

DOI 10.33294/2523-4234-2022-32-1-39-50

УДК 002.2(477)"18-19": 281.9

Вікторія Олександрівна ВОЛОШЕНКО

ORCID: 0000-0002-1286-7870

Читацькі вподобання селянства Надніпрянської України на зламі XIX–XX ст.: популярні (псевдо)релігійні видання

У статті розглянуто феномен поширення у селянському середовищі Надніпрянщини на зламі XIX–XX ст. гібридного типу популярних видань, умовно названих (псевдо)релігійними. Визначено, що поза своїми жанровими ознаками та призначенням, ці друковані твори могли сприйматись селянами як “божественні”; відображати їхні релігійні уявлення; містити відомості релігійного характеру; бути закоріненими в одному з жанрів християнської літератури. Феномен (псевдо)релігійних видань проаналізований в контексті модернізаційних змін, що торкнулися релігійної культури селян, сфер формування селянських читацьких практик та становлення простору модерної популярної культури.

Ключові слова: українське селянство, модернізація, читацькі практики, релігійна культура, популярна культура

Viktoriia Voloshenko

Readers' preferences of the peasantry of Dnieper Ukraine at the turn of the 19th – 20th centuries: popular (pseudo) religious publications

It is pointed out that the growing importance of the written word in the life of the peasants of Dnieper Ukraine at the turn of the 19th–20th centuries, as well as the processes of commercialization of popular culture are accompanied by the emergence of a group of popular publications, conditionally called (pseudo) religious. Outside of genre features and purposes, they could be perceived by peasants as religious; contain information of a spiritual nature; reflect peasant beliefs. This group of printed works has not yet been the subject of scientific analysis, which is a novelty of the study. The purpose of the investigation is to consider the phenomenon of religious publications distributed among Ukrainian peasants (pseudo) in the context of modernization processes.

As a result of the research it is determined that the appearance of this phenomenon reflects changes in the religious culture and reading practices of peasants, the sphere of formation of modern popular culture. The processes of secularization were manifested in the penetration of secular concepts into the space of the religious book, the desacralization of religious texts and the profanation of their consumption; introduction of works of a religious nature to secular publications. Topics of books popular among peasants appealed to demonological ideas, ways of understanding biblical stories in the oral tradition. The formation of peasant readers' practices was facilitated by the adapted language of popular publications with texts reworked in oral speech, among which: edited fragments of the Gospel; biblical stories in oral traditions; ritual songs with biblical motifs; church chants of the 17th–18th centuries in the vernacular; folklore works. The focus of commercial publishers on the search for folklore and literary religious texts in the

Ukrainian language has led to the isolation of some (pseudo) religious publications as part of the creation of a space of national popular culture.

Keywords: Ukrainian peasantry, modernization, reading practices, religious culture, popular culture

Зростання ваги писемного слова у житті селян Наддніпрянської України на зламі XIX–XX ст. та розширення можливостей отримання доступу до друкованих творів спричинили збільшення та урізноманітнення книжкової пропозиції, що стосувалося і найбільш традиційної та, на перший погляд, консервативної царини сільського читання – релігійних видань, знаних у селянському середовищі як “божественні”. За спостереженням сучасників, релігійна книга першою потрапила до сільської місцевості й тривалий час залишалася єдиною відомою для активних і пасивних читачів з “народу”, які ставилися до неї “з благоговінням і безумовною довірою, як до святини” [1, с. 67–68], зберігали біля образів [17, с. 152]. “Божественні” видання користувалися надзвичайним попитом: так, на Лубенській ярмарці 1891 р. вони складали 29 % представленого книжкового асортименту і домінували серед такого виду друкованої продукції як “картини” [12, с. 20].

Особливістю доби формування модерної популярної культури став випуск релігійних книжок не тільки у церковних видавництвах, але й у комерційних. Ще одна прикмета часу, тісно пов’язана з появою гібридних форм осягнення дійсності за часів модернізації, полягала у появі групи популярних видань, які умовно можна назвати (псевдо)релігійними. Поза своїми жанровими ознаками та призначенням вони могли сприйматись селянами як “божественні”; містити відомості релігійного характеру; відображати релігійні уявлення селян; бути закоріненими в одному з жанрів християнської літератури. Комерційна “духовна” продукція (передусім лубочна) вже потрапляла до фокусу уваги дослідників [14], натомість (псевдо)релігійні друковані твори досі не становили спеціального предмету наукового аналізу. Метою цієї розвідки є розгляд феномену популярних (псевдо)релігійних видань, поширюваних у селянському середовищі Наддніпрянської України на зламі XIX–XX ст., в контексті модернізаційних процесів, з наголосом на походженні творів, читацьких пріоритетах, особливостях релігійної культури українських селян. Засадничим положенням для розуміння процесу формування текстів популярних друкованих видань сприймається теза британського історика культури Пітера Берка щодо “присвоєння” у них популярних сюжетів “високої” культури [3, с. vii].

1894 року видавець і шевченкознавець Валентин Яковенко, характеризуючи вибір селянами ярмаркових видань, занотував, що до розряду релігійних вони, як не дивно, відносили англійські романи “Робінзон Крузо” Даніеля Дефо (1660–1731) і “Втрачений рай” Джона Мільтона (1608–1674). У творі про Робінзона вбачали “житіє святого”, цікавилися існуванням “повного” видання, а “Втрачений рай” знали під переінакшеною назвою “Про рай” – ця книга була настільки відома, що чимало ярмаркових торговців вважали її обов’язковою у своєму багажі [25, с. 417]. 1907 року український просвітник Борис Грінченко, описуючи проведені ним публічні читання для селян, теж вказав на популярність серед них історії про Робінзона. Слухачі ціка-

вились, чи існував такий персонаж насправді, а приклади з його життя порівнювали з поведінкою героїв прочитаних творів, як сталося після читання книжки “Колись і тепер”: “Раз-у-раз рівняють цього чоловіка до Робінзона, що й тому так доводилося самому жити та все вигадувати” [7, с. 194].

Сприйняття цих англійських романів як релігійних видань було притаманне не лише українським селянам. Російська дослідниця Александра Плетньова наводить свідчення, що цю книжку знаходили у домашніх бібліотеках російських селян, які теж розглядали її як “божественну” [14, с. 111–112]. Пітер Берк стверджує, що у XVIII ст. в Англії деякі книжки читачі питали, як світські замітники творів релігійної тематики. Так, “Робінзон Крузо”, виданий у дешевій та скороченій формі, міг розглядатися як світський варіант класики протестантизму – “Шляху Паломника” Джона Беньяна (1628–1688), з наскрізною темою досягнення багатства та високого суспільного статусу, як символу спасіння чи навіть замітника спасіння. На думку вченого, ці читацькі реакції могли бути ознакою процесів секуляризації суспільства (не в “сильнішому” розумінні – як відмови від релігії, а у “слабшому” – як схильність виражати свої сподівання у дедалі більш світських поняттях) [3, с. 276].

Релігійні підтексти роману Д. Дефо, співзвучного ідеології Просвітництва, а у XX ст. широко спопуляризованого в якості класики пригодницького жанру, відзначають і літературознавці. Йдеться про те, що цей твір, позначений впливом алегорій Д. Беньяна, є притчею про духовний шлях людини до розуміння сенсу людського існування і промислу Божого [19]. “Богopodobність” у книжці заявлена у формі щоденника, а Біблія переказана на заниженому рівні: у тексті присутні властиві Писанню заповіді (поради і настанови Робінзона), учні (П’ятниця), ведення біблійних родоводів (рослин, тварин та ін.), алегоричні притчі, повчальні історії [16]. Дискусійним вважається і питання щодо того, чи можна інтерпретувати “Робінзона Крузо” як модифікований міф про пророка Іону [20].

Утім, українські селяни, цікавлячись способами виживання Робінзона, співвідносили роман Д. Дефо з тими “духовними” друкованими виданнями, які їм були добре відомі, – житіями святих. До того ж, з лубочними житіями, зміст яких відрізнявся від змісту канонічних видань. Етнограф С. Ан-ський (Шлойме Раппопорт) залишив прекрасний опис читання селянам такої літератури (переклад з рос. – В. В.): “А ти б краще почитав нам якусь божественну, “нашу” би нам почитав!..”. І при тому мені протягувалася засалена, пошарпана книжка, “Житие святого”, видання якоїсь “обителі”. І коли я починав читати цю, у більшості випадків, безграмотну, варварською мовою написану книжку, слухачі слідкували за моїм читанням з благоговінням, з захопленою любов’ю, з широко розкритими очима і такою ж широко розкритою душею” [1, с. 68–69]. Дослідник помітив специфіку лубочних житійних сюжетів. У них святий поставав людиною, призначеною для подвигів, а не особою, яка свідомо перейшла від язичництва до християнства; обраним, а не трудівником; шукачем мученицького кінця, а не проповідником християнського вчення. Тому центральним моментом цих життєписів був опис страти з найжахливішими муками, які святий стійко переносив, чим і заслуговував на мученицький вінець. Головною метою був показ гріховності мирського життя і неможливості врятуватись [2, с. 141–142]. Поза

тим, протестантські інтенції твору вдавалися взнаки – С. Ан-ський відзначав, що селяни, які “зачитувалися” життями, нерідко зверталися до “містичних сект”.

Протестантом був і полеміст Д. Мільтон, чий роман “Втрачений рай” характеризують як християнську епопею про падіння людини та ангелів, з зображенням психологічної картини боротьби добра і зла [4]. Прозаїчний переклад був зроблений архієпископом Амвросієм (Серебряниковим) з французького перекладу Д. Мільтона і вперше надрукований 1780 р. у типографії Ніколая Новікова, надалі неодноразово перевидавався. А. Плєтньова припускає, що прозаїчні переклади “Втраченого раю” сприймалися аудиторією як звичайний переказ подій священної історії в контексті благочестивого читання [14, с. 113]. На думку дослідниці, ще одним проявом вторгнення світської культури до церковної сфери було використання твору як першоджерела для створення “біблійного лубка” (так науковиця означає лубочні листи і книжки, пов’язані з біблійними вітхозавітними сюжетами. Вона наголошує, що ці книжки є не скороченими текстами Писання, а самостійними творами, в яких біблійна оповідь стає приводом для розмислів на моральні теми). До поетичного тексту Д. Мільтона за стилістикою близький фрагмент з “Втраченого раю”, наведений у лубку “Створення світу”, а також короткі біблійні перекази, які стали джерелами двох біблійних лубків – історії про Йосифа Прекрасного і пригод Іови [14, с. 46, 96, 101].

Надзвичайною популярністю у селянському середовищі користувалися сонники, оракули і календарі. Цю групу друкованих творів на зламі ХІХ–ХХ ст. означували по-різному: видання “з практичними порадами”, “обіходні”, “довідкові”, “інформаційні”. Зародившись у межах церковної літератури, ці тексти у масовому споживанні поступово десакралізувалися, ставали все більш профанними, опуклюючи прояви процесів секуляризації. Їх називали “найбільш необхідними у побуті”, але не менш “необхідними” могли назвати і життя святих. Випадки віднесення календарів до розряду “релігійних” чи “інформаційних” видань або включення їх до переліків поруч з белетристикою та підручниками, – все це лише підкреслює специфіку періоду. Письменник Павло Майорський в одному з своїх оповідань описав, як селянський хлопчик-школяр частенько “служував сільським бабам” – то сон “заворожить” (прочитає значення по соннику), то подивиться у “святці”, щоб дізнатися, яке свято відзначати, коли можна робити легку роботу, а коли – важку [11, с. 298]. Тобто “практичний” характер споживання подібної літератури міг залишатися у площині вірувань.

Російський літературознавець, знавець української популярної літератури Міхаїл Сперанський на початку ХХ ст. встановив, що чимало текстів ворожінь і “гадательних псалтирів” ХVІІ–ХVІІІ ст. були скороченими і зредагованими (іноді аж до втрати смислу) фрагментами Євангелія, але спосіб відтворення євангельського тексту за-свідчував, що “гадательні” книги належали скоріш за все народній писемності. При тому у цих “псалтирів” був досить складний “апарат” і процедура ворожінь, а їхні тексти могли бути багатоскладовими. Один з них містив Громник, Лунники, Колядник, сказання про добрі і злі дні та ворожіння по Псалтирі [21]. Сучасна дослідниця Єлена Смілянська стверджує, що з другої половини ХVІІІ ст. поширилися нові європейські перекладні ворожіння, а до того ворожили по Псалтирі та “іншим давнім текстам”. Ці твори зберігали і переписували, заговори передавали по пам’яті, копіювали зі слів

та із збірників, зберігали як талісмани, не відрізняючи від християнських молитов. До 1765 р. існували лише рукописні книги для ворожіння (окрім Брюсова календаря, вперше надрукованого 1709 р.). Вже з другої половини 1760-х рр. сонники, оригінальні і перекладні книги для ворожіння стають одним з найпопулярніших видів читання і витримують по кілька перевидань за байдужого ставлення Синоду. Вже тоді їх рекламують, як книги “для розваг” [18, с. 68–77, 121]. У другій половині XIX ст. вони набувають популярності серед широких кіл читачів. Так, спеціалізація на виданні сонників і оракулів забезпечувала існування заснованої у 1860-х рр. київської друкарні Є. Федорова. Перехід до випуску “корисної” продукції (видань просвітницького типу) обернувся для видавця фінансовими проблемами, і на початку 1890-х рр. він розорився [13, с. 29, 90].

Вже у XVIII ст. попитом користувався й такий вид друкованої продукції як календарі. Зразками для їх виготовлення слугували екземпляри, привезені з Голландії та Польщі [14, с. 54]. За даними, зібраними українським істориком Максимом Яременком, з XVIII ст. друк календарів (“Місяцесловів”) становив прибуткову статтю доходу друкарні Києво-Печерської лаври. “Місяцеслови” у лаврі перекладали з польських календарів, і вони містили не тільки прогностичні відомості, а й різні “бреднишки”, що суперечили “корисним” астрономічним і математичним знанням [26, с. 31]. Коли у 1771 р. були знайдені сліди поширення календарів, це пояснили приватною ініціативою ієромонаха Георгія, який з власної волі долучив календарики до 150 примірників лаврських збірників [26, с. 61].

У XIX ст. (до 1865 р.) видання календарів в Російській імперії було привілеєм Академії наук. Після скасування обмежень на їх друк, кількість цього виду видань швидко зростала, і вже з другої половини 1860-х рр. календарі “найбільше читають”, вони “проникають навіть туди, де про книгу і гадки немає”. Це була універсальна література з найрізноманітнішими відомостями (включно з елементами релігійних настанов), придатна у загальноосвітніх практиках, як інформаційне джерело з багатьох галузей знань. З часом спостерігається зменшення зацікавлення надприродною складовою у ній [13, с. 85]. У 1888 р. серед загальної кількості виданих в імперії книг майже 4 мільйони (25 %) складали довідкові видання, головним чином – календарі [17, с. 14].

Гібридні форми співіснування у свідомості селян засвоєних з дитинства уявлень про світобудову та набутих знань наукового характеру надавали релігійного забарвлення сприйняттю окремих напрямів просвітницької політики. Так, під час антиалкогольних компаній селяни неохоче купували медичну літературу, однак “книги проти пияцтва” були поміж них популярні, бо пияцтво поставало у них не науковою проблемою, а одним з людських гріхів [6, с. 16].

Твори релігійного характеру потрапляють і до розважальної масової писемності. Зокрема, вони присутні у лубочних пісенниках, посеред дуже різномірних за своїм походженням і призначенням пісень. Так, український громадський діяч Григорій Коваленко помітив українські колядки і щедрівки (обрядові пісні з біблійними й світськими мотивами) посеред цілої “енциклопедії” різних “сцен” та “анекдотів” у збірниках “Черевычкы” та “Оповидач”, укладених Руденком і виданих у Москві

Є. Коноваловою [23]. Фахівець з історії українського селянства Юрій Присяжнюк розглядає колядки як відображення “народної історії християнства”: “з перекрученнями та виразною вульгаризацією біблійного тексту в усній народній творчості найчастіше передавалися фрагменти Святого Письма. Упродовж усього пореформеного періоду вони залишалися найдоступнішим і найзрозумілішим для хліборобів джерелом інформації про християнське віровчення”. Типовою рисою цих творів науковець називає практики перенесення умов села на сюжети Біблії, коли головні дійові особи, взяті з старо- та новозавітної історії, у народних розповідях нагадували самих селян [15, с. 226–227].

Окремо стоїть питання про джерела наповнення лубочних збірників. Специфічна мова текстів засвідчує, що їх записували після періоду усного побутування. Укладачі звертались і до друкованих етнографічних праць. Так, у московському лубочному пісеннику “Трицько-кобзарь. Сборник малороссийских народных песен” (1892) кілька коломийок і колядок були запозичені з етнографічного збірника Антона Коціпінського “Пісні, думки й шумки руського народу на Поділлі, Україні і в Малоросії” (1862) [10]. Частина пісень потрапила до друкованих лубочних збірок з маловідомих сьогодні рукописних пісенників.

М. Сперанський доводив, що рукописні збірники українських пісень з’явилися значно раніше за етнографічні – ще з XVI–XVII ст., і якщо тоді зустрічались рідко, то у період з кінця XVII ст. до початку XIX ст. стали “своєрідним літературним явищем”, а на зламі XVIII–XIX ст. вже мали напівнародний, напівінтелігентний характер. За висновком вченого, ціла низка пісень була відсутня у етнографічних збірках і могла потрапити до лубочних пісенників зламу XIX–XX ст. тільки зі старих рукописних збірників 1779–1820 рр., в яких поєднувалися духовні і світські вірші, матеріали писемних і усних джерел тощо. У таких збірниках можна було знайти й релігійні пісні, подібні до лірницьких. Частина них – з почаївського “Богогласника” (1790) [5, арк. 22–27] (збірки українських духовних кантів XVII–XVIII ст., які виконували поза релігійним обрядом [27]).

Багатоскладовими були і друковані пісенники зламу XIX–XX ст., приміром до виданого київським лубочником Тимофієм Губановим збірника “Колядничі” (1902) були вміщені 16 колядок і щедрівок, авторський твір М. Цимбаленка “Семен у пеклі” (на тему покарань за гріхи) та п’ять церковних пісень на різдвяну тематику [9, с. 220].

Якщо колядки та щедрівки були частиною обрядових селянських практик, то про таку частину української культурної спадщини як церковні канти XVII–XVIII ст. український простолюд знав від лірників, кобзарів та бандуристів, які співали журливих духовних пісень та читали акафісти святим на ярмарках і відпустах перед церквами. У селах охочіше слухали жартівливі й танцювальні співи, однак лірників, котрі співали канти релігійно-морального змісту, поважали, бо вони нагадували про “божественні” речі. Характерно, що з поширенням друкованих пісенників, з кінця XIX ст. з них починають вчити пісень і самі сліпі музиканти, водночас втрачаючи “ексклюзивність” донесення “божественних” пісень до слухачів, які відтепер і самі могли розучувати їх з книжок. Адаптовані літературні тексти з біблійними сюжетами XVII–XVIII ст. українські селяни також могли почути під час вистав лялькового театру – вертепу.

Увагу селян-читачів привертала й видання, тематика яких резонувала з їхніми демонологічними уявленнями. Освічені спостерігачі фіксували подвійне ставлення селян до книг про “чортів”. З одного боку, за свідченням Н. Рубакіна, старші читачі по всій імперії “хіба не повсюдно” засуджували і навіть вважали антирелігійними “книжки з чортами”, “чортячі” слова, згадки або заклики [17, с. 145]. Після спілкування з українськими селянами С. Ан-ський підтверджував, що “більша частина народу, особливо старі та жінки, дуже неохоче читають і слухають (особливо по святах) книжки, де фігурують чорти. Багато хто вважає грішним, загрозливим і просто неприємним промовляння цього імені” [1, с. 145]. Про нелюбов українських селян до “черкання” писав і Агатангел Кримський, згадуючи, як “письменний мужик” через заголовок не захотів узяти книжку Івана Нечуя-Левицького “Чортяча спокуса” [10].

З іншого боку, В. Яковенко помітив, що в асортименті книжок, які продавали на ярмарках, обов’язково мали бути видання “про антихриста” [25, с. 409]. Словами С. Ан-ського: “стверджувати, що народ безумовно вороже ставиться до казок з чортами було б, можливо, дещо ризиковано” [1, с. 145]. І ось тут важливо наголосити на зацікавленні саме у “казках”, адже пророчі видання (про останній день світу, пришествя антихриста, безсмертя душі, загробне життя тощо) викликали благоговіння і страх, але “через важку для сприйняття мову і абстрактний зміст” були мало поширені на селі [2, с. 140].

На думку Ю. Присяжнюка, “чорт” звично мав досить “поважний” статус серед селян, у життєвих перипетіях йому відводили не менш активну роль, ніж “ангелам святим” [15, с. 230]. Так само читачі з селянського середовища, описані освіченими спостерігачами, шукали не складні християнські тексти, а описи з відображеннями їхніх релігійних уявлень. С. Ан-ський з цього приводу зазначав, що “у середнього читача з народу немає ясного усвідомлення тієї межі, де закінчується можливе, вірогідне і де починається неможливе. Внаслідок цього, для нього є хіба не однаково реальними – принаймні, однаково можливими – істотами і звичайнісінький герой побутового оповідання, і відьма, і чорт або домовий”. Етнограф був вражений, “наскільки реальна в його (селянина. – В. В.) уявленні чисельна і різноманітна армія безтілесних істот, до якої міри природними здаються йому найфантастичніші описи”. Він вважав, що всі три томи “Что читает народу?” (відомої читачезнавчої праці колективу харківських педагогинь на чолі з Христиною Алчевською) сповнені розмірковуваннями слухачів і слухачок, причому і сільських, і міських, про “нечисту силу”, віщі сни, ворожіння, різні прикмети [1, с. 138–139].

Селяни, з якими спілкувався С. Ан-ський, затято боронили свої вірування, єдиною їхньою поступкою “духові часу” було визнання, що “тепер чортів і відьом “что-то не видать””, що більше їх було “в старовину”, коли народ був “темний” й “займався цими справами””. Популярна серед селян лубочна книжка “Громобой” видалася С. Ан-ському безграмотною “лубочною казкою з відьмами, колдунами, зачарованими фортецями тощо”. Один з читачів був впевнений у правдивості викладених у ній відомостей, щоправда, “в ній не про теперішній час написано! – сказав він. – У ній про давній час” [1, с. 142–144].

Захищаючи свої переконання, читачі з “народу” посилалися на авторитет старших селян, Святе Писання і прочитане у книжках, що було цілком суголосним “духові

часу”. Яскраві і художні описи “чортів” робили цих істот “реальними”, формували уявлення про їхній зовнішній вигляд. “Крім того, книжка, та сама книжка, яка часто спрямована на викоренення марновіств у народі, є для темної людини зайвим доказом існування чорта. До авторитету старших селян додається ще й авторитет друкованого слова”. Такі читачі вважали, що якби чортів не існувало, то про них би не писали у книжках [1, с. 139–140, 148].

Лубочні видавці вишукували затребувані споживачами “чортячі” сюжети у літературі й живописі та “подавали” у межах вже вироблених стандартів їхньої репрезентації у популярній культурі. Справжнім клондайком таких сюжетів виявилися твори Миколи Гоголя. Українська літературознавиця Тамара Гундорова вказує, що М. Гоголь отримав широку популярність саме завдяки лубочним видавцям: у той час, коли найбільш комерційні видання його творів не перевищували 25 тис. екз., тільки одна з переробок його твору у московському лубочному видавництві Івана Ситіна вийшла накладом у 90 тис. екз. [8, с. 346]. В. Яковенко засвідчував, що грамотне населення добре знало у переробках “Сорочинський ярмарок”, “Ніч перед Різдвом” та “Вія” [25, с. 415].

Численні переробки творів М. Гоголя отримують досить чітку національну конотацію сцен з “малоросійського життя”. Однією з впізнаваних прикмет цих “сцен” стають вербальні і візуальні зображення світу чар – спілкування українців із представниками потойбічних сил або вияви їх надприродних можливостей. Через популярну літературу і художні образи демонічна тематика входить у русло модерної культури, перегікає з царини суто релігійної літератури до белетристики, в якій “нові читачі” шукають знайомі фольклорні образи. Для комерційних видавців псевдорелігійність “чортячих” і “чародійних” тем, винесених у заголовки, стає маркетинговим ходом для збільшення продажів. Так, у виданій московським лубочним книгарем А. Морозовим книжечці “Кузнец Вакула или договор с дьяволом” (1890), яка була однією з перших переробок “Ночі перед Різдвом”, центральним сюжетом стають походеньки нечистого та отримання ним покарання. Вже у назві був вказаний ареал побутування заявленої “містичної” теми, адже твір мав підзаголовок “повість из малороссийской жизни” [10]. У виданні московського лубочника Євгенія Губанова “Оце галушки, що в рот – то спасибо” (1892) були перероблені відразу два твори – “Зачароване місце” та “Ніч перед Різдвом”, ім’я автора не згадувалося [24, арк. 180–195].

Сюжети творів М. Гоголя перекочували і до популярних жанрів водевілів, опереток і анекдотів. Так, поміж “малоросійських жартів” з’являлися твори типу “Москаль захоче, и чорта обтороче”. Ще у 1886 р. у Житомирі була випущена книжечка “Риздвяный вечер. Оперетка в одний дии. Скомпонував по Гоголю и иным Бораковский”. Наприкінці 1890-х рр. серед аматорських і професійних труп популярністю користувався водевіль Дмитра Дмитренка за мотивами “Вечорів на хуторі близ Диканьки” [24, арк. 180–195]. Не відомо, про який саме водевіль йшлося, але найбільш відомим твором драматурга став “Кум-мірошник, або Чорт у кухні” (1850). Вперше п’єса була опублікована тільки 1884 р. у Києві під зміненою назвою “Кум-мірошник, або Сатана у бочці. Украинська шутка – водевиль в одний дии”, що відображала способи адаптації наявних літературних творів до напряму розвитку популярної культури. Комерційність такої реклами підтверджує факт чисельних перевидань п’єси.

Побутово-гумористичне зображення чорта також потрапило і до лубочних картинок. Гоголівська тема представлена у картинці “Кузнец и черт”. Популярним серед покупців був цикл з шести малюнків “гумористичного змісту” “Женатый черт” на казковий сюжет про сварливу дружину, здатну допекти навіть чорта.

Зацікавленість читачів у релігійних сюжетах з національним колоритом змушувала лубочників звертатись і до творів інших українських письменників. На думку А. Кримського, виданий Є. Губановим “святочный рассказ” “Чортова морока” (1892) скоріше за все був переробкою “Різдвяної ночі” Михайла Старицького [10]. Київський лубочний видавець Тимофій Губанов, популяризуючи “Марка проклятого” [23], напевно чи знав, що для написання цієї поеми на вічний сюжет про скитальця, якого за гріхи не приймає ані земля, ані пекло (“Товщця, як Марко по пеклу”), Олекса Стороженко 30 років збирав народні перекази. Зрештою написав “свого роду, історичну епопею”, намагаючись відтворити “часи Запорозької Січі” і події 1648 р. [22].

Отже, феномен (псевдо)релігійних видань, поширюваних у селянському середовищі Наддніпрянщини на зламі XIX–XX ст., відображає модернізаційні зміни, що відбувалися у релігійній культурі та читацьких практиках селян, просторі формування модерної популярної культури.

Процеси секуляризації були подібними до аналогічних у країнах Західної Європи XVIII ст. Проявлялися у проникненні світських понять до сфери побутування релігійної книги, десакралізації релігійних текстів та профанізації їх споживання; і навпаки – у внесенні творів релігійного характеру до світських видань (художніх, драматичних, розважальних, інформаційних тощо) та сприйнятті у “духовному” ключі окремих сюжетів художньої літератури та напрямів просвітницької політики.

Теми популярних (псевдо)релігійних книжок, які селяни купували за власним бажанням, виходили поза межі канонічних положень православної Церкви, апелюючи до давніх шарів магічних та демонологічних релігійних уявлень; способів осмислення біблійних сюжетів в усній традиції; духовних пошуків, що спонукали, зокрема, до переходу до інших релігійних громад.

Формуванню читацьких практик вчорашніх анальфабетів сприяла адаптована мова комерційних (псевдо)релігійних текстів, неприйнятна для освічених спостерігачів. З урахуванням читацьких компетенцій, у популярних виданнях, які займали проміжну позицію між “високою” літературою і фольклором, друкували тексти релігійного змісту, переказані або перероблені в усному мовленні: зрадаговані фрагменти Євангелія; біблійні сюжети в усних переказах; обрядові пісні з біблійними мотивами; староукраїнські церковні канти XVII–XVIII ст. народною мовою; фольклорні твори тощо. Ці тексти могли бути передрукованими чи запозиченими – з усного мовлення або рукописних збірок (як проміжної ланки між усною і друкованою культурами). Трансфер оповідей про міфологічних персонажів пролягав від фольклору до “високої” літератури, а звідти, в адаптованому вигляді, – до популярної.

Зорієнтованість комерційних видавців на пошуки релігійних текстів українською мовою зумовлює національну колоризацію частини популярних (псевдо)релігійних видань, поза тим, що вони з’являються у межах загальноімперського культурного простору. Переробки фольклорних та літературних сюжетів стають однією з складових

творення національної популярної культури. Вагоме значення має потрапляння до популярних видань колядок, щедрівок та духовних кантів, що сприяє популяризації українських духовних цінностей, вплетенню їх до культурної тканини модерності, формуванню уявлень про українську спільноту.

1. Ан-ский С. А. [Раппопорт Ш.]. Народ и книга. Москва: Универсальное книгоиздательство Л. А. Столяр, 1913. 266 с.
2. Ан-ский С. А. [Раппопорт Ш.]. Очерки народной литературы. Санкт-Петербург: Типо-литография Б. М. Вольфа, 1894. 149 с.
3. Берк П. Популярна культура в ранньомодерній Європі / пер. з англ. Київ: УЦКД, 2001. 376 с.
4. Венгерова З. А. Мильтон Джон. *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*: в 86 т. Санкт-Петербург, 1890–1907. Т. 5А. 1892. URL: <https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%9C%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D1%82%D0%BE%D0%BD,%D0%94%D0%B6%D0%BE%D0%BD>.
5. Відділ рідкісних видань та рукописів Одеської національної наукової бібліотеки. Ф. 28. Карт. 9. Од. зб. 488.
6. Волошенко В. О. Культурне поле україномовних антиалкогольних видань “для народу” зламу XIX–XX ст. *Український селянин*. 2021. Вип. 25. С. 11–19. DOI: 10.31651/2413-8142-2021-25-Voloshenko.
7. Грінченко Б. Перед широким світом. Київ: Друкарня С. А. Борисова, 1907. 320, XII с.
8. Гундорова Т. Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми: статті та есеї. Київ: Грані-Т, 2013. 548 с.
9. Данилов В. Украинские лубочные песенники. *Киевская Старина*. 1905. Т. 89, № 6. С. 213–228.
10. Кримський А. Про лубочну українську літературу. *Зоря*. 1893. 1(13) черв. С. 340–341.
11. Майорський П. До науки. *Киевская Старина*. 1904. Т. 86, № 9. С. 292–303.
12. Опыт исследования украинских крестьянских ярмарок. Описание Лубенской Покровской ярмарки 28-го сентября – 2-го октября 1891 года / сост. Я. П. Забело. Полтава: Типо-литография И. А. Дохмана, 1892. 34 с.
13. Петров С. С. Книжкова справа в Києві. Київ: ЕксОб, 2002. 311 с.
14. Плетнева А. А. Лубочная библия: язык и текст. Москва: Языки славянской культуры, 2013. 392 с.
15. Присяжнюк Ю. Українське селянство Наддніпрянської України: соціоментальна історія другої половини XIX – початку XX ст. Черкаси: Вертикаль, 2007. 610 с.
16. Романчук Л. Композиция романа “Робинзон Крузо”. URL: <http://lit-prosv.niv.ru/lit-prosv/articles-eng/romanchuk-defo-robinzon-kruzo.htm>.
17. Рубакин Н. А. Этюды русской читающей публики. Факты, цифры, наблюдения. Санкт-Петербург: Склад издания в книжных магазинах Н. П. Карабасникова, 1896. 240 с.
18. Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. Москва: Индрик, 2003. 463 с.
19. Смолицкая О. О Робинзоне и его авторе. *Литература*. 2001. № 25. URL: <https://lit.1sept.ru/article.php?ID=200102511>.

20. Соколянський М. Г. Западноевропейский роман эпохи Просвещения: проблемы типологии. Киев; Одесса: Вища школа, 1983. 140 с.
21. Сперанский М. Мелкие старинные тексты. Москва: Синодальная Типография, 1910. 15 с.
22. Стороженко А. П. Марко Проклятый. Одесса: Тип. Л. Нитче, 1879. 170 с.
23. Сьогобочный Гр. [Коваленко Г.]. Лубочная украинская литература. *Киевская Старина*. 1905. Т. 89, № 4. С. 8–12.
24. Центральний державний історичний архів України, м. Київ. Ф. КМФ-19. Оп. 1. Од. зб. 4.
25. Яковенко В. С книгами по ярмаркам. Письмо из Полтавской губернии. *Вестник Европы*. 1894. Кн. 9. С. 401–419.
26. Яременко М. Перед викликами уніфікації та дисциплінування: Київська православна митрополія у XVIII столітті. Львів: Видавництво УКУ, 2017. 272 с.
27. Ясіновський Ю. І. “Богогласник”. URL: http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Bogohlasnyk.

References

1. An-skij, S. A. [Rappoport, Sh.] (1913). *Narod i kniga* [People and book], Moskva: Universalnoe knigoizdatelstvo L. A. Stolyar, 266 (in Rus.).
2. An-skij, S. A. [Rappoport, Sh.] (1894). *Ocherki narodnoj literury* [Essays on folk literature], Sankt-Peterburh, Tipo-litografiya B. M. Volfa, 149 (in Rus.).
3. Berk, P. (2001). *Populiarna kultura v ranniomodernii Yevropi* [Popular culture in early modern Europe], Kyiv, 376 (in Ukr.).
4. Danilov, V. (1905). *Ukrainskie lubochnye pesenniki* [Ukrainian bast songbooks], *Kievskaya Starina*, (89, 6), 213–228 (in Rus.).
5. Hrinchenko, B. (1907). *Pered shyrokym svitom* [In front of the world], Kyiv, Drukarnia S. A. Borysova, 320, XII (in Ukr.).
6. Hundorova, T. (2013). *Tranzytna kultura. Symptomy postkolonialnoi travmy: statyi ta essei* [Transit culture. Symptoms of postcolonial trauma: articles and essays], Kyiv: Hrani-T, 548 (in Ukr.).
7. Krymskyi, A. (1893). *Pro lubochnu ukrainsku literaturu* [On bast Ukrainian literature], *Zoria*, 1(13) cherv., 340–341 (in Ukr.).
8. Maiorskyi, P. (1904). *Do nauky* [To science], *Kievskaya Starina*, (86, 9), 292–303 (in Rus.).
9. Petrov, S. S. (2002). *Knyzhkova sprava v Kyievi* [Book business in Kyiv], Kyiv, 311 (in Ukr.).
10. Pletnyova, A. A. (2013). *Lubochnaia bibliya: yazyk i tekst* [Bast Bible: language and text], Moskva: Yazyki slavyanskoj kultury, 392 (in Rus.).
11. Prysiazhniuk, Yu. (2007). *Ukrainske selianstvo Naddnyprianskoi Ukrainy: sotsiomenalna istoriia druhoi polovyny XIX – pochatku XX st.* [Ukrainian peasantry of Dnieper Ukraine: socio-mental history of the second half of the 19th – early 20th century], Cherkassy, Vertykal, 610 (in Ukr.).

12. Romanchuk, L. (n. d.). Kompoziciya romana “Robinzon Kruzo” [Composition of the novel “Robinson Crusoe”], Retrieved from <http://lit-prosv.niv.ru/lit-prosv/articles-eng/romanchuk-defo-robinzon-kruzo.htm> (in Rus.).
13. Rubakin, N. A. (1896). Etyudy russkoj chitayushchej publiki. Fakty, cifry, nablyudeniya [Etudes of the Russian reading public. Facts, figures, observations], Sankt-Peterburh: Sklad izdaniya v knizhnykh magazinakh N. P. Karabasnikova, 240 (in Rus.).
14. Smilyanskaya, E. B. (2003). Volshebni. Bogohulniki. Eretiki. Narodnaya religioznost i “dukhovnye prestupleniya” v Rossii XVIII v. [Wizards. Blasphemers. Heretics. Folk religiosity and “spiritual crimes” in Russia in the 18th century], Moskva, Indrik, 463 (in Rus.).
15. Smolitskaya, O. (2001). O Robinzone i ego avtore [About Robinson and its author], *Literatura*, (25). Retrieved from <https://lit.lsept.ru/article.php?ID=200102511> (in Rus.).
16. Sokolyanskij, M. G. (1983). Zapadnoevropejskij roman epokhi Prosveshcheniya: problemy tipologii [Western European novel of the Enlightenment: problems of typology], Kiev; Odessa: Vyshcha shkola, 140 (in Rus.).
17. Speranskij, M. (1910). Melkie starinnyye teksty [Small ancient texts], Moskva: Sinodnaya Tipografiya, 15 (in Rus.).
18. Storozhenko, A. P. (1879). Marko Proklytyj, Odessa: Tip. L. Nitche, 170 (in Ukr.).
19. Syogobochnyj, Gr. [Kovalenko, H.] (1905). Lubochnaya ukrainskaya literatura [Bast Ukrainian literature], *Kievskaya Starina*, (89, 4), 8–12 (in Rus.).
20. Vengerova, Z. A. (1892). Milton Dzhon. *Ehnciklopedicheskij slovar Brokgauza i Ehfrona*: v 86 t., Sankt-Peterburh, (5A). Retrieved from https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95%D0%9C%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D1%82%D0%BE%D0%BD_%D0%94%D0%B6%D0%BE%D0%BD (in Rus.).
21. Voloshenko, V. O. (2021). Kulturne pole ukrainomovnykh antyalkoholnykh vydan “dlia narodu” zlamu XIX–XX st. [Cultural field of Ukrainian-language anti-alcohol publications “for the people” at the turn of the 19th–20th centuries], *Ukrainskyi selianyn*, (25), 11–19. DOI: 10.31651/2413-8142-2021-25-Voloshenko (in Ukr.).
22. Yakovenko, V. S. (1894). S knigami po yarmorka. Pismo iz Potavskoj gubernii [With books on fairs. Letter from Poltava governorate], *Vestnik Evropy*, (9), 401–419. (in Rus.).
23. Yaremenko, M. (2017). Pered vyklykamy uniphikacii ta disciplinovannia: Kyivska mytropoliiia u XVIII st. [Before the challenges of unification and discipline: the Kyiv Orthodox Metropolitanate in the 18th century], Lviv: Vydavnytstvo UKU, 272 (in Ukr.).
24. Yasinovskiy, Yu. I. (n. d.). “Bohohlasnyk”, Retrieved from http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Bogohlasnyk (in Ukr.).
25. Zabelo, Ya. P. (Ed.). (1892). Opyt izsledovaniya ukrainskikh krestyanskikh yarmarok. Opisanie Lubenskoj Pokrovskoj yarmarki 28-go sentyabrya – 2-go oktyabrya 1891 goda [Experience of research of Ukrainian peasant fairs. Description of the Lubny Intercession Fair on September 28 – October 2, 1891], Poltava: Tipo-litigrafiya I. A. Dokhmana, 34 (in Rus.).