хати колиску, солом'яного солдата, водили вулицею із задертою сорочкою, яку зав'язували над головою і так пускали по вулиці додому, могли під час досвіток викинути їх прялки, позбавляли права відвідувати зібрання молоді, кидали роздягненими у воду, розбивали шибки та піч, на стріху хати витягували опудала коханців, тощо [11; 43; 78; 100].

В Україні поширеним був звичай вимазувати ворота або ж вікна, стіни дому розпусної дівчини дьогтем, розведеним з гнієм чи сажею, ставити мазницю з дьогтем перед воротами, тощо [137, арк. 2]. Застосування таких покарань залежало від ініціативи членів громади і не вважалося обов'язковим.

В Україні ще на початку XX ст. існував звичай «на горло» – фізичне покарання за перелюбстводівчат і парубків. Це знайшло відображення у фольклорі, наприклад: «Ведуть Шумильця рубати... Ой дванадцять-ем, моє серденько, ізрадив і трийнадцяту Катрусю», або «Ручки завязали, голівоньку зняли, Белу Аннушку в полі заховали» [139, арк. 27].

Народно-педагогічні санкції щодо покритки часом набували вигляду масового покарання: «Приходила громада: били, називали, кричали, співали

пісні погані. Плювали на неї, ганьбили, називали усякими словами осорудними» [143, арк. 25].

Подекуди в Україні до кари залучався священник: дівчині, яка завинила, підсипали на підлогу гороху чи гречки і наказували стати на них голими колінами, а в руки давали найбільшу із церковних книг, примушуючи тримати її з піднятими над головою руками. Коли святий отець уважав кару замалою, використовувались так звані церковні посторонки – мотузки, призначені для передзвону. Дівчину клали на голу землю і били її посторонками доти, поки священник не скаже: «Годі» [143, арк. 30].

Можливо, саме неминучість досить суворого покарання за втрату дівочої честі спричинила виникнення та закріплення народно-педагогічного звичаю привселюдно каятись у своєму гріху та просити прощення у молодіжної громади.

Існування цього звичаю говорить про можливість усунення чи пом'якшення подальших покарань, а отже ослаблення тих психотравмуючих чинників, що могли штовхнути дівчину-покритку на шлях приховування вагітності, її переривання чи дитинозгубництва. Аби запобігти цьому, гуманна українська народна педагогіка дбала, щоб моральне та фізичне покарання не виявилось надмірним.

З іншого боку, понижене становище покритки з часом починало викликати в оточуючих поблажливість та співчуття, що приходили на зміну осуду та зневазі. Пом'якшенню ставлення до такої дівчини з боку односельців сприяли і засадничі християнські принципи прощення та милосердя. Уважали, що серед ймовірних причин «втрати вінка» може бути й те, що «вна си сама осудила на який зведеници, або си з неї засмієла, або єї стариня, або навіть і діди та предіди, а осуда має довгі муда, та й єї подогонила та й побила» [148, арк. 14].

Часом дівчина вважала за краще приховати втрату дівочої честі й вагітність. Мотивацію такої поведінки не важко зрозуміти, адже формально залишаючись дівчиною, вона, по-перше, зберігала дівочі свободи; по-друге,

мала шанси на більш вдале заміжжя; по-третє, уникала усіх неприємностей, пов'язаних із переходом до стану покриток.

Зрештою, коли про вагітність було відомо всім, таємно позбутися дитини було досить проблематично. Страта дитини була для українців чи не найбільшим гріхом, то ж і найсуворіша кара за нього не вважалася надмірною. Усе це разом практично усувало можливість трагічних наслідків позашлюбної вагітності.

До народження позашлюбних дітей ставилися негативно, оскільки згідно з нормами народної моралі ганьба падала не тільки на матір та її дитину, а й на громаду. Уважалося, що «за такий гріх мешканці села будуть покарані або неврожаєм, або мором» [6, с. 125]. Тому, як правило, село прагнуло позбутися нечесної дівчини та її дитини. А якщо вона залишалася, то старалися ізолювати від громади: до такої дівчини не заходили колядники, у церкві їй не давали свічку, а за дитиною на все життя залишалася слава байстряти. Нерідко навіть ім'я дитині давали якесь особливе, «аби всі пізнавали». Казали: «його мати мала гирю» [22, с. 57].

Народжених поза шлюбом дітей українці називали «байстря», «байстрюк», «найдух», «копил», «нажирована», «нажитна», «букарт», «жаливник», «бенькарт» [79; 104], що визначало певне специфічне ставлення громади до них.

Більшість байстрюків були дітьми самотніх жінок, проте певна група були дітьми не шлюбного чоловіка, походили з позашлюбних зв'язків. Становище таких дітей у XIX ст. було досить складним. Вони були безправними, а їхнє походження їм часто нагадувалося. Зазвичай, «такі діти позбавлялися права носити прізвище батька чи претендувати на спадщину, що залишалася після нього» [108, с. 93].

У кінці XIX – на початку XX ст. погляди на байстрюків дещо змінилися: «Тепер на це дивляться не так суворо, так як, в особеності в селах, де стоять війська, случаї такі стають все чаще і чаще». У такому разі батьки допитували дочку, з ким вона грішила. Встановивши особу батька, священник змушував

його одружитися або сплатити «безчество». «Якщо ж винуватець жениться не хоче, то він повинен уплатити, скільки присудить громада» [79, с. 160].

На початку ХХ ст. на Лівобережній Україні позашлюбні діти здебільшого вже мали право на спадщину, хоча в Західній Україні – зовсім не мали ніяких прав. На початку ХХ ст. такі діти отримували право на спадщину тільки за умови, «якщо перебували у діда з бабою» [88, с. 403].

Хоча українська народна педагогіка здебільшого покладала провину за втрату цноти на дівчину, та все ж громада звинувачувала у тому, що трапилось і хлопця. На Поліссі другої половини ХІХ ст. міркували часом так: «Хіба вона віновата?.. Любу (дівчину) може хлопець звести, найдеться такий що спокусит да зведе» [94, с. 330]. В одному з сіл Полтавщини (поблизу Прилук) на свято Колодія (наприкінці м'ясиць) дівчатайшли до такого парубка, клали йому на руки сповиту «колодку» та вели селом у двір покритки, змушуючи вклонитись їй та поцілувати дитину [121, с. 500]. Подібно розглядали ситуацію, за якою винуватця прилюдно карали палицями, а парубки ганьбили його, витанцьовуючи на його бинді [81, с. 247]. Проте, звичаї ганьблення парубка загалом були поширені значно менше і були не такі суворі, ніж самої покритки.

Часом батьки хлопця-винуватця змушували його до одруження, виходячи з власних міркувань та інтересів, особливо коли дівчина була із заможної родини. Проте часто траплялось і таке, що батько дитини заперечував свою причетність і дівчина залишалась один-на-один зі своєю проблемою. У народі вважали, що такий хлопець приречений на нещасливу долю: «Цей чоловік, що зведе дівку, він не має на ціле жите шестя у себе. Він ніколи не доробит си, через то, що збанований» [156, арк. 9]. Усе це дає підстави припускати, що дівчина-покритка не завжди сама несла увесь тягар провини за те, що не вберегла своєї дівочої честі.

Дівчина-покритка у більшості регіонів України уже на початку ХХ ст. могла вийти заміж за вдівця або каліку, але без дотримання низки весільних

обрядів. Вона не мала права, наприклад, одягати весільний вінок, що вважався символом дівочої честі [161, арк. 10].

На початку ХХ ст. покритка, зазвичай, не ставала вигнанкою з громади. Дівчина, що втратила вінок, завагітніла та народила позашлюбну дитину, набувала окремого статусу, який визначав усі особливості її нової соціальної ролі (спосіб життя, поведінку та спосіб взаємин із оточуючими).

З досліджень етнографів дізнаємося про ще одну з найхарактерніших рис української народної моралі – вітання, які включали жести, міміку, фізичні контакти, словесні формули. Молодь завжди починала вітатись зі старшими, враховуючи не тільки вік, а й соціальний статус [12; 66].

Згідно з усталеними моральними нормами української народної педагогіки, при зустрічі подружньої пари на вулиці, зазвичай, насамперед віталися з жінкою. Ситуація змінювалася в умовах оселі: «гість першого вітав чоловіка, потім дружину, акцентуючи на провідній ролі його як господаря сім'ї» [162, арк. 12].

Як привітання серед української молоді побутували поцілунки: «дівчата цілувалися в губи, парубки цілували руку жінкам (зазвичай, вищого соціального стану), молодші – старшим, переважно родичам або добре знайомим», оскільки вважали, що через поцілунок може передатися шкідлива магія (хвороба, псування, шкода) [162, арк. 45].

Кожен із способів поцілунку молоді мав певне символічне значення: у губи – знак особливої поваги та потягу, у щоки – виявом приязні, у руки та рукав – символом шанобливості, що пояснює досить високий рівень розвитку взаємостосунків [31; 47].

Ще одна з найхарактерніших рис української народної моралі – гостинність. Український етнос на всіх етапах свого історичного розвитку відзначається великою гостинністю [1; 32; 119].

Традиційна основа гостинності більшою мірою збереглася у звичаях гостювання і частування. Звичай ходити в гості в середовищі української

молоді не перетворився на закон звичаєвого права, згідно з яким зовсім незнайома людина мала право зупинитися як гість у будь-якій хаті.

Право гостювання суворо регламентувалося: не прийнято було ходити в гості під час польових робіт та посту, в будні дні. Інколи робилися винятки, якщо гість був дуже шанований: «...Господар трактиру запросив мене до свого будинку... Його сім'я була рада бачити мене гостем, незважаючи на піст. Його жінка зустріла мене по-дружньому, я здивувався кількості їжі, приготованій на олії, наливці та зворушливій гостинності» [163, арк. 2].

Поширеним правилом прийому гостя, що прийшов у звичній справі, залишилося обов'язкове запрошення його до хати хоча б на короткий час. Гість повинен був переступити поріг хати, тобто засвідчити повагу до господарів та їх предків, які за повір'ями жили під порогом. В свою чергу гостя слід було провести до воріт [89].

Звичай дарування і віддарювання становив у традиції гостинності важливу роль, хоча при цьому його матеріальна сторона відступала на другий план: подарунки виступали передовсім символами прихильності й дружби.

Одним із головних завдань морального виховання молоді була боротьба із крадіжкою, пиятикою, бешкетом тощо, які суворо засуджувалися українською народною педагогікою. Зазначимо, що крадіжки в традиційному українському суспільстві належали до мало розповсюджених явищ, про що свідчить досить поширений звичай не замикати хатніх дверей при відлученні з дому [82, с. 190].

Для молодіжних громад найдрібніша крадіжка – це був великий гріх і покарання було неминучим: українці говорили – «краденим не забагатієш», «хто хоче пропасти, хай навчиться красти», «на краденому коні далеко не поїдеш», «хто раз украв, той навіки вор» [77, с. 52] та ін.

Відтак, в українській народній педагогіці вважалось, що достатньою формою покарання може бути прилюдне висміювання: «молодь водила злодія по селу, повісивши на нього украдені речі; змушували його бити у бубон, повторюючи своє ім'я і скоєний злочин; лише інколи карали палицями,

виставляли біля церкви під час недільної служби закутого у дерев'яну колоду» [143, арк. 5], заставляли в корчмі його речі тощо.

Водночас, з етнографічних джерел XIX ст. дізнаємося про звичай «цурковати» злодіїв: злодію крутили голову палкою («цуркою»), що встромлювали у волосся, рвали бороду (зазіхання на вуса чи бороду розцінювалося як один серед знакових злочинів проти честі) [104, с. 78].

Часто у ставленні до злодія і вчиненого ним злочину враховували ряд обставин: за яких умов скоєно злочин, хто і в кого вкрав, які причини спонукали до цього. Наприклад, якщо обкрадали вдову чи бідного селянина, подія набувала великого розголосу, старалися надати допомогу потерпілим. У таких випадках могли вдатися до самосуду («зазвичай, самосуди не схвалювалися і самою громадою»)[149, арк. 3].

Якщо злодій був із села і його не знаходили, інші села давали громаді образливі прізвиська, висловлюючи так негативне ставлення до невиконання громадських обов'язків, слабкого механізму громадського контролю. Інколи діти або онуки злодія не могли одружитися у своєму селі, бо походили із «злодійського роду» [149, арк. 8].

Народною педагогікою засуджувалась пиятика у молодіжних громадах, яка була досить поширеним явищем у традиційному суспільстві у кінці XIX – на початку XX ст. Дослідниця К. Грушевська зазначала: «Горілка – це такий елемент, без якого не відбувається жоден випадок в житті простої людини» [27, с. 30].

Етнограф А. Мінх наводив приклад осуду хлопців, які вживали алкоголь: ... «хто з хлопцев звади і свари чинить і людей зневажає. Пьяниця. Хто, з мосту падаючи, шию ламлетъ? Пьяница. Хто на улиці в болоті валяється? Пьяница. У кого волоси вирвані, под очима синє, и руки дрижать? У пьяниці» [68, с. 49].

Українські народно-педагогічні приписи застерігали, що п'яниці не зможуть увійти до Царства Божого. Народно-педагогічні афоризми другої половини XIX ст. стверджували, що алкоголь був причиною багатьох

нешасть, руйнував людей фізично і духовно: «Горилка без огня розум спалить», «Хміль не вода – чоловіку біда», «Хміль до лихого людей зводить», «Сказано: п'яний, що дурний» [73, с. 50] та ін.

Народною педагогікою засуджувались непристойна словесна образа, прокльони, сварка та наклеп: «коли двоє сваряться, то більше винуватий той, хто розумніший», «гнів кров псує», «в гніві чоловік дуріє», «розгнівався, бо муха йому на ніс сіла» ін. [74, с. 10–14].

Парубків та дівчат, які завжди першими починали сварку у громаді не поважали, старалися не заводити з ними ніяких серйозних справ, не брати за кумів («чи я розум пропив, щоб пащекувати за куму мати, ще діти мої такі ляпотухи будуть, най Бог милує») [87, с. 14] тощо.

Досліджуючи репертуар поширених лайок, Х. Вовк трактував їх як автоматизоване неприйняття всього «злого» для традиційного суспільства [20, с. 28]. До найпоширеніших відносяться такі як «лисий» (пов'язуючи його за міфологічною традицією ймовірно до слова «лисий дідько», тобто нечистий, чорт) «скурвий син» (розпусник), «пес», «собака» (за народними віруваннями, диявол обертається здоровоною собакою; упир, відьма, чума, холера, моровиця – білим великим псом) [20, с. 235–237] та ін.

Дієвим засобом морального виховання української молоді був комплекс календарної обрядовості, адже великого значення має спадкоємність поколінь, чим тісніше і глибше ця наступність, тим краще засвоюються моральні норми.

Учені-етнографи XIX – першої чверті XX ст. уважали календарні свята необхідними елементами морального розвитку молоді [7; 41; 88].

На великі релігійні свята хлопці та дівчата обов'язково ходили до церкви. Відвідування церкви вважалось моральним обов'язком. У церкві й біля неї відбувалися ритуальні церемонії, масові молодіжні розваги, в яких отроки були активними учасниками [73, с. 31].

Традиційні народні свята та обряди впливали на емоційну сферу хлопців та дівчат, сприяли розвитку соціальних умінь і навичок поведінки, стійких

позитивних міжособистісних відносин і моральних якостей, які в повній мірі визначали їх внутрішній світ.

Завдяки календарній обрядовості, яка синтезувала у собі головні принципи соціалізації, забезпечувала систематичність, комплексність моральних педагогічних впливів на молодь, відбувалося передання всієї сукупності позитивного морального досвіду.

У річному циклі календарної обрядовості українців молодь брала найактивнішу участь у всіх діях. У зв'язку з цим доцільним є розгляд обрядових свят не з погляду простого передання позитивного досвіду, а як системи моральної регуляції особистості, дієвого засобу соціалізації.

Залежно від ступеня соціальної актуальності молодіжних обрядових дій та ступеня задіяності дівчат і хлопців у загальних святкових акціях можна виділити кілька типів участі неодруженої молоді в календарно-обрядових комплексах:

I тип – молодіжні ритуальні дії як основне ядро календарного свята/ритуалу (закликання весни; свято Купала; ігри, ворожіння, розваги на Андрія);

II тип – молодіжні акції як частина загального свята всього соціуму (обходи осель з парубочою колядкою й дівочою щедрівкою; гаївкові ігри й пісні, волочільні обряди й риндзівки, звичаї обливаного понеділка й вівторка як складники загальних великодніх святкувань; участь у жнивварських обрядах із останнім снопом і вінком; водіння «Кози» й в'язання колодки неодруженим на Масляну);

III тип – молодіжні комунікативні практики, вписані в загальне річне коло й прикріплені до певних календарних періодів [45; 46; 70].

Етнографічні матеріали засвідчують, що зимові свята розпочиналися зі свята Катерини, коли дівчата ворожили, намагаючись дізнатися про свою долю, чи вийдуть заміж у наступному році, чи будуть щасливі у шлюбі [32; 64; 70].

Далі святкувався День Андрія Первозванного, свято, сповнене молодіжними забавами: ворожіння, парубоцькі гуляння. Свято розпочиналося

із кусання Калити. У цей день також дівчата ворожили. У цей день парубкам пробачалися всі їх бешкетування: знімалися ворота у господарствах гонорових дівчат, траплялися випадки, коли парубки повністю розбирали тин або клуню у господаря, який дошкуляв їм упродовж року. Але «Парубоцьке право, на те й Андрія» [32, с. 84], а отже, парубки не мали жодного покарання.

У ході вивчення архівних матеріалів, нам вдалося зафіксувати інформацію про обставини, за яких парубоцтво дозволяло собі порушувати громадський порядок на свято Андрія: «Парубки, йдучи по вулиці, могли зняти хвіртку в одному дворі, взяти санки у другому. Потім, покликавши дівчат на гуляння, катали їх на тих санках, і лише під ранок повертали їх господарю, коли хлопці приходили до дівчат, і вони великими компаніями гуляли вулицями села, то бувало так, що «десь там курка не правильно сидить чи качка, забирали з собою і дівчата їх патрали» [128, арк. 5].

Свято Миколая – день загальних веселощів, коли господарі варили пиво, а потім запрягали найкращих коней і їздили навколо села [36, с. 63–76]. Від Святого Миколая розпочиналися вечорниці.

Далі розпочинався великий новорічний цикл зимових дійств – Святий Вечір. Різдво, Новий рік (Маланка), Василя, Водохреща [32].

Свят-Вечірні дійства проводив переважно господар – батько і мати, молодь і діти були учасниками святкових дійств, спрямованих на забезпечення добробуту, здоров'я і багатства на наступний рік [32].

Основні забави та веселощі припадали на наступний день – Різдво. Під вечір збиралися дівочі і парубочі громади, інколи створювалися змішані гурти колядників і вирушали по селу [32].

Ватага колядників молоді налічувала п'ять осіб: береза, звіздоноша, дзвонар, міхоноша та запасний, що мав завдання допомагати міхоноші. Колядували перед образами, частіше молодь співали пісень під вікнами, оскільки вони вважалися втіленням померлих душ, які поминаються на різдвяних святах [54, с. 10].

Щоб не нашкодити господарям, вони залишалися на вулиці, очікуючи дарунків – хліб (калач), пиріжки, цукерки інколи гроші. У деяких записах засвідчено, що заходити в хату не мали права тільки дівчата, у той час, як парубки, що ходили ватагою із зіркою колядували безпосередньо в хаті, стоячи перед образами [64, с. 83].

Серед дійств, що відбувалися в цей день особливу роль відігравав вертеп – старовинний український пересувний театр, відомий в Україні ще з XVII ст. [32]. Його вважали найвищим досягненням української народної драми. Існував ляльковий і, так званий, живий вертеп [70].

Ляльковий вертеп – двоповерховий будиночок, виготовлений із тоненьких дощечок та картону. На верхньому ярусі відбувалася перша частина вертепу – «свята», на нижньому – «світська», «народна» сатирично-побутова інтермедія [70, с. 270].

Живий вертеп – народна жива різдвяна драма на релігійні та побутові теми. Спочатку мотивами вертепу були християнсько-біблійні легенди, запозичені з євангельських оповідей про народження Христа. Згодом біблійна вистава стали лише частиною вертепного дійства, другою частиною якого були театральні сценки на світську тематику із відтворенням елементів життя простих людей. Ці епізоди із народного життя, які, як правило, носили гумористично-сатиричний характер, стали основою виникнення та поширення народної драми, у якій розігрувалися суспільно-побутові теми, імітувалися сценки селянського чи козацького побуту, процеси праці, у жартівливому тоні розповідались про випадки з життя [70, с. 271].

Головними персонажами цих народних комедій були селянин, мірошник, корчмар, циган, козак, дід та баба тощо. Згодом театральна традиція була підхоплена у народному середовищі [70, с. 2700].

Народний вертеп був знищений у перші десятиліття радянської влади. Збереглися документальні свідчення про розстріл вертепників енкаведистами у повоєнну добу на Львівщині, вертепні дійства, колядки та щедрівки винищували під гаслами атеїстичної боротьби [74, с. 54].

На Різдво або під Новий рік гурт парубків водив «Козу». Одного юнака переодягали «козою», він одягав вивернутий кожух та маску. Парубки ходили від хати до хати, розігруючи сценки умирання та оживання Кози [70, с. 270].

Напередодні Нового року, дівчата і парубки водили Маланку. Вона поділялася на дівочу і парубочу. Остання – давніша за походженням. М. Номис зазначав: «Ініціатива в проведенні громадської частини різдвяноноворічних свят належала союзам парубочої молоді. Організованих за територіальним принципом. Перевага юнаків (чоловіків взагалі) у виконанні зимових календарних обрядів історично склалася в умовах патріархального суспільства. Вона визначалася й підтримувалася в фольклорному середовищі діяльністю архаїчних спілок чоловічої молоді, відомих в Україні як «парубочі громади» [70, с. 272]. У свою чергу у дівчат також існувала громада.

Весною молодь була активною учасницею обрядів, пов'язаних із забезпечених родючості полів, гарного врожаю восени та щасливого шлюбу. Зустріч весни розпочинали на Стрітєннє, коли за селом, на вигоні, збирався гурт і співали веснянок: Благослови. Мати, Весну закликати! Весну закликати, Зиму проваджати! Діти носили селом «жайворонків», пташок із тіста, співаючи гімн цьому птахові, який за світоглядними уявленнями українців був провісником весни [93, с. 216].

Весняні співи виконували дівчата на вулицях села, на майдані, але здебільшого – під час ігрищ понад річками, в гаях або на узліссях. Парубки майже не брали участь у хороводах і переважно змагалися між собою. Будували «вежу» (ставали один одному на плечі), спостерігали за дівчатами, вибираючи собі наречену. У цей час дівчата водили хороводи та співали веснянки і гаївки.

Великий морально-виховний потенціал мав Великдень. У великодню суботу молодь брала активну участь у підготовці до очікуваного свята: допомагали батькам фарбувати яйця, пекти паски, рубати дрова та лучину. Увечері вбиралися у новий одяг, виготовлений власноручно і йшли до церкви.

Готуючись до свята, всі члени сім'ї діставали свої найкращі вбрання [95, с. 430].

Протягом трьох великодніх днів хлопцям дозволялося дзвонити у церковні дзвони. Пасхальному дзвону приписувалась певна ритуально-магічна роль. Уважалося, що він відлякував «нечисту силу» та сприяв хорошому врожаю [104, с. 75].

Шлюбною семантикою наповнена літня купальська обрядовість, в якій обов'язково брала участь молодь. З купальських пісень, записаних у 1880 р. В. Ястребовим у с. Молодецькому, ми дізнаємося про те, що той, хто не прийшов ввечері на Купала очікувало покарання: У нас Купайло з верби, з верби. Вийди, Голександро, вийди! Як не вийдеш на Купайла, То вийде з тебе душа й пара [124, с. 115].

Оскільки ж паралельно з парубочими існували й дівочі об'єднання, то купальська обрядовість у визначений історичний період могла виступати єдиною формою укладення шлюбних стосунків [1].

Про шлюбний статус купальського обряду свідчать деякі залишки норм звичаєвого права. Зазвичай після Купала молодь (найчастіше парубок) наймала хату, де жили «пробним шлюбом» [128, арк. 35].

Молоді люди думали про шлюб. Розбирали деревце, щоб нести на воду, і вважалося, що той молодий чоловік, який встигав зривати верхівку його, в цьому сезоні одружиться. Якщо дівчина клала цю квітку під подушку, то мала побачити уві сні свого судженого [131, арк. 2].

Дівчата пускали вінки на воду, щоб їх ловили хлопці, і таким чином кожен мав знайти свою пару. Дівчата пускали на воду вінки зі свічками: якщо вінок плив добре й свічка гарно горіла, то дівчина швидко вийде заміж, коли крутився на місці – то ще дівуватиме, а не дай Боже, щоб потонув, бо заміж не вийде взагалі. Якщо ж дівчина мала коханого, він намагався вплав чи на човні цей вінок спіймати, що вважалося доброю прикметою для їхньої спільної долі. Згадаймо, що вінки, в яких дівчата були на купальському святкуванні, вважали наділеними цілющою силою, тому закидали їх на дах хати для охорони від

нечистого або зберігали, вірячи, що зілля, з якого вони сплетені, вилікує від усяких хвороб і людей, і худобу [131, арк. 7].

На нашу думку, слід зупинитися на обрядовості, яка втратила зв'язок із календарною, зберігши, в окремих випадках, опосередковане до неї відношення. Деякі елементи такої обрядовості стали елементом весільної обрядовості та здійснювали моральний вплив на українську молодь.

Виконуючи певні специфічні ролі, в хлопців та дівчат формувалося почуття цінності сім'ї. Зокрема, як стверджувала Н. Заглада, у весільних обрядових звичаях молодь брала активну участь у певних моментах: «коли на весіллі печуть коровай та шишки, перед тим, як садити у піч обрядові печива, жінки загадують молодому кучерявому хлопцеві жар загібати. Він бере коцюбу і гребнувши тричі передає її жінкам; під час цієї церемонії коровайниці співають: «Кучерявий жар загібає, кучерява в піч заглядає...» [40, с. 149].

Дівчат з 14–15 років брали у світилки, а хлопців у бояри, які виконували певні обрядові функції: «Світилка (сестра молодого, а як нема, то небога) сиділа завжди на покуті (а тоді молодий, а коло його молода) і держала світильника. Світильника робили тільки у молодого. Брали овса жменю і ниткою зв'язували, потім кругом васильками, тоді гвоздиками і калину туди. Всередину вставляли маленького дерев'яного хрестика (молодий робить) і свічку воскову (молодого мати суче). Перший раз світили у молодого в хаті, як заводять за стіл. Другий раз того самого вечора у молодої, як засідали (молодого рід, садовлять) за столом вечеряти. Третій раз, як вінчалися у церкві. Тоді молодий та молода стояли у першій парі, за ними дружка і боярин, а за ними світилка. Четвертий раз світили, як од вінця прийдуть до молодої і їх садовлять на кожух (і гроші кидають на кожух), на посаді зветься. П'ятий раз, у неділю ввечері перед дільбою короваю як приходили молодого рід за молодою» [139, арк. 8].

Молодь брала участь в урочистому розподілі короваю [139, арк. 8], що означало приєднання всіх гостей до сімейних урочистостей.

Хлопці з 14 років, брати нареченого, брали участь у продажі скрині (посагу). Коли приходили до молодого, то він купував у них скриню [122, с. 8].

Українська обрядовість була засобом соціалізації хлопців та дівчат. У контексті традиційної обрядовості сільської молоді формувалася система моральних та етичних законів сільської громади, духовні цінності та культурні надбання українського народу.

Складовою української обрядовості були ігри та забави молоді, як своєрідна форма соціалізації та одна з основних форм суспільного життя до укладання шлюбу.

Дослідник А. Белик поділяє таким чином:

– молодіжні забави, що були складовою календарної обрядовості українців;

– молодіжні забави – складова родинної обрядовості (весілля, похорон (ігри при мерцеві, похорон як шлюб));

– молодіжні зібрання (толока, музики);

– парубочі зібрання, під час яких випробовувалася їхня сила (бої навкулачки, зібрання парубочих громад сільської молоді) [4, с. 56].

На сьогодні збереглося чимало архаїчних за походженням ігор, у яких виразно проступають релікти шлюбу, коли дівчину обирали з певного роду («Жельман», «Царівна», «Мости», «Король» тощо) [5].

Значна кількість хороводів та ігор, що раніше мали магичне призначення, в наш час стали забавками: «Мак», «Подольночка», «Кривий танець», «Кострубонько» [5].

Під час ігор молодь виконувала такі танці, як «Горлиця», «Зуб», «По балках», «Санджарівка», «Метелиця», «Гопак», «Дудочка», «Вегеря», «Халяндри» та рухів – викрутас, вихиляс, третяк, гайдук [5].

У досліджуваній період виділяється група ігор та розваг молоді, які втратили зв'язок із календарною обрядовістю, зберігши, в окремих випадках, опосередковане до неї відношення. Це ігри з елементами змагання,

переслідування, пошуку та ін. Деякі з них мали відношення або стали елементом весільної обрядовості.

Найвідомішими іграми української молоді були: «Журавель», «Хрещик», «Горюдуб», «Візок», «Дамки», «Ворон», «Тісна баба», «Жмурки», «Джгут», «Розбитий цар», «Цурка», «Воротар» [5; 12; 48; 95].

Таких ігор збереглося дуже мало, тому вважаємо доцільним навести їх опис.

Народна гра-танець «Журавель». Народний сюжетний танець, у якому хлопці зображували журавля; танець виконували зазвичай на перезві (виконувався під час шлюбних дійств, звичай за яким родичі молодої після шлюбної ночі за запросинами йшли або їхали з відповідними обрядовими піснями на частування до ати молодої. Сповідуючи батьків про дівоцтво молодої). В українців поширеними були і «журавлині» танці – «журавль», «журавлиний ключ» [5].

«Горюдуб» – весняна гра, що зберігала ознаки старого шлюбного звичаю – умикання дівчини. Граючи у цю гру, той, хто горів вимовляв таку формулу: «Горю, палаю, серцем страждаю, кого люблю, того спіймаю». Не горіти означала не бути закоханим, не кохати [5].

«Джгут» – старовинна гра. Зафіксовано декілька її варіантів. І. Трусевич подає такий опис: «Хлопці та дівчата сідають в коло, кожен з гравців тримає у руках джут, сплетений із хустки або чогось іншого. У середину кола кидають хустку або шапку, кожен із тих, хто сидить, має якнайшвидше підняти її. Позад гравців ходить ще один гравець і б'є джгутом кожного, хто його торкнеться, промовляючи при цьому: «Кому раз, кому два, а кому нічого». Той, хто нічого не робить, тому за спину обережно кладуть джгут, його сусід одразу хапає його і провчає за бездіяльність, після чого кидає джгут у коло. Той, хто ходив із джгутом одягає шапку і сідає, а програвший робиться джгутовою і гра продовжується» [95, с. 430].

Автор наводить ще один варіант гри: «Грають у джгут переважно парубки. Вони сідають на землю у тісне коло, підіймають колін і передають з-

під колін один одному джгут. Один із хлопців сидить на ногах когось із гравців, шукає джгут. Ті, що передають примовляють: «Ший, пошивай», якщо їм вдається обманути шукача, його б'ють джгутом. Якщо ж він встигає вихопити джгут, б'є того з-під чийх колін він його дістав, і вони обмінюються місцями. Гра продовжується» [30, с.128 ].

«Дамки» – гра у шашки, під час якої гравці намагаються перебити або закрити всі шашки противника [5; 30].

«Ворон» – молодіжна гра, у якій імітується напад цього птаха на курчат, яких захищає квочка [5; 30]. Гра «У ворона» була найпопулярнішою в Україні. У ній Ворон є втіленням самої смерті. У світоглядних уявленнях українців душа людини втілюється у птаха: душі добрих людей стають голубами, ластівками, зозулями, а злих – чорними воронами, круками.

«Тісна баба» – молодіжна гра, в якій ті, що сидять на кінцях лавки, тиснуть на тих, що сидять посередині. Намагаючись витіснити і зайняти їхнє місце [5].

«Жмурки» (піжмурки, куцабаба) – старовинна гра, під час якої один із учасників із зав'язаними очима ловить або відшукує інших. У народі мала ще одну назву – «Панас». Грало в неї так: обирали одного гравця – Панаса, відводили до дверей із зав'язаними очима. Дівчата хлопають його по плечах, по спині, примовляючи: «Панас, Панас, не ходи по нас, Панас, пізнай нас, Панас, лови нас». Він починає ловити дівчат. Зазвичай хлопець намагався ушіймати ту дівчину, яка подобалася йому, яку кохає [12, с. 55].

За способом проведення між собою схожі ігри «Розбитий цар» та «Воротар».

Граючи у «Розбитий цар», хлопці й дівчата, котрі прийшли на вулицю, у перемішку ділилися на два гурти. Бралися за руки і ставали на певній відстані одні навпроти одних: «Оце, руку за руку брали, а їдні перебігали, хто скільки одбив. Люблю я тебе, то він коло тебе пробіг і должен розбити руку, а тепіро забирає до свого гурту» [95, с. 430].

Граючи у гру «Воротар», усі присутні дівчата були в колі, а більшість хлопців бралися за руки навколо дівчат. Хлопці, які залишалися, мали ловити дівчат. У воротара грали, то все приказували: «Воротар, воротар, відкрий ворота. Ворота відкриваються, хлопці дівчат ловлять» [95, с. 430].

Наприкінці ХІХ ст. на Галичині записано схожого змісту гаївку «Цурка». Для гри використовували коротеньку паличку – «цурку» (цим словом називають також загострений дерев'яний кілок, довжиною до 30 см, який у пору жнив застосовували під час в'язання снопів). Учасники гри креслили на землі квадрат, а в центрі викопували ямку, на краю якої встромляли цурку, поруч – довшу палицю. У квадраті був ведучий, який довгою палицею бив по цурці. Всі учасники гри, котрі були за межами квадрата, мали зловити цурку, щоб та не впала на землю. Той, хто зловив цурку, кидав її у квадрат з того місця, де зловив. Якщо влучав у квадрат, то ставав ведучим [5, с. 4].

Зазначимо, що на Поділлі, в «цурку» грала молодь на перепочинку під час виконання польових робіт. Ця гра була популярною і в північних районах Східного Полісся.

Популярними серед української молоді були бої навкулачки. Перші згадки про них датовані початком ХІІІ ст. Було кілька видів боїв – один на один, стінка на стінку та свалка. Перевага віддавалася боям один на один, переможці яких здобували найбільшої слави. Розпочиналися бої одразу після зимового Миколи і тривали до соборної неділі. Одним із основних правил було – лежачого не бити, навіть у бійці-свалці [108, с. 44].

Як різновид молодіжної гри у традиційному суспільстві використовувались гойдалки. Їх влаштовували здебільшого на великі свята, вечорами молодь збиралася у садку чи в гаю на гойдалку. «А літом десь в садочок сходилися дівчата, гойдалки були, гойдалися. Гойдалки не такі, як на малі діти, а такі дорослі гойдалки. Гойдалися хлопці з дівчатами. Гойдалку робили місцеві парубки. Шукали два дерева, до гілок прив'язували дві довгі мотузки, а внизу кріпили дощинку. Вільшина така велика, висока росла. То

літом там гойдали. То так дві тички, досочка така і на ню ставати. Їдно звідси стає, а їдно звідси. На гойдалку приходили закохані пари» [139, арк. 6].

Як бачимо, всі ігри спрямовані на соціалізацію молоді.

Отже, основою морального виховання української молоді була система звичаєвого права та обрядовості, як форм народної самосвідомості. Звичай виступав історично усталеним і загально прийнятим способом поведінки, за порушення якого слідувало покарання; обрядовість сприяла розвитку соціальних умінь і навичок поведінки української молоді.

Народна педагогіка виробила ряд методів засвоєння народної моралі, які диктували відповідний стиль поведінки й систему покарань в разі її недотримання. Через засвоєння та дотримання моральних норм та правил поведінки здійснювався перехід від виховання до самовиховання, оскільки вимоги громади значною мірою ставали власними вимогами особистості.

Народна педагогіка українців, називаючи цнотливість моральною нормою, була водночас етнозберігаючим та етноформуєчим чинником. Вона застерігала від народження дітей, які були нездатними продовжувати та оберігати традиції своїх прашурів.

Контроль за поведінкою неодруженої української молоді у першій чверті ХХ ст. все ще існував, але подальша зміна економічних та соціальних умов сприяла демократизації сімейної сфери.

### **3.2. Форми громадського спілкування молоді**

Народна педагогіка українців виробила своєрідні форми дошлюбного спілкування у молодіжних громадах. Такі форми спілкування молоді, маючи ще й, навіть, у перших десятиліттях ХХ ст. усталені структуру, внутрішні механізми самоорганізації, забезпечували захист від руйнівних процесів, зокрема асиміляційних, оскільки систематичне безпосереднє засвоєння звичаєво-обрядової культури, норм та правил сприяло формуванню у молоді стереотипів поведінки, які були визначальним вектором соціалізації.

Однією з поширених форм спілкування української молоді були ярмарки. Окрім господарських функцій на ярмарках хлопці та дівчата знайомились, укладали шлюбні угоди («згоди», «угоди», «купна») [10, с. 761]. Водночас, ярмарки слугували постійним засобом різноманітної інформації та знань.

Як зазначалося вище, поширеним каналом спілкування молоді була церква [13, с. 40], яка завжди була одним із основних осередків консолідації громади і, водночас, місцем інтенсивного спілкування сільської молоді. Більшість форм традиційного молодіжного дозвілля (забави, ігрища) починалися на майдані біля церкви.

Саме біля церкви досить часто відбувалось ближче знайомство молоді, яка збиралась у неділю і на свята. Так, за записами етнографа А. Минх, у Херсонській губернії першої половини ХІХ ст. дівчата та хлопці 15–18 років збиралися біля церкви на Паску, Різдво, Спаса, Зелені свята, там знайомились, а коли поверталися з церкви – то вже трималися за руки [64, с. 97].

На Великдень на Гуцульщині, Волині у другій половині ХІХ ст. побутував цікавий звичай – біля церкви дівчата дарували хлопцям писанки, розраховуючи, що ті за це запросять їх до танцю [64, с. 18].

Крім того у Великодній («волочільний») понеділок українські господині влаштовували біля церкви велику гостину, запрошуючи хлопців та дівчат на розваги з частуванням і танцями [13, с. 29].

Ще однією формою спілкування молодіжної громади були церковні хори [13, с. 39].

Майдан коло церкви – ще одна важлива форма спілкування молоді традиційного суспільства. Він був тісно пов'язаний з церквою, але мав і власні функції. Головне його призначення – скеровувати соціальне життя односельців і забезпечувати святкове дозвілля. На майдані відбувалося громадське спілкування молоді. Адже саме сюди хлопці й дівчата приходили на громадський сход, вирішуючи всі свої соціальні проблеми, тут оголошували про проведення толоки. Нерідко до громади на майдані

зверталася дівчина, яку образили тим, що вимазали дьогтем ворота її дому. Змити цю ганьбу можна було або щиросердним розкаянням перед людьми, або захистити свою честь, у разі, якщо звинувачення було несправедливим. У такому випадку дівчина просила зібрати сход громади, щоб виступити на ньому і довести свою невинність [161, арк. 7].

Сфера спілкування молоді включала й такі форми: «музики», «годенки», «ремізії», «спацери» [42, с. 1–2]. Деякі з них мали виробничу основу, але включали розважальні елементи, а подекуди призначались в основному для розваг молоді, хоча й супроводжувались виконанням певних видів робіт. Незалежно від цього вони мали на меті гуртування юнаків та дівчат, забезпечення дошлюбного спілкування молоді. Поєднання розважальних моментів з трудовими процесами повсюдно характерне для українського побуту.

Важливими формами спілкування у молодіжній громаді були сусідство та земляцтво, які належали до виду спорідненості, що характеризувало зв'язки за місцем народження та проживання [13; 42; 44].

Загальна тенденція у з'ясуванні сусідських взаємостосунків зводилася до того, що сусіди – одні з найближчих свояків, які допомагали матеріально та психологічно: «близький сусіда кращий від далекого брата», «добрий сусід – найближча родина», «без брата проживеш, а без сусіда – ні» – росіяни, «не купи хату, та купи сусіда» – говорили українці [152, арк. 127–128].

Для традиційного способу громадського буття українських селян характерним був звичай колективної взаємодопомоги та колективного дозвілля. Етнографами зафіксовані випадки, коли за один день громадою ставили церкву або підіймали важкі дзвони на дзвіницю, за день до весілля ткали для молодої декілька рушників [34; 94].

В українських селян у XIX ст. існував звичай взаємодопомоги сусідам: «толока» «супряга» – форми колективної роботи всіх мешканців села, у якій брали участь разом з дорослими і дівчата та парубки, осягаючи соціальні норми, цінності й зразки поведінки: навички взаємодопомоги й взаємовиручки

у трудовій діяльності в атмосфері шанобливого й доброчесного ставлення до праці. На полі сусіда, згідно з народно-педагогічними приписами, треба було «працювати старанніше й краще» [150, арк. 34].

Супряга ґрунтувалася переважно на усному договорі, що укладався родичами, кумами, близькими сусідами. У першу чергу до неї вдавалися бідніша частина селянства. Убогим, які не мали робочої худоби, допомагали заможніші безплатно або за якусь послугу. При оранці спільними силами й засобами (плуг, рало, борона тощо), той, до кого йшов працювати сусід, брав на себе зобов'язання на час обробітку землі годувати його худобу й погоничів, а також допомагати сусіду при оранці такої ж кількості десятин, яку сам зорав з його допомогою [111; 123].

Сусідські трудові взаємовідносини почерговості були оптимальними в деяких формах випасу худоби без постійного пастуха, зокрема випасу на «очерідь» [88, с. 405], відомого по всій території України й на сьогодні.

Той факт, що відповідно формам спілкування української селянської молоді праця носила характер взаємної допомоги, свідчить толока: «поміч у свій час, як дощ у засуху, без толоки, як без руки: ні хати не зробиш, ні сіна не скошиш. На толоці, після роботи виводили музику, хлопці і дівчата сходилися, гуляли, музику наймуть. Та доки й сонце на небі, вже всьо порозходилися по домам» [81, с. 250].

Різні етапи толочних робіт мали власну назву і часто усвідомлювалися селянами як самостійні звичаї – зажинки, обжинки, возовиця, гребовиця, закладини, здимки, вальки, оденки тощо [4; 18; 44].

Безкорислива праця здебільшого пов'язувалася із поняттям поміч, яку молодь разом з батьками надавали бідним людям, удовам, сиротам, відмова не схвалювалася навіть з боку багатих людей [80, с. 90].

Зазвичай, толока влаштовувалася у недільні або святкові дні. Згідно з побутовими уявленнями, працювати на себе у такі дні не можна, а допомога сусідові, навпаки, схвалювалася. До роботи в ці дні поблажливо ставилося

навіть сільське духовенство, оскільки також практикувало толочні роботи у власних господарствах [79, с. 160].

Толока була однією з ефективних форм спілкування та залучення молоді до праці, методом перевірки на відданість громаді. Відмова не схвалювалась і вважалась порушенням селянської трудової етики, до яких відносили також лінь, висловлення господарем зауваження в разі незадоволення певним робітником.

На початку ХХ ст. толока загального громадського характеру ставала рідкісним явищем, що було пов'язано із малоземельністю селян, непосильністю для багатьох обов'язкового пригощання [79, с. 160]. Найбільш повно і довше народний характер толоки зберігся при будівництві житла, меншою мірою – при косовиці.

Часто було так, що молодь, яка була сусідами, приходила у гості без особливих приводів – «прийшли, ждали ми не ждали, а ми прийшли, просто так, було весело, люди були дружніші» [150, арк. 30].

Дуже поширеним серед сусідів був звичай кликати на свіжину: «Коли різали поросю, то обов'язково запрошували у гості сусідів. «Сиділи, гуляли так і половину свині могли з'їсти» [150, арк. 30].

На Харківщині на початку ХХ ст. існував схожий звичай «йти на печінку» – обов'язково у свіжині мала бути смажена печінка: «Сусіди в основному жили дружньо і на такі гостини приходило багато людей. Як неділя, ніхто ніколи дома не сидів. Ходили в гості один до одного. Серед страв були картопля, квашена капуста, огірки, помідори, вінегрет – це взимку. А як закінчувалася «Пилипівка», то кабана різали. З м'яса готували котлети, ковбаси. Було просто і людяно» [152, арк. 27].

Варто зазначити про існування звичаїв взаємодопомоги і участі сільської молоді у родинних обрядах. Молода селянка з с. Стобихва Камінь-Коширського району Волинської області згадує як на Волині, готуючись до весілля, молодь допомагала один одному: «Перед весіллям зносили молоко, яке переробляли у сметану, масло, сир і «прямо творог ставили на столі. «Якщо

там якісь не дуже хотіли нести, то комусь передасть, то було.... На весілля люди зносили також посуд. Разом робили і розбирали місце, де проводили весілля» [161, арк. 3].

Однак, існували й іншого типу взаємини, де сусіди – конкуренти, насамперед, у веденні господарства, потенційні заздрісники: «пусти сусіда в хату та й сам у сусіди йди» [24, с. 60].

Іноді між сусідами виникали сварки через межу. Респондентка із м. Заліщики Тернопільської області розповіла про випадок, коли її сусід не погодився зсунути межу і віддати шматок землі. «Поділили так – одна межа так іде, з цього боку я садила, а з іншого – сусід. Кажу йому: «Давайте кинемо, нащо нам ті зигзаги». А дід жив старий на тій господарці, і так поміряти, то ніби нам на один крок довше і дядько той не згодився і всьо, так і є. Ніяк не могла діда переконати, не міг крока мені віддати, так і живе. Я кажу: «Я вам посуну, дамо вам сюди. Я дивувалася, що билися за землю. У нас було інше відношення: досить з вас, то не ваше, та й все» [161, арк. 4].

Важливою формою спілкування, а отже й соціалізації молоді було побратимство та посестринство [3; 44; 79]. Побратимство та посестринство були своєрідними формами індивідуальної взаємодопомоги, в основі яких лежало духовне споріднення, що виникало між хлопцями та дівчатами внаслідок спільного здійснення певних обрядових дій релігійно-морального змісту.

Етнографічні спостереження доводять, що побратимство та посестринство вже в середині XIX ст. виходили із широкого вжитку [3; 44; 79; 81]. Однак, їх пережиткові форми простежувались ще й у 40-і рр. XX ст.

Модель здійснення актів побратимства і посестринства записана етнографами у першій половині XIX ст. у віддалених місцях України. Поширеним способом братання було укладання союзу між ровесниками через обмін пригорщею землі. Земля символізувала силу взаємної клятви і вірності слову. Землю зашивали у ладанку і носили на шії [80; 88; 93].

Обов'язковим елементом обряду братання у молоді був обмін натільними хрестами («хрестовий брат»), присяга перед іконою. Інколи побратимами могли бути люди різних національностей, але обов'язково одновірці. Обряд супроводжувався подарунками – худобою, бджолами. «Після братання майбутні діти побратимів уважались родичами» [19, с. 30].

Оформлення подібних відносин відбувалося в присутності односельців, які тим самим санкціонували цю подію. Цей факт доводить вагоме місце та роль побратимства як одного з важливих соціальних інститутів у східнослов'янській етнопедагогічній системі.

Обряд посестринства відбувався подібним чином. Відмінність полягала в характері взаємообміну подарунками, серед яких поширеними були хустки, плахти, полотно, рушники та ін. На Київщині дівчата «сестрилися» між собою обмінюючись хлібом, полотном. Дівочі товариства, на відміну від парубоцьких, не вели до встановлення відносин побратимства чоловіків посестер, не вважались родичами й їхні діти [11, с. 202].

Етнографічні матеріали повідомляють про таку форму посестринства як кумування («кумання», «кумованье», «кумоватися»). Кумівство-посестринство скріплювало статево-віковий шлюбний союз [6; 19].

Обряд посестринства відбувався навесні, на троїцькому тижні. Дівчата йшли в ліс, вибирали гарну березу, прикрашали її кольоровим стрічками, плели із квітів вінки і чіпляли на дерево. Під березою водили хоровод, почергово цілувалися через вінок, обмінювалися намистом, перстнями, чим засвідчували свою дружбу, співали пісні.

Дівчата співали:

«Покумимся, кума,

Покумимся!

Нам с тобою не браниться

Вечно дружитья» [17, с. 90].

М. Максимович наводив такий варіант пісні:

«Ой кумочки,

І голубочки,  
Ми у ліс ідем,  
Ми кумиться йдем.  
І покумимось» [64, с. 123].

Кумування закінчувалося прийняттям спільної обрядової їжі, серед якої обов'язковою була яєчня [377, с.46].

Українські дівчата давали одна одній слово посестринської вірності. Іноді, кумилися не окремі пари, а всі дівчата між собою і тоді сплетений вінок одягався по черзі на голову кожної [597, с. 475]. Дівчата, що покумилися, обіцяли дружити все життя [68, с. 48].

Інколи кумилися представники різних статей: дівчата, які ще не мали судженого з парубками. Наприклад, на Черкащині кумилися здебільшого хлопці та дівчата: дівчата плели вінки і прикрашали ними хлопців [74, с. 71]. Звичай, ймовірно, символізував бажання дівчини або хлопця бачити в тих з ким вони покумилися близьких друзів.

Звичаєм побратимства, посестринства, кумівства відносини дружби і взаємодопомоги скріплювалися на все життя і ставали морально обов'язковими і священними, як і родинні зв'язки. Побратими і посестри брали участь у господарських і сімейних справах: вирішували питання сватання і одруження своїх дітей, допомагали при хворобі та матеріальних нестатках тощо. Такі відносини народна педагогіка трактувала як ідеально-показові, що протистояли корисливості, злобі і т.п.

Незгода між побратимами (посестрами), кумами в українській народній педагогіці вважалася великим гріхом, «особливо негативно сприймалися свідчення один проти одного, недотримання чистоти фізіологічних відносин та шлюб між ними та членами їхніх сімей» [81, с. 249].

Слід зазначити, що з розгортанням на західноукраїнських землях діяльності просвітницьких організацій («Січ», «Просвіта», «Рідна школа», «Союз українок» та ін.) у селах з'явилися нові форми спілкування молоді.

Таким осередками молодіжного життя на селі ставав так званий «народний дім», що гуртував молодь [102, с. 34].

Отже, у процесі соціалізації молоді українське суспільство виробило ефективні форми для її спілкування. Згідно народної педагогіки, ярмарки, сусідство, земляцтво, побратимство та посестринство були осередками соціалізації селянської молоді. Вірність клятві, яку давали один одному побратими, формувала поняття про дружбу і честь як вищі моральні якості.

Функціонування форм спілкування української молоді як шляхів соціалізації сприяло процесу формування етносу, оскільки підтримувало динаміку соціально-культурних та етноконфесійних явищ. Зокрема сприяло консолідації сім'ї та громади як основних ланок суспільства, що зміцнювало його структуру як на внутрішньому, так і на зовнішньому рівнях, дотриманню єдиного віросповідання як інтегруючого етнічного фактору, який сприяв стабільності життя українського народу.

### **3.3. Вечорниці, досвітки, вулиця, як інститути соціалізації парубків і дівчат**

Змістовний відпочинок і дозвілля молоді відігравали велику роль у процесі її соціалізації та готували до майбутнього шлюбного життя.

У XIX – першій чверті XX ст. існували своєрідні форми традиційного відпочинку та дозвілля, які поділялися на:

- 1) спілкування молоді на вулиці;
- 2) спілкування молоді у приміщенні;
- 3) спілкування молоді під час проведення храмових і календарних свят як у приміщенні, так і на вулиці. Їх назви часто співпадали з назвами місць зібрання молоді.

В етнографічних джерелах знаходимо відомості про різноманітні форми розваг української молоді: вулиці, досвітки, вечорниці, вечірки, музики, кутки, колодки, вигін, стависько, поляна, які, у свою чергу, були своєрідними інститутами соціалізації парубків та дівчат [6; 26; 34].

Одним із головних інститутів соціалізації на етапі дівування та парубкування були дівочі і парубочі громади у формі вечорниць, досвіток (восени-взимку) та вулиці (навесні-влітку). Ця невід’ємна складова молодіжної субкультури викликала зацікавлення етнографів у середині ХІХ ст.

Починалася вулиця в Україні по-різному. Це було пов’язано з погодою та господарськими заняттями молоді. Як правило, початок вуличних зібрань припадав на ранню весну, коли вже розтанув сніг. Закінчувалася вулиця пізно восени, коли холод заганяв молодь у хату на вечорниці та досвітки. У молодіжному суспільстві ХІХ ст. відома пісня призначена для початку вулиці:

«Чом вуленька не широкая.

Чом травонька не зелена.

Як мені зеленою бути,

коли мене дівчата стопчуть жовтими чобітками,

залізними підківками?

Чом вуленька не широкая?

Чом травонька не зелена?

Як мені зеленою бути,

коли мене молодиці стопчуть чорними чобітками,

залізними підківками?

Чом вуленька не широкая

Чом травонька не зелена

Як мені зеленого бути,

коли мене парубки стопчуть постолаки? [161, арк. 2].

Хлопці сходилися на вулицю трохи пізніше дівчат. Наближаючись до вулиці, хлопці співали:

«Ой лугами йдемо

берегами йдемо,

пасуться качата, гей пасуться качата.

Ой туди ж ми йдемо

Ой туди ж ми йдемо,  
де гарні дівчата, ой, де гарні дівчата.

Ой лугами йдемо,  
берегами йдемо,  
а там вовки трублять  
ой там вовки трублять.

Ой туди ж ми йдемо,  
Ой туди ж ми йдемо,  
де нас вірно люблять,  
а де нас вірно люблять [161, арк. 1].

Прийшовши на вулицю, хлопці, як правило, не брали участі в дівочих співах, а ставали гуртом збоку і спостерігали за дівчатами.

На вулиці співали пісень, які висловлювали побажання одружитися й бути в парі з учасниками вулиці, називаючи їх за іменами.

Найпопулярнішою піснею, що співали дівчата на вулиці, була та, що змальовувала журбу дівчини, котра боялася вийти заміж за нелюба:

«Ой на горі та город зряжен,  
на городі виноград сажен,  
там Маруся ходила,  
з виноградом говорила.

Винограду, виноградочку,  
прошу тебе на порадочку,  
прошу тебе та не зрадь мене,  
молодую та порадь мене,  
як я піду за нелюба,  
то не цвіти, виноград, красно,  
не роди та, виноград, рясно.

А як я піду за милого,  
прошу тебе і сходи рано,  
прошу тебе цвіти красно,

та й уроди ягідок рясно,  
 ви, віточки, посихляйтеся,  
 ви, ягодки, посповняйтеся» [161, арк. 2].

На вулиці дівчата виводили хороводи, на вулиці проходили бійки парубків за дівчат, на вулиці не тільки співали й танцювали, а й розповідали казки [78; 80; 87].

З приходом осені з довгими вечорами, для дозвілля молодь збиралася на вечорниці [80; 87; 116].

Інформацію про існування вечорниць ще й на початку ХХ ст. отримано від майстрині Шпори Євгенії Іванівни, жительки с. Криві Коліна Уманського району: «Бажання вишивати відчула в дитинстві, коли крадькома бігала на вечорниці до молоді, які проходили по сусідству через дорогу в оселі її тітки-вдови». Жінка наголошувала, що «на вечорниці дівчата брали з собою шитво і під супровід народної пісні вишивали, хлопці тим часом збавлялись різними парубоцькими розвагами. З дитячою зацікавленістю уважно спостерігала за роботою дівчат і мріяла й собі навчитися вишивати» [161, арк. 5].

Збереження народних форм розваг молоді до ХХ ст. свідчить про їхнє давнє походження та традиційну стійкість культури. У межах інституту вечорниць процес соціалізації молоді набував якісно нових вимірів, оскільки змінилася його загальна спрямованість. У цей період молодь отримувала певну свободу дій; хлопці та дівчата не перебували під постійним контролем батьків, а головний акцент зміщувався з трудового виховання на комунікативну діяльність, провідними темами стають кохання та одруження. Свобода поведінки молоді зумовила у свій час переслідування інституту вечорниць зі сторони церкви та урядових органів. Інформацію про це знаходимо у публікаціях етнографа М. Сумцова, який зазначав, що в Куп'янському повіті, було засуджено селянина до арешту на 15 днів за «допущення в своєм домі вечерниць. Вирок потім був судом скасований, позаяк закон не забороняє вечерниць» [87, с. 37].

Вечорниці, в залежності від регіонів України, мали різні назви: «музики», «вечорки», «вечірки», «грища», «попряхи», «годенки», «ремізії», «спацери», тощо [78; 80; 87].

Інститут вечорниць, як невід'ємна складова української народної педагогіки свідчила про набуття соціалізацією якісно нових ознак, вимірів, зміну її загальної спрямованості. Поруч з іншими соціалізаційними аспектами (господарськими, соціальними, обрядовими), на перший план виступав комунікативний, визначальними моментами якого стають кохання та одруження; молодь отримувала певну свободу дій, уже не перебуваючи постійно під контролем батьків. Одночасно збільшувалась міра особистої відповідальності дівчини за власні вчинки та поведінку, вимоги до якої з боку інститутів соціального контролю ставали жорсткішими.

У межах інституту вечорниць, досвіток відбувалась символічна імітація сімейних стосунків, як господарсько-виробничих, так і особистих, що ставало завершальним етапом у підготовці молоді до самостійного життя.

Ближче знайомство із потенційними шлюбними партнерами під час щоденного спілкування упродовж кількох місяців дозволяло виявити вади та переваги кожного, що позитивно позначалось на якості майбутнього подружнього вибору.

В Україні найбільш повних та виразних форм вечорниці набули у центральних та південних регіонах, де спілкування молоді суттєво відрізнялося від молодіжних зібрань Галичини, Буковини, Закарпаття, Холмщини та Підляшшя. Останні мали здебільшого трудову спрямованість, об'єднуючи для спільної праці як неодружену молодь, так і подружні пари; тривалість їх була меншою; спільне частування траплялось лише як виняток (у свята); вони були практично позбавлені еротичних компонентів, за винятком дівочих ворожінь про одруження: тут «все діялось спокійно і поважно, хотя й веселості і сміху не брало» [78, с. 47].

На Гуцульщині вечорниці не були особливо популярними, бо гуцульські дівчата рано виходили заміж, бувало, і в 14 років. У горах рідко можна було

побачити дорослу дівчину, зате багато було молодих жінок. Тому на вечорниці, які відбувалися тут в хатах заможних господарів, разом з приходили й молоді сім'ї [78; 118].

Чимало уваги приділяли дівчата своїй зовнішності, бо саме для них питання вроди було винятково актуальним, що зумовлено установкою на здобуття уваги зі сторони чоловічої частини молодіжної громади.

Етнографічні та фольклорні матеріали засвідчують, що в оцінці дівочої вроди головна увага звернута, як правило, на очі, риси обличчя (брови, вуста), волосся, шкіру, поставу та ходу. Певне уявлення про взірць української вроди можемо отримати через поетичні метафори, що ними змальовує дівочу красу народна пісня:

«В мене коса до пояса,  
В мене личко як яблуко,  
В мене очі як тернок,  
В мене брови, як шнурок» [149, арк. 22].

«Личком повна як калина,  
Оченьта карі,  
То ясенькі, то веселі,  
То любенько тьмяні,  
Брови чорні як шнурочок,  
Губки як коралі!» [151, арк. 22].

Аналіз змісту української народних пісень дає можливість конкретизувати ті ознаки вроди, що особливо були акцентовані, а саме: «чорні брови», «солодкі губки», «малі уста».

Неодмінним атрибутом дівочої вроди була коса, якісними показниками якої є довжина та товщина. Перевагу у піснях віддавали руському та кучерявому волоссю.

Щодо статури, помітним є часте зіставлення дівчини та тополі, що свідчить про прихильність до високих та граційних дівчат. Характерно, що

бажана повнота дівчини означається терміном «пишна». Поєднання ж усіх бажаних прикмет позначається в різних місцевостях наступними термінами: «гарна», «вродлива», «красна», «файна» та ін. [118, с. 114].

Дівчина з фізичними вадами однозначно зараховувалась до категорії негарних [116, с. 48].

Симпатією парубоцтва користувались не лише природньо вродливі дівчата, але насамперед ті, що гарно співали й танцювали, вміли пожартувати і створити в товаристві добрий настрій. Немале значення мав також одяг та аксесуари. Потреба бути привабливою для протилежної статі (вмотивована домінантною установкою на заміжжя) почасти пояснює і особливо багате (у порівнянні з іншими соціально-віковими групами) оздоблення дівочого одягу та головного убору, значну кількість додаткових прикрас (намиста, герданів, сережок, стрічок тощо).

Неомінною деталлю дівочого вбрання було намисто, кількість та якість якого недвозначно вказували на достатки сім'ї. Зазначимо, що лише дівчата та молоді жінки віддавали перевагу яскравим кольорам намиста [114, с. 98].

На вечорницях дівчата, зазвичай, пряли, вишивали, плели з вовни, проте включались і розважальні елементи. Подекуди вечорниці призначались переважно для розваг молоді, хоча й супроводжувались виконанням певних видів робіт. Незалежно від цього вечорниці мали на меті гуртування юнаків та дівчат, забезпечення дошлюбного спілкування молоді [97; 111].

Окрім загальних вечорниць, відбувалися спеціальні, присвячені окремим святкам: Пилипівці, на яких проводилися репетиції колядок, посту, коли вивчалися релігійні великодні тексти; Петрівці та Спасівці, на яких розучували обрядові пісні, що сприяло засвоєнню звичаєво-обрядової культури. Святкові вечорниці, на відміну від буденних, відзначалися великою розмаїтістю [36].

На таких вечорницях дівчата проходили школу справжньої майбутньої господині під керівництвом вечорничної матері. Усім дівчатам знаходилася робота: «тісто місити, вареники ліпити, розтирати сир, мак, нарізати м'ясо,

хліб, овочі тощо. Як було вже все наварено і напечено, приходили парубки у супроводі музик. Починалися співи, ігри, танці. Добре повеселившись і зголоднівши, сідали вечеряти за спільний стіл. Після вечері ще довго співали. Опівночі розходилися, парубки проводжали дівчат додому» [87, с. 9].

На святкових вечорницях парубки могли собі дозволити трохи горілки, але жоден український парубок не напивався – це для нього був «великий сором» [87, с. 12].

Подекуди, у таких вечорницях брала участь не лише молодь, а й старші члени громади [93, с. 314], що забезпечувало передання фольклорної спадщини, цим самим виконуючи виховні функції громади. Своєрідними були буденні вечорниці («вечурки») на Лемківщині у другій половині ХІХ ст. Сюди сходилася не лише молодь, а й молодиці та люди похилого віку. Усі пряли, співали пісень, оповідали байки і казки, організовували різні забави. Дідусі та бабусі розповідали про давні часи. Вечорниці тривали приблизно з 7 до 11 години вечора, на них «молодь багато чого навчалася» [87, с. 56].

Батьки заохочували парубків та дівчат ходити на вечорниці з метою вибору подружньої пари та сприяли ранньому одруженню, що були викликано їх бажанням зміцнити своє господарство. Мати давала дочці продукти, батько виділяв синові певну суму грошей. Водночас, батьки розглядали вечорниці і як місце спільної праці дівчат, де не лише закріплювались уже здобуті трудові навички, а й з'являлась можливість для обміну досвідом: саме тут дівчата запозичували та вдосконалювали візерунки вишивок, змагались у кількості та якості наряденого тощо [3; 45; 87].

Дівчата пряли пряжу (коноплі, льон), вишивали сорочки, рушники, хусточки, плели панчохи, мереживо дуже старанно, бо вранці треба було показати матері свою роботу. Та й самі дівчата знали, що їхнє придане цілком залежить від їхньої працьовитості: «завзята до роботи дівчина, поки піде заміж, надбає, бувало, лише сорочок тридцять. А за одну зиму вона могла напряди, ниток на три сувої полотна по 30 аршин кожен» [97, с. 129].

В Україні XIX ст., за записами етнографа О. Єфіменко, були випадки, що і парубки бралися за роботу: плели дерев'яними саморобними ключечками шлеї або рукавиці, лагодили упряж, витесували «шпички» для галушок, заготовляли скалки [36, с. 214].

Була на вечорницях і спільна робота, особливо тоді, коли сватали когось із дівчат, а в неї не вистачало рушників на весілля. Тоді подружки «пособляли нареченій, вишивали для неї рушники. Часом спільно хлопці і дівчата лушили кукурудзу, теребили квасоллю або вимикали мички коноплі чи льону» [131, арк. 5].

Той факт, що батьки досить охоче відпускали своїх дочок на вечорничі зібрання, був зумовлений і іншими обставинами, серед яких нестача місця у хаті (де найчастіше було лише одне житлове приміщення), потреба економії освітлення (трісок, гасу тощо) та переконаність батьків у тому, що у гурті робота йтиме жвавіше.

Зауважимо, що пряме статеве виховання у межах традиційної української родини практично не здійснювалось: морально-етичні засади християнства по суті накладали табу на обговорення відповідної проблематики у колі сім'ї. Батьки здебільшого намагались усіляко обмежити знання дітей у цьому напрямку виховання, сподіваючись стримати інтерес до питань статі.

Така поведінка батьків була умотивована також універсальною культурно-педагогічною нормою – заборонаю інцесту. Уникнення кровозмішання, навіть запобігання виникнення щонайменших сексуальних імпульсів між родичами було основою у побудові стосунків поміж батьками та молоддю, а також між різностатевими дітьми в межах однієї сім'ї. Вірогідно, що такі вимоги також спонукали батьків відряджати власних дітей відповідного віку ночувати на вечорниці.

Очевидно, що архетипічне для багатьох культурних традицій світу табу на інцестуальні контакти спонукало до виникнення звичаєвої норми, згідно якої рідні брати та сестри не мали право відвідувати ті самі зібрання молоді:

старші чоловіки пильно стежили за тим, щоб на одних вечорницях, досвітках було не більше, як одна особа з однієї хати [130, арк. 2].

Подібна ставка на сегрегацію, відокремлення тільки посилювалася практикою організації вечорничих об'єднань за віковим принципом – старші парубки зі старшими дівками, менші – з меншими. Однак, уже на початку ХХ ст. згадане народно-педагогічне правило дещо втратило свою обов'язковість, що було пов'язано з інтенсивнішим розвитком соціально-економічних відносин.

Випадковий або попереджений інцест (кровозмішання) завжди негативно сприймалися громадою. В етнографічних записах ХІХ ст. відображено різноманітні варіанти покарання за цей вчинок. За те, що брат із сестрою випадково побралися, вони самі для себе придумували кару. Зокрема в українській пісні:

«На ж ти, Касю, ясний ніж,  
відотни ми главу пріч!» [128, арк. 24].

За примусовий шлюб брата із сестрою, які не знали про свої кровні зв'язки:

«... взяли за рученьки, вивели ой за лученьки;  
Ручки, ноги зодтинали, з глави очка звинимали,  
Сорокам, вронам розметали» [128, арк. 67].

Ф. Вовк зауважував, що до інцесту, окрім родинних зв'язків, відносили також шлюби між кумами, побратимами та їхніми дітьми. Ще в другій половині ХІХ ст. такі шлюби вважали тяжким гріхом, хоча церковне право вже на початку ХІХ ст. заперечувало юридичне значення побратимства та кумівства і не вбачало в ньому перепони до шлюбу [19, с. 29].

Проведення вечорниць регламентувалося чіткою системою народно-педагогічних правил та вимог. Так, при їх влаштуванні великого значення надавалося їх тривалості та часу. Зазвичай, вони організовувались увечері у вільний від роботи час.

До середини ХІХ ст. вечорниці відбувалися взимку, після закінчення основних польових робіт, щоб не заважати трудовому процесу. З кінця ХІХ ст. їх почали влаштовувати майже впродовж усього року, за винятком жнив [41; 79]. На початку ХХ ст. респондентка розповідала про те, як проходили вечорниці («вечурки») у зимову пору року у с. Бобовище на Закарпатті: «Дівчата збиралися по 5–6, 10 осіб з села та йшли «на пряжи» і «на куделі». Хлопці приходили на вечір їм допомагати, йшли залицятися. Там ворожили, «сміхи робили. На вечір кожен свою обирав і так любилися. Взимку до пізньої засиджувалися, бо вечір приходив скоро. Господиня пригостала» [143, арк. 3].

Українською народною педагогікою ХІХ – першої чверті ХХ ст. визначалася низка педагогічних вимог щодо перебування молоді на вечорницях: уважалось негарним, коли парубки та дівчата затримувалися допізна, особливо це стосувалося дівчат. Подекуди побутували формули, які регламентували час перебування та поведінки дівчат й висвітлювали стереотипи уникання на певному етапі розвитку взаємостосунків молоді: «Якщо сонце сіло, а дівка ще на вулиці, то вона осуджувалась, це негарно», «коали парубок при людях брав девку под руку, то щиталось встидним» [87, с. 101].

Парубки, відповідно до народно-педагогічних вимог, могли затримуватися й після півночі, організовуючи інші, парубоцькі вечорниці. Така регламентація відповідала нормам моралі, згідно з якими парубки певний час не мали права проводити дівчат, тому дівчата вимушені були йти засвітла [22; 104].

Цікаву інформацію про особливості проведення молодіжних вечорниць містяться в етнографічних записах:

- 1) сусідські дівчата-однолітки (зазвичай від 3 до 5 осіб) просили у господарів певної хати дозволу збиратися до них на «вечурки»;
- 2) до дівчат на «вечурки» приходили 3–5 хлопців такого ж віку. Їх звали «женихами». Під час таких зібрань дівчата пряли, а хлопці співали та

жартували з ними. Згодом дівчата стелили постіль на землі та всі лягали спати (при чому, кожен «жених» зі своєю дівчиною);

3) існувало повір'я, що та дівчина, яка не ходить на вечурки, не вийде заміж. Н. Заглада засвідчувала: «буває, що зимою, як сніг великий, то батько на плечах несе свою дочку на «вечурки» [40, с. 89];

4) на такі спільні зібрання дівчата приносили харчі (борошно, яйце, олія, сало, крупи, м'ясо і т.п.), господиня оселі, у якій збиралися на «вечурки», допомагала готувати дівчатам. Але не завжди на буденних вечорницях влаштовували спільну вечерю. У роки, коли з харчами було суцужно, молодь вечеряла вдома. Не забували дівчата й про освітлення та опалення – приносили тріску чи гас для освітлення, інколи – соломучи чи дрова для опалення. Дівчата сиділи по черзі біля каганця та оббивали попільцець або ж коло коминка та клали по одній скіпці (якщо хату освітлювали скіпками). Хлопці приносили лише напої. Дівчата відшкодовували господарям дому своєрідну «орендну плату»: один день на тиждень (четвер) дівчата пряли для них («відпрядали»). Їжу й гроші на напої давали батьки [39, с.59];

5) дівчата допомагали господині оселі у домашньому господарстві: дбали про чистоту у вечорничій хаті, мили посуд, допомагали мазати піч та хату, прати, прясти, прикрашати інтер'єр. Інколи робили їй подарунки, зокрема, вишиту своїми руками сорочку;

6) дівчата й хлопці могли змінювати женихів та наречених;

7) коли дівчина виходила заміж, її одягали у весільний одяг не у хаті батьків, а в тій хаті, де вона ночувала. Сюди ж приходили свати і тоді ж відбувався обряд прощання з господинею [44, с. 369].

Отже, практично всі турботи, пов'язані з улаштуванням вечорниць та досвіток покладалися на дівчат: вони визначали місце щоденних зібрань (хату), домовлялися з господарями, забезпечували необхідними матеріалами, а також продуктами для приготування спільної вечері.

Парубки, зазвичай, приходили на вечорниці пізніше і більшу частину часу займалися тим, що розважалися та залицялися до дівчат [45, с. 200].

Із архівних джерел ХІХ ст. дізнаємось, що приходили парубки о дев'ятій-десятій вечора з очеретяними сопілками чи іншими інструментами – скрипкою, мандоліною, балалайкою (якщо в гурті були музики) та ласощами (горіхами, насінням, пряниками, цукерками). Увійшовши до хати, парубки говорили: «Добрий вечір» чи «Боже поможи», вітаючись при цьому за руку з кожною дівчиною. А тоді розміщувалися де хто хотів – на ослінчиках, коло дівчат, долі на соломі [143, арк. 8].

Завданням хлопців було розважати дівчат: розповідали про сільські новини, жартували, загадували загадки, хто вмів – читали вголос книжки, розповідали легенди, казки, різні страхи про відьом і упирів тощо. Дівчата ж демонстрували перед парубками вміння прясти чи вишивати та працюватись. Зокрема, респондентка із с. Стобихва, Камінь-Коширського району Волинської області, брала участь у зазначених зібраннях. Вона вишивала хрестиком і гладдю. За своїм заняттям дівчата часто співали. Про зустріч, у кого збиратимуться наступного разу, домовлялися заздалегідь. Зі слів респондентки: «От ми прийшли на ці «вечорниці», отут ми сидимо, лампа горить, четверо, п'ятеро, шестеро, тут баба лежить, тут батько з матір'ю, все в одній комнаті сиділи і ніхто нікому не заважав. Ми співали, робили, потім приходили хлопці, то вже роботи не було. Вони розказували анекдоти, співали, потім ходили собі гуляли» [131, арк. 10].

Парубки, у значній мірі, були відповідальні за організацію та проведення так званих «грищ» під час різдвяних свят. Коли надходило Різдво, то хлопці починали готуватися до грища на свята. Вони на три тижні або й на місяць домовлялися з музиками, сплачували їм гроші та по дві паляниці хліба, а потім шукали простору хату.

Для проведення вечорниць досить поширеними були так звані «складки» (складчина). На «складки» гроші давали батьки. Доросла молодь (17–18 р.) робила складчину спільно: «буває складуться по п'ятаку, куплять півпляшки горілки, підуть усі до одного в хату, знесуть у ту хату все (яєчка, сало, горілку) і там уже мати того хлопця наготує яєчню, сала зажарить, хліба

свого не пошкодує, млинців. Повечеряють хлопці, підуть на вулицю, погуляють і розходяться додому» [99, с. 122].

Після Великодня, коли вже було тепло, розпочиналися вуличні ігрища або «вулиці». За записами М. Сумцова в Україні вечорами на вулиці збиралася молодь і починалися молодечі змагання між парубками, різні ігри, залицяння, жарти, іноді танці, які тривали майже до півночі [88, с. 413].

Особливістю молодіжних вечорниць, досвіток, вулиць була статична, очікувальна позиція дівчат на противагу динамічності парубочих ватаг: «Хлопці можуть піти на другі досвітки кудись, а дівчата нікуди не мають права йти, тільки ж на свої, дівчата на місці сиділи, на своєму кутку». Водночас, парубоча громада певного кутка розглядала місцевий дівочий вечорничий гурт так би мовити «за свій власний», регулюючи на свій розсуд доступ до нього парубків з інших частин села [81, с. 250].

Така інертність та певна пасивність дівчат на відміну від мобільності хлопців була логічним продовженням соціалізації:

- статеve розмежування,
- диференціація форм чоловічої та жіночої активності (де чоловічою є зовнішня зона, простір поза домом і сім'єю, а жіночою, відповідно, – внутрішня зона, тобто будинок, сім'я тощо).

Вечорниці, досвітки, вулиця були також осередком найповнішого, самостійного та інтенсивного спілкування молоді з характерним еротичним підґрунтям. При цьому, ініціаторами усіляких розваг з еротичним підтекстом (ігор, загадок, оповідань тощо) були і хлопці, і дівчата.

Зазначимо, що такі зібрання молоді, окрім емоційного моменту спілкування, надавали можливість отримати досвід безпосереднього, так би мовити, тактильного (тілесного) контакту з протилежною статтю. Йдеться насамперед про поцілунки, обійми, доторкання тощо, що в народній педагогіці вважались цілком природними і допустимими. Прикметно, що селяни доволі поблажливо ставились до вечорниць як явища і громадська думка допускала

певну асоціальність поведінки молоді на вечорницях, досвітках, вулиці, розглядаючи їх як давній звичай.

Більшість дослідників наголошують на суто платонічному характері стосунків поміж статями на вечорницях: хлопці, зазвичай, з повагою ставились до дівочої честі і не переходили тієї межі, за якою починалася розпуста [54; с. 69].

Статеві відносини були недозволені, а дівоча й парубоцька невинність засвідчувалася під час весільних обрядів, наприклад у ХІХ ст. наречені скакали з воза на хлібну діжу. Існувало повір'я, що як «нечесна» скочить, то діжа не вдержить, розсиплеться» [56, с. 57]. Проте, інколи з цього загальноновизнаного та дієвого правила траплялись прикрі винятки.

Однак, свобода поведінки молоді була можливою лише в межах вечорничих зібрань. За інших обставин, у повсякденному житті, поведінка дівчат вирізнялась стриманістю та скромністю. Здебільшого дівчина стидалася хлопця. «Во постояв трохи, подивилось єдне на другого... Не можна по ночах було волочитися – батько сварився, шоби шринькав парубок з дівков понадвір'ю – цього давно не було, «Давно дівчина навіть не мала права заговорити на дорозі», «Раньше вдень не побачиш дівку з хлопцем, бо засміють – тільки увечорі» [35, с. 37].

Згідно народної педагогіки, в Україні молодь суворо дотримувалась обмежень на спілкування у присутності дорослих. Так, існувало табу на розмови під час танцю, і навіть у проміжках між танцями групи хлопців та дівчат повинні були зберігати певну дистанцію.

Зазвичай на вечорницях, вулиці, досвітках молодь грала в ігри та забави, які влаштовувалися як простонеба, так і в приміщеннях.

Молодіжна гра міфологізувала перебіг доби повноліття, через яку проходили хлопці та дівчата, і забезпечувала, таким чином шлях до дорослого життя – укладання шлюбу.

Окрему групу ігор становили ті, під час яких легалізувалися вчинки, заборонені в колі старших людей. До прикладу, в таких іграх, як «Флірти», «Кольцо», «Годувати голуба», обов'язковим елементом був поцілунок [5].

Для кращого уявлення опишемо послідовність дій під час проведення вказаних ігор.

Граючи у «Флірти», усі присутні на вулиці дівчата клали в одну посудину чи хустку дрібні особисті речі (хустинку, кільце, стрічку тощо). Опісля хлопці по черзі витягали одну з речей і придумували завдання для її власниці. З метою зняти напругу серед учасників гри співали мотивуючі пісні:

«Летіло дві пташки, ростом невеличкі,

Чорнявая моя.

Летіли, летіли та й посідали,

Сіли-посідали.

Стали обніматись і солодко цілуватись» [5, с. 2].

Для гри «Кольцо» використовували кільце однієї з дівчат. Хлопці й дівчата сідали у замкнене коло, затиснені у кулаки руки тримали на колінах. Один хлопець, який залишався у колі будучи ведучим, мав відгадати, у котрої дівчини в кулаці є кільце. Якщо відгадував, дівчина цілувала його і ставала ведучою. Для того, щоб гра відбувалася динамічно й із жартами, вдавалися до хитрощів: якщо ведучим був хлопець, то кільце у колі міг тримати котрийсь із хлопців, а не дівчина [5, с. 3].

«Годувати голуба»: «Хлопець ставав на коліно, а дівчина коло нього, то так голуби годували. Хлопець бере в рот соломку, а дівчина має ту соломку витягнути. То він так зробить, щоб дівка його поцілувала [5, с. 13].

Іноді молодь вдавалась до так званої гри «в притулу», яка, по суті, була неповноцінним статевим актом, що не призводив до втрати дівчиною «вінка» та до вагітності [31, с. 180].

Український фольклор містить чимало пісень, у сюжетах яких знаходимо докази того, що подібні випадки траплялись саме на вечорницях чи досвітках (зокрема, на Поліссі), де дівчині важко було уникнути спільного спання з хлопцем:

«Коло кожної коло дівоньки

Женихів по п'ять.

Не одпросисся, не одмолисся,  
 Треба обнімать.  
 Не одпросисся, не одмолисся,  
 Треба й цілувать» [163, арк. 9].

Або ж інший приклад:

«Не одхристишся, не одмолишся,  
 Треба постіль слать,  
 Не одхристишся, не одмолишся,  
 Треба з ним лягать» [158, арк. 2].

Отже, вечорниці, досвітки, вулиця посідали важливе місце у процесі соціалізації молоді. У парубків та дівчат формувалися естетичні уподобання, основи спільної та особистої поведінки, емоційний та інтелектуальний досвід, засвоювалася фольклорна спадщина. Тут дівчата та парубки могли краще пізнати протилежну стать, опанувати стиль та форми поведінки властиві дорослим, здобути певні знання та досвід у сфері особистих стосунків.

Вечорниці, досвітки, вулиця сприяли формуванню в молоді системи моральних та етичних законів сільської громади, духовних цінностей та вшануванню культурних надбань українського народу.

### **3.4. Народна педагогіка про шлюб та розлучення**

Серед провідних цінностей української сім'ї та громади виокремлюємо дбайливе ставлення до фізичного й фізіологічного здоров'я роду шляхом укладання шлюбу. Соціалізація української молоді завершувалася комплексом перехідних ритуалів, якими були весільні обряди. Вони містили етичні та моральні норми, увібрали в себе цілий ряд символічно-магічних перевірок та випробовувань, які завершували процес соціалізації та інкультурації молоді і санкціонували остаточне включення її у громадське і культурне життя общини.

Наведемо етнографічний запис середини ХІХ ст, який дає яскраве уявлення про звичаєві права і норми молоді, котрі існували в містечку Бобринець Єлисаветградського повіту: «Парубок, що надумав одружуватися, іде до церкви, купує свічку за 18 коп. сріблом, (за числом своїх років) і ставить її перед образом Богоматері з молитвою про добру, заможну і несварливу наречену. Потім відвідує усі міські зібрання, де тільки бувають дівчата, і тут же, якщо сподобається йому котра з них, відкриває їй свою любов і наміри. Якщо дівчина згодна, вони ідуть до батьків нареченої, а потім – жениха і кланяючись у ноги просять благословення. Коли батькам жениха не подобається наречена, вони їй говорять: «Голубко наша, не бути тобі орлицею нашого сокола!» Син не сміє суперечити і тут же виводить з дому дівчину і платить їй за «сором і безчестя її дівочості» півкарбованця. В разі незгоди, батьки нареченої чинять так само з женихом. Якщо бажання молодих і батьків співпали, то заручившись, вони готуються до весілля. Наречена шиє жениху сорочку і дарує вінчальну шийну хустку, а жених купує їй хустку і бинди» [123, с. 144].

Якщо селяни були у шлюбі – це було свідченням їх порядності та моральності. Хлопці та дівчата ставали повноправними членами сільської громади та мали право голосу лише після того, як одружувалися. Неодружений чоловік, якого б віку він не був, вважався парубком і користувався меншим авторитетом у громаді, ніж одружений.

Нерідко траплялися випадки, коли наречені вперше бачили один одного безпосередньо у день весілля. Дівчина при цьому зазвичай була в очікувальній позиції і фактично не могла вплинути на власну долю. Методами переконання, вмовляння, примусу, погрози батьки домагалися того, щоб син чи донька одружилися з тим, кого родина вважала хорошою партією. Дівчину виховували так, що відмовляти сватам негарно, адже можна залишитися старою дівкою. Але українська дівчина й мала право кінцевого слова на сватанні. Батько питав згоди доньки на шлюб. Звичайно, інколи вона була лише формальною.

Ключовим моментом традиційного українського весілля був обряд покривання молодої, що символізував остаточний перехід дівчини до громади жінок та під владу чоловіка. Важливе значення на весіллі надавалось обрядам презви, основне призначення яких – прилучення молодої до сімейного вогнища чоловіка та «примирення» двох «відчужених» родів. Коли увечері молоді поверталися до хати молодого, мати зустрічала свою невістку з численими засторогами: «окроплює святою» водою, посипає свяченим маком, зав'язує їй хусткою рот, папером затуляє вуха лише тоді заводить у свій дім» [114, с. 98].

Подальшій рольовій соціалізації нареченої, у новому для неї статусі вже заміжньої жінки, сприяв комплекс післявесільних обрядів.

У традиційному українському суспільстві поняття шлюбу ототожнювалось із веденням власного господарства, тому до сім'ї входили ті її члени, які об'єднувалися не лише на основі шлюбу чи кровної спорідненості, а й ті, що мешкали в одному «дворі» і були пов'язані спільним побутом, господарством і взаємною відповідальністю [104, с. 10].

Взаємовідносини в родині залежали від багатьох чинників: традицій спілкування, соціально-економічного розвитку суспільних відносин, нормативно-правового статусу сім'ї, участі подружжя у веденні господарства, у суспільному виробництві, від типу родини. Всі ці аспекти прямо або побічно пов'язані з культурою, звичаями етносу. Саме сім'я відігравала провідну роль у збереженні і передачі етнічної культури, адже при ослабленні сімейно-родинних зв'язків механізм етнокультурної трансмісії порушується.

Про важливість шлюбу свідчать українські народні прислів'я, що дають можливість дізнатись про уявлення українських селян щодо сімейних стосунків та шлюбу: «Найлуча спілка – чоловік і жінка!», «Вибирай жінку на цілий вік», «Тоді дівка пишна, як заміж вийшла», «Не та щаслива, що у батька, а та, що замужем», «Із добрим подружжям і горе розгорюєм», «Заміж іти не на рік, а на цілий вік», «Без сім'ї нема щастя на землі», «Вся сім'я вмісті – так і душа на місці», «Нежонатий як вовк, оженився – як шовк», «Один без одного

як око без ока» [152, арк. 41–51]. Про негативне ставлення селян до неодруженої молоді свідчать прислів'я: «Тоді він буде женитися, коли бики почнуть телитися», «Сиділа дівка та й висиділа дідька», «Хоч за старця, аби не остаться», «Хоч за вола, аби дома не була» [152, арк. 58] та інші.

До молоді, яка вчасно не створила сім'ю, несхвально ставилися. Свідченням тому були ритуали, які засуджували молодь, що не виконувала призначених їй за віком функцій: хлопцеві чи дівчині прив'язували («чіпляли») колодку, вимагаючи викупу у батьків [48, с. 50]. Цей обряд засвідчував негативне ставлення громади до тих молодих людей, які вносили дисбаланс в установлену структуру соціуму і порушували його соціо-вікову динаміку.

Підготовка до майбутнього шлюбного життя в українській народній педагогіці трактується як вироблення у парубка бажання і вміння бути вірним чоловіком, добрим господарем, годувальником своїх дітей, у дівчини – прагнення повністю реалізувати природне призначення жінки, дружини, матері, господині.

Власне готовність до шлюбного життя визначається різними факторами – фізіологічними, соціальними, моральними. Традиційні норми, які дозволяли чи забороняли шлюб, визначаючи рівень готовності наречених, склались під впливом різного ряду чинників: соціально-економічних, релігійних, норм звичаєвого права.

Народна педагогіка, схвалюючи ранні шлюби (дівчата – 16–17, хлопці – 18–20 років) серед молоді: «хто рано встає і рано жениться – ніколи не розкаюється», «рано встане – діло зробить, рано жениться – дітей до розуму доведе», засуджувала занадто ранні. Вважалось, що вони шкідливо позначаються на потомстві або взагалі призводять до бездітності: «то дуже погано, коли діти дітей родять» [44, с. 370]. Осуджувались народною мораллю, а тому нетиповими були шлюби з великою різницею у віці (більше 10 років).

У XIX ст. в Україні парубки найчастіше одружувалися після служби у війську. Якщо з якоїсь причини хлопець не йшов до війська з досягненням 21

року він, як правило, не одружувався. Дівчата виходили заміж переважно в 16-18 років. Норми звичаєвого права підтримували й чинне законодавство, згідно з яким церкві заборонялось вінчати неповнолітніх (дівчат – до 16 років, хлопців до 20 років). Для більш раннього укладення шлюбу потрібний був окремий дозвіл.

Серед українців до початку ХХ ст. переважно, у основній масі населення, дотримувались принципу етнічної ендогамії. Принцип етнічної ендогамії у народних світоглядних нормах впливав із гентильності (трактування кожного явища та дії через рід, родові взаємини), як однієї з провідних рис традиційного народного світогляду українців. Тобто казуальні уявлення у світогляді носили родинний характер: рід, батьки, пращурі були причиною кожного природного й виробничого акту. А тому шлюб з людиною іншої національності, в основному, розглядали, як порушення консолідуючих, етико-правових функцій регуляції життя.

З другої половини ХХ ст. ставлення народної моралі до міжетнічних шлюбів стало лояльнішим, що пояснюється демократизацією українського суспільства.

Для українців доволі характерний принцип соціальної ендогамії, згідно з яким у виборі обранця найчастіше орієнтувались на рівного за походженням і багатством.

У ХІХ – на початку ХХ ст. в українських селах траплялися випадки, коли в разі відмови батьків благословити шлюб, молоді вдавалися до втечі і брали таємні шлюби, які називали «уводом», або «уходом». До шлюбів «уходом» досить часто вдавалися бідні, бо не спроможні були влаштувати весілля та сплатити подарунки за шлюбною домовленістю [41, с. 7].

Звичаєве право, підкріплене християнською мораллю, засуджувало багатошлюбність. Дозвіл на третій шлюб давався як виняток при бездітності. Четвертий шлюб однозначно засуджувався церковною владою [41, с. 9].

Ставлення народної педагогіки до багатозлюбності в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. хоча й втратило характер категоричності, але досі посідає вагоме місце серед осуджуючих норм звичаєвого права.

Архівні матеріали свідчать, що народна мораль застерігала від повторних шлюбів, називаючи людей, які вступають у багаторазові шлюби, «непутящими», «безсоромними» [153, арк. 46] і т. д.

Крім законних шлюбів, в Україні існував подекуди звичай «жити на віру», тобто без весілля і вінчання в церкві. До нього вдавалися в тому разі, коли канонічні перешкоди заважали легалізації шлюбу, а економічні умови спонукали до спільного співжиття. Так, наприклад, селянин, який поховав трьох дружин, для підтримання господарства одружується із вдовою, що поховала трьох чоловіків (і за народними поглядами не мала права входити заміж) [11, с.98].

Внутрішньосімейні стосунки і становище жінки в сім'ях «на віру» були дещо особливі. Дружина, перебуваючи по відношенню до чоловіка на становищі рівноправному, вільному, незалежному, при цьому могла сама розпорядитися собою, своїм майном і господарством, самостійно ділити його між своїми дітьми.

Традиційна мораль загалом не засуджувала такого співжиття, однак шлюб «на віру» серед молоді ніколи не виправдовували [9, с. 20].

У деяких регіонах України, наприклад у Галичині, ті, хто укладав «незаконні» шлюби, каралися. Поширеною формою покарання був грошовий штраф, що називався в народі «биковим». Іноді його сплачували їх батьки [15, с. 234]. У даному випадку громада відстоювала не стільки міцність сім'ї, скільки непорушність усталених патріархальних принципів її укладу – збереження родини за будь-яких умов, без огляду на характер подружніх взаємин.

Як засвідчують архівні джерела, в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. шлюби «на віру», або громадянські стали поширеними, особливо серед молоді. Причинами їх побутування самі пари називають перевірку один одного на

міцність сімейних стосунків в так званих пробних шлюбах, або відсутність необхідності в офіційній фіксації шлюбу [153, арк. 23].

Розлучення – явище загалом нехарактерне для традиційного українського суспільства. До 1917 р. для сімейного побуту українців воно було по суті рідкістю, про що однозначно свідчать архівні матеріали. На початку ХХ ст. в Україні розлучення складали 0,6 на 100 тис. населення [113, с. 41]. Єдиною причиною, яку, до певної міри, могла якщо не виправдати, то зрозуміти громада була відсутність дітей. Подружжю достатньо було попросити один у одного пробачення та подякувати за спільно прожиті роки. Завершення акту розлучення подекуди супроводжувалося розриванням хустки, рушника чи пояса на перехресті доріг, розрізанням хліба [102, с. 46], тобто руйнуванням тих символів, з якими пов'язувалось уявлення про шлюб.

Як привід для розлучення міг бути перелюб. Однак він по-різному визначався для кожного із подружжя. Чоловік вважався перелюбником в тому випадку, якщо «мав на стороні не тільки наложницю», але й дітей від неї [101, с. 96].

Незлагода між подружжям і навіть невірність одного з них не сприймалися серйозною підставою для розлучення [100, с. 15].

Звичаєве право захищало насамперед таку модель сім'ї, яка могла б успішно відтворювати себе в потомстві та економічно. Шлюб міг бути розірваний і через матеріальні нестатки: якщо чоловік не міг забезпечити свою сім'ю або пропивав гроші [23, с. 75].

Розлучення українських сімей має також регіональні відмінності, які формувались під впливом регіональних звичаїв, правових норм і соціальних умов. Найбільшою специфікою в цьому плані відзначалися райони, що були епіцентрами соціальних і конфесійних колізій: спустошливих вторгнень войовничих сусідів, конфесійних чвар, національних утисків.

До числа таких регіонів можна віднести Поділля. Нестабільність соціального розвитку краю в ХІХ ст. негативно вплинули на інститут сім'ї. «Розірвання шлюбів, – свідчать архівні документи, – відбувалося легко і часто;

для цього достатньою була взаємна згода подружжя та підтвердження їх згоди громадською владою, яка видавала подружжю розпустити, або ж саме подружжя давало одне одному подібні свідоцтва, які давали їм право укласти новий шлюб» [18, с. 221].

Водночас на Поділлі була досить поширеною практика повторних шлюбів. Порівняно вільні переходи відповідали тим нормам звичаєвого права, які виправдовували розлучення подружжя за власним бажанням [18, с. 222].

Наприкінці XVIII ст. вища церковна влада заборонила розірвання шлюбу за народним звичаєм. Вона оголосила спеціальні умови, що забезпечували право на розлучення тільки за згодою церковного суду. Якщо розлучення все ж траплялося, церква «накладала анафему» не тільки на подружжя, а й на батьків і на весь їх рід.

Зі зміцненням капіталістичних відносин в економічному житті, церковних канонів – в ідеологічному, законодавства – в правовому формувався новий механізм скріплення шлюбу. Своєрідним фактором цього процесу стало нове сімейно-шлюбне законодавство, в основі якого лежав принцип найменшого правового обмеження, що відповідало вимогам свободи розлучень як однієї з вимог свободи до людини.

Наприкінці XX – на початку XXI ст. розлучення стало відносно частим явищем в українському традиційному суспільстві. Суттєвою причиною розлучень, окрім відсутності дітей, перелюбу, народна мораль називає й виправдовує психологічну несумісність чоловіка й дружини. Цей факт говорить, що свобода до особи займає чільне місце в системі народно-педагогічних цінностей українського етносу.

Отже, соціалізація української молоді завершувалася весіллям. Шлюбні традиції українських селян у XIX – першій чверті XX ст. характеризувались значною сталістю. Модель шлюбної поведінки українців – висока інтенсивність шлюбності, поширення моделі «шлюбу на все життя».

## Висновки до третього розділу

Українська народна педагогіка виробила форми та методи засвоєння народної моралі у молодіжній громаді, які диктували відповідний стиль поведінки й систему покарань у разі їх недотримання.

Першорядною моральною заповіддю для дівчини було збереження цноти до одруження. Дівка зазнавала серйозного покарання у разі виявлення дошлюбного зв'язку (її називали «покритка»). Окрім того, що покритка зазнавала морально-психологічних покарань (чіпляли біля хати колиску, солом'яного солдата, водили вулицею із задертою сорочкою, яку зав'язували над головою, водили по селі, вимашчених дьогтем і обтиканих пір'ям, під час досвіток викидали її прялку, позбавляли права відвідувати зібрання молоді, розбивали шибки та піч, на стріху хати витягували опудала коханців, влаштовували «весілля» тощо), до неї застосовувались і фізичні покарання (били шнурами від дзвонів, намочених перед тим у соляній ропі, садовили на гостру дротяну щітку, запрягали у віз або надягали хомут, кропив'яний очіпок, кидали роздягнутою у воду, карали на «горло»).

Громадою засуджувались і крадіжки (злодія прилюдно висміювали, «цурковали»), пиятика, бешкет, сварки (таку молодь не поважали, старалися не мати з ними ніяких серйозних справ, не брати за кумів).

Українська народна педагогіка виробила своєрідні форми спілкування у молодіжній громаді: ярмарки, церква, побратимство, посестринство, сусідство, земляцтво.

Однією з основних форм спілкування, дозвілля та інститутів соціалізації на етапі дівування та парубкування для неодруженої молоді були вечорниці, досвітки (восени-взимку) та вулиці (навесні-влітку) – своєрідний феномен, соціалізації молоді. Усі вечорниці, досвітки, вулиця підпорядковувалися українській народній педагогіці.

Функціонування цих форм спілкування сприяло процесу формування етносу, оскільки підтримувало динаміку соціально-культурних явищ; вихованню в хлопців та дівчат міцного національного духу, громадянських та

комунікативних якостей. Зокрема, сприяло консолідації сім'ї та громади як основних ланок суспільства, що зміцнювало його структуру на внутрішньому та зовнішньому рівнях.

З'ясовано, що у молодіжних зібраннях українців регуляторами прийнятної гендерної поведінки були, зокрема, репресивні (пряма агресія, примушування) та пермисивні (схвалення, заохочення) методи. До першої категорії відносимо такі дії, як вимащування воріт «нечесної» дівчини дьогтем, замазування глиною, гноєм вікон її будинку, наспівування різних дошкульних пісень, дражнілок, влаштування інсценізованого весілля тощо. Дівчата застосовували методи ігрового осуду у формі насміхань, дражнілок, дошкульних висловлювань чи пісень. Зрідка дівчата вдавалися до ритуальних бешкет (зв'язування сплячих парубків або обливання їх водою тощо).

Як пермисивні методи використовувалися практично всі ті прийоми, що й у випадку з репресивними, за винятком хіба що фізичної агресії (викрадення і ховання веретена чи прялки, заважання роботі слугували не тільки засобом допекти дівчині, а й вираженням інтересу та симпатії до неї). Серед дівочих способів задобрити та привернути увагу парубків виділяємо дарування виготовлених власноруч предметів прядіння та вишивання (кисетів для тютюну, нових хусток, вишитих поясів, сорочок тощо).

Соціалізація української молоді завершувалася укладанням шлюбу.

Результати дослідження третього розділу висвітлено у публікаціях автора [14; 71; 126].

**БІБЛІОГРАФІЯ:**

1. Балущок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів – Н.-Йорк. 1998. 215 с.
2. Балущок В. Обряди посвячення в Україні. Українська родина: родинний і громадський побут / Упорядник Л. Орел. К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2000. С. 222–241.
3. Балущок В. Парубочі громади в українському селі. *Киевская Старина*. 1995. № 5. С. 84–87.
4. Белик А. Культура і особистість. К., 1999. 190 с.
5. Берн Е. Ігри, в які грають люди. К.: Наука, 1992. 399 с.
6. Богданович А. Сборник сведений о Полтавской губернии. Полтава, 1877. 283 с.
7. Бойківське весіле в Лавочнім Стрийського повіта. Записав Зенон Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Т. X. С. 121–150.
8. Болтарович З. Традиції сімейного виховання. *НТЕ*. 1993. № 2. С. 16–24.
9. Бондаренко Г. Від хлопчика до мужа. *Хроніка*. 2000. 1993. №1–2. С. 15–24.
10. Боржковский В. «Парубоцтво», як особлива група в сільському суспільстві. *Київська старина*. 1887. № 8. С. 760–776.
11. Борисенко В. Обряди життєвого циклу людини. Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. К.: Родовід, 1997. 398 с.
12. Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. К.: Унісерв, 2000. 191с.
13. Братчиковъ А. Домашняя жизнь волынскихъ крестьянъ, ихъ нравы, обычаи и предрасудки. *Матеріали для изслѣдованія Волынской губерніи въ статистическомъ, этнографическомъ, сельско-хозяйственномъ и другихъ отношеніяхъ А. Братчикова*. Житомиръ. 1869. Вип. 2. С. 1–60.
14. Босий О. Молодіжні об'єднання, як механізми створення виховного ідеалу українців (XIX – перша чверть XX століття). *Наукові записки*. Серія:

Педагогічні науки. Кропивницький: Центральноукраїнський державний університет імені Володимира Винниченка, 2024. Випуск 213. С. 86–91.

15. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. (перевидання (1899) і переклад). К.: Фірма «довіра», 1993. 414 с.

16. Весіле в селі Ілинцях Снятинського повіту. Записала Олена Голубовичева. 1914. *Матеріяли до української етнології*. Львів, 1919. С. 177–193.

17. Весілля в селі Бориспіль Переяславського повіту Полтавської губернії. Записав П. П. Чубинський, 1877. *Весілля*. С. 81–146.

18. Весільні обичаї буковинського народу в наддністрянських околицях. Написала Євгенія Ярошинська, 1891. *Весілля*. С. 215–231.

19. Вовк Хв. Братання на Україні. *Правда*. 1891. Вип. 7. С. 29–33.

20. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. К., 1915. 355 с.

21. Галицькі народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив Іван Франко. Т. 1. *ЕЗ*. Львів, 1905. Т. XVI. 600 с.

22. Галько О. Сімейний уклад бойків (кінець XIX – перша половина XX століття). *Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць*. Випуск № 12. К.: Унісерв, 2002. С. 56–59.

23. Гнатюк В. Легенда про вдачі (Причинок до історії мандрівки фольклорних мотивів). *Записки НТШ*. Т. 97. Кн. 5. 1910. С. 74–85.

24. Говорун А. Сімейне виховання у вітчизняній педагогічній журналістиці другої половини XIX – початку XX ст.: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. Харків. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. Х., 1995. 24 с.

25. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія). К.: АТ «ВІПОЛ», 2000. 379 с.

26. Гриша О. Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині. *Матеріяли української етнології*. Львів, 1898. Т. 1. С. 111–156.

27. Грушевська К. Про дослідження статевих громад в первіснім суспільстві. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. К., 1929. Вип.1. С. 24–33.
28. Грушевський М. Постриження та інші обряди, відправлявані над дітьми й підлітками. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1926. Вип. 1–2. С. 80–90.
29. Дерлиця М. Селянські діти. *Етнографічний збірник*. Ред. І. Франко. Т. V. Львів: Наукова т-во ім. Шевченка, 1898. С. 123–207.
30. Дзига: Українські дитячі й молодечі народні ігри та розваги [уклад. В. І. Семеренський, П. Г. Черемський]. Харків: Друк ЛТД, 1999. 528 с.
31. Дикарев М. Збірки сільської молодіжі на Україні. *МУРЕ*. Львів, 1920. Т. XVIII. С. 170–275.
32. Дикарев М. Різдвяні свята. *Зоря*. 1895. С. 75–86.
33. Дмитровський В. Розлуки на Україні. Харків, 1928. 41с.
34. Дмитрук Н. З селянського побуту XIX ст. Львів, 2015. 95 с.
35. Дністрянський С. Правне відношення родичів. Львів, 1900. 184 с.
36. Єфіменко О. Дослідження народного життя. К., 1888. 382 с.
37. Забловський А. Соціалізація дитини в традиційній культурі українців XIX – поч. XX століть: ритуально-аритуальні аспекти. *Вісн. Київ. ун-ту імені Т. Шевченка*. К., 2004. Вип. 74–76. С. 76–80.
38. Забловський А. Теорія соціалізації в роботах представників психолого-антропологічного напрямку «етнографія дитинства». *Етнічна історія народів Європи*. К., 2004. Вип. 17. С. 88–93.
39. Завойко Г. Опис побуту сільського населення. Львів, 1921. 119 с.
40. Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля. К., 1929. 218 с.
41. Камінський В. Нариси звичаєвого права України. К., 1928. 15 с.
42. Камінський В. Парубоцькі громади на Поділлі, як звичаєво-правний інститут. *Звичаєве право України*. К., 1928. С. 1–18.
43. Кара-Васильєва Т. Полтавська народна вишивка. К., 1993. 136 с.

44. Касяненко І. Молодецькі звичаї в селі Боярці Київського повіту *Київські губернські відомості*. 1850. № 46. С. 354–371.
45. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3 кн., 6 т. Факсим. вид. К.: АТ «Обереги, 1994. Кн. I. Т. 1: (Зимовий цикл); Т. 2: (Весняний цикл). 400 с.
46. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3 кн., 6 т. Факсим. вид. К.: АТ «Обереги, 1994. Кн. II. Т. 3: (Весняний цикл); Т. 4 (Літній цикл). 489 с.
47. Кісь О. Концепція культурного релятивізму та проблема оцінки становища жінки у традиційних суспільствах. *НЗ*. 1997. № 4. С. 253–263.
48. Кісь О. Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї XIX – початку XX ст. *Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. Збірник наукових праць*. К., 1999. С. 49–55.
49. Ковальова І. Концепція соціалізації молоді. К., 1993. 111 с.
50. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю в с. Ходовичах Стрийського повіту. *Етнографічний збірник*. Т.V. С. 176–198.
51. Кон І. Дитина і суспільство. К.: Наука. 1998. 270 с.
52. Кониський І. Замітки про наше селянське життя. *Основа. Літературний вісник*. К., 1862. (Вересень). С. 1–11.
53. Конт О. Курс позитивної філософії. К., 1912.
54. Космін О. Побут селян Полтавщини. К., 2021. 86 с.
55. Костащук В. Парубоцька громада в селі Тулові на Покуття, в Галичині. *Побут*. 1928. Ч. 4–5. С. 21–25.
56. Кравець О. Сімейний побут і звичаї українців. Історико-етнографічний нарис. К., 1929. 200 с.
57. Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по-деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: етнографічні матеріали. Житомир, 1916. 160 с.
58. Кравченко В. Пісні: хрестини та весілля. Житомир, 1915. 200 с.

59. Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. К. : Наук. думка, 1998. 192 с.
60. Лепкий Д. Селянська дитина. Коломия, 1907. 189 с.
61. Лепкий Й. Два-три слова о вихованню дітей по селах і малих містах наших. Зерна. Читанка для руських селян і міщан. Львів, 1877. 46 с.
62. Маєрчик М. Ритуали родинного циклу крізь призму моделі переходу. *Народознавчі Зошити (Студії з інтегральної культурології – RITUAL)*. 2000. № 2. С. 18–32.
63. Мазюта М., Сявавко Є. Сімейний побут Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. К.: Наукова думка, 1987. 223 с.
64. Максимович М. Дні і місяці українського селянина. К., 1850. Кн. 1. 189 с.
65. Маркович В. Знахарки нового типу. *Київська старина*. 1863. Т. 35. С. 413–429.
66. Маркович Є. Весільні пісні Єлисаветградського повіту. *Степ*. 1886. С. 205–218.
67. Мід М. Культура і світ дитинства. К.: Наука. 1998. 429с.
68. Минх А. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Херсонской губ. в 1861–1888 гг. Херсон, 1914. 102 с.
69. Народна культура українців : іст.-етнол. дослідж. / наук. ред. М. Гримич. К. : Дуліби, 2008. 400 с.
70. Номис М. Різдвяні святки. *Основа. Літературний вісник*. К., 1861. (Грудень). С. 267–281.
71. Окольнича Т., Босий О. Парубочі та дівочі громади як шлях соціалізації української сільської молоді (XIX – перша чверть XX століття). *Наукові записки*. Серія: Педагогічні науки. Кропивницький: Центральноукраїнський державний педагогічний університет імені Володимира Винниченка, 2022. Випуск 207. С. 37–42.

72. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології, записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907–1908. *Матеріяли до української етнології*. Львів, 1909. Т. 9. С. 101–139.

73. Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907–10 р. в Зелениці, Надвірнянського пов. *Матеріяли до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.

74. Павлюк С. Етнографічні дослідження побуту українських селян ХІХ – першої половини ХХ ст. Львів, 2012. 123 с.

75. Петров В. Нові українські легенди про походження лихих жінок. *Етнографічний вісник*. К., 1928. Кн. 6. С. 55–66.

76. Піаже Ж. Природа інтелекту. К., 1991. 381 с.

77. Пономарьов А. Дошлюбне спілкування молоді. Поділля: Історико-етнографічне дослідження. К.: Видавництво НКЦ «Доля», 1994. 234 с.

78. Рибніков П. Етнографічні записи про дітей та молодь до 16 років. Львів, 1926. 106 с.

79. Ріпецький О. Парубочі й дівочі звичаї в селі Андріяшівці, Лохвицького повіту на Полтавщині. *МУЕ*. Львів, 1918. Т. ХVІІІ. С.155– 169.

80. Савченко Ф. Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1926. Вип. 3. С. 85–92.

81. Свадебные и другие народные обычаи. *Київська старина*. 1805. №. 5. С. 245–253.

82. Сікачинський В. Про вірування на свято Різдва Христового в Київському повіті. *Київські губернські відомості*. 1860. № 30. С. 188–194.

83. Скрипник Г. Народні знання. Народні вірування, демонологія, космогонія. *Українська минувшина*. К., 1993. С. 205–226.

84. Скуратівський В. Вінець. К.: Вид-во УСТА, 1994. 231с.

85. Спенсер Г. Синтетична філософія. К.: Ніка-Центр. 1997. 512 с.

86. Стельмахович М. Народне дитинознавство. К., 1991. 47 с.

87. Сумцов М. Досвітки і посиденьки. К., 1885. 124 с.

88. Сумцов М. Культурні переживання. *Київська старина*, 1889. Т. 26. № 8. С. 402–427.
89. Сумцов М. Культурні переживання. *Київська старина*, 1890. Т. 26. № 9. С. 631–652.
90. Сявавко Є. Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку. К.: Наукова думка, 1974. 151 с.
91. Тард Г. Думки. К., 1998. 345 с.
92. Тернер В. Символ і ритуал. К.: Наука. 1993. 277 с.
93. Труды этнографическо-статистической экспедиции Чубинского: материалы и исслед., собр. д. чл. Чубинским П. П.: в 7 т., 1874. Т. 5.: Песни любовные, семейные, бытовые и шуточные. 1209 с.
94. Труды этнографическо-статистической экспедиции Чубинского в сравнении с другими подобными. *Киевская Старина*. 1884. Т. VIII. С. 329–359.
95. Трусевич И. Праздничные обряды (предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья). *Киевлянин*. 1865. № 108. С. 427–435.
96. Трусевич И. Праздничные обряды (предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья). *Киевлянин*. 1865. № 109. С. 431–435.
97. Український народ в його минулому й теперішньому / Під. ред. Ф. Вовка Львів., 1916. Т. 2. 706 с.
98. Українська родина: родинний і громадський побут / упоряд. Л. Орел. К. : В-во ім. О. Теліги, 2000. 424 с.
99. Українці: історико-етнографічна монографія у двох книгах. Книга 1. Опішне: Українське народознавство, 1999. 528 с.
100. Федяєва В. Теорія і практика виховання дітей у сім'ї в Україні (друга половина XIX – початок XXI століття: автореф. дис. ... д-ра пед. наук: 13.00.01. Харків. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. Х., 2011. 40 с.
101. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / Упоряд. О. Дей. К.: Наукова думка, 1983. 527 с.
102. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. Етнографічний збірник. 200 с.

103. Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. К.: Родовід. 1997. 384 с.
104. Хоменко А. Сім'я в процесі перебудови. Харків, 1920. 91 с.
105. Хоменко З. Аналіз людського «Я». К., 1998. 173 с.
106. Цуркованье або самосуд селян. *Киевлянин*. 1888. № 11. С. 11–21.
107. Чернишов М. До питання про «парубоцтво» як особливу суспільну групу. *Київська старина*. 1887. № 11. С. 491–505.
108. Чмелик Р. Мала українська сім'я другої половини ХІХ – початку ХХ ст. (структура і функції). Львів: Ін-т народознавства НАН України, 1999. 144 с.
109. Шабельцев С. Сімейне виховання українців (кінець ХІХ – перша половина ХХ ст. дис. ... докт. пед. наук. К., 2005. 416 с.
110. Шарович І. Юридичні звичаї селян Печеніжської губернії Волчанського повіту Харківської губернії. Х., 1896. 198 с.
111. Шейковський К. Побут подолян. Львів, 1859. 85 с.
112. Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині. *Матеріали до української етнології*. 1918. С. 86–122.
113. Шульгіна Л. Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі. Матеріали до етнографії. Ч. II. К., 1929. 146 с.
114. Шухевич В. Гуцульщина. Друга часть. Т. 4. 1901. 318 с.
115. Щегельський В. Палиця як традиційний предмет у іграх пастухів на Поділлі. *Освіта, наука і культура на Поділлі*. Кам'янець-Подільський, 2008. Т. 11. С. 374–383.
116. Щепанська Т. Символіка молодіжної субкультури. К., 2000. 116 с.
117. Щербак І. Діти в обрядах та віруваннях українців ХІХ – початку ХХ ст. (статевовіковий аспект традиційної культури): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05. НАН України. К., 2004. 19 с.
118. Щербак І. Обрядові форми статевої ідентифікації в традиційній культурі українців. *НТЕ*. 2000. № 1. С. 114–118.
119. Юрьев день. *Киевлянин*. 1889. № 89. С. 2–3.

120. Юсипенко Я. Райлянка, село Аккерманського повіту. *КЕВ*. 1879. № 13. С. 497–513.

121. Янів В. Українська етнопсихологія і наш національний виховний ідеал. *НТЕ*. 1998. № 5–6. С. 68–85.

122. Ярошинська О. Розвиток поглядів на інститут батьківства в історії української етнопедагогіки: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. НПУ ім. М. П. Драгоманова. К., 2005. 18 с.

123. Ястребов В. Материалы по этнографии, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1896. 325 с.

124. Ястребов В. Нові дані про союзи неодруженої молоді. *Київська старина*. 1887. № 10–12. С. 110–128.

125. Durkhain E. *Sociology and education*. N.Y., 1956.

126. Shevtsova, O., Tiutiunnyk, M., Bosyi, O., Zharovska, O., Patsaliuk, I., Bielikova, V. & Kuchai, T. (2022). Aesthetic Education of Young People As a Necessary Condition for Cultural Development of the Individual in Modern Conditions of the Information Society. *International Journal of Computer Science and Network Security*, 22 (10), 2022. Pp. 207–213. DOI: 10.22937/IJCSNS.2022.22.10.27 [http://paper.ijcsns.org/07\\_book/202210/20221027.pdf](http://paper.ijcsns.org/07_book/202210/20221027.pdf)

#### **Архівні джерела:**

**Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України (м. Київ)**

127. Ф. 76. Од. зб. 43. Лепкий Данило «Святий вечір». Оповідання. 13. XII. 1893. (Автограф). 6 арк.

128. Ф. 100. Од. зб. 549. Номис (Симонів) М. 1. Виписки з книги А. Метлинського «Народні пісні», виданої 1858 р. 2. Власні фольклорні записи. 130 арк.

129. Ф. 108. Од. зб. 133. Записи народних вірувань. 1881 Автографи. 2 арк.

**Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені  
В. І. Вернадського**

130. Ф. 2. Історичні матеріали. Спр. 30284. Листи до В. Антоновича. 1876–1879 рр. 7 арк.

131. Ф. 10. Архів журналу «Україна», Архів збірника «За сто літ». Од. зб. 1227. Матеріали до критики концепцій звичаєвого права України П. П. Чубинський (1839–1884). 17 арк.

132. Архів журналу «Україна», Архів збірника «За сто літ». Од. зб. 14787. Чорноморець В. [Дроздовський] Нездійснені українські видання початку 60-х рр. ХІХ ст. 20-ті рр. ХХ ст. 21 арк.

**Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту  
мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН  
України.**

**Ф. 1: Етнографічна комісія ВУАН**

133. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 621. Етнографічні та фольклорні матеріали з Полтавщини, записані студентами Пірятинського педтехнікуму у 1919–1921 рр. 100 арк.

134. Ф. 1. Оп. 3. Од. зб. 332. Зубченкова О. Про чоловіків та жінок, 1887. 15 арк.

135. Ф. 1. Оп. 7. Од. зб. 308. Прикмети, вірування, звичаї та обряди, зв'язані з святами весняного та літнього циклу, 1848–1849 рр. 296 арк.

136. Ф. 1-2. Од. зб. 270. Вечурки. 8 арк.

137. Ф. 1-3 (додатковий). Од. зб. 332. Про роботу чоловічу та жіночу. Деякі обряди і звичаї (Київська, Житомирська та інші області). 1927 р. 15 арк.

138. Ф. 1-4. Од. зб. 428. Народний календар. Зібрав Рябий М. в с. Кунівці на Поділлі. 1920–1921. 73 арк.

139. Ф. 1-7. Од. зб. 721. Фольклорні та етнографічні матеріали, зібрані окремими кореспондентами в Львівській обл. 1923–1930 рр. 147 арк.

140. Ф. 1-7. Спр. 722. Фольклорні та етнографічні матеріали, зібрані окремими кореспондентами в Полтавській області. 1920–1930 рр. 110 арк.

141. Ф. 1-7. Спр. 723. Фольклорні та етнографічні матеріали, зібрані окремими кореспондентами в Житомирській обл. 1923–1930 рр. 147 арк.

142. Ф. 1-7. Спр. 724. Народний календар Записали Тартаковський, Тищенко, Ткаченко та інші в Житомирській області. 1918 р. 116 арк.

**Ф. 3: М. М. Білозерський**

143. Ф. 3. Од. зб. 302. М. М. Білозерський. Сімейні відносини, 1871. 56 арк.

144. Ф. 3. Од. зб. 388. Кримський А. Ю. Грінченку Б. Д. Лист 1895 р. 12 арк.

**Ф. 8: Інститут українського фольклору**

145. Ф. 8-3. Од. зб. 182. Родинні звичаї та обряди українців. Матеріали експедиції 1903 р. 45 арк.

**Ф. 14: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського. Структурна частина. Збірники.**

146. Ф. 14. Од. зб. 6. Лука Дем'ян. Прислів'я, загадки, перекази, обряди та повір'я, звичаї та вірування, весілля (опис), заклинання, ігри (забави). Том III. 1865–1866 р. 128 арк.

**Ф. 14-5: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського. Структурна частина. Експедиції.**

147. Ф.14-5. Оп. 6. Іллінецький р-н. Од. зб. 2. Ремесла та промисли (вишивка). 1923 р. 13 арк.

148. Ф. 14-5. Од. зб. 448. Родинний та громадський побут українців. Матеріали етнографічної експедиції за 1921р. 25 арк.

149. Ф. 14-5. Од. зб. 516. Сироткін В. М. Експедиційний щоденник із записів громадського побуту. 1889 р. 27 арк.

**Ф. 15: Кравченко В. Збірка етнографічних матеріалів.**

150. Ф.15. Од. зб. 256. Ю. Федькович. Народний календар. Ч. V. 193 арк.

151. Ф. 15-3. Од. зб. 47. В. Г. Кравченко. Записи про женихання. Досвітки, 1909 р. 36 арк.

152. Ф. 15-3. Од. зб. 158. Збірка етнографічних матеріалів: життя родинне (с. Бехи), весілля, народженість, вмирання. Записи Кравченка В. 1928 р. 266 арк.

**Ф. 28. В. Гнатюк.**

153. Ф. 28. Гнатюк В. Улиця і весілля. Вулиця в сл. Попасній, Богучарського повіту, 1897. 78 арк.

**Ф. 29-2: Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Т. Шевченка.**

154. Ф. 29-2. Од. зб. 108. Петров В. Українські варіанти легенди про жінку (Без дати). 10 арк.

155. Ф. 29-2. Оп. 3. Од. зб. 174. Етнографічні матеріали. Записав Я. Сенчин на Холмщині та Підляссю. 1903–1908. 18 арк.

**Ф. 43-5: Кабінет антропології та етнології ім. Ф. Вовка.**

156. Ф. 43-5. Оп.6. Од. зб. 248. Дівочі покарання. 1847. 13 арк.

157. Ф. 43-5. Од. зб. 277. Родинний та громадський побут, звичаї та обряди. 1903 р. 27 арк.

158. Ф. 43-5. Од. зб. 312. Рябий М. В. Моя краєзнавча праця. 2 арк.

**Ф. 48: Інститут українського фольклору**

159. Ф. 48. Од. зб. 187. Одяг дорослих та дітей Київської обл., 1919 р. 23 арк.

160. Ф. 48-3. Од. зб. 182. Родинні звичаї та обряди українців. Матеріали експедиції 1903 р. 45 арк.

161. Ф. 48-5. Од. зб. 448. Родинний та громадський побут українців. Матеріали етнографічної експедиції за 1921р. 25 арк.

162. Ф. 48-5. Од. зб. 126. Матеріали до етнології й антропології. Львів, 1929. 59 арк.

163. Ф. 48-5. Од. зб. 108. Українські легенди про жінку (Без дати). 10 арк.

## ВИСНОВКИ

Результати проведеного дослідження, реалізовані мета і завдання надали підстави сформулювати висновки, що мають теоретичне і практичне значення.

1. У межах огляду джерельної бази дисертації використано праці, які уможливили всебічний розгляд проблеми дослідження.

Джерельну базу дослідження поділено на дві групи: першоджерела та умовно вторинні джерела. Першоджерелами є етнографічні пам'ятки XIX – першої чверті XX ст., що розкривають різні аспекти соціалізації української молоді. Умовно вторинні джерела – етнографічні дослідження другої половини XX–XXI ст., присвячені вивченню різних сторін життєдіяльності українських парубків та дівчат у XIX – першій чверті XX ст. Вони є одночасно джерелознавчими працями і джерелами, оскільки спираються на першоджерела.

Аналіз джерел дозволив виокремити три періоди вивчення означеної проблеми.

1-й період – праці етнографів у хронологічних межах дослідження (XIX – перша чверть XX ст.), які відзначалися описовістю, фрагментарністю та недостатнім теоретичним аналізом етнографічних розвідок.

2-й період – (1926 р. – кінець 80-х рр. XX ст.), якому притаманні піднесення (20–30-ті рр. XX ст.), занепад (40-ві – 60-ті рр. XX ст.) та поступове повернення до вивчення проблем народної педагогіки, зокрема й молодіжної субкультури (70–80-ті рр. XX ст.).

3-й період – з початку 90-х рр. XX ст. – до сьогодні, відзначається інтенсифікацією досліджень традиційних моделей виховання підростаючого покоління.

2. Вивчено, що однією з визначальних характеристик соціалізації молоді в традиційній культурі українців другої половини XIX – початку XX ст. була система статево-вікової стратифікації.

У XIX – першій чверті XX ст. статево-вікова структура традиційного українського суспільства являла собою неформалізований інститут. Поділ людей за статево-віковими ознаками пронизував будь-яку соціальну спільноту і не тільки обумовлював відповідні розрізнявальні ознаки в культурі, поведінці та функціях, але й призводив до виділення відповідних статево-вікових груп.

Встановлено, що до статево-вікової групи «молодь» в українському традиційному суспільстві XIX – першій чверті XX ст. входили хлопці та дівчата з 14–15 років до моменту їх одруження. Категорія сільської молоді об'єднувала дві підгрупи, які конкретизувалися в назвах «переддівки» і «підпарубки» (молодша підгрупа, 14–15 років), та «дівки» і «парубки» (старша група, з 16 років), які вже досягли шлюбного віку.

Здійснений аналіз особливостей соціалізації української молоді у традиційному суспільстві дав змогу виявити ряд її характерних рис. Соціалізацію молоді в українському традиційному суспільстві XIX – першій чверті XX ст. розглядаємо як процес засвоєння індивідом основних навичок життєзабезпечення та норм поведінки, певної системи знань, норм та цінностей, що дозволяло йому функціонувати повноправним членом суспільства; та як важливий механізм збереження етнічної традиції, підтримання стабільності усєї соціальної структури селянської спільноти.

Процес соціалізації молоді в традиційному українському суспільстві зазначеного періоду полягав у засвоєнні тих властивостей, що в суспільній свідомості вважалися бажаними чи навіть необхідними та включав як соціально-контрольовані процеси цілеспрямованого впливу на особистість, так і стихійні, спонтанні процеси, що впливали на її формування.

3. З'ясовано, що для природної інтеграції української сільської молоді в діяльність громади, створювалися молодіжні формування – парубоцькі та дівочі громади – традиційні інститути дошлюбного спілкування, які відбивали соціально-культурні, виробничі образи села.

Встановлено, що структура традиційних молодіжних громад нагадувала структуру сільської громади загалом. Кожна парубоча громада мала свого ватажка («отамана», «березу», «старосту», «старшого парубка»), посада якого була виборною. У структурі парубочих громад існували й такі посади, як «підстароста» та «скарбник», яких обирали на загальних зборах парубочої громади. У дівочих громадах виборних очільниць називали «отаманки», «старші дівки», «берези».

У ході дослідження виявлено характерні риси, що були притаманні парубочьким та дівочим громадам традиційного українського суспільства: певні вікові обмеження; попередні випробовування; посвячувальні ритуали (залишки ініціацій); знання традицій і ритуалів спільноти; навчання і передача їх нововключеним; дотримання вироблених традицією правил поведінки; отримання індивідом певних соціальних обов'язків та ритуальних ролей відповідно до свого статусу.

4. Досліджено, що метою діяльності молодіжних громад була підготовка дівчат та парубків до виконання ролей та функцій статево-вікової групи одружених чоловіків та жінок та переходу в новий соціальний статус у сільській локальній спільноті – інкорпорація у повноправне життя сім'ї, родини, громади.

Молодіжні громади виконували низку важливих педагогічних функцій: врегулювання стосунків сільської молоді з волостю, старшиною, поміщиком; налагодження нормального життя в селі, улагодження всіх конфліктів, що виникали між парубками і дівчатами та між молоддю й іншими мешканцями села; участь в організації урочистостей у селі тощо.

Встановлено, що основними формами спілкування української молоді було кумівство, побратимство, посестринство, сусідство, земляцтво, ярмарки, церква.

Обґрунтовано, що у подальшу долю молоді багато у чому вирішувала її репутація у громаді, що диктувало відповідний стиль моральної поведінки. Першорядною моральною заповіддю для української дівчини було вберегти

неушкодженою її цноту до одруження. У молодіжних громадах засуджувались крадіжки, пиятика, бешкет, сварки.

Дієвим засобом формування моральної поведінки української молоді був комплекс календарної обрядовості.

5. Однією з основних форм спілкування та дозвілля на етапі дівування та парубкування були вечорниці, досвітки (восени-взимку) та вулиці (навесні-влітку) – своєрідний феномен соціалізації молоді, який підпорядковувався українській народній педагогіці.

Доведено, що провідними темами вечорниць, досвіток та вулиці були гендерно-комунікативні аспекти, регулювання яких давало можливість здійснити необхідну підготовку до реалізації шлюбної стратегії.

Регуляторами гендерної поведінки української молоді під час дозвілля були репресивні (пряма агресія, примушування) та пермисивні методи (схвалення, заохочення).

Функціонування вечорниць, досвіток та вулиці сприяло процесу формування етносу, оскільки підтримувало динаміку соціально-культурних явищ; вихованню у парубків та дівчат міцного національного духу, громадянських та комунікативних якостей. Зокрема, сприяло консолідації сім'ї та громади як основних ланок суспільства, що зміцнювало його структуру на внутрішньому та зовнішньому рівнях.

Отже, у ході дослідження визначено мету (підготовка до сімейного життя; формування нормативного базового образу ідеальної людини) та завдання (піклування про моральність, зміна соціовікового статусу, регуляція гендерної поведінки) соціалізації української молоді у XIX – першій чверті XX ст. Кінцевий результат соціалізації – збереження і відтворення існуючих соціальних норм традиційного суспільства.

Розв'язання поставлених завдань уможливило досягнення мети дисертації, що однак не вичерпує всіх аспектів вивчення проблеми соціалізації молодіжної статево-вікової групи в українському традиційному суспільстві XIX – першої чверті XX століття. Подальшого вивчення потребують питання

трансформаційних процесів та змін форм соціалізації української молоді в історико-педагогічній ретроспективі, як окремої соціально-демографічної групи, що вирізняється особливостями вікового та соціального становлення і розвитку.

## ДОДАТКИ

## Додаток А

Дошлюбне спілкування української молоді (кінець XIX ст.)

(Ф. 43-5: Кабінет антропології та етнології ім. Ф. Вовка. Ф. 43-5. Од.  
зб. 277. Родинний та громадський побут, звичаї та обряди. 1903 р. 27 арк.,  
арк. 20)



## Українські вечорниці



**Весільні фото українців (початок XX ст.)****(Ф. 48: Інститут українського фольклору**

161. Ф. 48-5. Од. зб. 448. Родинний та громадський побут українців.

Матеріали етнографічної експедиції за 1921р. 25 арк., арк. 22)



## Продовження додатку В



## МІЖНАРОДНИЙ ГУМАНІТАРНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

вул. Фонтанська дорога, 33  
Україна, 65009, м. Одеса,  
E-mail: mgu\_rektorat@ukr.net  
код ЄДРПОУ 26249278



## INTERNATIONAL HUMANITARIAN UNIVERSITY

33, Fontanska Doroga st.  
Odessa, 65009, Ukraine  
E-mail: mgu\_rektorat@ukr.net

№ \_\_\_\_\_ від «\_\_\_» \_\_\_\_\_ 20\_\_ р.

### ДОВІДКА

про впровадження результатів дисертаційного дослідження  
**Босого Олександра Михайловича** на тему: «Соціалізація молодіжної  
статеві-вікової групи в українському традиційному суспільстві XIX –  
першої чверті XX століття», поданого на здобуття ступеня доктора  
філософії зі спеціальності 011 – Освітні, педагогічні науки

Упродовж 2023–2024 рр. результати дисертаційного дослідження Босого О. М. було впроваджено у процесі психолого-педагогічної підготовки здобувачів другого (магістерського) та третього (освітньо-наукового) рівнів вищої освіти спеціальностей 035 Філологія та 011 Освітні, педагогічні науки, яку здійснює Міжнародний гуманітарний університет.

У ході викладання навчальних дисциплін «Педагогіка і психологія вищої школи», «Педагогічна психологія» та «Методологія наукового педагогічного дослідження» викладачі використовували матеріали дисертаційного дослідження Босого О. М., висвітлені в його публікаціях (Парубочі та дівочі громади як шлях соціалізації української сільської молоді (XIX – перша чверть XX століття. *Наукові записки ЦУДУ*. Серія: Пед. науки, 2022. Вип. 207. С. 28-32; Інкорпорація української молодіжної статеві-вікової групи в повноцінне життя сім'ї та громади XIX–першої чверті XX ст. *Eurasian scientific discussions* (December 18-20, 2022) Varca Academy Publishing, Barcelona, Spain. 2022. С.309-314; Статеві-вікова категорія «молодь» українського традиційного суспільства. *Science and society: modern trends in a changing world*. Vienna, Austria. 2024. S. 240-243 та інш.), для:

- демонстрації найбільш ефективних способів вивчення молодіжної статеві-вікової групи в українському традиційному суспільстві;

- конкретизації логіки історико-педагогічного дослідження, його провідних методів і підходів, схвально відгукнувшись про обрані автором дисертації хронологічні межі дисертації, що охоплюють період XIX – першої чверті XX ст., який пов'язаний з історичним розвитком традиційної культури українців.

Результати впровадження результатів дисертаційного дослідження Босого Олександра Михайловича обговорено та схвалено на засіданні кафедри романо-германської філології та методики викладання іноземних мов (протокол №3 від 28.10.2024 року). Довідка видається для подання за місцем захисту дисертації на здобуття ступеня доктора філософії зі спеціальності 011 – Освітні, педагогічні науки.

Перший проректор



професор Василь ЛЕФТЕРОВ

МІЖНАРОДНИЙ ГУМАНІТАРНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
№ 1306 від 22.11.2024





МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
 УМАНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ПАВЛА ТИЧИНИ  
 20300, Черкаська обл., м. Умань, вул. Садова, 2, тел. (04744) 3-45-82, факс (04744)  
 3-45-82, E-mail: [post@udpu.edu.ua](mailto:post@udpu.edu.ua) УДПУ імені Павла Тичини р/р UA14 820172 0343 12100 22 0000 4420,  
 банк одержувача Державна казначейська служба України, м. Київ МФО 820172, код 02125639

10.02.2025 № 314/01

На № \_\_\_\_\_ від \_\_\_\_\_

### ДОВІДКА

про впровадження результатів дисертаційного дослідження

**Босого Олександра Михайловича**

на тему: «Соціалізація молодіжної статево-вікової групи в українському традиційному суспільстві XIX – першої чверті XX століття»,  
 поданого на здобуття ступеня доктора філософії  
 зі спеціальності 011 – Освітні, педагогічні науки

Результати дисертаційного дослідження Олександра Михайловича Босого впроваджено в освітній процес Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини в період із 2023 по 2024 рр. під час професійної підготовки здобувачів вищої освіти першого (бакалаврського) рівня. Дисертант розробив та впровадив основні матеріали дослідження в зміст освітніх компонентів таких дисциплін: «Молодіжна робота», «Соціалізація особистості», «Гендерна соціалізація», «Історія соціальної роботи».

У ході викладання дисципліни «Педагогіка» було використано матеріали дослідження, що акцентували увагу на важливості виокремлення історичного періоду XIX – початку XX століття, оскільки цей період є важливим у контексті розвитку педагогічної думки з культурницьким та народницьким характером. Нижня хронологічна межа дослідження визначається початком XIX століття, коли в українському соціумі домінувала традиційна модель соціалізації. Верхня межа — перша чверть XX століття, коли відбувався перехід до нової моделі соціалізації, зруйнування традиційних структур життєдіяльності українського селянства через колективізацію, індустріалізацію та насильницьку русифікацію в умовах радянської влади. У цей час педагогічні та культурологічні пошуки педагогів були спрямовані на вивчення і популяризацію народної педагогіки.

Основні результати дисертаційного дослідження Босого О.М. на тему: «Соціалізація молодіжної статево-вікової групи в українському традиційному суспільстві XIX – першої чверті XX століття» обговорено та схвалено на засіданні кафедри соціальної педагогіки та соціальної роботи Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини (протокол №7 від 29.01.2025).

Перший проректор

Андрій ГЕДЗИК





МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ЦЕНТРАЛЬНОУКРАЇНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

вул. Шевченка, 1, м. Кропивницький, 25006, тел. (0522) 32-08-89, факс (0522) 24-85-44  
E-mail: mails@cuspu.edu.ua, код ЄДРПОУ 02125415

14 лютого 2025 № 9-н  
На № \_\_\_\_\_ від \_\_\_\_\_

Д О В І Д К А

про впровадження результатів дисертаційного дослідження Босого Олександра Михайловича на тему: «Соціалізація молодіжної статево-вікової групи в українському традиційному суспільстві XIX – першої чверті XX століття», поданого на здобуття ступеня доктора філософії, зі спеціальності 011 – Освітні, педагогічні науки

Упродовж 2024–2025 рр. результати дисертаційного дослідження Босого О. М. було впроваджено у Центральноукраїнському державному університеті імені Володимира Винниченка у процесі професійної підготовки здобувачів вищої освіти першого (бакалаврського) рівня.

Викладачі університету визнали актуальність результатів дослідження, адже серед актуальних проблем розвитку і зміцнення української держави важливе місце посідає засвоєння історичного, традиційного досвіду українського народу в соціалізаційних процесах молоді. Соціалізація молоді дуже важлива сьогодні для України, від її успішності залежить майбутнє українського суспільства, тому виникає необхідність вироблення державної політики щодо повноцінного розвитку молоді, адже саме з цією віковою категорією пов'язані найбільш інтенсивні процеси соціалізації індивіда. З огляду на це, історико-педагогічні дослідження мають адекватно відповідати на нагальні суспільні запити, насамперед, що стосується вивчення існуючих в традиційній культурі українців підходів до соціальної інтеграції молодого покоління. Існує також потреба переосмислити досвід традиційних інститутів соціалізації, етнопедагогічних принципів, характерних для традиційної культури українців, виходячи з сучасних підходів до розгляду цих питань.

З огляду на вищезазначене, впровадження результатів наукового дослідження, яке здійснював Босий О. М. у Центральноукраїнському державному університеті імені Володимира Винниченка є обґрунтованим та своєчасним.

Результати дослідження були творчо використані викладачами при підготовці фахівців першого (бакалаврського) рівня та апробовані через змістовний контент навчальної дисципліни «Педагогіка та інклюзивна освіта».

Результати впровадження основних результатів дисертації обговорено і схвалено на засіданні кафедри педагогіки та спеціальної освіти Центральноукраїнського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка (протокол № 9 від 6 лютого 2025 р.).

Проректор з наукової роботи



Лілія КЛОЧЕК