

Міфологія

ЗАГАЛЬНОУКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ОСВІТНІЙ
ЖУРНАЛ

№ 3-4 (21)-2016

ЛИПЕНЬ-ГРУДЕНЬ
Виходить із 2008 року 4 рази на рік

Фольклор

Зміст

ТЕОРІЯ ФОЛЬКЛОРУ

- Михайло ГЛУШКО. Колективний інформатор: переваги та недоліки інтерв'ю народознавця..... 5
- Роман КРОХМАЛЬНИЙ. Особливості когерентності мистецького слова: фольклорний аспект 17

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТУ

- Галина ВАСИЛЬКЕВИЧ. Вибір як рушій світотворення чи радше руйнації в сатиричній колядці збірника Йосипа Застирця (або ж... камо грядеш, що нового заколядуємо тепер?!..... 25
- Ірина КОВАЛЬ-ФУЧИЛО. Біографічний наратив: чоловічий варіант презентації досвіду примусового переселення із зони затоплення 35
- Ольга ТРЕБИК. Персональний код кумулятивної казки: лисиця..... 48
- Інна НІКОЛЬЧУК. Мотив злочину як складова звичаєвого права у баладній творчості Київщини 56

ІСТОРІЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

- Лідія КОЗАР. Київська громада, часопис "Киевская старина" (1882-1906) і українська фольклористика..... 61

ПРОБЛЕМИ ФОЛЬКЛОРИЗМУ

- Галина СИТНИК. До проблеми фольклоризму художнього авторського тексту Наталії Кобринської..... 73

МІФОПОЕТИКА ХУДОЖНЬОГО ТВОРУ

- Ольга СМОЛЬНИЦЬКА. Міф про вічне повернення у поезії Віри Вовк..... 78

МОВА – МІФ – ФОЛЬКЛОР

- Галина ТИМОШИК. "Ісус є Христос, Божий син": новозавітна містерія крізь призму мовних візій "Галицько-руських народних приповідок" Івана Франка..... 90
- Галина КРОХМАЛЬНА. Літературознавчі та фольклористичні терміни в ідіостилі Івана Денисюка..... 108

ПУБЛІКАЦІЇ

Тетяна ШЕВЧУК. Міжнародний проект із вивчення народного сонника: співпраця Катерини Грушевської й Чарльза Селігмана 114

З ПОЛЯ ФОЛЬКЛОРУ Й ЕТНОГРАФІЇ

Юрій ПУКІВСЬКИЙ. Повстанські пісні з голосу Софії Парпан із села Долиняни Рогатинського району Івано-Франківської області 118

РЕЦЕНЗІЇ, ВІДГУКИ

Олена ГНДА. Нові ужинки з фольклористичної ниви.
Рец. на кн.: Янковська Ж. Фольклоризм української романтичної прози: монографія. – Львів: Українські технології, 2016. – 610 с. 125

Юрій ГОРБЛЯНСЬКИЙ. “А Маруська з’їла бузька...” Мікроантологія української етновиховної усної словесності. *Рец. на кн.: Чернопиский М. Поетичний світ дитинства... / серія: Для школи і для родини. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2016. – Вип. 1. – 176 с.* 127

Валентина БАРЧАН. Оновлений погляд на романтичну прозу.
Рец. на кн.: Янковська Ж. Фольклоризм української романтичної прози: монографія. – Львів: Українські технології, 2016. – 610 с. 132

ОГЛЯДИ НАУКОВИХ ВИДАНЬ**Автореферати**

ЛИХОГРАЙР В. Політична складова українського фольклору. – Автореф. ... канд. філол. наук. – Київ, 2016. СТАШКО Г. І. Жіночі образи в американському пісенному фольклорі: лінгвостилістичний та лінгвокультурологічний аспекти. – Автореф. ... канд. філол. наук. – Київ, 2016. МАРАБ’ЯН К. А. Лінгвoseміотичний простір французького фольклорного тексту для дітей: структура і семантика. – Автореф. ... канд. філол. наук. – Київ, 2016. ХОЛМОГОРЦЕВА І. С. Діалогічні відношення жанру британської фольклорної п’єси. – Автореф. ... канд. філол. наук. – Харків, 2016. ВИШНИЦЬКА Ю. В. Міфологічні сценарії в сучасному художньому та публіцистичному дискурсах. – Автореф. ... доктора філол. наук. – Київ, 2016. ТАРАНЕНКО Л. І. Просодичні засоби актуалізації англійських фольклорних текстів малої форми (експериментально-фонетичне дослідження). – Автореф. ... доктора філол. наук. – Харків, 2016. ГРИЦЕНКО О. В. Текстотвірні та стилістичні функції етикетної лексики і фразеології в мові українського пісенного фольклору. – Автореф. ... канд. філол. наук. – Запоріжжя, 2016. КАРНАУХОВА А. В. Формування шанобливого ставлення у дітей 5-го року життя до дорослих засобами української казки. – Автореф. ... канд. пед. наук. – Київ, 2016. ПОНОМАРЕВСЬКА О. І. Народний іконопис Київського та Чернігово-Сіверського Полісся кінця XVIII–XIX століть: релігійно-історичний, соціокультурний і фольклорний аспекти. – Автореф. ... канд. мистецтвознавства. – Київ, 2015. 134

Нові книги

Найден О. С. Міф. Фольклор. Форма. Образ. – К.: Видавельць Олег Філок, 2016. – 317 с. (С. 34). Галайчук В. Українська міфологія. – Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. – 288 с. (С. 34). Луканюк Б. Ритмічна варіаційність у пісенному фольклорі: теоретико-методологічне дослідження. – Рівне: М. Дятлик, 2016. – 207 с. (С. 47). Беценко Т. П. Мова українських народних дум: словник тексто-образних одиниць. – Суми: ВВП “Мрія-1”, 2016. – 124 с. (С. 47). Франківська енциклопедія: у 7 т. – Львів: Світ, 2016. – Т. 1: А–Ж. – 680 с. (С. 72). Тарнавський Р. Кафедра етнології Львівського університету. Класичний період (1910–1947). – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2016. – 236 с. (С. 72). Еліаде М. Трактат з історії релігій / пер. з фр. Олексія Панича. – К.: Дух і Літера, 2016. – 520 с. (С. 113). Беларускі фальклор. Матерьялы і даследаванні. Зборнік навуковых прац. – Мінск, 2016. – Вып. 3. – 519 с. (С. 113). Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. – Москва: Индрик, 2016 – 384 с. (С. 126).

Mythology and Folklore

All-Ukrainian Scholarly and Educational Journal

No. 3-4(21). Year 2016

Table of Contents

THEORY OF FOLKLORE

Mykhailo HLUSHKO. Collective Informant: Benefits and Shortcomings of the Interview with Ethnographer	5
Roman KROKHMALNYI. Special Features of Artistic Word Coherency: Folklore Aspect	17

FOLKLORE TEXT INTERPRETATION

Halyna VASYLKEYVYCH. Choice as a Driver of World Creation or Rather of Destruction in Satirical Collection of Carols by Joseph Zastyrets (or ... quo vadis, What are the New Carols Today	25
Iryna KOVAL-FUCHYLO. Bibliographic Narrative: Male Variant of Presenting the Experience of Forced Relocation from the Flooded Zone	35
Olga TREBYK. Character Code of a Cumulative Tale: Fox.....	48
Inna NIKOLCHUK. Motive for the Crime as a Part of Customary Law in the Kyiv Region Ballads	56

HISTORY OF FOLKLORE STUDIES

Lidia KOZAR. Kyiv Society, "Kievskia Starina" Magazine (1882-1906) and Ukrainian Folklore Studies.....	61
--	----

FOLKLORE PROBLEMS

Galyna SYTNIK. Towards the Problem of Folklore in the Artistic Author's Text by Natalia Kobrynska.....	73
--	----

MYTHOPOETICS OF THE LITERARY ARTISTIC WORK

Olga SMOLNYTSKA. The Myth of the Eternal Return in the Poetry of Vira Vovk.....	78
---	----

LANGUAGE – MYTH - FOLKLORE

Halyna TYMOSHYK. "Jesus is Christ, God's Son": New Testament Mystery in the Light of Lingual Visions "Halytsko-Ruski Narodni Prypovidky" by Ivan Franko.....	90
Halyna KROKHMALNA. Literary and Folklore Terms in the Personal Style of Ivan Denysiuk	108

PUBLICATIONS

Tetiana SHEVCHUK. International Project on the Study of the Folklore Dream Book: Cooperation between Kateryna Hrushevska and Charles Seligman.....	114
--	-----

FROM THE FIELD OF FOLKLORE AND ETHNOGRAPHY

Yurii PUKIVSKYI. Rebel Songs in the Voice of Sofia Parpan from the village of Dolyniany in Rohatyn District in Ivano-Frankivsk Region.....	118
--	-----

REVIEWS AND COMMENTS

- Olena HINDA. *Lafest Achievements in the Folklore Studies. Book Review:*
Yankovska Zh. *Folklorism in Ukrainian Romantic Prose: monograph.* – Lviv:
Ivan Franko National University in Lviv, 2016. – 610 p. 125
- Yuriy HORBLIANSKYI. *“A Maruska zyila buska...” A Mini-anthology of Ukrainian
Ethnic Educational Folklore. Book Review: “The Poetic World of Childhood”
 (“Poetychnyy svit dytynstva”), a reader by M. Chornopyskyy / series: For school
and family. Issue 1...* – Ternopil: Pidruchnyky i posibnyky, 2016. – 176 p. 127
- Valentyna BARCHAN. *The Revised View on the Romantic Prose. Book Review:*
Yankovska Zh. *Folklorism in Ukrainian Romantic Prose: monograph.* – Lviv:
Ivan Franko National University in Lviv, 2016. – 610 p. 132

REVIEWS OF SCHOLARLY PUBLICATIONS**Reviews of dissertations**

- LYKHOHRAI R.V. *Political Component of the Ukrainian Folklore.* – Abstract. ... Candidate
of Philological Sciences. – Kyiv, 2016. STASHKO H.I. *Female Images in American Folk Songs:
linguostylistic and linguocultural aspects.* – Abstract. ... Candidate of Philological Sciences.
– Kyiv, 2016. MARABYAN K.A. *Linguosemiotic Space of French Folklore Text for Children:
Structure and Semantics.* – Abstract. ... Candidate of Philological Sciences. – Kyiv, 2016.
KHOLMOHORTSEVA I.S. *Dialogue Relation of the British Folklore Play Genre.* – Abstract. ...
Candidate of Philological Sciences. – Kharkiv, 2016. VYSHNYTSKA Y.V. *Mythological Scenarios
in Modern Artistic and Publicist Discourses.* – Abstract. ... Doctor of Philological Sciences. –
Kyiv, 2016. TARANENKO L.I. *Prosodic Means of Actualization of Small Forms of English
Folklore Texts (Experimental and Phonetic Research).* – Abstract. ... Doctor of Philological
Sciences. – Kharkiv, 2016. HRYTSENKO O.V. *Text Creating and Stylistic Functions of Etiquette
Vocabulary and Phraseology in the Language of Ukrainian Song Folklore.* – Abstract. ...
Candidate of Philological Sciences. – Zaporizhia, 2016. KARNAUKHOVA A.V. *Shaping
Respective Attitude to Adults in the 5-year old Children by Means of the Ukrainian Fairy Tales.*
– Abstract. ... Candidate of Pedagogic Sciences. – Kyiv, 2016. PONOMAREVSKA O.I. *Folklore
Iconography of Kyiv and Chernihiv-Siversky Polissia at the End of XVIII–XIX Centuries:
Religious and Historical, Sociocultural and Folklore Aspects.* – Abstract. ... Candidate of Art
Science. – Kyiv, 2015. 134

New books

- Niden O. S. *Myth. Folklore. Form. Image.* – Kyiv: Publisher Oleh Filiuk, 2016. – 317 p. (P. 34).
- Halaichuk V. *Ukrainian Mythology.* – Kharkiv: Club of Family Leisure, 2016. – 288 p. (P. 34).
- Lukaniuk B. *Rhythmic Variations in Folklore Songs: Theoretical and Methodological Research.* – Lviv, 2016. – 208 p. (P. 47).
- Betsenko T. P. *Language of Ukrainian Folklore Dumas: Vocabulary of Text and Image Elements.* – Sumy: VVP “Maria-1”, 2016. – 124 p. (P. 47).
- Encyclopedia of Franko: 7 t.* – Lviv: World, 2016. – Vol 1: A-F. – 680 p. (P. 72).
- Tarnaskyi R. *Department of Ethnology of Lviv University. Classical Period (1910–1947).* – Lviv: Ivan Franko National University in Lviv, 2016. – 236 p. (P. 72).
- Eliade M. Treatise on the History of Religion / translation from French by Oleksiy Panych.* – Kyiv: Dukh i Litera, 2016. – 520 p. (P. 113).
- Belarusian Folklore. Materials and Researches. Collection of Scientific Works.* – Minsk, 2016. – Issue 3. – 519 p. (P. 113).
- Vinogradova L. N. *Mythological Aspect of Slavic Folklore Tradition.* – Moscow: Indrik, 2016 – 384 p. (P. 126).



ТЕОРІЯ ФОЛЬКЛОРУ



УДК 39(=161.2)-052:801.81»18/19»:303.62

Колективний інформатор: переваги та недоліки інтерв'ю народознавця

Михайло ГЛУШКО

Доктор історичних наук,
професор кафедри етнології
Львівського національного університету імені Івана Франка
79000, м. Львів, вул. Університетська, 1
E-mail: journal.mif@gmail.com

Досліджено специфіку співпраці українських фольклористів та етнографів із носіями традиційної культури залежно від їх кількості, з'ясовано причини й особливості опитування лише одного інформатора в ХІХ – першій половині ХХ ст., простежено історію записів фольклорних та етнографічних матеріалів від двох-трьох і більшої кількості репрезентантів етнічної інформації. Йдеться також про власний досвід праці автора статті з різними колективами інформаторів під час стаціонарних та експедиційних польових досліджень, переваги і недоліки інтерв'ю в декількох старожилів одночасно залежно від ділянки народної культури, яку вивчають. Висловлено рекомендації щодо ефективної співпраці з носіями етнокультурної інформації в сучасних умовах.

Ключові слова: фольклористика, етнографія, польові дослідження, репрезентанти інформації (індивідуальні й колективні), традиційна культура та побут.

Усі народознавці без винятку (етнографи, фольклористи, дослідники народного мистецтва), а також представники суміжних галузей наукових знань (діалектологи, соціологи та ін.), мріють про “ідеального” респондента усної інформації. Справді, бо лише за його наявності можна сподіватися на запис тих відомостей, без яких успішне вирішення дослідницьких завдань є малоімовірним.

Пошуку знаючого інформатора та продуктивної праці з ним велику увагу приділяли, мабуть, уже в період зародження етнографії як самостійної науки. Інакше записи етнографічних і фольклорних матеріалів, наприклад, М. Максимовича або представників “Руської трійці” (передусім І. Вагилевича та Я. Головацького) були б, очевидно, значно скромніші.

Особливо вимогливо до вибору репрезентантів етнічної культури ставилися члени Наукового товариства імені Шевченка у Львові. У різних засадничих документах (програмах, інструкціях, відозвах) найдавнішої української наукової установи неодноразово порушували питання: як і від кого записувати. Так, у відозві “В справі збирання етнографічних матеріалів” від 1901 р. І. Франко та В. Гнатюк наголошували, що “оповідача треба поучити перед записуванем, щоби говорив поволи і виразно, а потім записувати кожне слово, чи стиль видаєть ся кому нерівним, уриваним, чи ні. Диялектичні властивости говору належить усюди заховувати [,] а не зміняти їх на літературну мову...” [19, с. 17].

У відомій праці програмно-методичного характеру “Українська народна словесність” В. Гнатюк торкнувся цієї проблеми ще докладніше: “...По приході до

хати, по привитанню і звичайних чемностях (дослідник. – М. Г.) повинен розпочати розмову, відповідну до обставин, та поволі звести її на ціль приходу. Опісля може відчитати присутнім одну-дві казки або кілька пісень та пояснити, на що такі річі треба записувати. Коли між присутніми знайдуться оповідачі або співаки, повинен попросити оповісти щось або заспівати на пробу. Не кождий оповідач потрапить добре оповідати під диктаг; одні оповідають добре, а диктуючи, подають лише конспект оповідання, а не цілість; другі, диктуючи, забувають, що сказали, а що ще мають сказати, тому безнастанно баламутять; інші не годні диктувати і т. д. Треба[,] отже[,] вибирати все доброго оповідача, з гарним стилем, і навчити його диктувати оповідання по кілька слів так, як учитель диктує в школі дітям задачу. [...]. При диктагі належить записувати кожде слово, не пропускаючи нічого, хоч би було[,] напр[имір,] щось сороміцьке. Треба держати ся приповідки, що слова з пісні не викидають. Пісню з правила повинен співак проспівати [...]. Хто годен записувати мельодії, повинен се зробити, а при обрядових піснях повинен записати ще й обряд [...]. Місцеві говори та всякі діалектичні відміни належить заховувати всюди вірно, правопись не потребує бути спеціальна, лиш загально в нас прийнята. В описовій етнографії та при записуванні вірувань і народніх ліків можна уживати звичайної літературної мови, а не місцевого говору” [8, с. 20–21].

Процитовані рядки є цілковито актуальні і для сучасного етнографа (фольклориста, мистецтвознавця тощо), хоча написані вони майже століття тому. А все через те, що узагальнюють багатющий досвід збирацької роботи і самого автора (В. Гнатюка), й інших членів Етнографічної комісії НТШ у Львові. За аналізом І. Франка, когорта збирачів нового типу сформувалась у 90-х роках XIX ст. [18, с. 240–241]. Її представники (В. Гнатюк, В. Шухевич, М. Зубрицький, О. Роздольський, І. Колесса та ін.) строго дотримувалися наукових підходів фіксації етнографічних і фольклорних матеріалів: записи робили стенографічно, матеріал записували від найкращих оповідачів, про найцікавіших із них подавали докладні відомості, досліджувані реалії ілюстрували замальовками та світлинами тощо. Не будемо аналізувати аспекти збирацької роботи наших попередників більш докладно, позаяк народознавці незалежної України вже неодноразово їх торкалися.

Щоправда, є один малопомітний нюанс, який поки що випав з поля зору сучасних етнографів і фольклористів. Ідеться про кількість інформаторів, із якою доводилося працювати дослідникам наприкінці XIX – на початку XX ст. Сказане стосується і пізнішого хронологічного періоду – до 80-х років XX ст. включно. На перший погляд, зазначене питання є другорядним чи навіть таким, що не заслуговує окремої уваги. Насправді ж, зважаючи, з одного боку, на розвиток етнологічних і фольклористичних знань упродовж XX–XXI ст., а з іншого – на соціально-економічний, суспільно-політичний, технологічно-інформаційний та інші види прогресу, що впливали на продуктивність науково-пошукової роботи народознавця в минулому (і впливають на нього й досі), виокремлення цього питання є цілком доречним і на часі. Його розгляд почнемо з аналізу ситуації столітньої давнини.

Перечитуючи програмно-засадничі праці членів НТШ кінця XIX – перших десятиліть XX ст., можна зауважити, що йдеться в них передусім про працю з одним репрезентантом усної інформації. Процитовані раніше рядки з програмно-методичних вказівок І. Франка та В. Гнатюка засвідчують це безпосередньо. Перегляд десятків томів “Етнографічного збірника” переконують у сказаному ще більше. Наприклад, у п’ятнадцятому томі цього серійного видання зусиллями В. Гнатюка опубліковано 400 зразків народної демонології, які записали 11 народознавців: В. Гнатюк – 196 оповідань, Остап Дерев’янка – 94, Андрій Веретельник – 53, Володимир Левинський – 33, Лука Гарматій – 7, Василь Равлюк – 7, Н. Левицька – 6, В. Горнацький, Є. Бохенська, Н. Козловський і Маркевич – по одному оповіданню [7, с. [III]]. У науковому паспорті, що супроводжує кожний народний твір, фігурує лише один оповідач як носій етнічної культури.

Це саме властиве їй для тогочасних записів етнографічних матеріалів. Так, відомості про народний календар бойків із Мшанця та сусідніх сіл (Бандрова, Бистрова, Вислока Долішнього, Галівки та ін.) Старосамбірського повіту Галицького намісництва (нині більшість із них входять до Старосамбірського р-ну Львівської обл.) М. Зубрицький зафіксував майже від двох десятків жителів, але всі вони зазначені як самостійні оповідачі різних за характером етнографічних матеріалів [докладніше див.: 12].

Із практики також відомо, що в багатьох народознавців НТШ у Львові були улюблені інформатори. Найчастіше їхніми прихильними співбесідниками ставали ті селяни, які володіли цікавими етнографічними відомостями та значною кількістю фольклорних творів, добре розуміли цінність і престижність своїх знань та вміли майстерно їх передавати тощо. Імена цих оповідачів збереглися, позаяк значаться в тогочасних виданнях НТШ – в “Етнографічному збірнику” та “Матеріялах до українсько-руської етнології” (з 1909 р. – “Матеріяли до української етнології”; у 1929 р. – “Матеріяли до етнології й антропології”). Скажімо, із М. Зубрицьким найчастіше ділилися народознавчими знаннями Настуня Кільканина, Іван Андрусик, Гриць Терлецький-Оліщак, Гриць Грицаків, Яцько Сухий (усі з Мшанця) [встановлено за: 11, с. 138–162, 268–287]. У В. Гнатюка улюбленими оповідачами були Тимко Гринюк (с. Пужники, нині Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл.) і Гриць Терлецький-Оліщак (с. Мшанець), а в О. Роздольського – Юрко Соколовський, Микола Кравіцький, Гнат Романів (усі зі с. Берлини, нині Бродівського р-ну Львівської обл.), Кароль Мазурчик (с. Плетеничі, нині Перемишлянського р-ну Львівської обл.) та ін. [17, с. 183].

Описана ситуація була типовим явищем для польових народознавчих досліджень радянського періоду. Щоправда, відомості про інформаторів подавали лише фольклористи, зокрема у збірниках усної народної словесності, натомість етнографи та мистецтвознавці цілковито нехтували цим важливим компонентом оформлення наукового апарату (задля справедливості треба відзначити, що в аналітично-узагальнювальних і теоретичних фольклористичних дослідженнях прізвища конкретних інформаторів як репрезентантів традиційної етнічної культури також відсутні). Наприклад, усі довершені зразки народної белетристики (спогади-бувальщини, новели, побутові притчі, фацеції, сценки тощо), які записали знавці української народної прози в повоєнний період й опублікували 1983 р. в академічному збірнику “Народні оповідання” [15, с. 475–493 (примітки)], мають лише по одному “автору”, тобто записано з уст однієї людини. За окремими винятками, таке ж характерне для більшості зафіксованих у 40–80-х роках ХХ ст. зразків пісенного фольклору.

На відміну від народних прозових творів, деякі пісні могли виконувати два співаки і більша їх кількість. Особисто такі записи вперше ми зробили в 1979 р. під час етнографічно-фольклористичної експедиції у Дрогобицькому районі Львівської області. Зокрема, в с. Ровені одну з пісень проспівали нам Марія Богданівна Опанас (1962 р. н.) й Оксана Василівна Лихвар (1963 р. н.). У с. Новому Кропивнику співочий гурт об'єднав трьох жінок – Катерину Софронівну Дрозд (1908 р. н.), Анастасію Петрівну Свищ (1901 р. н.) і Тетяну Михайлівну Дуб (1934 р. н.). Плідною була праця з групою знавців народного фольклору в с. Довгому – з Іриною Степанівною Кілас (1944 р. н.), Оленою Михайлівною Кілас (1912 р. н.) та Софією Степанівною Нестор (1941 р. н.).

Назавжди закарбувались у нашій пам'яті перші спроби одночасної фіксації польових матеріалів від декількох репрезентантів етнічної культури всіма учасниками науково-пошукової мандрівки. Точніше, під час перебування у складі Бойківської етнографічно-фольклористичної експедиції в с. Ясені Рожнятівського району Івано-Франківської області (1980 р.) її керівник Григорій Дем'ян організував два сеанси запису народних пісень на магнітну стрічку п'ятьох магнітофонів одночасно від двох окремих сільських колективів – із восьми та шести осіб: відповідно від Ольги

Софронівни Гелетій (1939 р. н.), Анастасії Остапівни Годованець (1937 р. н.), Галини Федорівни Кос (1960 р. н.), Федора Пилиповича Коса (1930 р. н.), Марії Юрївни Магас (1963 р. н.), Олесі Юрївни Магас (1965 р. н.), Юстини Семенівни Магас (1939 р. н.), Ганни Максимівни Шолопак (1933 р. н.) та від Марії Яківни Гелетій (1934 р. н.), Юлії Якимівни Драч (1930 р. н.), Параски Пилипівни Петриляк (1930 р. н.), Анастасії Павлівни Параговської (1937 р. н.), Магдаліни Якимівни Федорак (1932 р. н.), Ольги Семенівни Хомин (1944 р. н.). Згодом три балади (“Ой попід гай зелененький”, “Ой їхав козак на круту гору”, “Ой учора ізвечора сталася новина”) із записаних тоді народних творів були опубліковані у фольклорному збірнику “З гір Карпатських” [10, с. 433, 441, 444–445]. До речі, серед 332 українських пісень-балад, наявних у цьому виданні, лише дешиццю виконали гурти із двох-чотирьох співаків (поодинокі записи Г. Дем’яна, С. Мишанича, С. Грици та деяких інших фольклористів другої половини ХХ ст.) [10, с. 430–454 (примітки: № 25, 46, 51, 63 та ін.)].

Про працю з одним інформатором ідеться у більшості статей і матеріалів сучасних українських етнографів та фольклористів, опублікованих у першому томі збірника наукових студій із історії, теорії та методології польових досліджень “Поле” [16]. Інакше кажучи, більшість із них і досі визнає й дотримується методичних традицій, які народознавці започаткували ще наприкінці ХVІІІ – на початку ХХ ст.

Зауважмо: на відміну від нинішнього покоління дослідників, для них це був чи не єдино можливий спосіб збору джерел у польових умовах, зумовлений об’єктивним чинником – тогочасним рівнем технічних досягнень. Згадаймо: І. Франко та В. Гнатюк закликали фольклористів та етнографів “поучити перед записуванем” оповідача (“щоби говорив поволі і виразно”) не лише через необхідність точної фіксації усної інформації (зі збереженням усіх діалектних і стилістичних особливостей – “слово в слово”, “буква в букву”), а й тому, що тогочасні записи велися лише вручну – за допомогою чорнильної ручки або олівця. Інакше кажучи, через відсутність досконалішого приладдя тривалий історичний період фіксація польових народознавчих матеріалів була повільним, копітким, довготривалим і назагал малопродуктивним процесом. Очевидно, що за таких умов запис від двох і більшої кількості інформаторів теж не мав сенсу. Спорадично він практикувався і під час фіксації пісенних творів за допомогою фонографа. Так, мелодії, які записали в 1932 р. Філарет Колесса і Казимир Мошинський за допомогою цього пристрою, становили лише дешиццю всього зібраного тоді на теренах Полісся музичного матеріалу [докладніше див.: 14, с. 7, 15, 25, 55, 65 (№ 11с), 69 (№ 18), 71 (№ 20b), 79 (№ 35b) та ін.]. Кількість пісень, які виконали дуети на фонограф, зовсім незначна – 13 народних творів із 180 [підраховано за: 14, с. 89 (№ 48), 93 (№ 51b), 104 (№ 67), 116 (№ 85), 132 (№ 105), 134 (№ 107), 135 (№ 109a), 136 (№ 110), 138 (№ 112), 141 (№ 117), 149 (127b), 170 (№ 165), 174 (№ 173)]. Словом, збір польових матеріалів від гурту інформаторів став реальним явищем із винайденням і поширенням перших магнітофонів і диктофонів, тобто лише у другій половині ХХ ст.

Щоправда, ще наприкінці 70-х років репортерський касетний диктофон марки “Легенда” чи “Карпати” був великою рідкістю навіть у професійних фольклористів та етнографів України; у більшості випадків вони працювали з громіздкими “Маяками” чи “Снежетями”, маса кожного з яких сягала понад 10 кг. Живилися ці магнітофони струмом від стаціонарної електромережі, у зв’язку з чим народознавці змушені були працювати у житловому приміщенні. І все ж, завдяки використанню новітніх технічних засобів, продуктивність праці дослідника в польових умовах стрімко зростає. Водночас змінилося його традиційне ставлення до фіксації матеріалів від двох і більшої кількості інформаторів одночасно, позаяк електромеханічні прилади дозволяли записувати на магнітний носій (стрічку чи касету) голоси всіх присутніх, зберігати їх упродовж тривалого періоду та згодом (після повернення з наукової мандрівки) відтворювати ці записи зі стенографічною точністю. Отож назріла потреба обговорити відповідне питання більш докладно.

Уперше це питання порушили в розділі “Праця з інформатором” навчально-го посібника “Методика польового етнографічного дослідження” (Львів, 2008). Зокрема, тут зазначено, що правила праці з двома-трьома та більшою кількістю інформаторів такі самі, як і з одним співрозмовником. “Хіба що під час знайомства та обґрунтування причин свого візиту звертають увагу на тих, котрі моторніші, швидше реагують на репліки чи монолог дослідника, виявляють більшу зацікавленість до гостя тощо. Розподіляючи “ролі” для ведення розмови, апелюють саме до такої людини, тобто призначають її “ведучим”. Якщо ж на відповідну роль претендують й інші присутні, не надають перевагу нікому, але під час опитування пильно стежать, щоб інформатори не перебували один одного, тим паче не сперечались за ким більше правди, тощо” [3, с. 122].

Стислі рядки процитованого містять, фактично, квінтесенцію нашого багатолітнього досвіду праці з різними за чисельністю колективами інформаторів під час експедиційних (маршрутних і кушових) науково-пошукових мандрівок. Але найбільш плідним із погляду апробації науково-методичних засад польового етнографічного дослідження загалом та окремих його критеріїв, правил, рекомендацій тощо, зокрема, вважаємо наше стаціонарне перебування в с. Дубрівці Баранівського району Житомирської області.

Як уже зазначалося раніше (в одному матеріалі, опублікованому в першому томі збірника наукових праць “Поле”) [4], за скеруванням Державної комісії з розподілу молодих спеціалістів у серпні 1978 р. ми обійняли посаду вчителя історії і суспільствознавства у місцевій десятирічці. Під час участі у двох історико-етнографічних експедиціях теренами Бойківщини під керівництвом Г. Дем’яна (1979, 1980 рр.) набули досвід для самостійної польової науково-пошукової роботи, передусім у Дубрівці. Прискорив її стислий нарис Г. Дем’яна “Чарівний світ захоплень”, опублікований на шпальтах районної газети “Комуністичне слово” [9], в якому йшлося про наші народознавчі захоплення. Позитивна роль цієї (для нас цілковито несподіваної, хоча й приємної) публікації полягала також у тому, що значна частина шкільних колег дещо по-іншому почала оцінювати наше захоплення у вільний від роботи час¹. Не оминув уваги цей нарис і селян Дубрівки – потенційних інформаторів (у 70–80-х роках минулого століття районну газету виписували всі без винятку сільські жителі – за “рознарядкою” партійних і державних органів влади). Принаймні для багатьох із них стало зрозумілим, що займаємося справою, яка корисна та важлива також із погляду організації та проведення навчально-виховної роботи з учнівською молоддю місцевої школи.

Загалом у с. Дубрівці ми систематично працювали з двома окремими колективами інформаторів – із трьох і семи осіб. До першого гурту носіїв традиційної волинської культури належали Люба Антонівна Марчук (1918 р. н.), Ганна Яківна Лук’янчук (1918 р. н.) і Марія Кирилівна Шиманська (1922 р. н.); до другого сільського гурту – Ліда Мойсіївна Миколайчук (1927 р. н.), Ярина Наумівна Срібнюк (1922 р. н.), Євгенія Іванівна Максимович (1916 р. н.), Степанида Миколаївна Шульга (1921 р. н.), Марія Петрівна Карпенко (1914 р. н.), Ганна Дмитрівна Іванчук (1929 р. н.) та Ольга Мойсіївна Рожик (1929 р. н.). Крім того, для виконання декількох пісень разом збиралися Ганна Петрівна Невідома (1932 р. н.), Галина Матвіївна Драчук (1936 р. н.) і Надія Федорівна Рожок (1932 р. н.). “Промотором” першої групи співачок була Люба Марчук, другої – Ганна Іванчук, хоча на цю роль могли претендувати ще дві жінки – Ліда Миколайчук та Євгенія Максимович. Члени гуртів сходилися до по-

¹ Не є таємницею, що частина сільської інтелігенції, а також керівництво школи, сільської ради та місцевого колгоспу сприймали наше захоплення традиційною культурою з підозрою, а частина вважала його марною тратою часу, матеріальних ресурсів (коштів на придбання техніки, магнітофонних стрічок, поїздки і т. ін.), фізичних зусиль тощо.

мешкання або Люби Марчук, або Ліди Миколайчук. Згодом, займаючись народознавством професійно, ми зауважили, що домівка ініціативної, балакучої та знаючої людини часто є тим осередком, навколо якого гуртуються односельчани певного кутка чи сільської вулиці. Тому під час праці з декількома репрезентантами усної інформації ми зазвичай наділяли функціями “ведучого” саме його господиню чи господаря, що було майже безпомилковим вибором.

Зазначені колективи жінок суттєво різнилися природою походження, хоча кожний із них охоплював осіб одного сільського кутка. Зокрема, співочий гурт “на чолі” з Любою Марчук виник, фактично, за нашою ініціативою, коли постало питання про запис пісенного фольклору¹. Натомість співочий колектив під “керівництвом” Ганни Іванчук діяв задовго до нашого приїзду в Дубрівку – відтоді, як більшість його учасниць належала до однієї колгоспної ланки. Через це під час поїдки в поле та на зворотному шляху (повертаючись до дому) вони ніколи не розлучалися з народною піснею. Часто звучала вона і під час виконання сільськогосподарських робіт. Жінки віддавна також дружили сім’ями, відзначали у вузькому колі різні релігійні (в 70–80-х роках ХХ ст. у Дубрівці діяла єдина в Баранівському р-ні церква) і родинні свята тощо. Тому на нашу пропозицію збиратися разом бодай раз у тиждень задля того, щоб можна було записати весь пісенний репертуар у їхньому виконанні, жінки відгукнулися відразу, без жлдних вагань.

Нині, через тридцять із “хвостиком” років, можемо стверджувати, що це був найкращий у нашій науково-пошуковій роботі інформатор, причому колективний, а під час спілкування з його членами ми провели найцікавіші і найкорисніші дні, прожиті у волинському с. Дубрівці. Упродовж листопада 1981 – червня 1982 року гурт збирався разом десятки разів, переважно в суботу (інколи в неділю і навіть у робочі дні, особливо для запису весілля), і засиджувався далеко запівніч, коли всі інші мешканці села вже міцно спали. До кожної зустрічі учасниці готувалися заздалегідь: пригадували тексти народних пісень і послідовність виконання традиційних обрядів, відновлювали у своїй пам’яті призабуті рядки, а якщо не могли їх згадати, то вибиралися на “розвідку” до знаючих жінок інших сільських кутків тощо. Щоправда, згодом (через місяць-два) такі “розвідки” були й безуспішними, позаяк частина представниць кращої половини людства через звичайні жіночі задрощі не завжди хотіла ділитися своїми знаннями. Тоді доводилось вирушати в інший куток села – до оселі за іншою адресою, що теж позитивно вплинуло на результати нашої польової етнографічно-фольклористичної роботи. Наприклад, місцеву за походженням баладу “Смолдирівська волость, Дубровка село” (інші назви – “Новоград-Волинський, Дубровка село”, “А в нашій Дубровці та й весело жить”) записано аж три варіанти, причому в кожному з них наявні не лише різні строфи, а й частково інший сюжет народного твору. Інакше кажучи, на основі записів цієї пісні можна простежити процес виникнення і “шліфування” балади як жанру фольклорної лірики.

Непідкупна любов до народної пісні, довготривалі приятельські стосунки між членами гурту, їхня налаштованість на співпрацю з нами, невимушена атмосфера під час самих записів та інші чинники стали запорукою успішного збору скарбів народної словесності від цього співочого колективу. За приблизними підрахунками, репертуар гурту на чолі з Ганною Іванчук налічував щонайменше півтисячі пісень: календарних (колядок, щедрівок, веснянок, купальських, обжинкових), обрядово-сімейних (весільних, похоронних), соціально-побутових, ліричних та інших жанрів. Зокрема, обрядові дії дубрівського весілля супроводжували 242 пісні [1], що у два з половиною рази більше, ніж у відомому волинському весіллі з с. Куровзани Го-

¹ Від Люби Марчук записано також цікавий етнографічний матеріал про народну медицину, похоронну обрядовість та інші ділянки народної духовної культури мешканців Дубрівки.

щанської волості Острозького повіту Волинської губернії (нині Гоцанського р-ну Рівненської обл.) у записах Василя Кравченка [13]. До речі, курозванське весілля, на відміну від дубрівського, учений зафіксував лише від одного інформатора – селянина-солдата Луки Дмитровича Зиневича [13, с. 150]. Репертуар дубрівського співочого колективу становили також понад два десятки купальських пісень [2], по десятку веснянок, обжинкових пісень, зразків календарно-побутової поезії інших жанрів. На жаль, їхня значна частина, як і скарби народної культури, зібрані нами в інших історико-етнографічних районах України, через об'єктивні й суб'єктивні причини поки що недоступні широкому загалу (зберігаються в домашньому архіві автора записів).

Неординарність і неповторність описаного дубрівського співочого гурту полягала також у тому, що його члени були не лише носіями традиційної культури, успадкованої від своїх дідів і прадідів, а й намагалися збагатити її власними творами. Спершу таємницю привідкрила Ганна Іванчук, яка на одному із сеансів запропонувала записати авторську пісню. Зміст пісні відтворював особисте життя співачки – її велику тугу за чоловіком, якого втратила в молодому віці через підступну хворобу (був тяжко поранений на фронті Другої світової війни). Позаяк осиротіло ще троє малолітніх дітей, то життя стало для Ганни Дмитрівни справді великим випробуванням. Саме тоді (у хвилини відчаю) найбільше допомагала їй вижити народна пісня. З нею пані Ганна долала різні труднощі й негаразди повсякденного побуту та колгоспного “рабства”. Деяке полегшення настало лише тоді, коли до співачки “пристав” інший суджений – Петро. Разом із нею він виростив дітей, піклуючись ними як рідними, пропри те, що в хаті ніколи не забували ім'я кровного батька. Словом, авторська пісня Ганни Іванчук постала небезпідставно.

Ой дощ іде, ой дощ іде,
Хвилюється море,
– Прийди ж, милий, подивися,
Яке ж мені горе.
– Ой хоч прийду, хоч не прийду –
Гора не розважу,
Бо з тобою ж, моя мила,
Я спати не ляжу.
Ой є в тебе другий милий
Горе розважати,
Треба ж мені молодому
В тій землі лежати.
– Ніхто ж мене, мій миленький,
Так не пожаліє,
За тобою ж моє серце
Щодиньочка мліє.
Ой дощ іде, ой дощ іде,
Дощова калюжа.
Ой встань, милий, подивися,
Яка ж я недужа¹.

Через деякий час власну пісню “Закувала зозуленька в лісі на горісі” заспівала Степанида Шульга:

Закувала зозуленька в лісі на горісі.
Жінку треба шанувати як ластівку в стрісі. | 2 |

¹ Зап. 18 лютого 1982 р. у с. Дубрівка Баранівського району Житомирської області від Іванчук Ганни Дмитрівни, 1929 р. н.

Жінку треба шанувати ще й треба любити,
 Бо не буде кому вдома їстоньки варити. |2|
 Вона вдома усе робить, вона господиня,
 Звідки прийдеш – їсти найдеш в любую годину. |2|
 Ой з-за гори вітер віє, стиха повіває,
 Моя жінка робітниця, все часу не має. |2|
 Моя жінка робітниця, все часу не має,
 Встає рано, дітей будить, в школу вилажає¹. |2|

На моє принагідне запитання, відколи вона почала складати пісні, відразу зізналася: "... Недавно. Оце ходили, ходили сюди (до оселі Ліди Миколайчук на записи фольклору. – М. Г.) та й думаю: "Та й я що-небудь складу".

Але цілковитою для нас несподіванкою стали пісні, які склала Ганна Іванчук та Ярина Срібнюк на честь Лесі Українки. В одній з них ("На нашій рідній Україні") є такі рядки:

Маленька ще зовсім дівчина
 Писати вірші почала.
 Що знала, що вміла – душею
 Народу вона віддала².

Наші щотижневі зустрічі зумовили не лише потяг до самостійної творчості окремих членів співочого гурту на чолі з Ганною Іванчук, а й розкрили нові грані стосунків у їхніх родинях. Зокрема, на перші записи фольклору навідувалися також чоловіки деяких із них (хотіли подивитися на їхнє "безділля" та послухати спів). Але згодом жінки "заборонили" їм приходити, мотивуючи своє рішення тим, що кімната, в якій ми працювали, була загісною для десятка і більше людей. Чоловіки сприйняли "наказ" своїх суджених із належним розумінням. Що більше, зважаючи на відсутність господинь у вечірню пору, вони, фактично, перебрали на свої плечі хатні та господарські справи, передусім із догляду за домашньою живністю. Але один випадок особливо показовий і повчальний. Зокрема, Ольга Рожик, молодша сестра Ліди Мосійчук, саме тоді доглядала колгоспних телят. Годувала і поїла їх за графіком. До обов'язків доглядача худоби належало також вчасне прибирання приміщення колгоспної споруди. Словом, робота пані Ольги на фермі зтягувалася значно довше, ніж починався наш вечірній сеанс запису фольклорних та етнографічних матеріалів. Зрозуміло, телятниця ніяк не могла пережити цю "несправедливість" і настирливо намагалася знайти вихід, щоби вчасно прилучатись до жіночого гурту. На допомогу прийшли подружки. Вони колективними зусиллями вмовили її чоловіка, іздового, який, власне, доставляв для колгоспної худоби корм, підмінити дружину-співачку на період записів. Треба відзначити, що згодом цей учинок чоловіка Ольги Рожик став предметом розмов у селі і навіть кепкувань над ним із боку деяких осіб сильної статі. Однак це не вплинуло на його попереднє рішення. Мабуть, і тому, що мав можливість безпосередньо спостерігати за процесом праці співочого гурту та добре знав атмосферу стосунків між його учасницями.

Під час регулярного спілкування зі співачками відчувалося, що вони змінюються на очах – і фізично, і психологічно, і морально. Зокрема, жіночки перестали нарікати на свої хвороби, які їм уже добряче докучали. На другий план відійшли їхні повсякденні побутові проблеми, тимчасові непорозуміння з дітьми й онуками

¹ Зап. 19 квітня 1982 р. у с. Дубрівка Баранівського району Житомирської області від Шульги Степаниди Миколаївни, 1921 р. н.

² Зап. 4 березня 1982 р. у с. Дубрівка Баранівського району Житомирської області від Іванчук Ганни Дмитрівни, 1929 р. н.

тощо. У перервах між записами в хаті завжди дзвінко лунали сміх і жарти, часто згадувалися різні цікаві історії й перипетії з особистого життя, особливо періоду дитячих літ і дівування. Неодноразово об'єктом їхньої уваги була моя особа. Особливо жваво обговорювалися кандидатури моїх можливих суджених – уродженок села. Багато разів посиденьки завершувалися колективною трапезою, до якої господині по черзі готували одну зі своїх улюблених страв.

Словом, неозброєним оком було помітно, що з піснею жінки відпочивають, передовсім душевно. І цього вони ніколи не приховували, неодноразово нагадуючи, що завдяки нам кожна з них переживає другу молодість. Із піснею вони не розлучилися і згодом, як ми попросилися з Дубрівкою назавжди (повернулися на рідну Львівщину). Спершу гурт декілька разів виступав на сцені сільського будинку культури. Відтак він узяв участь у районному та обласному конкурсах “Золоті ключі”, кожний раз займаючи перше місце. На жаль, на поїздку до Києва на республіканський етап цього конкурсу в керівництва обласного відділу культури Житомирщини “збракло” коштів, що, фактично, призупинило загальне визнання високої майстерності співочого колективу з етнографічної Волині в середовищі професійних знавців народної творчості.

Набутий досвід праці з різними гуртами в с. Дубрівці неодноразово ставав нам у пригоді під час наступних народознавчих досліджень. Щонайважливіше, відтоді ми назавжди позбулися “страху” як синдрому, що супроводжував нас на початкових етапах спілкування з декількома інформаторами, зокрема, через можливу втрату контролю за перебігом бесіди з ними. Навпаки, під час подальшої польової науково-пошукової роботи ми намагалися працювати передусім із групою носіїв етнічної культури, а не з однією людиною. Щоправда, це вдавалося далеко не завжди, особливо під час маршрутних експедиційних досліджень. І все ж у процесі такої праці саме і відкривалися нові її нюанси, викристалізовувалися критерії та правила, які полегшували не лише процес виявлення та фіксації автентичних етнографічних джерел, а й сприяли підвищенню продуктивності дослідницької роботи.

Найперше, з достеменністю можемо стверджувати, що з гуртом репрезентантів інформації найдодільніше записувати зразки народної духовної культури – календарні й сімейні звичаї та обряди, учасниками яких, за традицією, є велика кількість людей, навіть уся сільська громада. Ці звичаї та обряди часто супроводжують різні зразки пісенного фольклору, виконавцями яких є також групи людей. Отож лише гурт осіб може найбільш повно й точно відтворити, наприклад, послідовність проведення весілля або описати звичай похорону Савки на Масляну, а також виконати пісні, які супроводжують ритуальні дії цих громадських за значенням подій. До речі, востаннє такий запис ми зробили 15 липня 2012 р. у с. Новосілки-Опарські Миколаївського району Львівської області. Точніше, виявивши гурт з чотирьох жінок, який був досить добре обізнаний із традиційною календарно-побутовою та сімейною обрядовістю, ми домовилися про нашу нову зустріч через тиждень, зокрема, для запису весільного ритуалу. Підготувавшись морально і психологічно, а також пригадавши за відведений час весільні звичаї, обряди та пісні, що їх супроводжували в минулому, жіночки відтворили це сімейне дійство досить оперативно та якісно. Крім того, вони заспівали низку улюблених колядок, щедрівок і веснянок.

Від колективного інформатора можна збирати відомості також про деякі види народних знань, сімейний і громадський побут, елементи духовної культури, що стосуються господарських занять чи навіть матеріальної культури. Щоправда, кожного разу це залежатиме від конкретних обставин польової роботи, дослідницької мети, науково-пошукових завдань народознавця та інших чинників. Скажімо, важко уявити собі працю етнографа з двома “знахарками” (“шептухами”) одночасно, не кажучи по більшу їх кількість. По-перше, тому, що навіть у великому сільському поселенні їх буває лише декілька осіб (щонайбільше дві-три), а, по-друге, з тієї при-

чини, що кожний народний лікар має свої секрети подолання недуги, й, очевидно, ніколи не погодиться оприлюднити їх у присутності “конкурента”.

З об’єктивних причин важко збирати відомості від двох-трьох інформаторів одночасно про конструкцію знарядь праці та транспорту, технологію виготовлення деталей різних приладів, механічні принципи їхньої дії тощо, позаяк у кожному такому випадку дослідник змушений ставити багато уточнювальних і додаткових запитань, а також часто замальовувати й фотографувати різні елементи, компоненти та загальний вигляд досліджуваної речі, описувати схеми її дії і т. ін. Загалом, через складність дослідження реалії матеріальної культури, знавці традиційних занять, домашніх ремесел і промислів, житла й одягу тощо частіше працюють вручну (за допомогою ручки й олівця) й досі – в епоху повсюдного побутування різних сучасних засобів аудіозапису. Пригадуємо, як під час постчорнобильських історико-етнографічних експедицій через брак часу були змушені записувати польовий матеріал про рибальство на диктофон (про сухопутний транспорт збирали відомості переважно традиційним способом – вручну), а, розшифровуючи ці аудіозаписи (після повернення з мандрівки), – неодноразово стикалися з дилемою: про яку ж, власне, снасть ідеться у розповіді інформатора. Особливо важко було на основі лише усного інтерв’ю увияти й відтворити конструкцію та зовнішній вигляд снасті. Виручили нас особисто відзняті за допомогою фотоапарата засоби традиційного рибальства, ще досить популярні серед мешканців Середнього Полісся у 90-х роках минулого століття. Принаймні тоді нашими зусиллями було виявлено, сфотографовано і засвідчено як діючі понад три десятки різних моделей рибальських снастей поліщуків. Згодом значна їх частина доповнила текст публікацій двох матеріалів, оприлюднених на шпальтах серійного історико-етнографічного збірника “Полісся України” [5; 6].

Під час дослідження господарських занять і різних ділянок матеріальної культури праця з двома-трьома інформаторами може бути важливим способом збору етнографічних відомостей лише в тому випадку, якщо це будуть фахівці однієї “спеціальності”: мисливці чи вівчарі, лісоруби чи будівельники, гончарі чи столяри тощо. Саме тоді можна сподіватися, що відповіді на поставлені запитання будуть повними та вичерпними, позаяк репрезентанти усної інформації доповнюватимуть один одного. Крім того, праця із двома-трьома народними професіоналами є доброю нагодою з’ясувати й уточнити суперечливі моменти, що стосуються конкретних об’єктів народної культури, виявити та зафіксувати маловідомі чи навіть невідомі народознавцям факти з історії їхньої конструкції, функціонального застосування, принципів дії тощо. Щоправда, таку кількість осіб однієї професії легко зустрітати лише в тому випадку, якщо вивчаєш традиційно-побутову культуру стаціонарним способом. Пригадуємо, як одного літнього дня 1972 р. (в неділю) у моєму рідному селі Грабівці Сколівського району Львівської області уродженець цього ж села Г. Дем’ян зібрав найстарших чоловіків і записував від них мікротопонімію всього поселення та його околиць. Під час проведення маршрутної чи куцшової експедиції аналогічний спосіб збору етнолінгвістичних (етнографічних та інших видів) відомостей може бути зовсім безуспішним, позаяк вимагає значних затрат часу і фізичних зусиль на його підготовку (хоча б для того, щоби визначитись із конкретними інформаторами).

Натомість присутність із народним майстром чи майстринею (ковалем, боднарем, пічником, ткалею, кравцем та ін.) сторонніх осіб може лише зашкодити польовій науково-пошуковій роботі народознавця. Особливо неприйнятним є втручання випадкової людини в розмову, оскільки це може дратувати головного інформатора, і він спробує якомога швидше її завершити або різко сповільнить темпи інтерв’ю на задекларовану раніше тему. Стороння особа може також провокувати основного репрезентанта інформації на бесіду на інші теми, зокрема й на дискусійні чи болісні

для нього (політичні, релігійні, сімейні та ін.), що теж негативно впливає на якість і продуктивність польової дослідницької роботи етнографа.

Справді, як засвідчує наш досвід, інтерв'ю з більшою, ніж одна особа, кількістю представників етнічної культури є складним творчим процесом і вимагає від дослідника значно більших зусиль – морально-психологічних, етичних, науково-педагогічних та ін. Тому, як уже зазначалося раніше, важливим завданням кожного народознавця, особливо під час запису польових матеріалів про ті ділянки народної культури й повсякденного життя, з якими менш-більш обізнана значна кількість людей (про головні господарські заняття – землеробство і скотарство, календарно-побутові та сімейні звичаї й обряди тощо), є вдалий розподіл “ролей” між потенційними інформаторами: хто з них буде виконувати функцію “ведучого”, а хто мусить змиритися зі статусом “помічника” чи “доповнювача” народознавчих відомостей. Важливо визначити заздалегідь і порядок уточнення наявними “помічниками” оприлюдненої “ведучим” етнографічної інформації, її доповнення, розкриття окремих нюансів досліджуваного явища тощо. Бажано стисло нагадати головним репрезентантам етнічної культури правила поведінки інших осіб, наприклад, їхніх дітей чи внуків, які також могли серйозно впливати на перебіг та якість бесіди. Словом, не можна допускати, щоб розмова етнографа з декількома інформаторами перетворилася “на базар”. Бо негативні наслідки цього явища він відчує дуже швидко. По-перше, сама розмова буде малопродуктивною та непередметною (особливо тоді, коли репрезентанти етнічної культури починають сперечатися між собою стосовно того, за ким із них більше правди). По-друге, записану сучасними технічними засобами усну інформацію у формі дискусії і суперечки дуже важко розшифрувати після завершення експедиції, а відтак і вводити в науковий обіг – через її низьку якість.

До речі, для кожного народознавця важливе значення має ідентифікація інформаторів під час розшифрування аудіозаписів після повернення з польової науково-пошукової роботи. Для того, щоб їхні голоси можна було легко розпізнавати (не плутати), а в легендах, що супроводжують зафіксовані матеріали, безпомилково зазначалися їхні справжні оповідачі, доцільно завжди дотримуватись одного разу обраної схеми. Скажімо, незалежно від того, коли випитуєш в інформаторів основні відомості про них (прізвище, ім'я і по батькові, день, місяць і рік народження, освіту, місце народження та ін.), – на початку бесіди, у процесі самого інтерв'ю чи після завершення фіксації етнографічних (фольклорних, мистецтвознавчих) матеріалів, – доцільно записувати їх у тій послідовності, в якій автохтони досліджуваної місцевості вступали перший раз у розмову з дослідником. Тоді є гарантія того, що, незалежно від часу прослуховування аудіозаписів, завжди буде дотримане авторство учасників зафіксованого діалогу.

Праця з гуртом людей має також ту перевагу (порівняно з опитуванням одного інформатора), що є для дослідника цікавішою, жвавішою за характером, не завжди передбачуваною (інколи навіть інтригуючою), вимагає від нього більших затрат емоційних і душевних зусиль тощо. Натомість набуті відповідним способом джерела (польові матеріали) можуть окупитися сторицею. На основі власного досвіду також переконані, що народознавець (етнолог, фольклорист, мистецтвознавець) може почуватися справжнім дослідником лише тоді, коли пройшов випробування горнилом польової роботи з різними за походженням, складом, характером тощо колективними групами представників етнічної культури.

ЛІТЕРАТУРА

1. Весілля у селі Дубрівці Баранівського району Житомирської області / [зап. М. Глушко] // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2012. – Вип. 47. – С. 268–343.

2. Глушко М. Купальські пісні Східної Волині з села Дубрівки Баранівського району Житомирської області / Михайло Глушко // Міфологія і фольклор. Загальноукраїнський науково-освітній журнал. – Львів, 2009. – № 1. – С. 75–84.
3. Глушко М. Методика польового етнографічного дослідження: Навч. посібник / Михайло Глушко. – Львів, 2008. – 286 с.
4. Глушко М. По етнографічні джерела: нотатки окремих подорожніх спостережень та вражень / Михайло Глушко // Поле: збірник наукових праць з історії, теорії та методології польових досліджень: У 5 т. / [за наук. ред. М. Гримич; упоряд. О. Брайченко, М. Гримич, С. Жовтий]. – К., 2014. – Т. 1: Вступ до спеціальності. – С. 175–187.
5. Глушко М. Рибальські снасті та способи їх застосування / Михайло Глушко // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1999. – Вип. 2: Овруччина. 1995. – С. 19–32, іл.
6. Глушко М. Традиційне рибальство / Михайло Глушко // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 2003. – Вип. 3: У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. – С. 17–36, іл.
7. Гнатюк В. Передне слово / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1904. – Т. XV: Знадоби до галицько-руської демонології / [зібрав Володимир Гнатюк]. – С. [II–III].
8. Гнатюк В. Українська народня словесність (В справі записів українського етнографічного матеріалу) / Володимир Гнатюк. – Відень, 1916. – 48 с.
9. Дем'ян Г. Чарівний світ захоплень / Григорій Дем'ян // Комуністичне слово (Баранівка Житомирської обл.). – 1981. – 7 листопада.
10. З гір Карпатських. Українські народні пісні-балади / [упоряд., підгот. текстів, вст. стаття “Сучасне життя української народної балади в Карпатах”, прим. та словник С. В. Мишанича]. – Ужгород, 1981. – 462 с.
11. Зубрицький М. Зібрані твори і матеріали у трьох томах / Михайло Зубрицький. – Львів, 2013. – Т. 1: Наукові праці. – 609 с.
12. Зубрицький М. Народній календар, народні звичаї і повірки, привязані до днів в тижні і до рокових св'ят (Записані у Мшанці, Староміського повіту і по сусідніх селах) / Михайло Зубрицький // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. III. – С. 33–60.
13. Кравченко В. Г. Свадьба вь с. Курозванахь / В. Г. Кравченко // Труды Общества изследователей Вольни. – Житомир, 1902. – С. 118–150.
14. Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського (Систематизація матеріалу, вступна стаття, пісенні паралелі Ф. Колесси) / [упоряд., вступ. ст., прим., перекл. з пол. С. Й. Грици]. – К., 1995. – 431 с.
15. Народні оповідання / [упоряд., прим. та вст. стаття “Біля джерел народної прози” С. В. Мишанича]. – К., 1983. – 503 с.
16. Поле: збірник наукових праць з історії, теорії та методології польових досліджень: У 5 т. / [за наук. ред. М. Гримич; упоряд. О. Брайченко, М. Гримич, С. Жовтий]. – К., 2014. – Т. 1: Вступ до спеціальності. – 319 с.
17. Сокіл Г. Українська фольклористика в Галичині кінця XIX – першої третини XX століття: історико-теоретичний дискурс [монографія] / Ганна Сокіл. – Львів, 2011. – 586 с.
18. Франко І. Огляд праць над етнографією Галичини в XIX в. / Іван Франко // Франко І. Вибрані статті про народну творчість / [упоряд. О. І. Дей]. – К., 1955. – С. 233–242.
19. Франко І. В справі збирання етнографічних матеріалів / І. Франко, В. Гнатюк // Хроніка українсько-руського Наукового Товариства імені Шевченка. – Львів, 1901. – Ч. 8 (вересень–грудень). – С. 16–17.

Collective Informant: Benefits and Shortcomings of the Interview with Ethnographer

Mykhailo HLUSHKO

The articles researchers the specifics of cooperation between the Ukrainian folklore specialists and ethnographers with traditional culture carriers depending on their number; finds out reasons and peculiarities of questioning only one informer in XIX – early XX centuries; tracks the history of folklore and ethnographic materials from two-three or more representatives of ethnic information. It also dwells upon author's personal experience with various groups of informers during stationary and expeditionary field researches, advantages and disadvantages of simultaneous interviews with several old residents, depending on the area of folk culture under research. Recommendation on effective cooperation with carriers of ethnocultural information in modern conditions are given.

Key words: folklore studies, ethnography, field research, information representatives (individual and collective), traditional culture and everyday life.

Стаття надійшла до редколегії 11.10.2016
Прийнята до друку 22.11.2016



УДК 821.161.2.09:[39:801.631.5]

Особливості когерентності мистецького слова: фольклорний аспект

Роман КРОХМАЛЬНИЙ

Кандидат філологічних наук, доцент,
декан факультету культури і мистецтв
Львівського національного університету імені Івана Франка
79000, м. Львів, вул. Університетська, 1
E-mail: romankro@gmail.com

У статті йдеться про один із аспектів єдності слова та образу, втілення його у фольклорному тексті як полісемантичного коду когерентності образних об'єднань (когерентні пари розташовуються спочатку, як означуване / означник, а в наступній парі – означник попередньої стає означуваним і т. д.), креативний мімесис образів на грані когерентності реального та ірреального; погляд на трансформацію архетипів із метою адаптації до ідейно-естетичних завдань поетичного тексту. Окреслено “вінковий” (чи “коловий”) код когерентної конструкції, сутність якої можна розпізнати з допомогою знаків української етнокультури. Автор спробував довести, що такий спосіб інтерпретації зразків прадавнього мистецького слова дає змогу реконструювати рецепцію явища з віддалі часу.

Ключові слова: поезика, фольклорний текст, когерентність образу, полісемантичний код, внутрішня і зовнішня форми слова.

Концепт когерентності мистецького слова впливає із теорії єдності світу. О. Потєбня ставив мистецтво слова попереду науки, яка намагається спочатку роз'єднувати, а потім складати. Учений переконував, що “поезія попереджує це недосяжне аналітичне знання гармонії світу; вказуючи на цю гармонію конкретними своїми образами, що не вимагають безконечної кількості сприйнятів, і, замінюючи єдність поняття єдністю уявлення, вона, певним чином, винагороджує за недосконалість наукової думки й задовольняє вроджену людині потребу бачити скрізь цілісне й досконале” [7, с. 175] Об'єднавча сила мистецького слова, закладена в українській народній пісні, думі, казці, легенді, у традиційному поетичному стилі буття, в якому кожне важливе свято було приводом для возвеличення в різножанрових текстах єдності людини та світу.

Найважливішими факторами для існування нації, наголошував М. Грушевський, є дотримання традицій предків, бо, “коли ж гинуть фактори етнічного існування, гине нація, а внаслідок цього стає неможливою й національна держава” [5, с. 13]. Видатний учений і громадський діяч брав участь у кількатисячному мітингу студентів та громадськості Львова за перетворення Львівського університету в центр української національної освіти, науки, культури й активно підтримував цей рух. Показовим є те, що головним фактором у цій святій справі стало Слово. Велелюдний мітинг, що відбувся 8 жовтня 1901 р., схвалив “Відозву” до українського народу: “... Час великий настав. На жертвенник долі твоєї кинули сини твої велике слово. І слово це палає

смолоскипом, слово це дрижить розгуком великого дзвона і лине до тебе могуте і віщує великі дні, що грядуть. Це слово дітей твоїх, що йдуть за твоєю долю в бій, йдуть, як сотні твої ходили шукати правди, волю тобі добути, народе! Це дні вертають, що давно минули. Це воскресають горді твої полки, лицарі сплячі проснулись в могилах на бій останній, на бій великий. Нехай із уст твоїх німих мовчання печать упаде, бо ждуть сини твої, народе, твого слова, грому. Сини ждуть слова від батьків, ждуть..." (текст "Відозви" згодом було опубліковано в часописі "Діло" від 3 грудня 1901 р.) [5, с. 14]. Текст увібрав у себе світлі образотворчі ідеї української літератури ХІХ ст. від романтиків і Т. Шевченка до І. Франка та Лесі Українки, що їхня творчість постала на предковичному когерентному українському слові: *означуване Слово* вплетене у вінок *означників: слово-доля-жертвенник-смолоскип-дзвін-правда-воля-воскреслі полки-грим!* У цей вінок упевнено влітаємо ще *Слово-Майдан!*

І. Франко захоплювався невтомною працею збирачів народного мистецького слова, зараховував їх до борців, *"твердою вірою в одну громаду скутих"*. Тих письменників, що намагалися ще до І. Котляревського підтримувати вогник українського духовного життя, І. Франко згадує з теплотою та вдячністю: *"Доволі з них, коли в тім тіснім кружку, серед якого вони жили і для якого трудилися, вони здужали зберегти бодай зерно традиції, роздути бодай промінчик світла"* [9, с. 7]. Духовний Мойсей нашого народу чудово орієнтується в історії виникнення віхових культурних явищ, бачить світлу ідею їхнього народження. Він високо оцінив видану в 1833 р. прекрасну збірку народних пісень *"Piesni polskie i ruskie ludu galicijskiego"*, які зібрав Вацлав з Олеська, з музикою, яку інструментовав Кароль Ліпінський"; з огляду на те, що в збірнику переплітаються польські й українські пісні, рецензент скромно заявляє: *"Я не маю наміру оцінювати етнографічне значення цієї збірки, але не меншою від цього значення була її роль у пробудженні українського національного духу, для поширення серед української молоді думки, що українська література народною мовою, мовою цих пісень, можлива і що якраз у цих піснях криються зразки її мови, способу мислення, будови і поетичних форм. Збірка Залеського була першим пропагандистом цієї думки в широких колах галицької інтелігенції; у попівських домах і по сільських дворах співали цих пісень, переписували й захоплювалися ними..."* (...) І завершується оцінка збірки Залеського цікавим зауваженням рецензента, що констатує наявність у давній пісенній творчості концептуальної формули *горизонтальної діахронної когерентності* – *"...тут було чимало ниток, що зв'язували минуле з майбутнім"* [10, с. 146].

У полі зору цього дослідження – *"Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодяньських"* – два брати, які присвятили своє життя великій справі збирання народних пісень, увіковічнення мовних образотворчих традицій нашого народу, підтримували ослаблений в умовах Російської імперії історичний культурний зв'язок минулого/сучасного/майбутнього. Їхня подвижницька праця символічно спрямована була на *розпечатання уст німих рідного народу, закріпаченого й затоптаного у московське болото*. На той час чимало діячів української культури надавали особливої національної ваги записам із уст народних його Слова. До цієї когорти належав О. Бодяньський, який захоплено вітав кожен звук рідної пісні, казки чи приказки: *"А де лишень знайдеш ти такії розмайтні пісні, що тільки зачуєш, так серце тобі ходором й заходить, затліє, замліє, серденька просить?... Де на світі так балакають? Ніби в рот тобі кожне слово кладуть. Де стільки казок, приказок, загадок і всякої всячини?"* (Бодяньський О. Передмова до *"Наські казки запорожця Іська Матиринки"*. Москва, 1835.) [3, с. 16]. Вельми радів О. Бодяньський під час зустрічей із красою і силою Шевченкового слова. Про це свідчить його лист до Т. Шевченка від 9 липня 1844 р.: *"Дякую дуже Вам, добрий мій земляче, за Вашу ласку – гостинець "Гамалію" і "Тризну". Жаль, що первий виїшов таким чумарзюю: бодай вже тому москалю легенько гикнулось, як він його нам нарядив у свій армячок. Ну, та не вічно ж бути йому під москалем; прийде час, що він вивернеться і сизим соколоньком зів'ється..."* [1, с. 132]. Брати Бодяньські збирали народні пісні упродовж

1830–1850 рр. переважно на Київщині, Чернігівщині та Полтавщині. Надзвичайна важливість фольклорного матеріалу полягає в тому, що у ньому добре збережено життєствердний дух волелюбного козацького народу, помітна характерна традиційна специфіка творення мистецького образу. Зміст та палітра образів пісень, які записали брати Бодянські, передає тогочасний народний побут: колядки, шедрівки, веснянки, трудові пісні, залицяння, сватання, одруження, рекрутські пісні і та інше. У народних традиціях – прадавній мелос, віковічне сакральне ставлення до кожного обряду та до його головних символів. На весіллі – вінка, короваю, гильця. Весільний обряд зберіг образи *бояр та дружбів* – їхня традиційна участь у весіллі доносить до нас історичний дух княжої доби: *“Іхали бояре горою,/ Кликали Мариночку з собою...”*; *“Обмітайте двори, застилайте столи,/ Наповняйте кубочки – недалеко дружечки!”*; *“Не познала мати/ Свого дитяти – / Поміж тими дружечками,/ За дрібними сльозоньками!”* [8, с. 79]. Образ боярів і дружинників доповнює невелика, але дуже помітна на весіллі річ, – відомий із княжих часів – кубок (не *келих*, не *чарка*). Невелички за розміром весільні пісні майстерно фіксують складні душевні переживання нареченої, щасливі хвили вступу в подружнє життя увіковічені, немов би сучасною фотокамерою: *“... стояла Мариночка / Під вінцем...”*; *“Шлюб брала,/ Шлюб шлюбовала,/ На тоненькому,/ На біленькому/ Рушничку стала”* [8, с. 81]. Цікаво, що у цій весільній пісні моральна чистота образу молоді підкреслюється повною її байдужістю до матеріальних речей. Коли вона закохалася, то не звертала жодної уваги *“Ні на його воли,/ Ні на гроші;/ На його кониченьки воронії,/ На його жупаники голубії!”*. Для дівчини важлива *“Хорошая уродонька – /Да її тільки його!”* [8, с. 81]. Козацька гідність молодого, коли він приїхав по молоду, вирізняється з-поміж усіх весільних гостей: *“Зняв шапочку швидше усіх,/ Йї поклонився нижче усіх!”* [8, с. 81].

Дуже важливим для розуміння сутності когерентності словесних образів є погляд О. Потебні на форму єдності *слово/образ*: *“Слово від самого свого народження є для мовця засобом розуміти себе, аперцепувати свої сприймання”*. Термін *аперцепувати* О. Потебня застосовує у тому сенсі, що *“при створенні слова, а рівно ж і в процесі мовлення та розуміння, що відбуваються за одними законами із творенням, отримане вже враження підлягає новим змінам, немов би ще раз сприймається, тобто аперцепується.”* До сказаного пояснення терміну учений додає ще й уточнення: *“Тому зручніше визначити аперцепцію загальнішим висловом: вона є участю відомих мас уявлень у створенні нових думок”* [7, с. 85]. О. Потебня визначає внутрішню та зовнішню форми слова, необхідні для тлумачення тексту: *“Внутрішня форма, окрім фактичної єдності образу, дає ще знання цієї єдності; вона є не образ предмету, а образ образу, тобто уявлення”* (...) *“але можна думати, що, власне лиш як уявлення, образ отримує для людини той високий інтерес, якого нема для тварини, і що лише уявлення викликає подальші, винятково людські перетворення чуттєвого образу”* [7, с. 103]. Для наочності візьмемо реальний образ жолудя, що сприймається насамперед через форму зовнішньої оболонки, але головна життєдайна перетворювальна сила його міститься у внутрішньому образі, у ядрі; потрапивши в землю, у сприятливе біологічне середовище, саме внутрішній образ проростає паростком молодого дубочка, що згодом виросте до вражаючих розмірів величезного крилатого й могутнього тисячолітнього дуба. Внутрішня форма містить незвичайну кількість варіантів образу дерева – висоту, крилатість крони, розташування великих, середніх і дрібних гілок, малюнок стовбура та його кори і т. ін. Щось подібне відбувається у внутрішній формі слова. Термін *когерентність* означає не лише взаємозв'язок, взаємовплив, взаємобуття, але й взаємоскладення сил, підпорядкованих гармонії та досконалості, чіткості запрограмованого Творцем єднання. На нашу думку, саме це і мав на увазі О. Потебня, роздумуючи над мистецтвом слова: *“Мова у всьому своєму обсязі і кожне окреме слово відповідає мистецтву, при тому не лише за своїми стихіями, а й за способом їх поєднання”* [7, с. 132]. На подібний спосіб осмислення вказував і М. Грушевський: *“Треба дуже уважних і*

дотепних студій, щоб вислідити, наскільки той чи інший мотив або комбінація мотивів органічно зв'язана з певним кругом ідей і образів, побутовою та історичною (в широкому розумінні) обстановою" [2, с. 167].

У цьому аспекті привертає увагу порівняльний код когерентності образів, із допомогою якого у колядках і щедрівках відображена гармонія міжлюдських взаємин – соціальних, етичних, духовних, звичаєвих: "У сему двору, як у вінку./ Господиня, як калина./ Господар, як виноград./ А діточки, як квіточки" [8, с. 74]. Як відзначив О. Потебня, у порівняннях спочатку мова йде про зовнішню форму образу, а потім – про внутрішню: *двір/вінок*. В уяві реципієнта слово *двір* пробудить певні асоціації лиш на підставі власного практичного досвіду, але яскраві естетичні враження розкриються у когерентності зі внутрішнім образом. Образ *вінка* має високу естетичну та семантичну наповненість, що насамперед падає у вічі мистецьким барвистим ритмом поєднання квітів. Однак у цій когерентній парі вінок не лише розкриває красу селянського двору, приготованого до надзвичайно величній святковій події. Образ *вінка* має власну зовнішню та внутрішню форми, і обидві вони стосуються внутрішньої форми образу "*двір*". Зовнішня форма *вінка* конкретизує естетичний вигляд двора, внутрішня форма *вінка* – переплетення усіх його складових, – переплетення, якому немає ні початку, ні кінця – вказує на присутність у цьому мистецькому виробі потужного філософського коду, висловленого народною формулою: *козацькому роду нема переводу*. Образ *вінка* символізує вічність українських поколінь, вічність їхньої краси, нерозривну когерентність народної творчої потуги. Когерентна пара *двір/вінок* довговічна своєю зовнішньою та внутрішньою формою, зрозумілою у різних часах. Обидва образи міцно закріпилися у прадавній народній традиції. Адже "*звичай плести вінки й прикрашатися ними сягає ще доісторичних часів*". Когерентність образу *вінка* закладена у сакральному коді: *вінок/Матір-Земля*; утім, що її життєдайні сили народжуються у таїні *вінчання* Матері-Землі зі святим духом зоряного Неба". Код вертикальної сакральної когерентності *Вінок/Земля/Небо* з плином часу не втрачає свого місця серед знаків української етнокультури – *вінок став символом гідності, краси; у весільному обряді – символом щастя у подружньому житті; щастя у продовженні роду; "всього у повному українському вінку – дванадцять квіток, і кожна з них є лікарем і оберегом; кожна квітка, кожна стрічка – різного кольору"*; у вінку кожний його елемент має свій особливий код когерентності, виражений у кольорі: *жовтий/сонце; коричневий/земля; блакитний/небо, вода; зелений/молодість; фіолетовий/мудрість; малиновий/щирість* [4, с. 97].

У збірнику народних пісень у записах братів Бодянських образна конструкція "*вінок*" – символ нерозривної мистецької та філософської діахронної когерентності – представлена низкою послідовних образів, поєднаних між собою часто повторюваним словом (наприклад, прийменником "*край*"), чим підкреслено рівновагу всіх образів у єдиному колі. Так, у народній пісні про кохання *вінок-коло* представлений топонімним кодом ампліфікаційної когерентності – нагромадження образів у тексті за допомогою прийменника *край* має чітко визначену послідовність: "*Ой у полі могила./ Край* могили долина./ *Край* долини ставочок./ *Край* ставочка млиночок./ *Край* млиночка лужочок./ *Край* лужочка лісочок./ Там дівчина ходила./ Цвіт-каліну ломила./ На козака моргала./ Пильно його питала./ – Ой козаче-соболо./ Візьми мене з собою, – / Буду тобі слугою / І вірною женою" ("*Ой у полі могила*") [8, с. 107].

У цьому тексті *вінкове* розташування групи образів від початку пісні готує реципієнта до того моменту, коли зі всіх цих образів (поля, могили, долини, ставочка, млиночка, лужочка, лісочка, калини) складеться і на повен голос залунає мотив кохання, мотив шлюбу та *барвистого вінка!* Усі названі когерентні образи – частинки юної душі, що складаються, немов сучасні пазли, творячи цілісну картину такого лютого, такого рідного для закоханої дівчини села! Але... яке вона готова навіки покинути, якщо козак погодиться узяти її за дружину, узяти її з собою, готова втратити дорогоцінний *віночок*. Пісенний стиль, при якому чимала кількість щільно підібраних один до одно-

го образів творить відчуття замкненого кола, відповідає поглядів на когерентність мистецького слова. Такий, *вінковий код когерентності* описав В. Гумбольдт, на якого часто покликається О. Потебня: "Усі розмаїті настрої людини та всі сили природи (отже, весь можливий зміст мистецтва) так споріднені між собою (отже – когерентні. – Р. К.), так взаємно підтримують і обумовлюють один одного, що навряд чи можливо яскраво зобразити одне із них, щоб не прийняти разом із тим у свій план і цілого кола" (Humboldt, 1841–1852, т. 4, с. 32). При цьому, зазначає учений, існує природне відчуття міри: "Спосіб постановки однієї фігури в поетичному творі змушує фантазію не лише приєднати до неї чимало інших, але якраз стільки, скільки треба для того, щоб разом із першою утворити замкнуте коло" (Humboldt, 1841–1852, т. 4, с. 33–34) [7, с. 170]. Так, словесна конструкція, утворена використанням *вінкового топонімного коду когерентності*, символізує замкнуте коло образів у рекрутській народній пісні. Саме *замкнутість* вінкового коду когерентності відповідає кризовому стану образу парубка, світ якого вступив у фазу гострої психологічної розбалансованості через те, що його намагаються поставити під аршин – рекрутувати на довгі роки до царського війська: "Ой у полі да **три дороженьки** лежало:/ **Що первая дороженька** да в чистее поле,/ **А другая дороженька** да до рідного батька,/ **А третяя дороженька** да на високу могилу,/ **А на тій могилі** да глибока долина,/ **А в тій долині** да росла пшениченька яра,/ **А в тій пшениченьці** червона калина стояла,/ **А на тій калині** сива зозуля кувала,/ **Ой то не зозуля**, то ж рідная моя мати,/ Випроводжала да свого сина у солдати." Образ дороги символізує подорожування: рекрутові, що стане москалем, доведеться воювати за перманентне розширення Lebensraum-у ненаситих очей, отже, міряти кроками життя своє в нескінченній дорозі.

У тексті – образи трьох *доріженьок*, кожна з яких позначена своїм кодом когерентності. *Польовий код – доріженька/поле* – символізує волю і щастя ("Коли я в полі, то я на волі"), що їх утратить козак, ставши москалем – [4, с. 464]; *батьківський код – доріженька/батько* – символізує мудру пораду в кризовій ситуації – батько "за давнім звичаєм, голова родини, господар, порадник у сім'ї, мудрий вихователь дітей" [4, с. 29]; *могильний код – доріженька/могила* – символізує *поховану волю* (за Т. Шевченком) [4, с. 372]; *долинний код – могила/долина* – символізує *горе, нещастя* [4, с. 192]; *Пшеничний код – долина/пшениченька* – символізує *добре ставлення*" [4, с. 490]; *калиновий код – пшениця/калина* – народнопісенний код калини має в собі одне із найширших та найважливіших значень – "рослина стала також національним символом; козаки, які з примусу споруджували нову російську столицю і сумували за Батьківщиною, співали: "Ой поїхав козак у Московщину та там і загинув,/ Своєю рідну Україну навіки покинув./ Казав собі насипати високу могилу,/ Казав собі посадити в голові калину" [4, с. 270]; *зозулинний код – калина/зозуля* – також дуже поширений у народнопісенній творчості, за легендою, має в собі печатку *метаморфози*, а метаморфоза [6, с. 404] – один із найвиразніших образних свідчень когерентності: *жінка/зозуля*; *вдова/зозуля* [2, с. 164]; у рекрутській пісні образ зозулі – символ засмученої жінки, суму, журби...", що когерентний із Ярославною у "Слові о полку Ігоревім", коли вона, як зигзиця, квилить [4, с. 251]. Кожна когерентна пара містить *означуване* та *означник*, що у вінковому коді вказують на стиль когерентності: перший образ першої пари – *означуване*, другий – *означник*; у наступній парі когерентності – *означник першої пари стає означуваним* у наступній парі і т. д. Спробуємо пояснити сутність когерентності образів у першому колі: молодий парубок потрапив у гостру психологічну кризову ситуацію, кодовий зміст якої – у знаках української етнокультури. Спочатку тексту психологічна криза невиразна, але присутня у кодовій когерентності як *передчуття покинутої волі, звичної, домашньої, рідної, де батько й мати доброзичливо й лагідно ставляться до свого сина, де рідна мова, рідні звичаї, рідна земля*. На загострення кризової ситуації до меж критичної вказує метаморфоза *мати/зозуля*, де мати прибрала образу птаха-віщунки. Усі символічні образи-передчуття, що належать до першого кола когерентності й сприймаються як віртуальні, у другому колі перемінюються

у реалістичні образи, а сумні передчуття стають реальною загрозою зміни долі молодої людини. Діалог матері-зозулі із сином розкриває ставлення тогочасного українця до служби у царському війську: “– *Иди, иди, сину, да за ріднее браття./ Дадуть тобі, сину, государськеє плаття!/- Лучче ж мені, мати, да й на світі не жити./ Аніж мені, мати, цеє плаття носити./ Лучче ж мені, мати, у тебе ціном гепать./ Аніж мені, мати, да в службі муштри слухать./ Лучче ж мені, мати, да у тебе в киреї./ Аніж мені, мати, да в государській шинелі./ Лучче ж мені, мати, да сірі воли пасти./ Аніж мені, мати, у службі ружом трясти./ Лучче ж мені, мати, да в тебе з грабельками./ Аніж мені, мати, да в службі з шабельками...*” (“Ой у полі да три дороженьки лежало”) [8, с. 230].

До вінкового коду когерентності схожий колісний код, адже вінок, коли його під час завершальної фази вінкоплетення намагається викупити наречений, торгуючись із “майстрами”, вказує на вінок, але мову веде про колесо, *вкрай необхідне*, бо в його возі одне з коліс зламалося. О. Потебня, роздумуючи над естетичністю когерентної пари *означуване/означник*, твердить, що для того, щоби порівняння *води з коханням* мало для нас естетичне значення, треба, щоб образ, який *насамперед дається свідомості, містив у собі вказівку на висловлювану ним думку*. Він може й не мати цього символічного значення і все-таки сприймається дуже визначено; отже, зовнішня форма, що сприймається не як грубий матеріал (полотно, фарби, мармур), а як матеріал, підкорений думкою (сукупність обрисів статуї), є щось цілковито інше від внутрішньої форми” [7, с. 131]. При цьому дослідник використовує приклад із української народної пісні, яку “навесні дівчата співають: “*Кроковее колесо/ Вище тину стояло./ Много дива видало./ Чи бачило колесо./ Куди милий поїхав?*”/ – *За ним трава зелена/ І діброва весела.-/ “Кроковее колесо/ Вище тину стояло./ Много дива видало./ Чи бачило, колесо./ Куди нелюб поїхав?” – За ним трава полягла/ І діброва загула!*” Візьмемо до уваги, що образ *кроковее колесо* – центральний у веснянці. У збірнику Бодянських: “*Ой весна, весна./ Що ти нам принесла?/ Принесла я літечко./ Зелене житечко./ А вам, дівочки./ Золоті віночки*” [8, с. 55]. Прихід весни пов’язаний із появою *теплого сонечка, золотого сонечка*, прославу образу якого народна пісня закодовує у *кроковее колесо, золоті віночки*. У пісні, яку згадав О. Потебня, сонце (*кроковее колесо*) – олюднене, воно розуміє людську мову, уміє нею спілкуватися. Когерентна пара *кроковее колесо/дівчина*. Тут бачимо характерне поєднання образів, підпорядкованих коловому кодові когерентності: *дівчина-кроковее колесо-дива (много дива)-милий-поїхав-за ним-трава зелена-діброва весела* – перше коло когерентних образів; *дівчина-кроковее колесо-дива (много дива)-нелюб-поїхав-за ним-трава полягла-діброва загула* – друге коло когерентних образів. У двох колісних (*вінкових*) образних конструкціях закладена ідея переживання молодої дівчини за її щасливий вибір, за майбутню долю, закладену в опозиційній парі *милий/нелюб*. У тексті пісні природа реагує на позитивний чи негативний характер образів майбутніх наречених.

Рух і перешкода, що заважає рухові, когерентні з образом міжлюдських відносин – характерна ознака календарно-обрядової пісні: “*Котилися вози з гори, поламались осі./ Що на нашій черняхівці дівчата хороші./ Котилися вози з гори, поламались швірні./ Що на лохвинінському кутку дівчата невірні./ Котилися вози з гори да в долині стали./ Любилися, кохалися, да вже й перестали*” (“Котилися вози з гори...”) [8, с. 60]. В іншій пісні календарно-обрядового циклу, веснянці, *казковий образ тарілки* теж створює відчуття руху, надає динамічності розгортання сюжету: “*Котилася дорогою цінова тарілка./ А в нашого Стрижаченька джиджерова (чепурна) дівка./ Ой як вона заговорить – як у дзвін задзвонить./ Ой як вона засміється – ставок розіллється*” (“Котилася дорогою цінова тарілка”) [8, с. 62]. Особливість когерентності у названих текстах – присутність *вінкового коду* – символізують *вози та цінова тарілка* – швидкий рух, очевидно, позбавляє реципієнта концентрації, бо всі навколишні образи зливаються в невидиму пляму. У поле зору потрапляють лиш особливі образи: *дівчата хороші, дівчата невірні та поламане* (когерентне з образом *поламаного воза*) *кохання*; у веснянці “*Котилася дорогою цінова тарілка*” образ “*джиджерова дівка*” когерентний: *дівка/дзвін; дівка/*

ставок. У першій когерентній парі означуваний образ – дівчина, означник – дзвін, що, на наш погляд, вказує на голосистість означуваного; означник у другій парі – ставок, що перемінюється від сміху дівчини (розливається), вказує на містичні риси образу, втілені в метаморфозу, інвертором якої – сміх [6, с. 130]. Адже, за народним повір'ям, у ставках "... була оселя водяного, там проживали водяні русалки, там мав оселю й очеретяний (чорт)..." – образи, що робили ставок дуже небезпечним місцем, "і туди люди боялися заходити" [4, с. 576]. Отже, "джиджерова дівка" – не лише чепурна, але й вельми загадкова особа.

У циклі пісень "При біленні полотна" образ головної героїні позначений розмовним кодом когерентності – *дівчина/біль* (слово *біль* – жін. роду – білизна, полотно). Когерентність проявляється у тім, що Катерина, працюючи (*біль білила*) олюднює річ, на яку спрямована перемінююча сила її рук (сірий образ вибілюється), антропоморфізація домотканого полотна – стається у звертанні до нього, як до близького співчутливого співрозмовника, що вміє берегти таїну освячених йому дівочих проблем. Катерина звертається до *білі* зі своїм душевним боєм, – омонімія іменників жіночого й чоловічого роду поглиблює сприймання загадкової невизначеності дівочого становища. Пісня вже у зачині щедра на символіку когерентних образів – води/слободи/огонь/терен/полум'я: "Через води – да й на слободи!/ Там горять огні да терновії,/ Пала полум'я да червонеє, "... вогонь має благодійну та очищувальну силу" (...), "через вогонь переводять весільний поїзд і молодих, "смалять молоду" після шлюбної ночі, скакаючи разом з нею через вогнище" (...) [4, с.105]; когерентність *тернового вогню* у цьому тексті стосується майбутнього весілля, бо "терновий вогонь вважається ідеальним" (у весільній пісні: "Ой там на горі горять огні та все терновії; коло тих огнів стоять столи та все тесовії") [4, с. 592]. Очищувальна, оберегова сила вогню необхідна головній героїні пісні, бо вона вагається, не знає, за кого ж їй заміж виходити, боїться помилитися з вибором: "Там Катерина біль білила./ З тонкою біллю да й говорила:/ – Ой біле моя, да тонкая, біла!" Когерентність образів *біль/дівчина* проявляється у тому, що доля білого полотна цілком залежна від долі молодої дівчини. У тексті пісні репрезентовано альтернативні варіанти: 1) нещасливий – дівчина виходить заміж за нелюба; 2) щасливий – одруження із милим.

Обидва варіанти позначені ампліфікаційним кодом когерентності: перший варіант – доля білого полотна когерентна із долею нареченої, полотно зазнає усіх негараздів шлюбу з нелюбом: "Ой як піду я да за нелюба,/ То я тебе, біле, в черні потчу,/ Ой я тебе, біле, у будень зношу,/ Ой я тебе, біле, шануватиму./ Да із печі горшки висуватиму" – оксиморонний код когерентності: молода так шануватиме, що біле відразу стане чорним, коли ним висуватиме щодень із печі закіптюжені горшки... У щасливому варіанті одруження контрастні переміни чекають і на біле полотно: "Ой як піду я да за милого,/ То я тебе, біле, у шовку потчу,/ Ой я тебе, біле, в свято зношу./ Як же тебе, біле, шануватиму./ Ніколи з скрині не вийматиму" ("Через води – да й на слободи") [8, с. 65]. Остання фраза, що обіцяє не виймати ніколи білого полотна зі скрині, означає, що дівчина має намір залишити його у спадкове користування своїм дітям, а то й онукам. У тих пісенних словах проявлена традиційна світоглядна діахронія когерентності українського мистецького слова: проявляється турбота ще неодруженої дівчини про долю своїх майбутніх спадкоємців.

Дівоче прагнення знайти нареченого іноді приводить її до кризової, а то й критичної ситуації: "Дівчинонька по гриби ходила,/ В зеленому гаю заблудила". Кризова ситуація закодована у тексті у глибокий внутрішній зміст: дівчина не гриби шукає, а милого: "Приблудилась, де гай зелененький./ Аж там стоїть гайдай молоденький". Зустрічі у гаю молоденького парубка дівчина зраділа й звертається до нього: "– Гайдаю, гайдаю, виведь мене з гаю,/ Я молода, дороги не знаю!" (гайдаї – діал. *вівчар*). Але вівчар розгадав дівочу хитрість: "– Ой якби ж ти дороги не знала,/ То ти б мене гайдаєм не звала". Гайдай сприймає блуд дівочий по-своєму: "Дівчинонько, подерж коня трішки/

А я піду шукати доріжки". Шукачка "грибів" відчула загрозу в намірах парубка: "Ой не хочу коника держати,/ Піду сама доріжки шукати". Кризова ситуація раптово переходить у критичну, коли гайдай запропонував: "– Дівчинонько, вволи мою волю, – / Переночуй хоч нічку зо мною". Така пропозиція зачепила гідність чесної дівчини: "– Ой хоч буду всю нічку блудити,/ А не хочу воленьки вволити". Дівчина шукає вихід із небезпечного становища у молитві: "Помолюся я святій Пречистій,/ Поніс мене по гриби нечистий./ Помолюся святому Миколі,/ Да не піду по гриби ніколи./ Ой дам же я на церкву копійку,/ Да не піду по гриби довіку./ Ой дам же на церкву полушку,/ Да не піду по гриби на юшку" ("Дівчинонька по гриби ходила", с. 137).

Українське пісенне слово зберегло віковічну традицію прослави гідності людини, традицію возвелечення рідної природи у всій красі її сезонних перетворень, традицію поетизації людської праці та нерозривної єдності усього сотвореного. Когерентність образного світу традиції колядування єднає дохристиянську та християнську епохи, як і щедрівки, веснянки та всі інші величальні дійства, що передають у собі від покоління до покоління неземне відчуття окриленого буття, розкривають людську душу назустріч Небові-Землі-Вселенній-Богові.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бодяньський О. Лист до Т. Г. Шевченка / О. Бодяньський // Історія української літературної критики та літературознавства. Хрестоматія : у 3 кн. – К. : Либідь, 1996. – Кн. I. – С. 132–133.
2. Грушевський М. Історія української літератури : в 6 т. та 9 кн. / М. Грушевський. – К. : Либідь, 1993. – Т. 1 / упоряд. В. В. Яременко; авт. передм. П. П. Кононенко; прим. Л. Ф. Дунаєвської. – 392 с.
3. Дей О. Фольклористична діяльність Осипа та Федора Бодяньських / О. Дей // Українські народні пісні в записках Осипа та Федора Бодяньських. – К. : Наукова думка, 1978. – 324 с.
4. Жайворонок В. Знаки української етнокультури: словник-довідник / В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.
5. Кононенко П. "Історія української літератури" Михайла Грушевського – етап розвитку наукового літературознавства / П. Кононенко // Грушевський М. Історія української літератури : в 6 т. та 9 кн. – К. : Либідь, 1993. – Т. 1. – С. 7–36.
6. Крохмальний Р. Метаморфоза і текст. Семантична, структуротворча та світоглядна роль переміни художнього образу: монографія / Р. Крохмальний. – Львів : ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2005. – 424 с.
7. Потебня О. Думка і мова / О. Потебня // Потебня А. А. Мысль и язык. – Москва : Лабиринт, 1999.
8. Українські народні пісні в записках Осипа та Федора Бодяньських. – К. : Наукова думка, 1978. – 324 с.
9. Франко І. Передмова (до видання "Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. I. Апокрифи старозавітні". Львів, 1896) / І. Франко // Франко І. Я. Збір. творів : у 50 т. – К. : Наукова думка, 1983. – С. 7–80.
10. Франко І. Нариси з історії української літератури в Галичині / І. Франко // Франко І. Я. Збір. творів : у 50 т. – К. : Наукова думка, 1980. – Т. 27. – С. 130–148.

Special Features of Artistic Word Coherency: Folklore Aspect

Roman KROKHMALNYI

The article is concerned with one of the aspects of the word and image unity, its manifestation in a folklore text as a polysemantic code of image unities coherence (at first coherent pairs are presented as designated/designator, then, in the following pair designator of the previous pair becomes the designated etc.), as well as creative mimesis of images on the edge of coherency of the real and unreal, a look at archetypes transformations aiming at adapting archetypes to ideologic and aesthetic tasks of poetical text. The "crown" (or "circular") code of coherent structure, the essence of which is recognized in the signs of Ukrainian ethnic culture, is outlined. The author argues that such way of interpretation of ancient art samples enables reconstruction of the phenomenon reception from the perspective of time.

Key words: poetics, ethnic culture, folklore text, image coherency, polysemantic code, internal and external word form.

Стаття надійшла до редколегії 26.11.2016

Прийнята до друку 16.12.2016



ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТУ



УДК 398.86(=161.2)Й.Застирець:[7.049.2:32]:82.09

Вибір як рушій світотворення чи радше руйнації в сатиричній колядці збірника Йосипа Застирця (або ж... камо грядеши, що нового заколядуємо тепер?!)

Галина ВАСИЛЬКЕВИЧ

Кандидат філологічних наук,
філолог, фольклорист
79000, м. Львів, вул. Університетська, 1
E-mail: halynavasylykevych@gmail.com

У статті вперше до наукового обігу уснословеснознавства залучено рідкісні тексти політичної колядки, у якій резонує екзистенція вибору. Народнопісенні образи колядки досліджено в межах парадигми комічного. Визначено градацію комічних образів від іронії до сарказму. Виявлено збірність як особливість творення трагікомічного образу: вибір одного глобалізується до трагедії вибору всього народу. З'ясовано, що іронія тексту привідкриває контекстуальний ряд образів, що прочитуються в органічній єдності тексту та контексту. Вивчено типологію мотиву вибору крізь призму комічного і в уснословесній літературі (політичній колядці), і в писемній словесності (фейлетонах). Спостережено суголосність колядки з універсальністю теми вибору у Святому Письмі. На думку дослідниці, політична колядка набуває нових функціональних ознак, виконуючи дидактичну й ментальнотворчу функції.

Ключові слова: Йосип Застирець, політична колядка, мотив вибору, ампліфікація образів, засоби комічногоображення.

*И сонце, й місяць годни бути в парі
Ни лиш у коледі, а й в небесах.
Злітає птахів гонтов критий дах.
Дай Бог діждати світової зарі.
Василь Зеленчук*

Із часу укладання рукописного “Збірника українських пісень і інших творів усної словесності” отця Йосипа Застирця минуло майже сто літ. Однак ухоплені перли з уст народних піснетворців не втратили не тільки своєї художньопоетичної вартості, а й – що цікаво – політичної злободенності. Загалом коляда в рукописному зшитку Й. Застирця – це феноменально багатий сплеск дивовижних мотивів – і давніх, і нових, – цікавих образів і мотивів. Справді, розкішне пишнокісся саме галицької колядки. Та в ньому бунтівливим чубом вип'ячується нова (на той час) політична колядка¹. Унікал – кільканадцять колядок із відомими серед народу церковно-християнськими мотивами в 20-их роках минулого віку гучно задзеленчали в газдівську шибку пронизливим піснеспівом-питанням: чоловіче, хто ти і яким є твій вибір?

¹ У збірнику є чітка диференціація коляди і колядки. Однак це тема окремої публікації.

Ой виборче підленький, плаче нарід бідненький.
 Помагай, помагай, помагай братів, братів
 Ляхам в ярмо запрягати і пісеньку ще й співати – гей, воли, тягніть.
 (на мотив “Радость нам ся являє”) [3, № 657].

Звісно ж, відсутність варіантів колядок указує на їх індивідуально-авторську генезу й чужорідність, несприйняття в народно-творчому горнилі. Однак саме явище народження такої політичної колядки, що визріла в колах тодішньої інтелігенції, – справжня знахідка Й. Застирця. Тим і цікаві збірники – вони дають можливість побачити згасаючі зорі й нові – уяскравлені, незважаючи на відносну усталеність народнопоетичного небосхилу.

Колядка – це благовість, нове звістування від Господа, яке з трепетом на поріг приносять Божі посланці-колядники. І ось колядка, що тисячоліттями переливалася радістю мотивів достатку й здоров’я, вибухнула сарказмом та іронією: мудрості тобі, чоловіче, мудрості у твоєму виборі.

Ой ти, хлопе безумний, чомусь так малоумний?
 Чи не знав, чи не знав, чи не знав того, того,
 Що лях вмисно хрунів пледит
 Й через те всіх за ніс водит – гроші лупит з вас.
 (на мотив “Радость нам ся являє”) [3, № 657].

Політичний маніфест як звернення до національної самосвідомості невинувато обирає для комунікації колядку. Один із найпопулярніших народних піснеспівів має ще з давніх-давен сакральну функцію: різдвяні побажання збуваються; слово стає реальністю; Бог через слово втілюється. Тож за жанровими канонами в політичній колядці саме Господь промовляє: людино, яким є твій вибір?

Піснетворець, відкинувши вбік десь далеко ментальний камінь спотикання – толерантність і терпимість, оголює нерв сарказму, правдиво змальовуючи тодішню історичну ситуацію в Галичині. Зусібч розшарпана і “ляцькою гакотою”, і несамовитою “кацапнею”, що “замість трох царів приходять, бріхні й доноси у дарі приносять” (“Тай кацапія тут ся загніздила, Бодай би єї хроба побила”) [3, № 649], – і щонайстрашніше – власними “хрунями”¹. Політична колядка зумисне позбавлена зайвих декорацій метафоричності – у ній немає милих вороженьків чи вдатних козаченків, позаяк її функціональний важель, що не типово для колядки, як маятник заміщено вбік натуралістичного зображення кризь призму комічного. Колядка на початку ХХ ст. розсміялася, але в неї заясніли сльози – сльози відчаю, розчарування, а може, й зневаги... У колядці навіть І. Франко заплакав від побаченого в Галичині:

Франко старенький голосу не має,
 Плаче сердечний, що Русь загибає.
 (на мотив “Возвеселім”) [3, № 660].

Іронічно-бурлескні образи раю, комедії контекстуально створили реалістичний образ пекла. Інверсійні прийоми акцентологічно виокремлюють надважливі номінації – крулевство, рай. І як висновок – усе це комедія!!! Дієслівна рима створює антураж дієвості: “на Русі будують” і не що-будь, а “крулевство”, не сидять склавши руки – трудяться для себе... А іншим обіцяють навіть краще – рай. Колядка вибудовує іронічно-поетичні образи Дії і Слова, чи точніше таврує корисливість дій як бездіяльність, що прикрита голою обіцянкою, брехнею. В іронічному образотворенні Дія і Слово зближаються і в емоційному сплеску сарказму бурхливо відштовхуються. Апофеозом комічного стає образ Чуда як оманливо-брехливого і нездійсненого.

¹ Зрадниками, перекинчиками, запроданцями.

Емоційна шкала комічного в колядці стрімко зростає, зображально-лаконічні кадри пришвиджено змінюються – й іронічний акомпанемент переростає в гучні акорди сарказму: “Комедії грають, чудо, чудо повідають”. Так ширму витонченого глузування як контраст видимого (торжествують, крулество будують, рай обіцяють) і прихованого (руїни, пекла) різко розривають вигуки піснетворця-глядача “Комедії грають” й оголюють фальш виконавців а-ля комедії життя.

Кацап і поляк (2 р) нині торжествують,
Крулество польське (2 р) на Руси будують.
Польща диви ся, на гвавт годи ся,
Ляхи ся зіжджають, в'яц закладають,
Рай обіцяють, людей розпивають,
Комедії грають, чудо, чудо повідають.
(на мотив “Небо і земля”) [3, № 648].

Для виконавця колядки завіса опустилася – і гра скінчилася. І чуда-дива, принесеного на таці, він не очікує. А хоче всього лиш узріти ПРАВДУ. Тому в різких акордах сарказму під пронизливі оплески й свист глядачів вимогливо-їдко, прозріваючо звучить фраза: “Комедіянти, зніміть маски!” А може, й справді, знімімо маски – і гра скінчиться, а ми воочію узрієм те, що будували дотепер – пекло в брехливій обгортці раю...

Дивовижно, що саме колядка початку ХХ ст. зуміла акумулювати згусток найбільш популярних громадсько-політичних настроїв суспільства і на хвилі звичних релігійно-християнських мелодій принести вітрової цілком нового Слова. І ці слова були покликани достукатися до людей, їхньої совісти і врешті-решт, до їхньої національної самосвідомості.

Проблема брехні, невідповідності Слова і Дії глобалізується і набуває в політичній колядці масштабів образу національної зради. Утіленням зрадників-запроданців стають “хруні”. Якщо їхнім прототипом укінці ХІХ ст. був такий собі маловідомий (він, певно, й не здогадувався, як увіковічить його історія) Микита Хрунь, якого селяни делегували до Галицького сейму, щоб обстоював їхні права, а він продався полякам, то колядка стверджує вже історичний факт, так би мовити, клонування хрунів. До слова, політична колядка, не цураючись в'їдливо-оголеного сарказму, акцентує перспективу ввіковічнення пам'яті новоявленого хруня-запроданця:

Хруні в погорді були тай будут, їх покоління вже не забудут.
На їх могили будут ходити привдоволят потреби.
А з псів і свині мут примір брати, прийдут попастись, хвалу одати.
Заквилят красно і велегласно на памят хруням за зраду.
(на мотив “Возвеселім”) [3, № 660].

Певно, це саме той випадок, коли в народі кажуть: із пісні слів не викинеш. Колядка таврує осудом і ганьбою зрадника-неправдомовця і за життя, і по смерті. Українцеві-піснетворцеві, для якого пам'ять про померлого є узвичаєно святою (“про небіжчика говорять добре або ж мовчать”), уривається терпець – і він переступає табу вшанування пам'яті. Позаяк у художньообразній уяві творця зрадник-хрунь не є людиною, він – “худоба”. Ось яких почестей зазнає він у колядці:

Витай, хруню, над хрунями! Витай, свине, над свинями,
Як ти ся називаєш? (на мотив “В яслах лежит”) [3, № 654].

Риторичне питання апелює до ще активної свідомості людини: хто ти, отямся, згадай своє ім'я – і відроди в собі обличчя людини.

Такий гнівний осуд індивідуального зрадницького вибору українця зумовлений пісенним осмисленням його глобальних фатальних наслідків для мільйонів людей – усієї країни, що вже асоціюється з суцільним пеклом.

Образ Пекла, присутній у кожній колядці, уреалістичнюється щоразу жаскішими художньообразними мазками. Пекло в Україні-Руси візуалізують акустичні образи страждання, сварок і плачу – “русини плачут”, “Русь страждає”. І мікрообраз страху “боятся”, “боятся”, “боятся” – ніби й непомітний, але він магістральний; страх, як ті судини, що живлять й підсилюють увесь гнилий організм Пекла...

Русь вся страждає, тож можна знати
Від хрунів, від польської гокоти.
Посіпаки сваряться,
Хот поляків бояться,
Хлоп від зима трясеться,
Жид лиш з того смієся,
А русини плачут, бо все правду бачут,
Тут же, тут же, тут же, тут же, тут.
(на мотив “Бог ся рождає”) [3, № 649].

Колядка передає, зображально зближуючи, узріле за ширмою комедії. І поступово образ Пекла увиразнюється з контекстуального ряду і стає страшною реальністю віч-на-віч із тобою тут і тепер. Пекло покроково наближається, угігантнюючись за допомогою пісенних повторень: “Тут же, тут же, тут же, тут же, тут”.

Образ пекла постає в колядці правдивим жакіттям. Саркастична в’длвість картини досягається за допомогою безпрецедентних для колядки засобів зображення – нюхових образів: Україна – суцільна рана, засмерділий струп:

Ріжня чернь зруп зробила, руїну,
Є вонь зо струпа, вонь на Вкраїну.
 (“Бог ся рождає”) [3, № 649].

Роз’ятрена, розтерзана чужинцями-зайдами – “кацапнею” та “ляхами”, вона перетворилася на руїну, свої ж “посіпаки” запроданством і брехнею розкремсали її до гнилизни ран. Задавнений багаторічний струп засмердівся. Україна – гнила рана, від якої смердить, – так пекло увиразнюється і стає відчутно зримим. Трагічний образ України стає апофеозом саркастичного образотворення. Так сарказм комічного стирає грань – і углиблюється у трагізм.

Наскрізною ниткою трагікомічного стає мотив зради. Зрада національних інтересів у політичній колядці безпосередньо пов’язана з матеріальною вигодою і втілена в образі продажного виборця – “піддільного”. П’яний хрунь, підкуплений ковбасою та горілкою, утрачає людську подобу і фігурує в саркастичних образах худоби, чи то пак свині:

Де всі пют прекрасно, глас дают согласно,
Штефан шнапс тримає, Івась видирає.
Хруні повставали, до коршми погнали.
Кождий мав готівку – п’ятку на горівку.
 (“Согласно співайте”) [3, № 652].

Колядка не цурається зазирнути на саме дно морального занепаду – і пензлем сарказму вимальовує жаский трагікомізм реалії:

Вже вибори надходять, в яких ляхи рейводять.
Ковбаса, ковбаса, ковбаса буде, буде!
 (“Радость нам ся являє”) [3, № 657].

Хруні рила виставляють, на “двур” – коршму споглядають – з жиру икають. І як висновок:

А ми нині на Галичині
Одні других навчаймо,
Нужденного свиною хруня
Помями зливаймо.
Плоймо в свинску гидку морду
І сказуймо: мій роду,
На честь руску вважаймо.
 (“В яслах лежить”) [3, № 654].

Спис сарказму спрямовано на безликість образу зрадника. П’яна задурманеність, мікрообрази ковбаси і горілки як еквіваленти приземленого матеріалізму підкреслюють втрату людської гідності. Колядка художньо-зображально в мікрообразах чести і ковбаси виносить на терези вибору духовне і матеріальне, акцентуючи на тому, що вибір матеріального вбиває людську сутність, перетворюючи людину у тварину.

Проблема продажності виборця і нищих політичних торгів-маніпуляцій суголосно гостро постає і в тодішній писемній літературі, зокрема у прозі неперевершеного фейлетоніста та несправедливо сьогодні вскромненого О. Маковея. У нього дивовижно легко зуміли порозумітися два політики з різних політичних таборів, позаяк їх об’єднувала одна спільна риса – продажність. Отож, один із них толерантно пропонує іншому: “Я не мав би сумління вимагати від вас агітації за нами. Але що вам хто може сказати, коли будете собі тихо сидіти дома?” [8, с. 272]. Літературний образ зради іронічно вделікатнено – так собі ніби й нічого поганого – просто “тихо сидіти дома”. Мовчання як напівправда – одна із принизливих форм зради. Як не згадати промовистий образ духовної деградації в рядках В. Стуса:

О царство пів серць, пів надій, пів причалів,
Пів замірив царство, пів змаг і пів душ [13, с. 3].

Адже як ствердив англійський політик Едмунд Берк: “Єдине, що потрібно для триумфу зла, – це бездіяльність” [1, с. 4]. Тому кожна зрада – навіть втаємничена і ніби й не показна – має свою ціну. Цього разу сорок срібняків – це “будова дороги до Мочарів”. Та рабську продажну сутність селянина-агітатора висвітлюють його ж іронічні слова: “Маю кланятися ходакові, волю поклонитися чоботові” [8, с. 272]. Так автор крізь іронічний усміх стверджує, що зрадник, начебто й непоказний і бездіяльний, є не тільки зрадником, а перетворюється в раба як не власної совісти, то чужого чобота.

Наскрізний образ зради складає цілу образотворчу галерею, у якій образи ампліфікуються за шкалою емоційного зростання негативізму – від мовчазного “без’язикового” раба, п’яного хруня до корисливого політика і врешті-решт зрадника, на чийх руках кров. Нищість вибору українця-русина, його продажність розростається і втілюється в класичному, хоч і нетиповому для колядки, образі Юди:

А ти, калакупо, худобо і хруню,
За гріш юдин шнапс п’єш тай Христа продаєш.
Зробиш так, як Юда, допустивши блуда.
Є ковбас обіток – на гілці повіш ся.
 (“Согласно співаймо”) [3, № 652].

Апофеозний образ зради, утіленням якого є не хто інший, як Юда, художньо вивершуючись, освітлює всю масштабність етичної безодні, у якій перебувають русини-українці. Кривавий образ Юди – кільцевий, всеохопний, він стає збірним об-

разом тотальної зради в українському суспільстві – як виборців, так і вибраних. Цей монументальний образ політичної колядки стає розгадкою-першопричиною появи Пекла в Україні. Уперше в колядці звучить прозорливий мотив відповідальності за вибір у житті. Протиставлення образів Христа та Юди привідкриває антагонію контекстуальних образів правди і брехні, честі та блуду, раю і пекла. Мікрообраз вибору в тексті постійно наявний в умовній дилемі колористичних образів: “бріхні й доноси” чи “правда чиста”. На терезах темрява і світло, бруд і чистота – і врешті-решт Пекло чи Рай. В окремих текстах мікрообраз вибору рельєфно увиразнюється в євангелійну персоніфікацію: Юда чи Христос. Колядка вкотре дзвінчає в серці піснелунням: хто ти і чи не є твій вибір фатальним для твого брата, для твоєї країни? І найважливіше: чи не став ти сьогодні співучасником убивства самого Христа?

Проблема брехливої облуди, медово-публічних уколосливих слів і власне корисливих дій – моральне роздвоєння особистості чи моральної шизофренії, – така глобальна в контексті українського етнобуття, чи то пак гріхопадіння, що стає пустельним криком і політичної колядки, і літературних творів. Гнівне волення-апелятив Олега Ольжича вже звернене до тих, кого обрали, хто шляхом Юди випнувся нагору:

За шмат гнилої ковбаси
 Ти батька й матір продаси
 І говориш Христу: “Єси!
 О, поможи братів продати,
 Продать сестер, о Божа Мати,
 Дітей, дружину, все продати,
 Щоб випнутись на гору й мати,
 Що мають господа й магнати!” [11, с. 34].

Якщо колядка, звернена до пересічного українця, змальовує продажність виборця, то література писемна, запельована до представників інтелігенції (радше таких, які себе ними вважають), розвінчує нищість обраного, того, хто спинається вгору, не цураючись ступати по спинах ближніх. Переступити через іншого, зігнувати його потреби і голосно зусібіч кричати власному его “Віват!” – ось юдина сутність продажності. “Єси ковбаса на моему столі!” – така ціна Юдиного цілунку. Фарисейська продажність українців просякла всі верстви суспільства: низи продажно вибирають, верхи продажно пнуться до корит магнатів. У крові народу тече отрута зрадника, запроданця, мовчазного раба, який боїться втратити ковбасу, а втрачає волю. Мусимо визнати: ми вже століттями блукаємо в пустелі власної неволі. Духовно незрячі, що своїми поводилями обрали духовних сліпців. І блукатимемо, доки не взріємо власної сліпоти. Ніде правди діти: після цілеспрямованого знищення й асиміляції української еліти більшість із нас перетворилася в некрофілів!.. Звиклі до жертв голодомору, репресій і навіть війни, боготворимо героїв, не бачачи власного духовного вмертвіння. Так зубожіли, що наше его втішається і самомилюється у дзеркалі смертельних тіней фальшивого патріотизму. І найстрашніше – нам вигідно любити мертвих. Позаяк мертві задовольняються славнями і епітафіями. А ось із живими важко – вони, окрім слів, потребують дій. А ще потребують, замість пафосу, любови... А ще їхні потреби засіхають на територію власного его. А це вже зась – святе!..

Осип Маковей і собі зіронізував, уявивши воскреслого Шевченка. Звісно ж, Кобзареві, який намагався продовжити працю для народу, не знайшлося місця ні в галицькому політикумі, ні в професорській консиліумі. “Без докторату! Без іспитів! Без дисертації! Помилуйте, добродію, се ж у нас так не буває...” [9, с. 259]. Навіть у Науковому товаристві імені Шевченка відмовили самому Шевченкові. Як тонко всміхнувся С. Караванський: Шевченко так “і не вбився у пір’я титулизованого

науковця” [4, с. 52]. Годі й говорити про викладання курсу “п р о с в о ї в л а с н і п о е з і ї”. Шевченкові велемудро пояснили: “Тут треба глибоких, довголітніх студій, тут треба стільки попрацювати, як я, щоб вас зрозуміти і показати, звідки, що і як... Ви читали мою працю про вплив Міцкевича на ваші поезії?” [9, с. 259]. Фейлетоніст влучно впіймав і відтворив характеристичну рису українця: тут також самовдоволено најжачилося й випнулося егоїстичне “я”. На що Шевченкові залишалося хіба що зіронізувати: “Справді, треба довголітніх студій, щоби щось таке написати!” Сьогодні ж можна додати – і не менш довголітніх спроб розсмакувати наукове зерня деяких труднописань. Але ж принаймні зрозуміло, чому “з тої ночі, як Шевченка отак прийняли у Львові, на його портретах і бюстах у правім кутику уст під вусом явилася легенька глумлива усмішка” [9, с. 261].

Сірі тони картини уярмлення русина-українця на тлі загальної суспільно-політичної руїни в Галичині переростають у мотиви пошуку першопричин: а чому ж так живемо? У пісні відлунує відповідь:

Біда наша (2 р) – лежим у покорі і роздорі,
Кождий хтів би старшувати,
А гаката сороката роздор в нас
Каждий час вміє роздувати
 (“Бог природу”) [3, № 650].

За кілька рядків:

Страшають ся (2 р), слишаще ті крики
Шкаралупні русини, без’язикі.
Ті трусят ся і боят ся, щоб ляхи
Нігрохи не гнівали ся.
Дурний хлопе (2 р), ти ж хоч не в халаті панам в хаті –
Ти у себе сам жиєш.
Пхаєш труди катам в зуби і за бук
Ти до рук лізеш гейби псюк
 (“Бог природу”) [3, № 650].

Покора, без’язикість, дурість і розбрат як наслідок непомірних амбіцій старшувати-керувати – основні причини, що – за логікою колядки – призвели до національної руїни. Тепер помінялися історичні лаштунки, декорації, постаті та навіть маски... А комедія триває, позаяк не змінилися тільки акторські ролі. Коли ж впаде завіса й комедіянти знімуть маски?

Вдумаймося: наша комедія триває століттями! Комедія одного актора на сцені власного “Я...” Мойсей водив свій народ усього ж сорок літ. Невже нам ще століття уярмленими бути своїми ж у своїй пустелі?... Сьогодні ярмо наше – не татарське іго і не москальський чобіт. Ярмо наше, як і століття тому, – наш вибір, неправильний, кульгавий. Вибір є найточнішою сутністю кожного з нас. Він виявляє кваліть чи міць наших духовних цінностей та орієнтирів, адже щосекундно свідомо чи несвідомо обираємо між маскою і совістю, між брехнею та правдою, між рабом і людиною – між пекельною смертю та Різдом... Як писав геніяльний новеліст О. Генрі: “Справа не в дорогах, що ми вибираємо, а в тому, що всередині нас змушує вибирати ці дороги” [2, с. 210]. Ось чому а-ля комедія триває. Бо маски завжди змінити легко, себе ж – доволі важко. Можна революційним маршем виходити на вулиці щоп’ять чи щодесять років, чи можна навіть утопити країну в крові [12]. Але чи змінився кожен із нас? Далі невдоволені й розчаровані... Позаяк наші сучасні реалії нагадують “Казку про невдоволеного русина” Осипа Маковея. Успішний русин живе заможнo, тільки ось “серце не має спокою”, “радості” не чує воно. Про людське серце розміркував Г. Сковорода не в одному трактаті, мудро звисновкувавши: “Кожен є

тим, чиє серце в ньому. Серце золотоспрагле, що любить мудрувати про одні лиш гаманці, мішки і валізи, є правдивий верблюд, що п'є каламутну воду і через тягар не годен пролізти крізь тісні дверцята вічності" [14, с. 278]. Цікаво розгортається виборча кампанія невдоволеного русина, що розкриває егоцентризм персонажа.

- Хлопи! – говорив він грімким голосом на вічах. – Ви всі дураки!
- Голоси вічевиків:
- Певно, певно! Звідки нам усе знати?
- Лише я один мудрий, – казав меценас далі [7, с. 12]

Іронічні іскри викрешуються саме в монологічних виступах русина на вічах. "От якби я був послом, то я би о те все постарався. Бо теперішні наші руські послы то самі зрадники – чи правду кажу? (Голоси: "Святу правду! Зрадники! Повісити їх!") [7, с. 13]. Завдяки критиці попередників русина таки вибрали послом. Та шлях його був нелегким до цих висот і навіть кривавим... "Там, правда, за нього одного виборця закололи, а тридцять і сімох продержали по кілька місяців і по рокові у в'язницях; але се вже таке право природи: кожний політик пожирає скільки там людей, щоб сам міг жити, – хто би там журився і десятками зруйнованих селян, де справа йде про мільйони?! "Жертви мусять бути!" – іронічно висновує О. Маковей [7, с. 14].

Політик виступає в образі духовного монстра, який чавить інших, ступаючи кривавим кроком до висот власних цілей. Ось воно: ціль виправдовує засоби – це вибір для більшості з нас. А сягнувши вершин своїх амбіцій, – як зіронізував у плеоназмі О. Маковей, – "Невдоволений Русин не був вдоволений". Селяни ставили йому незручні "нерозумні" питання – "не знали різниці між важними і неважними справами", – а "товариші послы не дивилися на нього, як на нового пророка" [7, с. 14]. Але його чванькуватій зверхності годі збагнути власну вбогість духу. Як каже народне прислів'я: "З хворої голови на здорову". "Що з дураками говорити? – сказав він собі. – На мене ще не прийшов час". Саме тавтологія стає вдалим засобом комічно-іронічного зображення персонажа. Ось він який типовий русин-українець, який усе здобув, та втратив себе – честь і совість – власну душу. "Коли ж до того не вибрали його вдруге послом, Невдоволений Русин остався уже таки навіки невдоволеним. Лише свідомість, що він ніколи не буде вдоволеним, додавала йому такої гордості і певності, що він деколи майже був вдоволеним з того, що ніколи не буде вдоволеним" [7, с. 14].

Політична колядка крізь століття саркастично оплакує нашу моральну недолугість. Однак попри ситуаційно історичну вмотивованість її іронічно-вистіювального зображення, вона зберігає свою основну надпотужну функцію сакральної комунікації Бога з людьми і людей із Богом. Тож у реалістично-жаских мотивах колядки відчутно подзвін Божих пересторог. Адже картини українського пекла не випадково суголосні з пророчою візією Святого Письма: "Земля ваша спустошена, огнем спалені ваші міста, поле ваше, – на ваших очах поїдають чужинці" [5, с. 681]. Позаяк, стверджує Господь устами пророка, "хвора ваша вся голова, і все серце боляще..." [5, с. 681]. Від фальшивих комедіантських гримас здригається сам Творець: "Коли ж руки свої простягаєте, Я мружу від вас Свої очі! Навіть коли ви молитву примножуєте, Я не слухаю вас, – ваші руки наповнені кров'ю... Умийтесь, очистьте себе! Відкиньте зло ваших учинків із-перед очей Моїх, перестаньте чинити лихе!" [5, с. 682].

Побіч безпросвітньої тьми сучасного гріхопадіння, у політичній колядці ледь ясніє і мотивний промінчик надії. Віра в перемогу світлого розсвіту над гнітючою пекельною темрявою заохочує до пісенного закликуну пробудитися "темному чоловікові" від одурманеного сну, згуртуватися, позбутися рабської споживацько-меркантильної ментальності – і стати нарешті людиною Світла:

А не хочете бути наймитами,
Горніться до нас руками й ногами.
Чим скорше сюда – в наше віконце
Загляне правда тай засвітит сонце.
("Нова радість") [3, № 651].

Колядка-унікум, попри іронічно-саркастичний відчай, звіщає радісну надію на народження нової людини – боголюдини з ликом Христа. Колядкові піснеспіви-апелятиви спонукають до відродження душі в людини ХХ–ХХІ віку: "покай ся – слухай богоприроди", "навертай ся – чоловіком будь".

А ми нужденну (2р.) натуру кидаймо,
І за цілину чим скорше хапаймо.
("Небо і земля") [3, с. 651].

Колядка закликає українця бути вільним у своєму виборі перед очима власної совісті – і тоді зміниться не тільки людина, а й затхле століттями пекло України перетвориться у свіжу цілину нових звершень.

Сьогодні диво-колядка в тихе Різдвяне надвечір'я, як і майже сотню літ тому, з вірою в Людину звістує нову благовість: "Вгамуйтеся і пізнайте, що Я – Бог" [6, с. 568]. При мерехтливому сяйві ще не вгаслої свічі промовмо й ми: "Серце чисте утвори в мені, Боже, і духа праведного віднови у нутрі моему" [6, с. 571]. Мо', й удасться народитися новій українській людині?!

ЛІТЕРАТУРА

1. *Воротиленко М.* Заповіт Петра І. Голодомор / Микола Воротиленко. – К. : ФОП Стебеляк, 2013.
2. *Генрі О.* Дороги, які ми вибираємо / О. Генрі // *Останній листок*: Оповідання. – К. : Молодь, 1983.
3. *Застирець Й.* Збірник українських пісень і інших творів устної словесности / Йосип Застирець // Наукові архівні фонди рукописів і фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. – Ф. 34–2. – Од. зб. 8. – 334 арк. – № 648–652, 654, 657, 660.
4. *Каравацький С.* Секрети української мови. – Львів : БаК, 2009.
5. *Книга пророка Ісаї* // Біблія. – К. : Біблійні товариства, 1995.
6. *Книга псалмів* // Біблія. – К. : Біблійні товариства, 1995.
7. *Маковей О.* Казка про Невдоволеного Русина / Осип Маковей // *Маковей О.* Твори : в 2 т. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2.
8. *Маковей О.* Три політики / Осип Маковей // *Маковей О.* Твори : в 2 т. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2.
9. *Маковей О.* Як Шевченко шукав роботи / Осип Маковей // *Маковей О.* Твори : в 2 т. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2.
10. *Маковей О.* Як Шевченко шукав роботи / Осип Маковей // *Твори* : в 2 т. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2.
11. *Ольжич О.* Незнаному Воякові. – К., 1994.
12. *Пагутяк Г.* Головний фронт – душі і голови українців... [Електронний ресурс] / Г. Пагутяк // Віче Борислава: спільнота вільних людей – Режим доступу: <http://viche-boruslava.org.ua/index.php/ukrainskyi-rid/14-natsiia/1020-holovnyy-front-dushi-i-holovu-ukrayintsiv> (дата звернення: 10.11.2016).
13. *Сверсток Є.* Нецензурний Стус // Літературна Україна. – 3 квітня 2003 р.
14. *Сковорода Г.* Врата Господня в нову страну, в предэлы вэчности / Григорій Сковорода // *Сковорода Г.* Твори : в 2 т. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. 1.

Choice as a Driver of World creation or Rather Destruction in Satirical Carol Collection by Joseph Zastarets (or ... quo vadis, what are the Nowadays New Carols ?!)

Halyna VASYLKEYVCH

Rare texts of political carols resonating with existential choice were included into scientific usage of oral literature for the first time. The images of folk-song carols were investigated within the paradigm of the comic. Gradation of comic images from irony to sarcasm was determined. Generalization was defined as feature for creating tragicomic image: the choice of an individual is being globalized to the tragedy of choice made by the whole nation. It was investigated that the irony of the text reveals the contextual line of images that are decrypted in the organic unity of text and context. The choice of motif typology in the light of both the comic oral literature (political carols) and written literature (skits) was studied. The concordance of carols with the versatile theme of choice in the Scriptures was discovered. It was found that political carol takes on new functional attributes, performing both mentality creating and didactic functions.

Keywords: motif selection, images amplification means of comic description.

Стаття надійшла до редколегії 21.11.2016

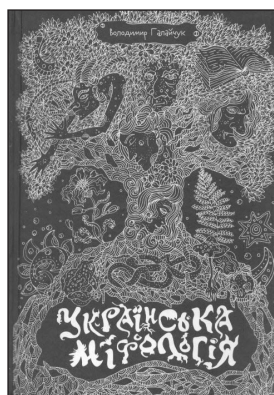
Прийнята до друку 6.12.2016

Нові книги



Найден О. С. Міф. Фольклор. Образ. – К. : Видавець Олег Філюк, 2016. – 317 с.

Український фольклор (більше знаний як народне мистецтво) є своєрідним культурним явищем. Він зберігає у собі фактор того кантівського імперативу, яким є “зоряне небо над головою” і духовно-моральні критерії сприйняття життєвих реалій. У цій книзі автор, аналізуючи історичні тенденції розвитку української культури, твори традиційного фольклору – колядки, казки, обрядові пісні, селянські ляльки, народні іграшки, “базарні” килимки, картини і філософські концепції Катерини Білокур, Марії Приймаченко, “наївних” художників – Анастасії Рак, Івана Лисенка, Якова Бацуци – намагається пізнати внутрішні закономірності й зовнішні форми того феномену, яким є український фольклор. У книзі також ідеться про архетипи, фольклорні й постміфологічні рудименти, які стали живильним джерелом творчості Казимира Малевича, Тіберія Сільваші, Олега Голосія, Олександра Сасенка, Івана Матіяша, Едуарда Гузенка.



Галайчук В. Українська міфологія. – Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. – 288 с.

У цій книзі, яку підготував до видання львівський етнолог і дослідник українських народних вірувань, подано характеристику численних популярних демонологічних персонажів нижчої міфології, а саме: чорта, блуда, вихора (буревія, градобія), домовика, годованця, русалки, мавки, майки, лісної (лісниці, лісновки), племети, чугайстра, “безпірних” дітей, лелета, відьми, упиря. Аналітичні відомості про міфологічних персонажів доповнено польовими записами з різних історико-етнографічних регіонів України з докладною інформацією про респондентів. Крім багатих записів автора, до книги також залучено маловідомі матеріали з особистих архівів сучасних дослідників народної культури. Хоч видання розраховане перш за все на широке коло читачів, які цікавляться українською етнокультурою, воно буде цікавим і для фахівців-дослідників, оскільки текст книги має науковий характер і багату систему покликань на першоджерела.



УДК 398.21(=161.2):82.09»195/197»

Біографічний наратив: чоловічий варіант презентації досвіду примусового переселення із зони затоплення

Ірина КОВАЛЬ-ФУЧИЛО

Кандидат філологічних наук,
науковий співробітник відділу фольклористики
Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології
імені М. Т. Рильського НАН України
01001, м. Київ, вул. М. Грушевського, 4
E-mail: koval-fuchylo@ukr.net

У радянській системі координат будівництво гідроелектростанцій трактували однозначно дуже схвально. У колективну свідомість намагалися запровадити штампи на зразок “люди жили в болотах, а тепер вийдуть на родючі землі”, “жили в темряві, а тепер матимуть світло”. Про незворотні втрати родючих земель, унікальних дніпровських плавнів, історичної пам’яті говорити було, м’яко кажучи, не прийнято. Усе ж усі обіцяні переселенцям майбутні принади нового місця ніяк не могли перекрити болю від втрати рідної землі, про що оповідають майже всі респонденти. Під впливом тривалого існування двох ідеологій – доктрини влади та життєвої правди переселених людей – постають різні рольові типи презентації досвіду примусового переселення. Ми виділили три основні типи респондентів: **тріумфатор**, **лектор**, **експерт**. Тріумфатор оповідає про переваги переселення, переоцінює допомогу держави, перебільшує здобутки та применшує втрати. Лектор не має власного досвіду переселення, переповідає думки інших про наслідки цього процесу. Експерт прагне осмислити інші можливі варіанти, розуміє суб’єктивність досвіду кожної людини. Проаналізовано мовні засоби для вербалізації життєвого досвіду, основні теми усної історичної наративів. Статтю написано на матеріалі, який зібрала авторка в селі Скородистик Чорнобайвського р-ну Черкаської обл. (колишній Іркліївський р-н Полтавської обл.). Записи зроблено влітку 2014 р.

Ключові слова: усної історичні оповіді, самопрезентація, примусове переселення.

У радянській системі координат будівництво гідроелектростанцій трактували однозначно дуже схвально. У колективну свідомість намагалися запровадити штампи на зразок: “люди жили в болотах, а тепер вийдуть на родючі землі”, “жили в темряві, а тепер матимуть світло”. Про незворотні втрати родючих земель, унікальних дніпровських плавнів, історичної пам’яті говорити було, м’яко кажучи, не прийнято. Все ж усі обіцяні переселенцям майбутні принади нового місця аж ніяк не могли перекрити болю від втрати рідної землі, про що оповідають майже всі респонденти.

Аналіз оповідей про примусове переселення із зони затоплення дає підстави стверджувати, що чоловічий і жіночий тексти по-різному відтворюють цю подію. Гендерні особливості оповіді життєвого досвіду не раз ставали предметом прихильної уваги науковців. Їхні висновки стисло можна сформулювати так: для чоловіків і жінок однаково властиві причинно-наслідкові зв’язки, однак чоловіки демонструють схильність чітко вибудовувати хронологічну послідовність подій, подавати конкретну інформацію. Жіночі розповіді містять часові прогалини, однак часто заповнені власними міркуваннями, роздумами, оцінкою події. Жінки часто

представляють події через особисту залученість, за допомогою важливих подій особистого життя [2, с. 19-20]. Крім того, чоловіки акцентують увагу на меті (чому, навіщо так зроблено), а жінки описують обставини (як це зроблено) і наслідки – фізичні та емоційні [6, с. 44].

Перераховані тези цілком підходять для характеристики оповідей наших інформантів про примусове переселення із зони затоплення. Водночас гендерний аспект виявився не єдиним фактором, що визначив семантичне й ідеологічне наповнення спогадів. Маю на увазі той факт, що чоловіки-оповідачі оцінюють переселення по-різному: від позитивного сприйняття до рішучого засудження. У пропонуваній статті зроблено спробу показати, як певна усталена позиція інформанта впливає на його трактування і розповідання пережитої колісії події, за допомогою яких мовно-стилістичних засобів це вербалізовано. Зупинимось на аналізі оповідей чоловіків із одного регіону, а саме із села Скородистик Чорнобаївського р-ну Черкаської обл. (колишній Іркліївський р-н Полтавської обл.). Записи зроблені влітку 2014 р. Зважаючи на описані вище гендерні особливості оповідей, тут навмисне обрано саме чоловічу групу: з метою з'ясувати насамперед конкретні відомості про переселення і його наслідки, зокрема хронологічні, кількісні, фактичні показники. Щоправда відзначимо, що жіночий текст значно повніше передає емоційну сторону примусового переселення.

Серед наших інформантів-чоловіків можна умовно виділити три основні рольові типи презентації досвіду переселення: *тріумфатор, лектор, експерт*¹.

Переселенець-тріумфатор. Серед зібраних спогадів про примусове переселення із зон затоплення лише один є схвальним відгуком про цю подію, а саме: розповідь Манька Івана Лукича (1948 р. н.). Цей чоловік переселявся у дитячому віці, оскільки більшу частину його рідного села Скородистик переселяли в 1958-1960 роках (залишилися непереселені в селі лише дві вулиці Зелена й Озерна). Усі труднощі, пов'язані з цією подією, лягли на плечі його батьків. Про переселення Іван Лукич оповідає так:

– *Що ви пам'ятаєте про ті часи переселення?*

Я знаю, як мій батько, тут рядом батькова хата... Як зачалося переселення – 58-ий, 59-ий роки вже пішли, переселялися.

– *І що вам запам'яталося?*

Ну, в цей час... Як для мене... Тоді в селах не було ніде свету. Потім будівництво Кременчуцької ГЕС, водосховища... /.../ І то він ("свет". – І. К.-Ф.) появилася після переселення. А то не було в нас, і люди привикли до лампи, 12-ий номер – була така. "12-ий рік" – по-народному.

Основним маркером для конструювання картини переселення для оповідача стає поява електричного світла, точніше заміна гасової лампи електричною лампочкою. Це електричне світло оповідач подає основним аргументом для переселення. Далі в інтерв'ю він знову обґрунтовує доцільність примусового переселення на підставі побутових благ, які появилися завдяки електриці:

Як там історія складалася, я не знаю, як там хто, но це переселення дало цивілізацію, і велику. І зроблено правильно. Хоть там хто не каже, що затоплено багато, бо було там багато природніх сінокосів, що воно дало плюс – то тут люди хоть побачили освітлення. А мати моя казала: "Нашо той свет?" – у нас було дві лампи 12-их. А тоді, як включили те, то й утюжок появилася, те появилось, плитка появилася, та й електроплитка, холодильничок появилася. Воно, звичайно, дало великі плюси. Людей з тих боліт, з тих комарів трохи відселили. Так як ото на Західній Україні

¹ До виокремлення таких рольових типів нас спонукали праці дослідників усної історичних наративів [1; 5].

² Курсивом виділяю свої репліки в інтерв'ю (І. К.-Ф.).

затопе, там живуть люди, то я не вважаю, що там дуже добре. А тут у нас землі гарні. Ставки кругом. Дереза, байбарис ще кажуть на неї, кущова така рослина. Дички груші, а культурної рослини там нема: вона застуджувалася, вимерзала і пропадала.

У цьому фрагменті очевидною є внутрішня полеміка розповіді – позиція Івана Луковича протистоїть позиції імпліцитних оповідачів (“як там хто”, “хоть там хто не каже”), які є/були проти затоплення. Для аргументування власної думки оповідач використовує такі безапеляційні стверджувальні конструкції: “... це переселення дало цивілізацію, і велику”, “І зроблено правильно”; “Воно, звичайно, дало великі плюси”. Категоричність і зумисне, так би мовити, заниження реєстру чітко простежується у твердженнях про затоплену територію: “Людей з тих боліт, з тих комарів трохи відселили”. Водночас для опису нового місця характерна завищена оцінка, відчутна ідеалізація: “А тут у нас землі гарні. Ставки кругом. Дереза, байбарис ще кажуть на неї, кущова така рослина. Дички груші”. Оповідач створює типову міфологічну модель світу, де основною є опозиція “свій – чужий”. На протилежному полюсі опинилися затоплені території і Західна Україна, де “не... дуже добре”.

Важливим і дуже позитивним у спогаді постає образ держави:

– А як вас переселяли?

Як переселяли? Переселяли. Така була державна політика, спеціально займалися люди, видавали частину грошей. Будували хати і давали допомогу. Виділяли там... ну, вже тоді не соломяні були, бо після війни погорілі були хати, мало залишилось після війни, що були не спалені. А коли пішла перестройка, то строїлися, і багато було під соломою. А тоді трохи і держава дала, і люди вже трохи оговталися після війни, то почали вже трохи краще і будуватися, і вже під шіфр, під метал. Металом накривали.

У наведеному фрагменті знову відчутна опозиція, але вже не стільки локальна, а насамперед часова: “до війни – після війни”. Колишнє, затоплене водосховищем місце описано сумними барвами: “погорілі були хати”, “під соломою”. Нові оселі значно веселіші, вони – “під шіфр, під метал”, і час такий, що “люди вже трохи оговталися після війни”. Оповідач послідовно створює позитивний образ переселення, де колишнє місцепроживання пов’язується із погорілими оселями, відсутністю цивілізації, а нове місце характеризується лише позитивними прикметами. Для цієї ідеї інформант навіть найважчі складові переселення, а саме руйнування оселі на затопленій території та будівництво нового дому, зображує світлими кольорами:

– А як будувалися?

Будівництво тоді було в селі не так, як зараз будується, що по три шкури деруть, а тоді було все на толоку. Зійшлися, приміщення робили, сохи складали і криша. А мазать – толока. /.../

– А мали люди спеціальний час будуватися?

Ну, держава помагала, і люди... Тоді мало було кірпічних, в основному глиною мазалися. Паркувалися, на сохах хати. /.../

– А було таке, що треба було самому свою хату зруйнувати?

Обов’язково. Знести просто. Тоді держава виплачувала гроші, остачу.

– А що треба було з тим зробити?

Забрать, очистити площадку. А тоді хати були такі, не кірпічні.

– А дерева?

Дерева... Тоді палили – тільки дрова були.

– Дерева брали на дрова?

Та все брали: і солому, і дрова, і очерета.

Тут знову Іван Лукич використовує бінарну опозицію: “минулий час – наш час”. Причому позитивним полюсом є якраз минуле, де будувалися разом, де люди охоче допомагали один одному, не те, що тепер – “по три шкури деруть”. Отже, будувати дім було просто, бо і люди допомагали, і держава давала кошти, і будівництво було не таке складне:

Ну, на парках хати. А тоді глиною обмазувалися. Замішували із соломою глину. Коні замішували. Солома, вода і глина. Переколючувалося це все кіньми. Ото де були парки – плотно забивали туди глиною. /.../ За рік ми перейшли сюди.

Цікавим штрихом оповіді є власна номінація оповідача. Так, відчуваючи упереджене ставлення інтерв'юера до переселення, зокрема до обов'язкового руйнування будинків, інформант не повторює слова “зруйнувати”, а пропонує своє – “знести просто”. Цей момент дуже показовий, він дає підстави стверджувати, що мій співрозмовник уникає слів із негативною семантикою і не хоче застосовувати їх для конструювання власного образу переселення. Саме тому оцінювально забарвлену лексему “зруйнувати” він замінює на нейтральну “знести”, нівелюючи дещо негативний зміст прислівником “просто”. Мало того, респондент одразу, так би мовити, заспокоює слухача поясненням, що на нове будівництво “державна виплачувала гроші, остачу”.

Далі в аналізованому усноісторичному наративі в цілком схвальному руслі подано ще один загалом болісний для переселюваних селян момент – необхідно було зрубати усі, найчастіше це були плодові, дерева: тут акцент зроблено на тому, що дерева стали корисним матеріалом – дровами. Зрештою, і будівництво зображене нескладною справою, адже воно вже за рік завершилося: “За рік ми перейшли сюди”. На моє пряме питання, чи було важко, пролунала така відповідь:

Звичайно, важко було. Люба будова, переїзд важкий. Тоді, правда, такого й майна в людей не було. Тоді... Але це переселення – воно дало прогрес людям.

Висловлена позиція є цілком логічним продовженням попередніх міркувань оповідача. Основне для нього – донести до слухача думку про корисність переселення. Для підтвердження своєї позиції Іван Лукіч повідомляє про умови, в яких жили люди на затопленій сьогодні території:

І боліт отих, що затоплялося воно постійно. Там ні дороги зробити не можна було. Як весна, то на лодках один до одного ходили. У нас, правда, ще не так, але часто розливалось. А туди – понизів'я, рядом села, там баба моя, Митьки, рядом село, кілометрів 4 чи 5. Мого батька мати то там весною туди дійти не можна було.

– Чи там були плавні?

Плавні. Переходи. Затоплювалося все. Жили на островах. І коли та хата затопиться глиняна, то вона ж обсипиться, обвалиться. Як там історія складалася, я не знаю, як там хто, но це переселення дало цивілізацію, і велику. І зроблено правильно.

Наведений фрагмент про затоплені села – це негативний полюс зазначеної вище семантичної опозиції “свій – чужий” простір. А ось ідеалізований образ нового місця проживання:

Тоді держава передбачила. Село водофіковане, є мережа. І на квартал два колодязі були. Тут недалеко. Отакі колодязі держава забивала. І викачували люди воду. Водопостачання центральне. У людей свої колодязі практично в кожного є в дворі. До води недалеко: 8 метрів – і ось воє вода в мене стоїть. І в інших селах вода є. Вже і вище постройли, кругом вода є, водозабезпечення є. Ті, що вийшли оттуда, то, аби вони побачили, як уже їхні діти тут живуть, то вони були б задоволені. Оце таке я можу розказати.

У цьому уривкові слід звернути увагу на дієслівні форми. Так, позитивні дії держави характеризують лексеми “передбачила”, “забивала колодязі”. Вони створюють позитивний образ держави – опікунки переселенців. Особливу увагу привертає дієслово “вийшли”. Така словоформа називає примусове переселення активною формою, так що складається враження про добровільність дії. Що більше, лексема має ще й позитивну семантику: “вийти з...” дуже чітко асоціюється зі звільненням, виходом на волю. Далі у тексті знову виникає внутрішня імпліцитна дискусія: “Ті, що вийшли оттуда, то, аби вони побачили, як уже їхні діти тут живуть, то вони були б задоволені”. Отже, “ті, що вийшли”, були незадоволені, але вони, за переконанням

нашого оповідача, не мали рації. І сьогодні вони б переконалися в цьому, коли б побачили, як живуть їхні діти на новому¹ місці.

Важливою тут також є репліка “кругом вода є, водозабезпечення є”. Водночас із розповідей інших мешканців Скородистик я довідалася, що чимало людей потерпають від нестачі води:

– Там і вода була, і всьо. А тепер? Государство нам і дало воду, водогон, а на даний момент – вчора була, а сьогодні нема. Ну добре, що там ми зробили колодязь, качаєм светом. Света нема – води нема. Та тут – вапше! Я кажу: нада головою думать, як людей переселять. Переселили – всьо. Ну, це ось добре, що я вот на низу. А оце ви на гору підете в селі – то там же ж неможливо! Води воше ніколи нема! Хай, я кажу, літом – городи поливать, зімою нема – напитись – таблетки запити! Да, канешно! Переселили людей – як хочете, так і живіть. Ну це ж треба хоч якимись мозгами думать. Та там воше! На счот води – то це ж гріх людям не давать води (Юхно Ніна Семенівна, 1952 р. н., нар. у с. Скородистик, переселенка).

А земля орна була в степах. Людей виселили вверх, де до води не докопати. Водопровод – води немає в водопроводі. Відключають. Не те, що помитися – напитися немає. А люди як – селилися біля води (Жменько Надія Іллівна, 1960 р. н.).

Далі в розмові Іван Лукіч розповідає про життя села після переселення. Я, повертаючись до теми переселення, спитала про ще один болісний момент цієї події – перепоховання кладовищ:

– А як переносили цвинтарі?

Викопували. Братські могили робили.

– А ви там маєте родину?

А чога – і батьки мої там лежать, і брат. /.../

– А чи всі могили перенесли з кладовища?

Ну, я так думаю... були і свіжі могили, незапущені... На кождім кладовищі воно ж розрівнюється, ніхто туди не ходє. Але могили, недалеко від нас кладбище – практично його все перенесли. Хто хотів індивідуально – то переносили. Заказували, вони там ящичок збивали, ставили окремо.

– А хрести як переносили?

А хрести, ті, що могли, то на братську могилу їх поставили, ті два хрести.

– А були такі, що не знали?

Знали, але не було в людей можливості окремо хоронити. /.../ Я вважаю, що кладовища в нас забрані.

Отже, на думку нашого співрозмовника, і цей етап переселення відбувся нормально, без жодних утрат. Загалом переселення він трактує в загальнодержавному контексті, описуючи його шаблонними кліше на зразок “державної ваги будівля”, “люди побачили світ”, “держава давала компенсації”:

... Процес пішов, і це державна була така – державної ваги будівля. Це не якась там місцева, а вона регіональна. Затоплєно, канешно, багато. Місце, як людина обжила, стільки років, то перейти з місця на місце – то була трагедія. Для моїх батьків це було не легко. Ми ще ж діти були. А перейшли – то хата була набагато краща, і все. Сарайчик, все ще в нас було післявоєнне, а це вже будувалися і трохи вже стабільніше було. То як перейшли, то я вважаю, що люди побачили світ. Звичайно були... а де кому угодиш людям: один танцює, один плаче. Так воно було, так воно й буде. /.../ Тоді і заборчики поробили, і дороги поасфальтували, і в колгоспі тоді трохи краще – 59-ий, 60-ий год. І держава давала компенсації колгоспам, як ті по-

¹ Між іншим зазначу, що аналізуючи записане інтерв'ю, мимоволі потрапляєш у мовну пастку. Так, для позначення території, куди були переселені люди із затоплєних місць, доводиться вжити словосполучення “нове місце”. Воно негайно актуалізує антонім “старе місце”, який має виразне негативне забарвлення, на противагу новому.

строїли дорогу. Я думаю, що це гіршого не було і не зробилося, бо гідроелектростанції настроїли і теплоелектростанції побудували, і ми перейшли, на другий рік у нас і світ появилася. /.../ в цілому, то людям стало краще.

Ось такий позитивний образ переселення зобразив у своїй оповіді наш співрозмовник. Далі проаналізуємо другий рольовий тип презентації досвіду переселення.

Лектор. Інший наш співбесідник – учитель історії, уродженець міста Іркліїв, Юхно Олександр Якович, 1963 р. н. Пан Олександр сам не пережив переселення. Переселенкою із села Мутихи була його мати. Спогад чоловіка – це своєрідна лекція – звинувачення тогочасної системи у втратах внаслідок затоплення сіл. Він виділив такі основні моменти.

1. Утрата родючих земель: *“Там, де зараз Кременчуцьке водосховище, були найбагатшій землі. Єдине, що, по розповідях старих, не росли груші, яблуні. Вони... деревина була вибаглива до цих солончаків, до води, а так – садовили в кінці травня, а урожай збирали вже в кінці серпня, оскільки цей намул, оця волога плюс такакий благодатний клімат давав урожаї”.*

2. Зникнення давніх сіл: *“...які красиві ті села споконвічні, бо, я ж говорю, людина селилася біля води”.*

3. Затоплення рибних місць: *“Да, попервах тут маса було. Позатоплювали ж нерестовища ці всі, де рибу ловили відрами, руками, чим завгодно, попервах. А зараз – велика калюжа”.*

4. Утрата сільської громади: *“Так, тому затоплені села – це людські долі. Причому долі так ізковеркала ця злочинна система, що люди змушені були розселятися. Ну, рідко компактно виселялися села, а так їх розносило по Україні, по світу”.*

5. Знищення історичної пам'яті: *“Хто що міг – забирав саме цінне, а так – все це під водою залишилося. І пам'ять історична, і могилки”; втрата назв затоплених сіл: “Приміром, там де моя мати народилася, Мутихи, така історія була. Поряд були села Більки, Самовиця, такі назви. Це, причом, це козацькі поселення були! Мутихин. Да. Так от, люди дуже хотіли, щоб в пам'яті залишалися ті назви. Система... приміром, Мутихи, Більки, Самовиця – варіанти були, щоб залишить назви початкові цих сіл. Там: Самбіут, там Самбиль. Не! Сказали – з тих трьох сіл буде Ленінське. І так появилася Ленінське в нас в степену”.*

Оповідач згадав книгу Марії Приліпко *“Чорнобаївщина. Велична історія рідного краю (Від найдавніших часів до сьогодні)”* (Черкаси, 2008) і дискутує із авторкою: *“А солідне видання, через те... Та-от, я теж як учитель історії, краєзнавства... Так-от, за мою позицію, що я критикував цю книгу, бо можна хвалитися за її добру ілюстрованість, за багатий зміст, але історія – вона потребує науковості, тобто правдивості. Або бодай іншої точки зору. Тому, якщо Марія Приліпко подає переселення людей з вод Кременчуцького водосховища і організацію як подвиг, багатьом партійним спискам – не рядовим, які розбирали хати, які витягували домовини, бо люди хотіли перенести останки (ті помирали швидко, бо цей трупний газ), – а головам колгоспів, партійним секретарям, – їм присвоювали ордена, нагороди, звання і так далі. Тому для мене це не подвиг, це – злочин! Злочин не менший, з чого я почав нашу розмову”.*

Далі інформант розповідає про історію свого краю, зокрема міста Іркліїв, демонструючи історичні знання. Мій співрозмовник був трохи ображений на мене через те, що я не стільки цікавилася давніми часами, а намагалася розпитувати про переселення. Очевидно, Олександр Якович уважав цю тему вичерпаною, а тому далі продовжував оповідь про себе:

*“Значить, ви уявляєте, для мене цікаво... отака в мене натура з'явилася... Не знаю, взагалі, чому я став вчителем історії. Напевне, оці розповіді мене зворушили.
– Саме про пересилку?”*

І про пересилку. І от чому так вийшло, чому людей ніхто не питав і їхніми долями розпоряджалися, хто як хотів. І ось якраз оцей факт, коли зустрічалася моя рідня, до речі, моя тітка тут рідна живе, залишилася ще, і ще одна тітка. Вони можуть розказати про ті села. Вони живуть, я можу вас звести”.

Історіями, які спонукали Олександра вивчати історію, були, крім іншого, міфологічні легенди, які дотепер активно побутують у цьому краї. Він розповів легенду про зустріч рибака з русалкою, яка перетворилася на козу, а також легенду про крадіжку коров'ячого молока.

Загалом наша розмова із паном Олександром скидалася швидше на лекцію-монолог, а мої уточнювальні питання лише заважали йому. Це не типовий спогад, а інформація від людини з вищою освітою, яка має власну думку щодо етапів історії краю, зокрема щодо примусового переселення із зони затоплення Кременчуцьким водосховищем. Одночасно важливо, що респондент зазначив, що в затоплених селах погано росли плодіві дерева: *"Єдине, що, по розповідях старих, не росли груші, яблуні. Вони... деревина була вибаглива до цих солончаків, до води"*. Ця репліка нав'язує до фрази попереднього мого співрозмовника Івана Лукіча: *"А як [мати] перейшла [на нове місце], год, два, три пожили, то появилася: і електроенергія, і садок появилася тут"*. Цей вислів підтверджує нашу думку про тенденційність розповіді пана Івана, адже він говорить лише про здобутки і замовчує втрати.

Для оповіді Олександра Яковича, як і для спогаду Івана Лукіча, характерна ідеалізація, але другий ідеалізує новостворені села, а Олександр – затоплені: *"Оце гармонька, тоді сідають вечером, і телевізорів – нічого. На лавочках сіли, гармошечка. Прадід дуже гарно грав. Отакусінька невеличка гармошка була. І він любу мелодію на ній. А мати на любий мотив, на любу тематику частушку підхвачувала. І танцювать, і співають, і всі вечорниці, і ці Різдвяні свята, і колядки не обходилися"*; *"А раніше це були свята. Їх чекали, прибирали оселі, як все це..."*; *"босоніж бігав по тих луках, ловив в'юни, рибу, якої було хтозна-скільки, оту красу бачив, оті луки, отей, коли Дніпро розливалось, – його просто не передать!"*

Той факт, що затоплені села потерпали від повені для Івана Манька був приводом для обґрунтування переселення (*"Затоплювалось все. Жили на осторовах. І коли та хата затопиться глиняна, то вона ж обсипеться, обвалиться"*), а для Олександра Юхна став спонукою для романтизації колишнього села: *"От в Мутихах – там, здається, початкова була, а вони добирались (ну, це тітка розкаже вам) десь там у сусіднє село, здається, у Самовицю, там семирічка була. І от я уявляю, що дітки брели по воді, як розливалася вода. Ще більше піднімався рівень – на човнах треба було переправляться. Йшли, хотіли знати /.../. Отака була освіта в тих затоплених селах. Але виживали, попереборювали, раділи, співали, дуже співали"*.

По-різному інформанти оцінили державну компенсацію за зруйновані хати. Так, Іван Лукіч кілька разів наголосив, що держава *"давала допомогу"*, *"помагала"*, *"помогла"*, *"виділяла"* будівельні матеріали, *"строїла"*, а Олександр Якович про компенсацію сказав коротко – *"копійки"*: *"Влада давала якись там копійки, щоби будувать нові хатки. Але що то за хатки?.."*

Зазначені перегуки у спогадах інформантів різної вікової категорії свідчать, що порушена тема активно обговорювалася не лише між переселенцями, а й тривалий час була предметом розмов мешканців довколишніх сіл.

Експерт. Цікавими і часто досить показовими є, так би мовити, навколопереселенські спогади, тобто розповіді людей, які не були переселені, але тривалий час перебували чи перебувають у контакті із переселенцями. У Скородистіку таким інформантом для нас став Поїздник Іван Михайлович (1959 р. н., уродженець с. Хрущівка Золотоніського р-ну Черкаської обл.). Пан Іван разом із дружиною поселився тут 1982 р., вже після закінчення переселення. Його переїзд у село зумовлений тогочасним активним розвитком Скородистіка. Про ті часи наш співрозмовник повідомив:

Вони поле розбили. Взяли поля кусок і розбили на квартали. Поробили асфальти. Тут передовий колгосп був. Тут було і *"Колесо чортове"*, і атракціони, і все. Дві школи, тільки зараз 300 дітей, а було 1500. Тут було шість заводів в селі. А

зараз покончалися. Ото був маслосирзавод сильний, “Сільгосптехніка” була. Тоді було тут людей повно. Скільки було інженерів, лікарів. Больниця сильна була. Те, що могли – переносили, а те, що не могли, то воно так і осталося. Там цілі дерева були, пеньки. То ж попиляли.

Загалом провідною думкою спогаду Івана Поїздника є ідея небезпеки від затопленого місця. Це зумовлено неприродністю ситуації: вода покрила території, де її не повинно бути, причому особливо небезпечними є затоплені кладовища і скотомогильники:

– Як називається то село, що, Ви кажете, вимирає?

– Червонохизинці. Та що ж? Переселили – сидять в степу тепер. Я кажу, що Дніпро зимою впадає, у фарватер уходить, а тут остаються, там де села були, – пісок. І оце я находив, що кладовище... Людей перенесли... В одному місці найшов, що труни прямо лежать. Воно замулене. Ну а що – кожен рік змиває пісок і труни пооставалися. І так видно, що їх ніхто не колочив, і так вони стоять.

– Що їх ніхто не займав?

– Да, ну ми ж їх тоже не займаєм, бо можна напороться на всьту ту. Ті кладовища видно, так труни лежать. Вони ж були села, їх раніше багато було: Демки, Мосинці. Їх попереселяли. Де села – зараз оті шукають міноіскателями копійки да разну ту чепуху. Ну воно ж вода – на два метри весною піднімається уровень води. І там де села були – воно видно: то черепки, то... та, все находим. Ото на рибалку ідеш, воно в канавках пооставалась вода. То кладовища. Даже там кусок обеліска лежить /.../

Осталось, де річки були старі – там глибше. Оце тут був клуб. Там те. А там – скотомогильник. Там з води стирчить каміння. Кидали там усе. А тоді – воно ж затопили усе, воно зараз водою заливає, воно оголяється. А воно ж раніше були якісь епідемії, хто зна. То є кладовище якесь. А там од тіфу померли, чи ще гадость яка... То водили там, шукали, знаходили, ті що опитні. Іде – раз: там якийсь медальйон (я ж не бачу) чи наконечник стріли. Вони ж уже опитні. Потім продають їх там, міняються. А воно ж як получається: вода мис – знесла слой, воно знову одкрилося; туда перемістила. Воно весь час движеться. Зараз Дніпро повний, а зимою – сухо, а весною – обратно прийде.

Навні у спогаді неозначено-особові речення (“переселили”, “перенесли”, “попереселяли”, “розбили” (поле на квадрати), “затопили”, “переселяли”, “перевели” (людей)) свідчать про усвідомлення примусовості, трагізму події затоплення, коли люди ніяк не могли опротестувати таке переселення, були змушені підкоритися незалежно від власної волі. Стислі неповні речення (“Переселили – сидять в степу тепер”, “Людей перенесли...”) доносять до слухача безцеремонність і безвихідь із тої ситуації. Тут же для висловлення міркування про колишні поселення наш співрозмовник використав активну дієслівну форму: “Раніше люди селилися коло річок – до води близько”.

Інша ідея, яку проговорив Іван Михайлович, – це втрата духовного начала, оскільки людей не переселяли всіх разом, – багатьом доводилося їхати в інші місця, де їм було легше оселитися. Так занепадали села, а тому і сільські свята, насамперед храмові празники:

Там, у Мельниках [сусіднє село, яке не переселяли. – І. К.-Ф.], як храм – то і корови не доять. А в нас... ну, тут багато приезжих. Як село стабільне, постійне, то і храм у їх, церква. Вона годами зберігається. А тут збігаються, і на роботу. То ж як переселяли – то не означає, що все село взяли і переселили.

Далі наша розмова точилася навколо чи не найважчого моменту переселення, а саме необхідності збудувати нове житло. Тут інформант зазначив, що на новому місці переселенці вже будували кращі хаги: “Вони вже, як переселялись, то старались краще постройть”. Це рідкісний позитивний штрих описуваного примусового переселення.

Прагненням розібратися в особливостях і нюансах переселення позначений спогад мого улюбленого (вибачте за неакадемічний стиль) інформанта Чепиноги Михайла Логвиновича (1929 р. н.). До нього, незалежно один від одного, мені радили йти кілька людей, і мали рацію. Про своє життя пан Михайло оповідає скромно і стисло:

– Ходив у школу. Школа моя переламана, перетоптана. Я успів закінчить чотири класи. Уже четвертий почав при німцях, при німецькій власті тут. А потім війна, у колгоспі праця /.../ і вечірня школа /.../ 33-ій рік – як у сні. Помню, уже мені чотири роки було. Мати водила мене на роботу в колгосп за руку, бо там варили людям їсти.

– *І вам щось трошки давали?*

– І мені давали. Так що із труднощами, але ми пережили, наша сім'я не померла.

– *Ніхто не помер в сім'ї?*

– Ні /.../

А тоді що ж я? Колгосп, робота, вечірня школа. Тоді армія пошти чотири роки. Пошти, три роки і 9 місяців. А потім вернувся додому в 53-му році. І мене, ше не жонатого, обрали головою сільської ради цього ж Скородистика. А чого обрали – через те, що я прийшов з армії членом партії. Бо то райком партії: “А, прийшов молодий хлопець чи чоловік”. Обрали головою сільської ради, секретарем парторганізації. А потім різні роботи. Різні роботи. Знову заочне навчання. Єсть такі два значки, бо в мене, вважається, – дві вищі освіти я закінчив. Закінчив Вищу партійну школу ЦК КПРС і Полтавський педінститут, історичний факультет. Робив головою сільської ради, секретарем парторганізації, у райкомах партії прийшлося робить, аж у трьох. Через зміни, мінялися райони. І в основному тоді вже, бо район ліквідували Іркліівський, я з батьками остався. Предлагали у город їхати, а батьки, – то я тоді перейшов на вчителя і в основному робив вчителем, директором школи, директором профтехучилища.

Під час переселення Михайло Чепинога працював головою сільської ради, тому про цю подію він знає, так би мовити, з перших рук. Оповідь він починає епічною сценою приїзду людей, уповноважених починати справу:

– *А розкажіть тепер за то переселення. Як про нього довідалися, як люди реагували? Ви тоді були голова сільради? Ви ж маєте знати, як то було.*

– Да, маю знати. Помню, як сьогодні. Приїхали чоловік і жінка молоді, гарні такі, розумієш. Представилися, що вони інженери по переселенню, от. “Нада вам квартиру”. Ми поїхали або пішли туди на другий куток до сільської ради, я найшов людей там, які погодилися, прийняли їх на квартиру. Потім вони вже переходили на другі. І вони оце складали перш за все перепис, хто підлягає, зйомки різні ше йшли місцевості. Вищитували: повне переселення, чи підтоплене, чи затоплене, от.

Ну, люди як? Люди прийняли таку звістку дуже тривожно, от. З такою ностальгією по минулому: “Що ж це буде?” Всі боялися. Построїть хату – зараз оце не шутка. Але ж нам ше і повезло, не так, як людям, оце перші села були: Демки, Васютинці, Бойцівці, Пищики, Нутихи, Налісні, Самовиця і так дальше. Всі вони – вплотну. А в нас була зона підтоплення. І нас начали уже переселять пізніше, як вже море завелось, от. А то людей переселяли рано.

Начали строїться. Оце цю хату я вже сам начав строїть, і батько ше ж був. А то, конешно, переселення було дуже таке важке /.../ Жалко було ламать хату. Дуже, дуже жалко було ламать хату.

Така нерівномірна загальна оповідь про переселення. Інформант докладно зупиняється на сюжеті, який для нього ознаменував чіткий початок майбутніх змін, – приїзд так званих “інженерів по переселенню”, пошук для них помешкання. Ці персонажі стали втіленням невідворотності затоплення. Це вже не чутки й балачки, які активно побутували між людьми в той час, оскільки чимало інших довколишніх

сіл уже зазнали переселення, а реальні дії для підготовки переселення. Далі розповідь містить два основні пункти: "построїть хату" і "ламають хату". Така турбота навколо основної проблеми переселення зумовлена не лише фізичною потребою людини в житлі, а й цілим комплексом світоглядних уявлень, пов'язаних із оселею [І. К.-Ф.]. Семантика дієслівної номінації "ламають хату" протистоїть цілком іншому варіанту для назви цієї дії в інтерв'ю з Іваном Маньком – "знести просто".

Про нюанси процесу переселення наш співрозмовник говорив небагато, скеровуючи мене до архівних матеріалів:

Дуже важко було переселятися. Всі села строїлись, багато сіл. Так, по-моєму, такі матеріали повинні бути і в архівах, в районних.

Показово, що про нове місце майже нічого не було сказано, водночас рідне затоплене село описане з любов'ю і жалем втрати:

- /.../ Та плакали і у нас! Плакали тільки так. За хатами, за городами, бо не привикли. Споконвіку люди знали, і так воно було, що людина поселялася в основному там, де є вода, бо без води чоловік не житиме, не проживе людина. А тільки там, де вода була. То так і привикли. Капуста там, різні сорти, і овочі, і фрукти, і так далі, і так далі. А гори не розуміли. А тоді-таки, як переселилися, то поїняли, що то городи були хужі. Кому хужі, кому луччі. То була природа гарна дуже.

- На низу?

- Да, на низу. І вода, і риба, і ставки, і річки, і ліси – все, все затопили. Не нада було, не нада було... Я ще тоді у школі викладав і географію, то пам'ятаю, що географи спасли Західносибірську низовину. О. Бо там Єнісей і другі ріки великі. Васюганія – була така низовина. То так по картах не дуже замічали, а тоді ж вже показали, що це ж воно блюдцеподібне, ця місцевість. То що ж буде! Хотіли ще одну станцію гідроелектричну строїть. Це ще буде одне море, а в Росії їх і так 11 чи 12. Ото таке діло. Перестали. А наше... Конешно в нас край багатий, чудовий, гарний, рідний, оспіваний і омріяний. Оброблений. Люди дуже жалкували, і не нада... Нада було глибше подумати, якимсь другим чином. Десять шось знайти якусь другу місцевість. Але затопили.

Тепер отримується ось: що для людини, для села? Я ж сказав: корова спасла. Корова – головне діло. Корова – годівниця людей. І було в нас в Скородинську, тільки отут на сьому кутку було десять паслось корів, а там 100 паслося. У кожній пошті' людини. А тепер оце ми берем молочко, 20 рублів трилітрова банка, от. То воно перше – руб стоїв. І нема – осталася одна корова тут на Солонця'х, коло нас недалеко, от. Тому що затопило луки, затопили...

- Пасовища.

- Пасовища, да. Ото таке діло.

- А як Ви вважаєте, більше користі чи більше шкоди принесло то затоплення?

/пауза/

Катерина (присутня під час розмови дружина): Шкоди більше.

- Да. Можна і так сказати, можна і так сказати, що воно принесло... Такі землі затопить! Дуже шкода. Хай те Васюганія, що казали, там вічна мерзлота, хай би оте затопляли, а такі землі – поспішили. Поспішили, бо було на ура: "Дайош електрику, п'ятирічки!" І на Дніпрі, Придніпров'я – шість електростанцій потужних! Це ж багато дуже. Дуже багаті землі.

Відтак до розмови долучилася дружина Михайла Чепиноги Катерина. Вона із жалем згадувала про затоплене село. Її спогади спонукали до слова і Михайла. Так, він розповів, що особливо важко було переселятися старим батькам, які хотіли дожити віку у своїй хаті, проте не судилося:

А жаліли, бо вже старі були, строїться було важко, грошей не було. То жаліли за тим, що ми там не дожили, бо хотіли там уже дожити.

Далі Михайло Логвинович підсумовує всі ці події свого життя:

Конешно, тут тепер то воно нове наше, із електрикою, із машинами, із хорошими хатами живемо. Це єсть плюс, канешна. Там жили люди бідніше і важче робили. Але ж були молоді, здорові, то вони цього навіть і не замічали. Вони працювали з великим задоволенням. І були люди, так сказати, якісь такі добріші, шановніші між собою. Не було таких хапух дуже великих, як тепер появляються. Строять великі такі будинки, дачі, багато. А нащот роботи, то на нових місцях нема роботи. Корів нема за що держать. Тепер так розкаються. Ну, нічого /.../ люди тепер краще живуть, як тоді. Ми ностальгуєм, згадуєм. І жили б, може, і краще жили б і там. Але тепер, канешно, все розвинуте, зарплата єсть у людей, пенсія єсть, хоча вона не дуже хороша, но єсть за що купити хліба. Хліб печуть, а то мусили – кождий тиждень хліб пекти треба було, хлібин 7–6. Мати пекла.

Показово, що для переконливого опису переваг затопленого села Михайло Чепинога тричі використовує однорідні члени речення: *“Капуста там, різні сорти, і овочі, і фрукти, і так далі, і так далі”*; *“І вода, і риба, і ставки, і річки, і ліси”*; *“...в нас край багатий, чудовий, гарний, рідний, оспіваний і омріяний. Оброблений”*. Один раз цей самий синтаксичний прийом оповідач використовує і для характеристики ново-збудованого житла: *“...тут тепер то воно нове наше, із електрикою, із машинами, із хорошими хатами живемо”*. Ці переваги він називає позитивом переселення. Водночас чоловік тут же справедливо зазначає: *“І жили б, може, і краще жили б і там”*. Мало того, він припускає, що на затопленому місці нині було б краще жити, бо там, крім іншого, легко було доглядати худобу, а тут *“на нових місцях нема роботи. Корів нема за що держать”*. Тож закономірно, що люди *“тепер так розкаються”*. Пан Михайло розуміє, що всі ці його міркування, побутові нарікання зумовлені поважним віком, пов'язані із жалкуванням за молодими роками. Про це він широко повідомляє слухачеві: *“Там жили люди бідніше і важче робили. Але ж були молоді, здорові, то вони цього навіть і не замічали. Вони працювали з великим задоволенням. І були люди, так сказати, якісь такі добріші, шановніші між собою /.../. Ми ностальгуєм, згадуєм”*.

Розповідь Михайла Логвиновича виважена, неемоційна, продумана. Урешті він доходить висновку про шкідливі наслідки, які спричинило переселення. Оповідач роздумує про якість води, яку доводиться споживати на новому місці (*“А то ми прожили, був на нашому кутку колодязь коло нашої хати недалеко. Брала всі люди там воду. Близько – ріжком зачепиш. І вода була отлична! А тепер в багатьох місцях копають – вода не така. Потому що змінилася природа”*), про загальний екологічний стан краю, природи, яку люди *“...самі собі загрязнили”*. Наслідком таких необдуманих дій є численні втрати: *“Різні культури сіють, такі що вони і не дуже... через те багатьох нема комах, що були, птиця кормилася з їх. Наприклад, джмеля в селі немає, а скільки було джмелів! Оси є, бджоли є, а джмеля нема, от. Зайців дуже мало. Зовсім почти нема. Лисиць... Нітратів багато. Міндобрива різні”*. Усі ці судження і роздуми мого співбесідника, прагнення вписати пережите в широкий хронологічний контекст дають підстави назвати його рольовий тип презентації прожитого досвіду експертом. Його свідчення тим більше цінні, бо він був головою сільської ради, тобто представником влади, членом партії, але, завдяки особистим якостям, зокрема, природному розумові, почуттю справедливості, Михайло Логвинович зумів збагнути і глибину втрати внаслідок затоплення та примусового переселення, і облудність владних слоганів: *“...було на ура: “Дайош електрику, п'ятирічки!” І на Дніпрі, Придніпров'я – шість електростанцій потужних! Це ж багато дуже. Дуже багаті землі”*.

Опісля розмова точилася про трагічні події голодних років, 1933-ї і 1947-ї роки, і навколо перебігу Другої світової війни у Скородистку. Загалом складається враження, що люди, в нашому конкретному випадку подружжя Михайло й Катерина Чепинога, які безпосередньо занесли лихоліття зазначених нещастя, не так уже й важко переживали переселення, яке на фоні всього досвідченого раніше було не настільки страшним. Про це може впевнено твердити на підставі інтерв'ю,

зроблених із молодшими особами, які народилися вже наприкінці 1940-х років і вважали примусове переселення і затоплення їх рідного села найважчою подією в житті.

Висновки. Матеріали інтерв'ю, біографічних відомостей про інформантів свідчать, що на ставлення наших оповідачів до переселення до того, як вони вербалізують досвід примусового переселення із зони затоплення, вплинули такі фактори:

- радянська ура-пропаганда будівництва ГЕС, а з ним і необхідність затоплення сіл;
- розповіді батьків, найчастіше матерів (оскільки багато чоловіків загинуло у Другій світовій війні) про складнощі і втрати внаслідок переселення;
- сучасні розмови серед мешканців села про минуле примусове переселення, роздуми про альтернативні,ощадні джерела енергії, що не потребують втрати землі;
- суспільна спрямованість на перегляд і переоцінку "досягнень" радянської епохи¹;
- індивідуальна доля, вік, характер, набутий досвід кожного респондента.

Проаналізовані чоловічі рольові типи презентації пережитого досвіду переселення дають підстави твердити, що чоловіки застановлялися над втратами та здобутками переселення, затопленням земель. Про внутрішнє неприйняття, неприродність затоплення свідчить фраза, яка в різних варіантах трапилася нам у спогадах інформантів:

- *"... людина поселялася в основному там, де є вода, бо без води чоловік не житиме, не проживе людина. А тільки там, де вода була. То так і привикли"* (Чепинога Михайло Логвинович, 1929 р. н., нар. у с. Скородинчик);
- *"А люди як – селилися біля води"* (Жменько Надія Іллівна, 1960 р. н.);
- *"... я ж говорю, людина селилася біля води"* (Южно Олександр Якович, 1963 р. н.);
- *"Раньше люди селилися коло річок – до води близько"* (Поїздник Іван Михайлович, 1959 р. н., уродженець с. Хрущівка Золотоніського р-ну Черкаської обл.).

Таке одноставне, часто згадуване міркування – "люди селилися біля води" – стало вагомим, може, навіть основним аргументом недоцільності переселення. Водночас ця фраза свідчить про те, що люди переосмислили, переоцінили цю історичну подію, тому її вербалізація через відповідну епічну дистанцію набула типових рис і особливостей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Іваннікова Л. Голодомор у селі Губча Хмельницької обл.: причини, наслідки, історична пам'ять / Л. Іваннікова // Подвизник : ювілейний науковий збірник на пошану доктора філологічних наук, професора Миколи Дмитренка / упор. канд. філол. наук Ю. М. Шутенко. – К. : Вид-во "Сталь", 2015. – С. 316–327.

2. Кісь О. Гендерні аспекти практики усної історичної дослідження: особливості жіночого досвіду, пам'яті і нарації / О. Кісь // Суспільні злами і поворотні моменти : макроподії крізь призму автобіографічної розповіді : матеріали Міжнарод. наук. конф. / упоряд. О. Кісь, Г. Грінченко, Т. Пастушенко. – Львів, 2014. – С. 11–41.

3. Кісь О. Колективна пам'ять та історична травма: теоретичні рефлексії на тлі жіночих спогадів про Голодомор / О. Кісь // У пошуках власного голосу : Усна історія як теорія, метод та джерело : зб. наук. ст. / за ред. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен. – Харків, 2010. – С. 39–49.

4. Коваль-Фучило І. Концепт дому в оповідях про примусове переселення / І. Коваль-Фучило // Lemkowie, Woikowie, Rusini: historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. – Słupsk, 2016. – Т. 6. – С. 147–158.

5. Пастушенко Т. "Солдат-переможець" як формула презентації досвіду війни в біографічних історіях колишніх радянських військовополонених / Т. Пастушенко // Суспільні злами і поворотні моменти... – С. 102–118.

6. Пушкарева Н. Устная история: гендерный аспект / Н. Пушкарева // У пошуках власного голосу... – С. 39–49.

¹ Див. про це також: [3, с. 172–173].

Bibliographic Narrative: Male Variant of Presenting the Experience of Forced Relocation from the Flooded Zone

Iryna KOVAL-FUCHYLO

In the Soviet propaganda, construction of hydroelectric power stations was generally interpreted very positively. In the collective consciousness, clichés like “people lived in the swamps, and now will go to the fertile land”, “people lived in darkness, but will have light now” were being forcefully introduced. Conversations about irreversible loss of fruitful land, unique Dnipro wetlands, and historical memory were not accepted. However, according to almost all respondents, all promised future advantages of the new place were not able to block pain from the loss of their native land. Under the influence of long-term existence of two ideologies – government doctrine and the life truth of displaced people – different role types of experience presentation arise. We have identified three main types of respondents: a triumphant, a lecturer, and an expert. The triumphant tells about the benefits of that forced migration, overestimates state aid, exaggerates achievements and diminishes losses. The lecturer has no personal experience of migration, but retells other theories about the effects of this process. The expert tries to understand other possible options, understands the subjective experience of every individual. The linguistic analysis of tools for verbalization of experience, main topics of oral history narratives was analyzed. The article was written on materials the author collected in the village of Skorodystyk of Chornobai district, Cherkasy region (Former Irkiiiv district, Poltava region) Ukraine. Records were made in the summer of 2014.

Key words: oral history narratives, self-presentation, forced relocation.

Стаття надійшла до редколегії 1.09.2016

Прийнята до друку 12.10.2016

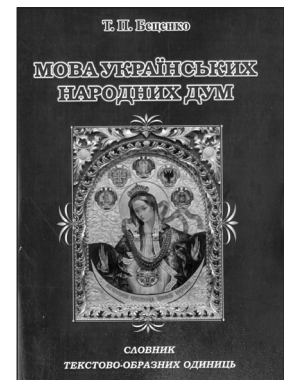
Нові книги

Луканюк Б. Ритмічна варіаційність у пісенному фольклорі: теоретико-методологічне дослідження / Львівська національна музична академія ім. М. Лисенка; Кафедра музичної фольклористики; Проблемна науково-дослідна лабораторія музичної етнології. – Львів, 2016. – 208 с.

У книзі йдеться про ритмічну варіаційність – один з трьох (нарівні з мелоритмічною варіантністю та трансформацією) головних принципів видозмінювання народнопісенних творів. Її аналітичне пізнання не тільки дозволяє сформулювати певні теоретико-методологічні засади студій над історією розвитку окремих фольклорних наспівів, а й відкриває шлях до створення генеалогічної класифікації типових форм, властивих музичній культурі усної традиції.

Беценко Т. П. Мова українських народних дум: словник текстово-образних одиниць. – Суми: ВВП “Мрія-1”, 2016. – 124 с.

У словнику зібрано та паспортизовано різнорівневі художньо-образні універсальні засоби мовно-поетичної організації думового епосу. Актуальні теоретичні аспекти лексикографічного опису мовно-образної системи текстів дум знайшли практичне втілення у “Словнику епітетів”, “Словнику-показчику тавтологічних і плеонастичних структур”, “Словнику-показчику географічних найменувань”, “Словнику релігійних понять”, “Словнику складних слів”, “Словнику метонімічних і синекдохічних конструкцій”, “Словнику перифраз”, “Словнику евфемізмів”.





УДК 398.21(=161.2):82.09:[7.042::599.742.17]

Персонажний код кумулятивної казки: лисиця

Ольга ТРЕБИК

Аспірантка відділу фольклористики
Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології
імені М. Т. Рильського Національної академії наук України
01001, м. Київ, вул. Грушевського, 4
E-mail: etnolog@etnolog.org.ua

Кожен фольклорний персонаж є елементом складної системи персонажів традиційної культури. Для тлумачення фольклорного тексту необхідно розшифрувати персонажний код відповідного жанру, зокрема кумулятивної казки. У статті проаналізовано важливий елемент казкового персонажного коду – образу лисиці. Дослідження здійснено на матеріалі казок із кумулятивними структурами: “Пан Коцький”, “Лисичка та Журавель”, “Лисичка сестричка” та “Колобок” (усього 20 варіантів). Простежено етапи вивчення тваринних образів у фольклористиці. Запропоновано аналізувати казкового персонажа за такою схемою: місце кумулятивної структури в тексті казки; аналіз кумулятивної структури; на якому етапі казки появляється персонаж; функції персонажа; особливості персонажа. Відповідні висновки автор робить на основі статистичних даних. Досліджено зв’язок образу лисиці з іншими персонажами казки, проаналізовано кумулятивні структури, їх види, функції кумуляції.

Ключові слова: персонажний код, кумулятивна казка, образ лисиці, функції казкового персонажа.

У дослідженні кумулятивної казки особливої уваги заслуговує її персонажний код. Важливо з’ясувати, які персонажі є найчастотнішими, а також виявити їхні функції і місце в кумулятивній структурі казки.

Серед найпопулярніших персонажів кумулятивної казки є лисиця. Ця тварина мало відображена в міфологічних віруваннях і обрядах. Найчастіше вона символізує жіночий шлюбний символ і є уособленням хитрості [7, с. 114–116].

Уперше до питання реконструкції первісного значення тваринних образів та їх символіки звернулися ще в 30–40-х роках XIX ст. українські фольклористи І. Вагилевич та М. Костомаров. Відома також праця про образи тварин в індоєвропейській міфології Анджело де Губернатіса “Zoological Mythology” [8, с. 15]. Узагальнюючі дослідження про тварин у міфології різних народів О. Афанасьєва (1852, 1866) [5, с. 95–118]. та В. Клінгера (1911) [10] можна вважати прикладами трудомісткої наукової роботи того часу, хоча методологічні принципи цих праць є доволі еkleктичними, а тому такі розвідки сьогодні можуть слугувати лише джерельною базою для критичного аналізу.

Народним уявленням про тварин присвячені записи О. Кольберга [1] та К. Мошинського (1967) [2]. Ці дослідники розглядали тваринні образи в контексті слов’янської культури, народних вірувань, звичаїв, обрядів, залучаючи до аналізу український фольклорний матеріал.

Для аналізу образу лисиці пропоную таку схему:

1. Місце кумулятивної структури в тексті казки:

А. Власне кумулятивна.

- В. Зав'язка.
 С. Розвиток подій.
 D. Розв'язка.
 2. Аналіз кумулятивної структури.
 А. Ланкова.
 В. Включена.
 С. Змішана.
 3. На якому етапі казки появляється персонаж.
 А. Зав'язка.
 В. Розвиток подій.
 С. Розв'язка.
 4. Функції персонажа.
 1. Лисиця наречена.
 2. Лисичка сестричка.
 5. Особливості персонажа
 А. Розумна.
 В. Не розумна.
 С. Дволика.

“Пан Коцький” (АА103, СУС 103). Варіанти казки “Пан Коцький” свідчать, що кумулятивна структура найчастіше наявна в розвитку подій. Усього проаналізовано п'ять варіантів цієї казки. Три із них містять кумуляцію.

Лисиця в цій казці є другорядним персонажем. Вона зображена хитрою, облесливою, здатною на всілякі вигадки, тому може обдурювати навіть сильніших від себе тварин. У багатьох казках лисиця постає з такими персонажами як вовк, журавель, кіт, які є її спільниками чи побратимами. Але часто вони намагаються перехитрити один одного в бажанні отримати більшу частину здобичі. Для цікавої, виразної, емоційної оповіді народна казка, зображуючи такі події, часто використовує кумуляцію.

Перший аналізований варіант казки “Пан Коцький” є власне кумулятивною казкою з ланковою та включеною кумулятивними структурами. Кумуляція тут виконує такі функції: нагнітання оповіді, підведення до кульмінації, загострення уваги слухача. Зав'язкою в казці є знайомство kota з лисицею і позиціонування його як пана, якого слід боятися і запобігати перед ним, виконувати всі його забаганки.

Сюжет другого варіанта казки збігається з першим, але відрізняється зав'язкою: *“В одного чоловіка був кіт старий, неспособний миш ловити. Ото хазяїн його узяв та й вивіз у ліс, думає: нащо він мені здався? Тільки дурно буду годувати. Нехай лучче у лісі ходить. Покинув його, а сам і поїхав. Коли це приходить до його лисичка та й питає його: “Що ти таке?” А він каже: “Я – пан Коцький”. Так лисичка каже: “Будь ти мені за чоловіка, а я тобі за жінку буду”. А він і согласивсь. Ото веде його лисичка до своєї хати”* [18, с. 23–25].

Третій і четвертий варіанти мають однакові всі ланки і сюжет, хоча казкарі вжили різні слова, діалоги. У цих варіантах немає кумулятивної структури.

Варіанти	Особливості кумулятивної структури	Місце кумуляції у структурі тексту
1. “Пан Коцький” [16]	Кумуляція завершується фінальною ланкою, що яскраво демонструє основну функцію кумуляції: створення нісенітничі, колотнечі, нагнітання оповіді, утримування уваги слухача. Кумуляція наявна у 20 ланках: 17 експліцитних та 3 імпліцитних, всі вони творять ланкову структуру: $(a1+a2+a3.(a4)..+a5) + bcdef + (g1+g2+g3+g4+g5) + b2c2d2e2f2A$	Кумуляція наявна у розвитку подій та розв'язці

2. "Пан Коцький" [18, 23-25]	Кумуляція складається з семи ланок($a_1+a_2+a_3.a_4$) + ($b_1+b_2+b_3$); функції кумуляції: для нагнітання оповіді тексту, підведення до кульмінації сюжету	Кумуляція наявна у розвитку подій та розв'язці
3. "Пан Коцький" [15, с. 158-159]	Немає кумуляційної структури	Немає кумуляції
4. "Пан Коцький" [9, с. 156-157]	Немає кумуляційної структури	Немає кумуляції
5. "Пан Коцький" [9, с. 157-158]	($a_1+a_2+a_3+ a_4$) 4 ланки	Кумуляція наявна у розвитку подій

До кумуляції в п'яти варіантах казки призводить поява нового героя або її зовсім немає. Кумуляція в кожному варіанті, а саме в першому, другому і п'ятому, зумовлена прагненням оповідача акцентувати на страхові лісових звірів перед котом.

Вид кумуляції в усіх варіантах цієї казки не змінюється – вона є ланковою, тобто відбувається "нанизування" певних подій, причому оповідь супроводжується речитативом.

У цій казці лисиця виконує функцію нареченої. Під час зустрічі з котом вона каже: "Будь ти мені за чоловіка, а я тобі за жінку буду". Водночас для лисиці характерна неабияка хитрість і розум, адже вона примушує всіх жителів лісу повірити в силу та могутність власного чоловіка.

Найбільш наочним прикладом використання кумуляції є перший варіант казки. Текст містить таку кумулятивну структуру:

$bcdef + (g_1+g_2+g_3)$

Bcdef (кожна ланка ланцюга позначена буквами латинського алфавіту):

- Я піду по м'ясо, щоб було що в борщ.
- А я піду по буряки та картоплю.
- А я меду принесу на закуску.
- А я капуста [16, с. 8,10].

$(g_1+g_2+g_3+g_4+g_5)$

"Лисичка та журавель" (АА 60, СУС 60). Ця відома українська народна казка представляє лисицю як жадібного та підступного персонажа. Вона перша прагне обдурити гостя: "Лисичка наварила кашки і по тарілочці тоненько розмазала. Прийшов журавлик до лисички, а вона ждала його. Подала кашку, а журавлик дзьобом стук-стук по тарілочці і нічого не може взяти. Тоді лисичка язичком усе злизала" [11, с. 49].

А далі проявляється її прагнення наживи: "А лисичка іде та їй думає: "Оце вже наїмся" [9, с. 386].

Варіанти	Особливості кумулятивної структури	Місце кумуляції у структурі тексту
1. "Журавель і лисичка" [9, с. 386-387]	Казка не містить кумуляції; складається з двох ланок: приходу журавля на гостину та взаємного візиту лисички. Після візиту лисички розв'язка така: "Та від того часу й не приятелює з журавлями". Це традиційне етіологічне уявлення про причину "стосунків" цих тварин	Немає кумуляції

2. "Лисичка і журавель" [11, с. 49]	Цей варіант казки теж не містить кумуляції.	Немає кумуляції
3. "Лисичка і журавель" [17, с. 3–4]	Варіант є дуже стислим, без діалогів. Це своєрідна коротка версія казки, переказ	Немає кумуляції.
4. "Журавель і лисичка" [11, с. 48–49]	($a_1+b_1+a_2+b_2+a_3+b_3$) 6 ланок Цей варіант містить розлогі діалоги. Казка є власне кумулятивною, кожна ланка описує певний етап розгортання подій.	Власне кумулятивна казка
5. "Журавель і лисичка" [18, с. 30–32]	Казка містить маятникову кумуляцію: ($a=b$)5 + ($a=b$)3 + ($a=b$)3	Власне кумулятивна казка

Усі ланки кумулятивної структури четвертого варіанта казки необхідні для передачі важливих сюжетних етапів, а саме – ритуалізованих запрошень у гості, реплік під час і після гостини:

a1: "– Приходь, – каже, – журавлику, приходь, лебедику! Я для тебе – як для себе. Я для тебе – як для себе".

b1: "– Призволяйся, журавлику, призволяйся, лебедику!"

a2: "– Вибачай, журавлику, – що мала, тим тебе й приймала, а більше нема нічого".

b2: "– Приходь же, лисичко, тепер ти до мене в гості".

a3: "– Призволяйся, любя приятелько, не соромся!"

b3: "– Оце ж, – каже, – вибачай, лисуню, що мав, то тим і приймав. Та вже більше нічого не маю на гостину" [17, с. 3–4].

Нарешті, виявившись переможеною, лисиця не змирилась з поразкою: "Ох і розгнівалася ж лисичка! Так розсердилася, що й подякувати забула, як годиться, чемним бувши. Так-то їй журавлева гостина до смаку припала! Та від того часу й не приятелює з журавлями" [17, с. 4].

П'ятий варіант казки кардинально відрізняється від попередніх чотирьох як сюжетом, так і особливостями оповіді. У попередніх варіантах йшлося про взаємну гостину лисиці і журавля, а цей варіант розказує історію зимівлі та непростих стосунків. Казка починається з зачину, в якому описується зустріч лисиці і журавля. Зачин містить діалог; його структура така:

– Скільки в тебе думок?

– Десять, – журавель каже. – А в тебе скільки?

– Одна.

А далі знов каже лисичка до журавля:

– Скільки в тебе думок?

– Дев'ять. А в тебе скільки?

– Одна.

Тоді знов лисичка каже:

– Скільки в тебе думок?

– Вісім. А в тебе скільки?

– Одна [9, с. 386].

Казкар не переповідає всіх ланок, тобто наступні ланки імпліцитні: "Та так усе лисичка питає журавля, а той усе по одній зменшує".

Після діалогу текст набуває вигляду маятикової кумулятивної структури. Тут знову маємо майже ритуалізований діалог головних персонажів:

Лисиця каже:
 – Куме!
 А журавель:
 – Кумо!
 Лисиця каже:
 – Куме!
 А журавель:
 – Кумо!
 Лисичка й каже:
 – Гов! [9, с. 386].

За те, що лисиця пустила на зимівлю до себе журавля, вона просить його виконати обіцянку – навчити її літати:

– А що, добре літати?
 – Добре!
 Журавель злетів до неї та й каже:
 – Сідай на мене знов.
 Вилетів журавель вище хати, пустив її й питається:
 – А що, добре літати?
 – Добре!
 – Сідай же ще на мене!
 Лисичка сіла, а журавель вилетів з нею високо-високо, так, що й оком не бачити, знов пустив лисичку та й питається:
 – А добре літати?
 Дивиться – аж тільки кісточки лисиччині лежать [9, с. 386].

Лише тут читач усвідомлює, що насправді трікстером є журавель, а не лисиця. Кумуляція в цьому варіанті використана для нагнітання оповіді, утримування уваги слухача, увиразнення несподіваного завершення казки.

“Лисичка сестричка” (АА 170, СУС 170).

Варіанти	Особливості кумулятивної структури	Місце кумуляції у структурі тексту
<p>1. “Лисичка-сестричка” [18, с. 13–17]</p>	<p>Кожна ланка описує отримання лисицею певної здобичі, а саме яворця (кленової гілки, що є символом смутку), курки, печі, волів, невістки. У послідовній включеній кумуляції описано лише три ланки, проте вони є найбільш важливими. Це особливість цього варіанта оповіді казки. Структура кумуляції така: a1 a2 a4 a5. Далі відбувається діалог нарікання про неочікуване шахрайство інших персонажів, господарів. Діалог має ланкову структуру: b1+b2+b3+b4. (a1+a2+a3+a4+a5)+(a1 a3 a4 a5) + (b1+b2+b3+b4) 13 ланок. Неочікувана розв’язка історії полягає в зловмисних діях. Усе зрештою призводить до відривання хвостів усім зайцям. Це етіологічна оповідь - спроба пояснити, чому у зайців куці хвости.</p>	<p>Власне кумулятивна казка, ланкова кумуляція</p>

2. "Лисичка-сестричка" [3]	Казка власне кумулятивна має ланкову кумуляцію на початку: a1+a2+a3+a4+a5. Лисиця вихваляється власними здобутками: a1a2+a2a3+a3a4+a4a5 (включена, тобто в ланці повторюється текст попередньої): кінцівка збігається із завершенням варіанта 3.	Власне кумулятивна
3. "Лисичка-сестричка" [4]	Сюжет казки є діалогом (наріканням) лисиці на власне тіло. Сам діалог обрамлений кумулятивною структурою. Казка як формою, так і структурою подібна на вірш. Містить кумулятивну структуру a1+a2+a3.	Ланкова кумуляція в розвитку подій
4. "Лисичка-сестричка і вовк-панібрат" [18, с. 6-7] ¹	Зачин казки схожий на попередні варіанти, але починається з обману лисичкою. Цей фрагмент є першою ланкою кумулятивною структури: a1+a2+b1+b2+b3+b4+c1+c2. Розв'язка не містить кумулятивної структури. На кожному етапі казки хтось ставав переможцем (a1+a2): лисиця обманула господиню; b1+b2+b3+b4: вовк обманув лисицю; c1+c2: лисиця вчить вовка. Розв'язка є очікуваною: після обману вовка лисиця помстилася йому, "навчивши" ловити рибу.	Власне кумулятивна
5. "Лисичка сестричка" [19]	Сюжет збігається з варіантом 4, але у ньому в зачині немає кумуляції. У розвитку подій наявна та ж кумулятивна структура, а саме b1+b2+b3+b4, після якої є також кумуляція у фрагменті із навчанням вовка c1+c2+c3+d1+d2+d3+d4+d5.	Власне кумулятивна

Варіант третій як формою, так і структурою подібний на вірш. Містить кумулятивну структуру a1+a2+a3, у якій

a1 [Ніжки, ніжки, що ви робили.

Та ми через гай, пеньки, дрючки скікли, скікли і в нору втекли].

a2 [А ви, оченята мої, що ви робили.

А ми вилуплялись, щоб нору не пробігти].

a3 [А ти хвостик, що робив.

А ти хвосте злодій мені

Та все мильк, мильк,

Щоб мене вовчики схватили.

Розсердилась на нього,

Та, нате, вовчики, хвіст мій з'їште] [4].

"Колобок" (АА 296. СУС 2025)

Варіанти	Особливості кумулятивної структури	Місце кумуляції у структурі тексту
1. "Колобок" [18, с. 2-3]	Діалог колобка має ланкову структуру: a1+a2+a3+a4+a5. Під час зустрічі зі звірями він співає пісню і втікає від них. Усе завершується на останній ланці кумуляції.	Власне кумулятивна

¹ Текст контамінований із сюжетом казки "Солом'яний бичок" (СУС 158, 159).

2. "Колобок" [9, с. 480-481]	Власне кумулятивна; як і попередній варіант має п'ять ланок a1+a2+a3+a4+a5.	
3. "Колобок" [14]	Усі три варіанти мають включену структуру: a+ab+abc+abcd+abcde	
4. "Колобок" [13]		
5. "Колобок" [12]		

Два перші варіанти є однаковими за формою кумуляції і текстом, проте пісня Колобка в трьох варіантах різна. У першому варіанті Колобок співає:

– Я по коробу метений,
На яйцях спечений, –
Як од баби та од діда втік,
Так і од тебе втечу! [18, с. 2].

Другий варіант:

– Я по засіку метений,
Я із борошна спечений,
– Я від баби втік,
Я від діда втік,
То й від тебе втечу! [13, с. 12].

Наступні третій, четвертий і п'ятий варіанти казки є подібними за своєю включеною структурою, хоча пісенька Колобка в усіх варіантах різна.

Третій варіант:

Я у коморі метений,
Я із муки спечений,
Я від баби утік,
Я від діда утік,
Я від зайця утік,
Я від вовка утік,
Від ведмедя утік,
То й від тебе втечу! [14, с. 9].

На підставі аналізу схеми казок, особливостей лексики, варіантів можна зробити висновок, що наведені фрагменти не зазнали втручання упорядників. Це оповіді різних казкарів у різних регіонах. У варіантах проаналізованих сюжетів наявні кумулятивні структури. Отже, можна узагальнити:

- кумулятивна структура в тексті казки наявна або в розвитку подій, або взагалі відсутня;
- проаналізовані казки мають ланкову кумуляцію (варіанти всіх опрацьованих казок), маятникову (5-ий варіант казки "Лисичка та журавель"), включену (1-ий варіант казки "Пан Коцький", 2-ий варіант казки "Лисичка-сестричка", 3-й, 4-й, 5-й варіанти казки "Колобок");
- казковий персонаж лисиця найчастіше появляється на початку казки ("Пан Коцький", "Лисичка-сестричка", "Лисичка та журавель"), або наприкінці ("Колобок"), призводячи до кульмінації;
- лисиця є важливим діяльним персонажем, який зумовлює розв'язку;
- найчастіше лисиця є розумним лихим персонажем. Водночас у деяких варіантах наприкінці лисицю можуть перехитрити інші персонажі ("Лисичка та журавель", "Лисичка-сестричка").

ЛІТЕРАТУРА

1. Kolberg O. Dzieła wszystkie / O. Kolberg. – Wrocław; Poznań, 1961–1985. – Т. 1–60.
2. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian / K. Moszyński. – Warszawa, 1967. – Т. II. Kultura duchowa. – Cz. 1, 2.
3. АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 1–2. – Од. зб. 278. – Арк. 294–296.
4. АНФРФ ІМФЕ – Ф. 14–3. – Од. зб. 15. – Арк. 114–115.
5. Афанасьев А. Зооморфические божества у славян: птица, конь, бык, корова, змея и волк / А. Афанасьев // Отечественные записки. – 1852. – Т. LXXX (№ 1). – С. 1–24 (№ 2).
6. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: в 3-х т. / А. Афанасьев. – Москва, 1866. – Т. 1.
7. Гура А. Лисица // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва, 2004. – Т. 3. – С. 114–116.
8. Гура А. Символика животных в славянской народной традиции / А. Гура. – Москва, 1997. – С. 15.
9. Казки про тварин / упоряд., вступ. стаття та прим. І. П. Березовського. – К. : Наукова думка, 1976.
10. Клиnger В. Животные в античном и современном суевии / В. Клиnger // Университетские известия. – 1909. – № 10. – С. 1–81; № 11. – С. 83–141; 1910. – № 1. – С. 143–205; № 5. – С. 207–218; № 11. – С. 219–279; 1914. – № 3. – С. 281–360.
11. Коли ще звірі говорили: казки про тварин / упоряд. та ред. С. Крижанівського. – К. : Веселка, 2001.
12. Колобок. Українська народна казка. – Дніпропетровськ: Промінь, 1990. – 19 с.
13. Колобок. Українська народна казка. – К. : Веселка, 1984. – 24 с.
14. Колобок. Українська народна казка. – К. : Мистецтво, 1989. – 15 с.
15. Памятники галицко-русской народной словесности. – К., 1915. – Вып. 1.
16. Пан Коцький. – К. : Дніпро, 1972. – 20 с.
17. Перша в'язочка бубликів. Збірник казок. Тварини / упоряд. В. Чередниченко. – К., 1921.
18. Рудченко И. Народные южнорусские сказки / И. Рудченко. – К., 1869. – Вып. 1.
19. Українські народні казки про тварин. – К. : Україна, 2004. – 192 с.

Character Code of Cumulative Tale: Fox

Olga TREBYK

Each folklore character is a part of complex character system in the traditional culture. To interpret folklore, it is necessary to decipher the text of character code of the corresponding genre. In our case, it is a cumulative tale. The purpose of this article is to analyse important elements of the tale character code – the character of a fox. Research was carried out on the materials Ukrainian cumulative tales, such as: “Mr. Kotsky”, “Sir Cat-O-Puss” “Fox and Crane”, “Fox sister” and “Little round bun” (total of 20 variants). The stages of animal characters study in folklore was tracked. The author suggests analysing the character as follows: location of the cumulative structure the tale; analysis of cumulative structure; the stage of the tale when character appears; character functions; character peculiarities. In the article, the author makes an analysis of relevant conclusions based on statistics. The link between the character of a fox and other folk tale characters is researched. Cumulative structures of folk tales, as well as their types, and functions of accumulation are analysed.

Key words: character functions, cumulative tale, fox.

Стаття надійшла до редколегії 9.07.2016

Прийнята до друку 12.09.2016



УДК 398.86(477.41):82.09]:392.3/.6

Мотив злочину як складова звичаєвого права у баладній творчості Київщини

Інна НІКОЛЬЧУК

Аспірантка відділу фольклористики
Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології
імені М. Т. Рильського Національної академії наук України
01001, м. Київ, вул. Грушевського, 4
E-mail: Nikalawa@mail.ru

У статті, яка ґрунтується на друкованих рукописах, проаналізовано сюжети балад, які побутували на території Київщини. Тексти баладного жанру містять у собі елементи звичаєвого права. Кожна баладна одиниця здійснює виховну функцію та застерігає молодь від скоєння злочину. Аби зрозуміти психологічний стан героя та мотив скоєння злочину, потрібно проаналізувати ситуацію і знайти причину правопорушення. Баладний фонд усної народної творчості українців містить багату інформацію кримінально-звичаєвого права. Балади передають глибокий драматизм родинних стосунків і конфліктних ситуацій, вирішення яких зазвичай закінчувалося трагічно. Крім того, ці ліро-епічні фольклорні твори відображають суть загальнолюдських учинків і конфліктних ситуацій, містять цінну інформацію про етичні, виховні та пізнавальні цінності людини.

Ключові слова: балада, сюжет, кохання, дошлюбні взаємини, злочин, звичаєве право, мотив, покарання.

Балада – це жанр усної народної творчості, який містить норми етики людських відносин, пропагує свободу та справедливість, вірність і чесність, засуджує гноблення, зраду та підступність. Історія та соціальне становище у баладах відтворено через трагізм і драматизм простої особистості, рідко у сюжетах балад згадуються історичні діячі. Термін “балада” на теренах України з’явився на початку ХІХ ст., сюжет якого характеризувався поєднанням світу реального з буденними драмами людей та з нереальним, фантастичним світом. Джерелом виникнення балади як фольклорного жанру вважається стародавнє мислення та давня звичаєвість. Трагічність реальних ситуацій, які описує балада, містять у собі певний повчальний характер, родинні суперечки або особиста драма життя існують у здоровій моралі трудового колективу, функція балади – запобігти несправедливості та виховати у людині гуманність. У переважній кількості балад наголошується, що за кожен скоєний злочин, за будь-який аморальний учинок зловмисник буде обов’язково покараний. Так, скажімо, у баладі “Там на горі вівчар вівці попасає” висвітлено мотив утечі молодою дівчиною зі спокусником та розправа з дівчиною, яка скоїла аморальний учинок: “Прип’яли дівчину до сосни плечима... Та й підпалив сосну з верха до кореня...” [1, с. 284].

У тексті балади завуальовано норму звичаєвого закону. Кожна норма закону містить відповідну санкцію, тобто покарання, за таким принципом і побудований текст балади. У баладі йдеться про певну життєву ситуацію, в якій вчинена протиправна дія, за що порушника наприкінці сюжету обов’язково карають чи то громада, чи то містичний персонаж (чорт) або ж і сам потерпілий в відповідній історії. Таку позицію представлено у групі балад про зраду в коханні, дружбі, сюжет балади “Ой понад берегами вода

прибуває" [1, с. 247] розкриває таку ж саму ситуацію. За відсутності коханого молода дівчина зраджувала йому з іншим, коли парубок приїхав до дівчини та виявив зраду, вирішив покарати кохану, кинувши її на дно ріки потопати: *"Вкинув милий милу у Дунай глибокий. Ой стала моя мила на дно потопати, Стала мені мила всю правду казати..."* [1, с. 248]. У баладі "А в Києві на риночку" молода дівчина втекла з молодим ляхом, який згодом її покинув. Дівчину Ганнусо знайшли брати уже з дітьми:

Дочекала дві послуги,
Тепер моя головонька вічно в тузі [1, с. 29].

Майже всі сюжети балад відображають гострі драматичні трагедії сімейного життя. За сутністю людських конфліктів О. Дей поділив балади на три групи: "1) балади про кохання і дошлюбні відносини; 2) балади про сімейні конфлікти й стосунки; 3) балади з соціально та історично зумовленими драматичними й трагічними колізіями" [1, с. 14]. Розглянемо докладніше балади першої групи про кохання та дошлюбні відносини, адже в сюжетах таких текстів яскраво виражений елемент звичаєво-кримінального права, оскільки часто конфлікти з любовною основою несуть смертельні наслідки. Почуття кохання та ревності штовхають героїв на злочин (убивство зрадника або суперника, самогубство чи несподівана смерть). Так у баладі, що побутувала на Київщині – "У Києві на Подолі случилась новина", через соціальну нерівність двоє молодих закоханих не могли бути разом, бо батьки заборонили. Аби піти супроти долі парубок і дівчина вирішили закінчити життя самогубством:

Ой там Пилип і Ярина на дно потонули.
Нехай батьки з матерями цеє лихо знають:
Де любляться двоє діток, хай не розлучають,
Нехай же їх, молоденьких, в парі вінчають [1, с. 199].

У цій історії з погляду звичаєвого права відображено мотив доведення до самогубства людини, де злочинцями постають рідні батьки, що заборонили любитися молодим. За цей злочин їх покарали самі діти, адже вони їх утратили.

У баладі "Під яблонькою, під солодкою" використано художній прийом персоніфікації. Закохані парубок та дівчина – це уособлення голуба та голубки. Пару молодих розбиває сокіл: голуба забив, а голубку полюбив. Сокіл – інший парубок, нелюбий дівчині. Через знищення голуба голубка страждає та відмовляється бути із соколом. Розбійник прагне виправити ситуацію, привівши зграю голубів до голубки, але серед птахів голубка коханого не виявила: *"У мого голубця рябії крильця, Рябії крильця, золотії пірця, Як сяде, пір'ячко сяє, А як летить, то й сокіл бряжчить"* [1, с. 156]. У сюжеті балади йдеться про злочин-убивство, яке скоїв сокіл.

Балада "Із річки, із лиману вітер повіває" розвиває мотив раптової смерті через кохання. Молодий парубок, козак, попросившись із дівчиною, раптово помирає, його кохана тужить за ним: *"Заслаб козак, заслаб молод, либонь, умирає, Ой він перед смертю дівчину бажає..."* [1, с. 164]. Ще один мотив злочину – це вбивство через отруєння. Так молода дівчина отруїла парубка, бо кохала іншого: *"Молодую Марусину до шлюбу збирають, Молодого Івасенька над гробом прощають"* [1, с. 60].

Також у народній баладній творчості трапляються відгомони звичаю добирання собі пари – давній звичай, який супроводжувався змаганнями, випробуваннями, перевіркою сил і розуму героя. Такий елемент простежуємо у баладі "Ішов козак дорогою", де парубок випробує дівчину, загадуючи їй сім загадок. Хлопець перевіряє молоду на розум, таким чином обирає собі пару для подружнього життя: *"Одгадаєш – моя будеш, Не одгадаєш – дурна будеш"* [1, с. 33]. Так дівчина, відгадавши всі загадки, пройшла випробування, а парубок визначився з другою половиною. Цей сюжет балади переплітається з сюжетом казки про мудру дівчину-семилітку.

У деяких текстах простежується мотив вбивства через родинні відносини, коли сестра вбиває брата за намовою свого коханого. Цей факт свідчить про зміни у сімейному укладі, коли брат, а не батько був головним опікуном і охоронцем родини [2, с. 64].

Здорова мораль народу оберігає силу справжнього почуття кохання і показує цю непереможну силу у багатьох текстах балад. Деякі сюжети не засуджують убивцю, який скоїв злочин через справжнє кохання, а, навпаки, прощають і захищають правопорушника, часто залишаючи безкарною помсту за зраду в коханні. Переважно таким злочинцем виступає жінка, яка здатна до чаклування, пригощання милого отрутою. Але в деяких сюжетах громада її не засуджує, а співчуває і звинувачує у всьому потерпілого (*"Летіла зозуля через сад, куючи"* [1, с. 43]): *"Я, мамо, не спився, ні з дороги збився, Тільки в теї чорнявої отрути напився!"* Сюжет розвиває мотив вбивства дівчиною хлопця. Дівчина отруїла парубка приворотними пригощаннями і напоями:

Не тра мені сіна, не треба нігрошки,
Тільки треба сажень землі і чотири дошки... [1, с. 44]

Дівчина отрує свого коханого за зраду та за його "гульвіство" (*"Ой зійшов місяць ще учора звечора"* [1, с. 51]):

Ой було б тобі, розудалий молодчик,
Нас трьох не кохать,
Ой було б тобі, розудалий молодчик,
З нас трьох одну знать [1, с. 51].

Не менш драматичними є сюжети текстів, в яких порушено мотиви суперництва. Більшість балад передають трагедії суперництва через кохання, коли парубки/дівчата між собою конкурують через кохану/коханого. Але рідше трапляються сюжети, в яких суперництво виникає всередині родини між братами чи сестрами. Саме такий мотив розвинуто у баладі *"Ой світив місяць та й дві зорі"* [1, с. 103]. Дві сестри конкурують між собою за визнання найгарнішої: *"Молодша сестра гарна була..."* Так старша, аби позбутися конкурентки, підмовила молодшу сестру та повела до ріки, де її втопила, штовхнувши у воду: *"Ой плавай, плавай, сестро, в воді, Бо ти найкраща в нашій роді..."* Коли старша сестра прийшла до тям, то було вже пізно: *"Ой виплинь, виплинь, сестро, прошу, Ой що ж я дома мамі скажу?..."* [1, с. 103]. Як бачимо, мотивом убивства завершилося суперництво між сестрами.

Ціна кохання сильніша не лише від родинних почуттів, а й від смерті. Підтвердженням цьому є група балад про вбивство некою людиною. Сюжети таких текстів переважно засновані на реалістичних подіях. Часто батьки вибирали пару для своїх дітей без їхньої, що часто закінчувалося трагічно. Причиною обирання пари батьками зазвичай ставала соціальна нерівність. Таким учинком батьки прирікали своїх дітей на нещасливе подружнє життя. Сильні особистості в таких ситуаціях чинили опір, що ж стосується решти, то закохані ціною свого життя протестували проти прийнятого самовільно рішення своїх батьків. На Київщині побутувала балада *"Ой коло млина, ой та коло броду"*, зміст якої розповідає про самогубство дівчини через вибір для неї пари без її згоди. Так, дівчина зустрівши парубка-нелюба, сідає до нього в човен. Морська хвиля накриває дівчину та забирає її у водяну безодню. Хлопець намагається врятувати дівчину (*"Не хочу дяки, ні жодної плати, Хочу тебе, дівко, за дружинку взяти!..."* [1, с. 118]), але та опирається, мовляв, не може вийти заміж за нього, бо не кохає: *"Ой краще буду в морі потопати, Не хочу з тобою на рушничку стати..."* [1, с. 118]. Ще одна балада свідчить про жорстокість соціальних умов того часу – *"Пила, пила Чимериха на меду"*. Мати пропиває свою дочку, віддавши її заміж за нелюба. Дівчина протриває долі і втікає від чоловіка, але той її наздоганяє і повертає додому: *"Як догоню сивим конем на полю, Витолочу чорний терен тобою"*

[1, с. 134]. Молодиця, розуміючи свою безвихідь, на очах у немилого встромляє собі у серце гострий ніж: *"Як приклала до серця, так і вліз. – Ой тепер же, мій миленький, я твоя, Бери мене, мій миленький, на коня..."* [1, с. 134].

Ще одним популярним мотивом злочину в баладній творчості є зрадливість. Часто трапляється так, що порушення клятви на вірність призводить до смерті порушника, навмисної чи випадкової. Так, у баладі "А хто хоче пісню знати, то нехай співає" молодий парубок Гриць, поклявшись у вірності дівчині Мокрині, зраджував її з іншою. Тому Мокрина за порушення клятви вірності отруїла Грицька: *"Як же болить тяжко серце, що-м Гриця отруїла"* [1, с. 68]. Не витримавши розлучення, дівчина, яка скоїла злочин, сама себе покарала: *"Розступися, сира земле, на дві половині, Нехай же я ляжу з Грицьом в ідній домовині!..."* [1, с. 68]. Загибель коханої людини в баладних сюжетах змальовано як страшну трагедію, велике нещастя. Часто втративши коханого/кохану, людина прагне помститися причині загибелі, навіть якщо це стихія природи. У баладі "Косив Ваня травичку" дівчина за допомогою прокльонів, намагається помститися річці за вбивство її коханого: *"Бодай тая річенька Терном поросла... Вона ж мого милого В Дунай занесла..."* [1, с. 177].

Розлука між коханими теж слугує причиною смертельних випадків, зазвичай самогубства. Навіть якщо пара розлучається на короткий період це теж може слугувати причиною трагедії (балада "Ой у полі край дороги терен процвітає"). Балада розповідає про закоханих голубів, один з яких відлітає в далекий край: *"За річкою, за бистрою там я маю бути, Дай же мені того зілля, щоб тебе забути..."* [1, с. 164]. Така розлука розцінюється як смерть.

Окрему групу складають балади на тему зведення дівчини, втрати цноти, що є також порушенням норми закону громади. У баладі "Ой спився козак, спився" козак напідпитку позбавив цноти молоду дівчину: *"Взяв дівчину за рукав Та й повів під калину..."* [1, с. 325]. Це великий сором і гріх – через втрату дівчиною честі до шлюбу громада в першу чергу карала батьків, а батьки проганяли дочку з дому: *"Відцурається батько, Відцурається мати!... Мушу пропадати!"* [1, с. 325]. Приховати це було теж неможливо, адже під час весілля вся правда стане відомою. Тому батьки, дізнавшись про прикрий випадок, передусім думали про наслідки та повідомляли про все громаду ("Ой у полі три доріжки різно"): *"Треба, доню, неділі заждати, Треба, доню, громаду збирати, Треба, доню, віночок шукати..."* [1, с. 342].

Тяжчим гріхом від втрати цноти було народження дитини поза шлюбом. Сором від такого гріховного вчинку був не лише для дівчини, але й для хлопця, який часто відривався від своєї дитини, прагнув відкупитися. У баладі "Попід мостом риба хвостом та й маленьке риб'є" молода дівчина Катерина привела у пелені малу дитину від козака-парубка: *"Пішла, пішла Катерина у гай по калину, Так приносить в фартушині маленьку дитину..."* [1, с. 365]. Її рідна мати не хоче визнавати порочне дитя та виганяє дівчину з дому, щоб уникнути сорому перед громадою, таким чином знімає із себе відповідальність: *"Неси туди, Катерино, де его дістала..."* [1, с. 365]. Дівчина йде до батька дитини, але парубок прагне відкупитися від такого сорому чи то конем, чи то овечками, пропонує взагалі позбутися немовляти: *"Може би ти викинула дитинку малую?..."* [1, с. 366]. Для парубка не менший гріх перед Богом і сором перед громадою, аніж для дівчини. Але Катерина не погоджується на умови відкупу від дитини та погрожує все розказати громаді: *"Я не хочу, легінику, коня-винограда: Та це буде усе знати і вийти, і громада..."* [1, с. 366]. Дівчина хоче притягнути хлопця до відповідальності, але той їй нагадує, що від такого сорому вона приречена на вічну безшлюбність: *"В мене шапка на голові, а ти вже не дівка. Тягни мене, Катерино, до віята, до пана, В мене шапка на голові, а ти – не віддана"* [1, с. 366].

Сюжети вищерозглянутих балад мали виховну функцію, застерігали молодь від спокусливих дошлюбних відносин. З такою метою сюжети, описані в баладах, розповідають про жорстокі розправи звідників із підмовленими дівчатами ("Було два чужозем-

ці", "Ішли ляхки на три пляшки, а гусари на чотири"), покаранням матерів, що вбили своїх дітей ("Ой ковалю, молодий ковалю", "А в нашому Василькові новина стала").

Так, у баладі "Ішли ляхки на три пляшки, а гусари на чотири" дівчина тікає з коханим ляхом до Варшави. Щоб повернути дочку додому мати відправляє за нею синів: "Сини мої молодії, беріть коні воронії, Та й біжіте битим шляхом – доганяйте Гандзю з ляхом..." [1, с. 297]. Коли брати наздогнали сестру, то вбили ляха і тим самим покарали дівчину: "Брати ж мої дорогії, срібло, злото забирайте, Срібло, злото забирайте, ляхка ж мого не рубайте..." [1, с. 297]. Найжорстокіше покарання для дівчини – це вбивство її коханого.

Громада застерігала від гріховних зв'язків і їх наслідків. Зазвичай дівчата, які мали такі стосунки, народжували байстрюків і, як правило, через тиск соціуму намагалися позбутися немовлят. Балади такого змісту застерігали дівчат від подібних ситуацій, прагнули відвернути біду. Балада "Ой ковалю, коваль-коваленько" розкриває трагедію дітозгубництва. Панська дочка втопила своє немовля від коваля: "Ой у мене дочка Катерина, Вона мені слави наробила... Опівночі дитя породила, До схід сонця в криниці втопила" [1, с. 383]. Сюжет балади "Що в Києві та у соборі та й ударили в дзвін" переповідає історію про дівчину Марусеньку, яка народила дитину, але хоче ще "походити в дівках" та й втопила дитину в Дунаї: "Пливи, пливи та дитя моє, та пливи вуткою, А я іду та погуляю та хоч з год дівкою" [1, с. 391]. Цю тему також розкривають балади "А в нашому Василькові новина стала", "Що й у нашій девушці нова новина", "Гуляла Маруся у вишневім саду" та інші.

Кримінальні мотиви балад дещо пом'якшують реальність відтворених подій і жорстокість учинків персонажів. Відповідно до подібних сюжетів покровові дії героїв завуальовано для вчинення відповідного злочину. Сюжетно-мотивна фактура балади постійно нагнітає емоції, хвилює своєю несподіваністю. Балади відтворюють народне ставлення до лихих учинків, кримінальністю конфліктні ситуації. Тексти фольклорних творів несуть у собі багату інформацію, яка містить етичні, виховні та пізнавальні цінності для кожної людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Балади. Кохання та дошлюбні взаємини / упоряд. О. І. Дей, А. Ю. Ясенчук (тексти), А. І. Іваницький (мелод.); відп. ред. М. М. Гайдай. – К., 1988. – 318 с.
2. Кушинська Л. А. Звичаєве право та його еволюція у східнослов'янському суспільстві VI-XI ст.: монографія. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2008.
3. Сборник народных юридических обычаев. Т. 2 // Записки Императорского русского географического общества / под ред. С. В. Пахмана. – Санкт-Петербург: Тип. А. С. Суворина, 1900. – Т. 18. – 440 с.

Motive for the Crime as a Part of Customary law in the Kyiv Region Ballads

Inna NIKOLCHUK

The article is based on printed manuscripts and analyzes subjects of ballads, which existed in Kyiv region. Texts of ballad genre include elements of customary law. Each unit has an educational function and prevents young people from committing crime. To understand the psychological state of the main character and his motive for the crime, it is necessary to analyze the situation and find the cause of the offense. Ukrainian Ballad Fund of oral folklore contains a number of criminal customary law information. Ballads convey profound drama of family relationships and conflicts of these relationships and the solution of these conflicts usually ends tragically. Moreover, these lyrical and epic folklore works reflect the essence of human deeds and conflict situations; contain valuable information on ethical, educational, and cognitive values of a human being.

Key words: ballad, story, love, premarital relationships, crime, customary law, motive, punishment.

Стаття надійшла до редколегії 24.06.2016

Прийнята до друку 26.07.2016



ІСТОРІЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ



УДК 82.09:398(=161.2):050»1882/1906»

Київська громада, часопис “Киевская старина” (1882–1906) і українська фольклористика

Лідія КОЗАР

Кандидат філологічних наук,
старший науковий співробітник відділу фольклористики
Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології
імені М. Т. Рильського НАН України
01001, м. Київ, вул. Грушевського, 4
E-mail: kozarli@ukr.net

У статті висвітлено роль Київської громади в організації видання часопису “Киевская старина” (1882–1906), проаналізовано хронологію предмета дослідження. Актуальність роботи зумовлена необхідністю характеристики фольклористичних праць, опублікованих на сторінках журналу “Киевская старина”, як засобу утвердження народознавчих ідей громадівців у часи боротьби за національне відродження України. Зокрема відзначено, що журнал “Киевская старина” став епохальним явищем у розвитку української фольклористики, де було вперше опубліковано чимало ґрунтовних наукових праць про епічні жанри, із історії української фольклористики, численні життєписи українських фольклористів, без яких не може обійтися жоден сучасний дослідник. А друковані українською мовою фольклорні матеріали, що відображали своєрідну історичну й побутову атмосферу народного життя, у підцензурних умовах документально стверджували національну специфіку культури, об’єктивно служили справі обстоювання національних прав українців.

Ключові слова: Київська громада, часопис “Киевская старина”, історія української фольклористики, фольклорні матеріали, громадські діячі, національне відродження.

“Киевская старина” була неофіційним органом Київської старої громади, яка з 1893 р. стала її фактичним власником. Провідну роль у формуванні наукових видавничих засад журналу відігравали В. Антонович та О. Лазаревський. У статті “Как основалась “Киевская старина” [22] О. Лазаревський згадував про те, як засновували це періодичне видання. Він писав, що ініціаторами заснування історичного журналу були в 1879 р. “два любителі малоруської старовини (один – киянин, а другий – чернігівець)” [22, с. 63]. Очевидно, йдеться про В. Антоновича і О. Лазаревського. Із цією пропозицією вони звернулися в 1879 р. до П. Г. Лебединцева, який порекомендував на посаду редактора журналу свого брата Ф. Г. Лебединцева, і через три роки, у січні 1882 р., вийшла перша книжка “Киевской старины”. За програмою “Киевская старина” була щомісячним виданням. Повний комплект за рік складав 12 чисел або 4 томи (кожні 3 числа, як звичайно, об’єднувалися у том). Усього за 25 років (1882–1906) вийшло 94 томи журналу. Журнал належав до типу приватних видань. Видавцями “Киевской старины” були: Ф. Лебединцев (1882–1887), О. Лашкевич (1888–1889); спадкоємці О. Лашкевича (випустили № 1–3 за 1890 р.), К. Гамалей (№ 4–12 за 1890 р., 1891–1901) та В. Науменко (1902–1906). Упродовж 20 років у журналі було опубліковано понад 225 праць за підписом О. Лазаревського, 140 праць В. Науменка, понад 100 статей В. Горленка. Матеріальну допомогу часопису надавали такі відомі громадські діячі та мецена-

ти, як Г. Галаган, В. Симиренко, В. Тарновський та ін. У засіданнях редакційного комітету брали участь М. Лисенко, І. Нечуй-Левицький, В. Горленко, М. Стороженко, В. Щербина та ін. На першому етапі видання моральну й наукову підтримку журналу надавав М. Костомаров. Журнал об'єднав навколо себе всі українські сили того часу – В. Антоновича, Д. Багалія, Г. Галагана, В. Горленка, Б. Грінченка, В. Доманицького, П. Житецького, О. Кістяківського, М. Костомарова, І. Каманіна, О. Лазаревського, Івана і Ореста Левицьких, І. Манжуру, П. Мартиновського, І. Новицького, Я. Новицького, С. Петлюру, О. Потебню, Б. Познанського, Т. Рильського, І. Рудченка, О. Русова, М. Сумцова, І. Франка, М. Чалого, Є. Чикаленка, П. Чубинського, Д. Яворницького, Хр. Ящуржинського та ін. Особливі перешкоди із боку цензури зазнавали матеріали, пов'язані з іменами таких громадських діячів, як М. Драгоманов, Ф. Вовк, І. Франко, хоча вони підписували свої праці псевдонімами: Федір Вовк – Кондратович та Лупулеску, М. Драгоманов – Кузьмичевський та М. Т-в, І. Франко – Мирон.

У цій статті увагу зосереджено на характеристиці праць з історії української фольклористики, опублікованих на сторінках журналу “Киевская старина”, та простежено основні моменти культурно-просвітницького руху української інтелігенції в боротьбі за національне відродження на межі ХІХ – ХХ ст.

Матеріали журналу “Киевской старины” були в полі зору дослідників, починаючи з часу його видання. Перші відгуки на них з'явилися на сторінках російських та українських часописів у формі рецензій та заміток-анотацій [19, 20, 26]. Високу оцінку журналу дав І. Франко у своїх працях “Киевская старина”, “З останніх десятиліть ХІХ в.”, “Українці”, “Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р.”, “Южнорусская литература”. У полі зору дослідника потрапили фольклористично-етнографічні праці П. Кузьмичевського (псевд. М. Драгоманова), О. Потебні, М. Сумцова, які “в спосіб новий і строго науковий [...] дотикають дуже важних питань духовного життя і творчості нашого народу” [41, с. 9]. Оцінюючи “Киевскую старину”, учений передусім наголосив на ролі часопису в публікації “великої маси матеріалу й праць, що належать до головних підвалів нової української науки” [42, с. 260].

Велику увагу часопису приділяли у своїх дослідженнях Б. Грінченко [6], К. Грушевська [7], М. Грушевський [8], В. Данилов [9, с. 212], І. Житецький [12, 13], І. Павловський [27] та ін. Так, К. Грушевська неодноразово наголошувала, що часопис “Киевская старина” на кілька десятиліть “узяв на себе місію національно-культурного речника і став приводом до досить живого українознавчого руху” [7, с. СХІ]. Вона відзначила важливу роль часопису у збереженні та дослідженні кобзарського епосу, особливо опубліковані на його сторінках праці В. Борковського, В. Горленка, П. Житецького, М. Лисенка, О. Малинки, П. Мартиновича, В. Науменка, О. Слатьона, М. Сумцова, Ухача-Охоровича.

Значний внесок у вивчення “Киевской старины” наприкінці 60-х – початку 90-х рр. ХІХ ст. зробили автори низки дисертаційних досліджень – А. Іоаніді (“Журнал “Киевская старина” и вопросы фольклористики на Украине в конце ХІХ – начале ХХ вв.”. К., 1969), М. Кучинського (“Журнал “Киевская старина” и украинский литературный процесс конца ХІХ – начала ХХ ст.”. К., 1990), В. Матях (“Проблеми історії України ХVІ – ХVІІІ ст. у висвітленні журналу “Киевская старина”. К., 1993), М. Палієнко (“Журнал “Киевская старина” в громадському та науковому житті України (кінця ХІХ – початку ХХ ст.)”. К., 1994). М. Кучинський відзначав, що “Киевская старина” була важливим органом для формування та консолідації українських письменників, утверджувала цілковиту закономірність і потрібність національної літератури.

Дисертація М. Палієнко присвячена відтворенню об'єктивної історії журналу як громадського та наукового центру в Україні. Позбавлена можливості вільної по-

літичної, громадської й навіть культурної діяльності, як наголошує М. Палієнко, українська інтелігенція зосередила увагу на наукових досліджах у царині національної історії й мови, маючи на меті довести науковими засобами культурно-історичну самостійність українського народу та його право на вільний національний розвиток [28, с. 28]. Цьому завданню були підпорядковані й фольклористичні праці українських громадських діячів, опубліковані на сторінках “Киевской старины”. М. Палієнко наголошувала на тому, що часопис був “одним із важливих символів національного відродження кінця XIX – початку XX ст.” [29, с. 114]. Дослідниця підготувала два видання довідково-бібліографічного характеру [30], в яких систематизувала матеріали, наявні в журналі.

Серед сучасних досліджень матеріалів часопису варто виділити праці О. Негодченка [24], Ю. Орел [25], Т. Поліщук [33], І. Тиховліс [39], О. Шалак [45], Ж. Янковської [48]. О. Негодченко писав про те, що “Киевская старина” була не подібною на попередні журнали, що її заснування, діяльність і припинення видання було досить цікавим явищем і в історії періодики, і в історіографії та історії культури взагалі [35, с. 352]. “Незважаючи на всі перешкоди (жорстка царська цензура, відсутність коштів), часопис намагався згуртувати навколо себе тогочасних українських визначних вчених і громадських діячів, працюючи на єднання національних наукових та суспільних сил, а також сприяв залученню до українофільських студій широкого кола аматорів-початківців” [24, с. 353], – зазначав дослідник. Ю. Орел наголошувала на тому, що журнал “сприяв поширенню ідеї про самотність українського народу в межах Південно-Західного краю, в Галичині, серед наукової спільноти Російської імперії” [25, с. 95].

На думку Т. Поліщука, видання “Киевской старины” “було знаковою подією в науково-громадському житті суспільства” [33, с. 10]. І. Тиховліс у статті “До історіографії часопису “Киевская старина” переймається проблемою недостатньої уваги дослідників історії української археології до журналу “Киевская старина”. Він наводить цінні думки маловідомих дослідників про “Киевскую старину”, зокрема Андрія Царинного (А. В. Стороженка), який зазначав, що “низка томів “Киевской старины” є величною пам’яткою гарячої любові до батьківщини маленької групи малоруських патріотів, що виконали безкорисливо величезну роботу зі з’ясування в подробицях минулого рідної землі” [39]. І. Забіяка також писав про те, що “було щось навколо цього журналу етнічне, що в усьому світі називається патріотизмом”, що “це етнічне почуття було настільки високим у більшості авторів, що десятиліттями вони тягли на своїх плечах це видання, не одержуючи ні копійки, об’єднуючи талановитих авторів інших етнічностей” [39].

О. Шалак [45] розкрила особливості публікації на сторінках “Киевской старины” українського фольклору Поділля у записах і розвідках В. Боржковського, С. Венгреновського, Хр. Яшуржинського, Г. Афанасьєва, Ю. Сіцінського та ін. У статті Ж. Янковської “Висвітлення фольклорно-етнографічного матеріалу на сторінках журналу “Киевская старина” (рік 1882)” проаналізовано фольклорно-етнографічні матеріали, опубліковані на сторінках журналу “Киевская старина” за 1882 рік. Дослідниця відзначала, що “будучи друкованим органом тогочасної київської громадської організації “Стара громада”, уже в перший рік свого існування “Киевская старина” стала справжнім трибуном українознавства, зосередженням наукової думки, справді унікальним засобом поширення української культури” [48, с. 82].

Фольклористичний доробок “Киевской старины” став предметом дисертаційного дослідження та низки статей А. Іоаніді [14, 15, 16]. У них автор на підставі аналізу фольклорно-етнографічних розвідок і публікацій зразків народної творчості дійшов висновку, що “Киевская старина” дає надзвичайно різноманітний та цінний фактичний, теоретичний матеріал з історії фольклористичного процесу в Україні кінця XIX – початку XX ст., що саме у багатому фольклористичному від-

ділі журналу виявився “соціальний подих доби”. Учений з’ясував, що з публікаціями і фольклорно-етнографічними дослідженнями у журналі виступило понад 150 авторів, серед них такі вчені, як: І. Франко, М. Васильєв, В. Данилов, В. Доманицький, М. Драгоманов, О. Малинка, І. Манжура, П. Мартинович, В. Милорадович, Т. Рильський, М. Сумцов, В. Ястребов та інші. На його сторінках з’явилося близько 2200 різних фольклорних публікацій, понад 120 фольклорно-етнографічних досліджень і розвідок, близько 50 оглядових статей, а також стільки ж наукових рецензій.

А. Іоаніді вважав справжньою заслугою журналу те, що за часів панування компаративістичного методу та міграційної теорії у фольклористиці акцент було зроблено на публікаціях “живої української народнопоетичної творчості” та її дослідженні в залежності від конкретних соціальних та історичних умов життя народу, у тісному зв’язку зі специфікою народного побуту. Друковані українською мовою фольклорні матеріали, що відображали своєрідну історичну й побутову атмосферу народного життя, у підцензурних умовах документально стверджували національну специфіку культури, об’єктивно служили справі обстоювання прав українців. Із цього погляду міграційна теорія у фольклористиці була чужою для загального напрямку журналу, тим-то й статей компаративістичного характеру на його сторінках з’явилося дуже мало. “І в цьому також позитивна роль “Киевской старины”: вона не тільки нагромадила величезний матеріал з українського фольклору, але й нейтралізувала на Україні захоплення ідеалістичними теоріями й метафізичними методами дослідження фольклору”, – наголошував А. Іоаніді [14, с. 33].

Дослідник також вказав на жанрово-тематичну різноманітність опублікованого фольклорного матеріалу – пісні різних жанрів, думи, казки і легенди, перекази й оповідання, прислів’я та приказки, анекдоти, загадки, народні вірші та драми, замовляння, голосіння, зразки весільної, календарно-обрядової поезії. Учений відзначав, що добірки української обрядової поезії, переважно весільної, з описами обрядів трапляються майже в кожному томі цього видання. Серед 1500 пісень, опублікованих у журналі, 850 обрядових, 525 історичних, баладних, ліричних, побутових тощо. Дослідник вказав на значну кількість публікацій варіантів народних дум (56 текстів) [16, с. 9]. У журналі з’явилася низка варіантів пісень про Байду, Супруна, Нечая, уперше опубліковано думи: “Отаман Матяш старий”, “Вдова Сірка Івана”, варіант думи “Козацьке життя” [14, с. 33]. Окрім публікацій історичного епосу, на сторінках “Киевской старины” надруковано дослідження про походження дум, час їх виникнення й побутування, про поетичні та музичні особливості народного епосу. Праці П. Житецького, надруковані в “Киевской старине”, викликали гостру наукову полеміку, в якій взяли участь І. Франко, М. Драгоманов, М. Сумцов, О. Соболевський, О. Пишін та ін. У різних виданнях вони піддали критиці думку П. Житецького про шкільно-шпитальне, книжне походження дум. Дослідники дотримувалися різних поглядів, у поняття “народність дум” вкладали “далеко не однаковий зміст” [14, с. 34]. Унаслідок цього, – як зазначав А. Іоаніді, – питання про походження дум так і лишилося на той час фактично нез’ясованим [14, с. 34]. Проте згодом вчені [7, 14] відзначили, що дискусія в цілому мала позитивне значення, оскільки підносила загальний інтерес до вивчення думового епосу.

Особливо цінними публікаціями нових записів дум були “Українські записи Порфирия Мартиновича”, що їх було надруковано в журналі упродовж 1904 р. [40]. Тут було опубліковано двадцять нових записів дум, фіксацію яких здійснено в останні десятиріччя ХІХ ст. від кобзарів Івана Кравченка (Крюковського), Федора Гриценка (Холодного), Трифона Магадина та ін. Крім цінних варіантів відомих дум “Про трьох братів азоських”, “Про Коновченка-Вдовиченка”, “Кішка Самійло” та ін., було опубліковано і зовсім новий сюжет жартівливої думи “Про Михія” [14, с. 36]. Про записи П. Мартиновича схвально відгукнувся І. Франко, вказавши, що “... вони і подібні до них записи варті пильної уваги також наших істориків” [43, с. 235].

Понад 100 праць, опублікованих на сторінках журналу “Киевская старина”, стосуються історії української фольклористики. Це некрологи, листування, рецензії, власне дослідження М. Сумцова з історії української фольклористики “Современная малорусская этнография”. Численні некрологи, присвячені пам’яті українських громадських діячів: В. Александрова, О. Андрієвського, В. Антоновича, В. Беренштама, В. Білозерського, М. Білозерського, О. Бодяньського, М. Вербицького-Антіохова, А. Гаврилова, О. Гатцука, Л. Глібова, В. Гнилосирова, І. Головацького, В. Горленка, М. Дикарева, Г. Залюбовського, Ф. Кістяківського, О. Кістяківського, О. Кониського, М. Костомарова, М. Кропивницького, П. Куліша, О. Лазаревського, А. Лашкевича, П. Лебединцева, Ф. Лебединцева, В. Ломиковського, П. Лукашевича, М. Максимовича, І. Манжури, О. Марковича, І. Новицького, М. Номиса, О. Огоновського, О. Потєбні, Т. Рильського, І. Рудченка, М. Старицького, І. Тобілевича, О. Ханенка, П. Чубинського, М. Шугурова, В. Ястребова. Вони мають здебільшого інформативний характер, подають певні біографічні довідки, служать важливим джерелом для дослідження історії української фольклористики кінця ХІХ – початку ХХ ст. Проте фольклористичних відомостей там небагато.

Значним обсягом і докладністю виділяється дослідження В. Шенрока “П. А. Кулиш. Биографический очерк” [46], яке опубліковано у 2–10 випусках “Киевской старины” 1901 р. У висновках праці автор наголосив на тому, що в постаті П. Куліша “ми бачимо і цінуємо... не тільки талановиту людину, але передусім і понад усе людину ідеї, а ця якість дає йому... великі права на увагу, як якості рідкісні і високою мірою цінні; ...цінуємо в Кулішеві і безкорисного подвижника розумової праці, зігрітого полум’яною любов’ю до батьківщини – праці самовідданої, невтомної та неспослабленої буквально до самого дня смерті” [46, с. 39]. У праці В. Шенрока знаходимо цікаві відомості щодо оцінки фольклористичних видань П. Куліша: “Але справжньої оцінки своїх праць Куліш очікував від таких людей, як Шевченко, про якого він казав: «Тарас отримав перший том “Записок о Южной Руси” і був у захваті, який не описати. Саме такі люди, як він, знають ціну записаних мною переказів” [46, с. 351].

У першому номері “Киевской старины” за 1889 р. В. Горленко опублікував некролог, присвячений пам’яті українського фольклориста Платона Лукашевича [3], який помер в кінці 1887 р. Дослідник подав важливі відомості з біографії П. Лукашевича, зокрема, про його навчання з М. Гоголем, знайомство з чеськими фольклористами Ганкою і Колларом, які могли мати вплив на його народознавчі зацікавлення. В. Горленко відзначав ту обставину, що під їх впливом він “звернувся до збирання творів народної української поезії і в 1836 році видав свій збірник “Малорусския и червонорусския думы и песни” [3, с.245]. Цей фольклорний збірник, як зазначає В. Горленко, “записав його ім’я в пам’ять нащадків” [3, с.245]. Автор некролога робить акцент на цьому виданні, вважає його основною заслугою П. Лукашевича. Це був третій збірник українських дум і пісень, які побачили світ. Його було укладено тоді, коли “стара піснетворчість” ще жила повнокровним життям у народі. Найбільш цінним у збірнику П. Лукашевича, на думку В. Горленка, є відділ дум, із його “давніми списками”, особливо “список думи про Самійла Кішку”. Автор некролога встановив, що думу про Самійла Кішку П. Лукашевич записав у 1832 р. від бандуриста Стрічки, уродження села Березівки Прилуцького повіту Полтавської губернії. “Збірник свій Лукашевич уклав “між іншим”, і ті дорогоцінності, які в ньому зберіг, показують тільки, якими значними могли бути жнива збирача в ту далеку пору...” [3, с. 245], – наголошує В. Горленко. Далі автор проаналізував записи П. Лукашевича останніх років, які не ввійшли до його збірника: “Порівняно з тривалістю часу зібрав він не так багато, хоча добросовісно, без довірливих правок, і з точним відтворенням усього почутого. Але за внутрішньою своєю ціною цей збірник, що залишився в рукописі, ніяк не може бути порівняний із друкованим

збірником 1836 року” [3, с. 246]. Таким чином, із цього некролога стає зрозуміло, якими були наукові підходи П. Лукашевича і В. Горленка до збирання народної творчості, зокрема якою була увага до точного відтворення фольклорного тексту, без правок і перекручень. Їх патріотизм проявляється у прагненні записати і зберегти для нащадків якомога більше текстів народних скарбів, а також надати відомості і про інформаторів.

В. Горленко також турбувався про збереження фольклорних записів лікаря й етнографа О. Гаврилова [23], який помер 1888 р., і за матеріалами, які надав йому П. Мартинович, умістив некролог у “Киевской старине” (1889, № 1, с. 246-247), підписавши його літерами “П. М.”, що вказувало на головного інформатора Порфирія Мартиновича. Цей некролог став великою нахідкою для підготовки дослідження з історії української фольклористики, оскільки постать О. Гаврилова взагалі не згадано у вітчизняних працях з історії національної культури, за винятком статті з “Енциклопедії українознавства” (т. 1, с. 332), яку також було підготовлено на основі змісту цього некролога. Таким чином, В. Горленко і П. Мартинович уперше подали відомості про фольклориста-подвижника, лікаря Олександра Гаврилова, який збирав народні пісні (понад 50 зошитів) на Харківщині, Катеринославщині, Полтавщині, Чернігівщині, Київщині, переважно побутові, обрядові, історичні, серед яких були вперше записані так звані “уніки” [23, с. 247]. Автори некролога виділяють корпус колядок, “якому позаздрили би найщасливіші збирачі” [23, с. 247]. Дослідники відзначили науковий підхід О. Гаврилова до публікації фольклорних зразків: “Підготовлюючи свої збірники для друку, Гаврилов ретельно порівнював їх із виданими друкованими зібраннями. Це порівняння показало, що в записах його є уніки, тобто такі пісні, яких ніколи й ніхто не записував” [23, с. 247]. О. Гаврилов звертав увагу на мелодію народних пісень і запам’ятовував її, проте не встиг зафіксувати “мотиви на ноти”. “Трагічна, рання смерть Гаврилова була результатом самопожертви і чесного ставлення до громадської служби. Відхід його справив сильне враження в місцевій громаді, яка вшанувала на земському зібранні його пам’ять. Але ті ідеальні завдання, до яких прагнуло це молоде життя, залишилися недосягнутими” [23, с. 247], – такими патріотичними рядками завершується некролог. На жаль, записи О. Гаврилова не вдалося відшукати в архівах ані П. Мартиновича, ані В. Горленка.

Своєрідним некрологом на пошану П. Чубинського виступає рецензія В. Горленка на “Труды этнографическо-статистической экспедиции” Чубинского в сравнении с другими подобными” [5], опублікована у другому номері “Киевской старины” за 1884 р. Учений відзначив новаторство видання П. Чубинського, особливо матеріали народних вірувань, народного щоденника, казок, весільних записів, зібрання народних юридичних звичаїв. У цьому ж номері був опублікований ще один некролог на пошану П. Чубинського, який підготував О. Кістяківський [18]. У ньому автор подав докладну біографію відомого народознавця, акцентуючи увагу на його наукових досягненнях у сфері етнографії та статистики.

Стаття В. Горленка “Сто семь лет южно-русской этнографии” (КС, 1884, № 3, с. 505-507) присвячена аналізу першої праці з історії української фольклористики – “Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в слободской украинской губернии, також и в великороссийских слободах населенных малороссиянами, сочиненное Григорием Калиновским, армейских походных полков, состоящих в украинской дивизии прапорщиком”. “Ця маленька книжка – перший твір, що стосується етнографії Малоросії, як і взагалі одна з перших літературних праць про цю країну” [4, с. 505], – наголошував дослідник. Він висловив жаль із приводу того, що Г. Калиновський під час описування весільного обряду залишив осторонь численні весільні пісні [4, с. 505].

У некролозі “Памяти Ивана Петровича Новицкого” [17] І. Каманін уперше подав відомості про життєвий і творчий шлях маловідомого фольклориста. Таким

чином став відомий його рік народження – 1844, походження – із старовинного російського православного роду Київської губернії. І. Каманін акцентував увагу на великому значенні Київської громади в становленні І. Новицького, до якої він ввійшов 1863 р., і з того часу і “до останньої хвилини свого життя він не випускав з рук пера, захищаючи інтереси південно-руської народності” [17, с. 487]. “Місцева історія, етнографія, географія і взагалі всі сторони і питання життя південно-західного краю вивчав покійний глибоко і всебічно. Не було ні одного скільки-небудь важливого громадського, місцевого питання, про яке покійний не виступив би зі своєю думкою, завжди раціональною і ґрунтовною”, – зазначав дослідник. І. Каманін проаналізував внесок І. Новицького в українську фольклористику: він зібрав і подав до V тому “Трудов експедиции” 5000 українських пісень, підготував до друку побутові пісні, опублікував у 1884 році дослідження “Женщина и ея положение в малорусских народных песнях”. І. Каманін також відзначив численний доробок І. Новицького, уміщений на сторінках журналу “Киевская старина”. На завершення автор наголосив на тому, що постать І. Новицького “становить рідкий приклад самоучки, і достойна його біографія була би досить повчальною”, що “не було місцевого питання, якого б не торкався покійний у своїх статтях і дослідженнях”, і що “зібрання принаймні найважливіших із них допомогло б багатьом місцевим громадським діячам розібратися в заплутаних станово-національних і економічних питаннях південно-західного краю” [17, с. 490].

Значну увагу на сторінках “Киевской старины” приділено постаті М. Костомарова. Це некрологи, статті, бібліографічні покажчики його праць, які публікували після його смерті [31]. Упродовж багатьох років виходу журналу ім'я М. Костомарова часто трапляється на його сторінках [1, 2, 10, 11, 21, 31, 32, 44, 47]. У “Кратком биографическом очерке Н. И. Костомарова” висвітлено життєвий і творчий шлях відомого вченого, звернено увагу на його фольклористичні зацікавлення, зокрема на його нову дисертацію “Об историческом значении народной русской поэзии”. Знаходимо також цікаві судження про характер М. Костомарова: “У характері Костомарова було завжди багато самостійності, у поглядах – новин, оригінальності, у судженнях – сміливості, в образі вираження – прямоти, часом різкості, а такі люди нелегко прокладають собі дорогу. Притому заняття етнографією, зближення з простолюттям із метою вивчити його світогляд, записати пісню чи казку, у ту пору більше, ніж будь-коли, здавалися дивними і збуджували підозру” [31, IV, С. IV]. Відзначено також збирацьку діяльність М. Костомарова, зокрема записи пісень, зроблені на Волині й опубліковані у збірнику Мордовцева, а також унесок у дослідження слов'янської міфології, початків християнства в Росії тощо. Вказано на те, що над всіма цими дослідницькими прагненнями молодого вченого “витала ідея національності як відображення пробудженої перед тим у західних слов'ян національної самосвідомості та створених етнографічних та історичних праць і видань” [31, IV, С. IV]. М. Костомаров хотів приєднатися до цього нового руху “в ім'я слов'янської ідеї та єдності, ознайомити з цим рухом шляхом друку та усних бесід російське суспільство, попрацювати для розвитку цієї ідеї на ґрунті південно-руської етнографії” [31, IV, С. V]. Цими думками він ділився зі своїми друзями: М. Гулаком, В. Білозерським й А. Навроцьким, а разом із О. Маркевичем, П. Кулішем, Т. Шевченком організував бесіди на квартирі в М. Гулака, що стало приводом їх арешту і заслання за доносом студента Петрова. Більш докладно фольклористичну діяльність М. Костомарова схарактеризовано в дослідженні В. Науменка “Н.И.Костомаров как этнограф” [31, IV, с. XXXV–XLIV]. Дослідник акцентує увагу на рядках із праці М. Костомарова про те, що “народні твори мають на собі відбиток певного роду винятковості, яку треба засвоїти вивченням поетичного народного побуту, щоб співчувати їй цілком” [31, IV, с. XXXV]. В. Науменко намагався з'ясувати, якими шляхами і за яких обставин з'явилась у М. Костомарова любов до вивчення укра-

їнського народного життя, оскільки він за походженням був із Острозького повіту Воронезької губернії, де українське населення жило в перемішку з російським. Виховання у приватному московському пансіоні і у воронезькій гімназії також не сприяло його народознавчим зацікавленням.

Однак згодом значний вплив на формування М. Костомарова як фольклориста мало середовище культурного життя міста Харкова, куди він переїхав закінчувати своє навчання в університеті, оскільки, як пише В. Науменко, “у ті роки в жодному місті України не виявляла себе так сильно любов до народу і народності, як у Харкові” [31, IV, с. XXXVI]. Учений висвітлює вплив на формування М. Костомарова таких українських культурних діячів, які проживали тоді в Харкові: Г. Квітки-Основ'яненка, П. Гулака-Артемовського, А. Метлинського, братів Степана та Петра Писаревських, Я. Кухаренка, І. Срезневського. “Тому немає нічого дивного, – пише В. Науменко, – що Микола Іванович незабаром перейнявся таким же прагненням до вивчення етнографічних особливостей південно-руського племені і таким же бажанням і самому попрацювати на народній ниві, якими заявляли себе в той час близькі йому харків'яни” [31, IV, с. XXXVIII]. Спочатку любов до етнографії у М. Костомарова проявилася в художній формі, у його українських драматичних і літературних творах. В. Науменко наводить рядки зі статті М. Костомарова про “Записки о Южной Руси” П. Куліша, в яких він говорить про те, що “пройшла пора ковзати по поверхні народного побуту і схоплювати з нього загальні риси”, а “настал потреба знати та зображати свою народність ґрунтовно з усіма її вигинами” [31, IV, с. XXXVIII]. Далі В. Науменко розглянув наукову діяльність М. Костомарова в контексті розвитку української етнографії пешої половини ХІХ ст., коли було видано праці О. Бодяньського, М. Цертелєва, І. Срезневського, Вацлава із Олеська, М. Максимовича, П. Лукашевича, Ж. Паулі. Фольклорні зібрання З. Доленги-Ходаковського та О. Бодяньського на той час залишалися в рукописах. Із названими опублікованими виданнями М. Костомаров приступив до написання дослідження “Об историческом значении русской народной поэзии”, яке було видано 1843 р. Крім того, дослідник сам записував українські пісні на Харківщині. Щоб стало зрозуміло, як важко було в той час здійснювати таку діяльність, яка керується принципом вивчення народу та його історії за зразками народної творчості, В. Науменко наводить іронічні цитати на цю працю із відгуків “Библиотеки для чтения”, “Отечественных записок”. Тільки І. Срезневський писав у “Москвитянине”, що “книга Костомарова дорогоцінна не для одних російських любителів народності, але для Гриммів і Тальві стільки ж, як і для Сахарових і Снегирьових, Караджичів і Кларів; погляди автора у нас новина, але на заході вони ще більш новина” [31, IV, с. ХLІ]. В. Науменко наголошував на тому, що у праці М. Костомарова багато нових фактів, тверджень, що варто визнати її першим науково-етнографічним дослідженням, яке не втратило свого значення і у другій половині ХІХ ст. М. Костомаров побачив у народних творах те джерело, де висловлено невивчені почуття, природні рухи душі, де народ виступає таким, яким він є в дійсності. Він розглянув у піснях, як народ показав своє життя – духовне, історичне, суспільне. Автор допису відзначив те, що більша частина дослідження присвячена українській поезії, а не російській, що пояснюється його українськими етнографічними симпатіями. В. Науменко вказав на велику цінність пісенного зібрання М. Костомарова, відзначив його відгуки на фольклорні збірники П. Куліша, В. Антоновича і М. Драгоманова, редагування “Трудов...” П. Чубинського. Учений висловив свої міркування про працю М. Костомарова “Славянская мифология”: “Із характеру дослідження видно, що це є та ж етнографія, але заснована не на сучасних переказах, а на клаптиках від старовини, що вціліли подекуди й абияк у народних переказах і піснях, але більше відтворена за пам'ятками писемності” [31, IV, с. ХLІІ]. Дослідник висловив припущення про те, що “величезне значення діяльності Миколи Івановича... надовго збереже його славне ім'я в нових поколіннях” [31, IV, с. ХLІV].

Варто відзначити низку праць ще одного відомого українського народознавця – М. Сумцова, які було опубліковано на сторінках журналу “Киевская старина”: “О мотивах поэзии Т.Г.Шевченко” [34], “Современная малорусская этнография” [35], “Г. Ф. Квитка как этнограф” [36], “Памяти И. И. Манжуры” [37]. У статті “О мотивах поэзии Т. Г. Шевченко” [34] М. Сумцов звернув увагу на особливості народності поезії Т.Шевченка, зокрема зазначав, що “головна складність вивчення поезії Шевченка полягає в тому, що вона наскрізь просякнута народністю, і вкрай важко, майже неможливо, визначити, де кінчається малоросійська народна поезія і де починається особиста творчість Шевченка” [34, с. 212]. “Душа Шевченка до такої міри насичена народністю, що всякий, навіть сторонній, запозичений мотив отримує в його поезії українське національне забарвлення” [34, с. 214], – наголошував М. Сумцов.

Праця “Современная малорусская этнография” М. Сумцова стала епохальним явищем в розвитку історії української фольклористики другої половини ХІХ ст., без якої не може обійтися жоден сучасний дослідник. Вона виходила окремими виданнями і була предметом багатьох наукових оцінок. Не будемо її докладно аналізувати, оскільки вона заслуговує окремого видання і монографічного дослідження, відзначимо тільки те, що цю працю було написано під впливом виходу третього тому “Истории русской этнографии” О. Пипіна (1891). М. Сумцова не задовольняв “огляд нової української етнографії”, який здійснив О. Пипін, і він вирішив продовжити це дослідження. Як бачимо з передмови до першого випуску “Современной малорусской этнографии”, М. Сумцов мав намір підготувати три випуски цього дослідження: “у першій входять переважно східно- та південно-українські етнографи з О. О. Потебнею у розділі, у другий – переважно київські та галичани, причому на першому місці передбачалися праці п. Кузьмичевського, але потім довелось змінити порядок глав, що також загальмувало продовження нашого праці, і у третій випуск передбачено малоросійських етнографів польського походження з Кольбергом на чолі” [38, с. 529]. Таким чином, у першому випуску праці було висвітлено фольклористичну діяльність таких учених, як: О. Потебня, І. Манжура, П. Іванов, Я. Новицький, Д. Яворницький, М. Андрієвський, Ф. Ржегорж. Огляд сучасної малоруської етнографії, за словами М. Сумцова, було обмежено дванадцятьма роками, починаючи з 1880 р. [38, с. 530]. У другому випуску “Современной малорусской этнографии” подано передмову і нариси про таких українських фольклористів, як: П. Житецький, В. Милорадович, В. Ястребов, С. Чернявська, М. Комаров, П. Кузьмичевський (псевдонім М. Драгоманова), І. Франко, Ф. Вовк (Ф. Волков, Ф. Кондратович). В окремій статті “Малоруссы в современной польской этнографии” відзначено прізвища Руликівського, Кольберга, Поповського, Биковського, Подберезького, Брикчинського, Земби, Густавича, Грегоревича, Яна Колесси, Цисека, Коперницького, Талька-Гринцевича, Мошинської, Рокоссовської, Томашевської, Шаблевської, Малиновської, Стадницької, Ванке, Рошкевич і Франка, Неймана. У статті “Г. Ф. Квитка, как этнограф (По поводу пятидесятилетия со дня кончины его)” [36] М. Сумцов наголосив на тому, що “історичне значення Г. Ф. Квітки не вичерпується його літературними заслугами – це був водночас старанний і сумлінний етнограф, місцевий історик і громадський діяч” [36, с. 190].

Як бачимо, Київська громада відіграла вагомую роль у другій половині ХІХ – початку ХХ ст., організувавши вчених, учителів шкіл, інтелігенцію в боротьбі за самобутність, утвердження українства на своїй землі. Громада, діючи таємно, представляла та маніфестувала українське суспільство, підтверджувала і творила українську культуру. Її діяльність зробила вагомий вплив на розвиток української фольклористики, відбиваючи в собі “характеристичну рису історії нашого відродження”. Вона сформувала і загальновідомих фольклористів, і маловідомих збирачів народної творчості: В. Антоновича, М. Драгоманова, П. Чубинського, М. Лисенка, Т. Рильського, П. Житецького, Ф. Вовка, О. Русова, О. Лоначевського-Петруняку,

І. Рудченка, І. Новицького, І. Манжуру, Г. Купчанку, П. Єфименка, А. Димінського, Г. Залюбовського, О. Андрієвського та ін. А організація Київською громадою Південно-Західного відділу Російського географічного товариства, видання "Киевская старина", Наукового товариства ім. Шевченка у Львові, підтримка М. Драгоманова за кордоном мала загальноєвропейське значення.

Журнал "Киевская старина" став епохальним явищем у розвитку української фольклористики, де було вперше опубліковано ґрунтовні наукові праці з дослідження епічних жанрів, історії української фольклористики, численні життєписи українських фольклористів, без яких не може обійтися жоден сучасний дослідник. А друковані українською мовою фольклорні матеріали, що відображали своєрідну історичну й побутову атмосферу народного життя, стверджували у підцензурних умовах документально національну специфіку культури, об'єктивно служили справі обстоювання прав українців. "Киевская старина" не тільки нагромадила величезний матеріал з українського фольклору, але й нейтралізувала в Україні захоплення ідеалістичними теоріями й метафізичними методами дослідження фольклору.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Вашкевич Г.* Из воспоминаний о Николае Ивановиче Костомарове / Г. Вашкевич // КС. - 1895. - С. 34-62.
2. *Вашкевич Г.* К биографии Николая Ивановича Костомарова / Г. Вашкевич // КС. - 1898. - № 11. - С. 207-217.
3. *Горленко В.* Платон Акимович Лукашевич / В. Горленко // КС. - 1889. - № 1. - С. 245-246.
4. *Горленко В.* Сто семь лет южно-русской этнографии / В. Горленко // КС. - 1884. - № 3. - С. 505.
5. *Горленко В.* "Труды этнографическо-статистической экспедиции" Чубинского в сравнении с другими подобными / В. Горленко // Киевская старина. - 1884. - № 2. - С. 349-351.
6. *Гринченко Б.* Литература украинского фольклора (1777-1900) : Опыт библиографического указателя / Б. Гринченко. - Чернигов, 1901.
7. *Грушевська К.* Українські народні думи / К. Грушевська. - К., 1927. - Т. 1. - С. СХ-СХХХV.
8. *Грушевский Н.* Историография 1880-1890 гг. Лазаревский и кружок "Киевская старина" / Н. Грушевский // Украинский народ в его прошлом и настоящем. - СПб., 1914. - Т. 1. - С. 29-31
9. *Данилов В.* Литературные поминки / В. Данилов // Исторический вестник. - 1907. - Т. 109. - С. 212.
10. *Данилов В.* Матеріали для біографії М. І. Костомарова / В. Данилов // КС. - 1907. - № 11-12. - С. 225-274.
11. *Д. К. М.* Воспоминание о Н. И. Костомарове (Письмо в редакцию) // КС. - 1891. - № 7. - С. 75-84.
12. *Житецький І.* Перші роки "Київської старовини" та М. І. Костомаров / І. Житецький // Україна. - 1926. - № 4. - С. 97-120.
13. *Житецький І.* "Киевская старина" сорок років тому / І. Житецький // За сто літ. - 1928. - № 3. - С. 125-146.
14. *Іоаніди А.* Великий науковий доробок (Дослідження та публікації фольклору на сторінках "Киевской старини") / Анатолій Іоаніди // Народна творчість та етнографія. - 1968. - № 3. - С. 32-39.
15. *Іоаніди А.* Питання міжслов'янських фольклористичних зв'язків на сторінках "Киевской старини" / Анатолій Іоаніди // Слов'янське літературознавство і фольклористика. - К., 1968. - Вип. 4. - С. 152-167.
16. *Іоаниди А. Л.* Журнал "Киевская старина" и вопросы фольклористики на Украине в конце XIX - начале XX вв. : автореф. дис. на соискание учен. степени канд. филол. наук : спец. 10.01.07 „Фольклористика” / А. Л. Иоаниди. - К., 1969. - 24 с.
17. *Каманин И.* Памяти Ивана Петровича Новицкого / И. Каманин // КС. - 1890. - № 9. - С. 486-491.
18. *Кистяківський А. Ф.* Павел Платонович Чубинский (род. 15 янв. 1839 г., ум. 14 янв. 1884 г.) / А. Ф. Кистяковский // КС. - 1884. - № 2. - С. 343-349.
19. *Костомаров Н.* Киевская старина / Н. Костомаров // Новое время. - 1882. - № 2212, 2442, 2449.
20. *Костомаров Н.* "Киевская старина" - ежемсячный исторический журнал 1882 г. / Н. Костомаров // Правительственный вестник. - 1882. - № 276.
21. *Костомарова А.* Последние дни жизни Николая Ивановича Костомарова / А. Костомарова // КС. - 1895. - № 4. - С. 2-19.
22. *Лазаревский А.* Как основалась "Киевская Старина" / А. Лазаревский // Киевская старина. - 1897. - № 3. - С. 63-64.

23. *Мартинович П.* Александр Ипполитович Гаврилов / П. Мартинович // Киевская старина. – 1889. – № 1. – С. 246–247.
24. *Негодченко О.* Журнал “Киевская старина” (1882–1906) як оригінальне та унікальне явище української культури / О. П. Негодченко // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя : Просвіта, 2007. – Вип. XXI. – С. 352–358.
25. *Орел Ю.* Тема “Киевской старины” в листах В. П. Науменка до М. Ф. Сумцова у фондах ЦДІАК України (до 130-річчя від видання першого номеру журналу “Киевская старина”) / Ю. Орел // Архіви України. – 2012. – № 3. – С. 95–102.
26. *О. Ц.* Огляд часописей за 1898 р. : “Киевская старина” // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – 1899. – Т. 29. – С. 1–16.
27. *Павловский И.* (та др.) Систематический указатель журнала “Киевская старина” (1882–1906 г.) / И. Павловский. – Полтава, 1911.
28. *Палієнко М. Г.* Журнал “Киевская старина” в громадському житті України (кінець XIX – початок XX ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.01 “Історія України” / Марина Геннадіївна Палієнко. – К., 1994.
29. *Палієнко М. Г.* Журнал “Киевская старина”: організаційно-видавничая діяльність у контексті епохи (кінець XIX – початок XX ст.) / М. Г. Палієнко // Збірник праць науково-дослідницького центру періодики. – Львів, 1997.
30. *Палієнко М. Г.* “Киевская старина” (1882–1906) : Систематичний покажчик змісту журналу / Марина Палієнко. – К. : Темпора, 2005.
31. Памяти Н. И. Костомарова: I) Краткий биографический очерк Н. И. Костомарова; II) Николайчик Ф. Д. Библиографический указатель сочинений Н. И. Костомарова; III) Антонович В. Б. Н. И. Костомаров как историк; IV) Науменко В. Н. И. Костомаров как этнограф // КС. – 1885. – № 5. – С. I–XLIII.
32. *Подорожний Н.* Из памятной книжки (Воспоминание о Н. И. Костомарове) / Н. Подорожний // КС. – 1895. – С. 20–33.
33. *Полищук Т.* Публікація мемуарів на сторінках часопису “Киевская старина”: проблематика, систематизація, аналіз / Полищук Т. В. // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки : Наук. вісник : зб. наук. праць / Нац. пед. ун-тет М. П. Драгоманова, Українська АН. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2009. – Вип. 19. – С. 72–80.
34. *Сумцов М.* О мотивах поэзии Т. Г. Шевченко / М. Сумцов // КС. – 1898. – № 2. – С. 211–229.
35. *Сумцов М.* Современная малорусская этнография / М. Сумцов // КС. – 1892. – № 1. – С. 1–10; № 2. – С. 206–225; № 3. – С. 409–423; № 4. – С. 22–36; № 5. – С. 176–192; № 6. – С. 351–362; № 7. – С. 85–94; № 8. – С. 141–159; № 9. – С. 333–349; № 10. – С. 35–50; № 11. – С. 176–187; № 12. – С. 379–390; 1893. – № 3. – С. 528–531; 1895. – № 2. – С. 195–206; № 5. – С. 186–198; № 7. – С. 36–49; № 10. – С. 88–96; 1896. – № 7–8. – С. 133–150; № 9. – С. 262–274; № 11. – С. 166–177.
36. *Сумцов М.* Квитка как этнограф (По поводу пятидесятилетия со дня кончины его) / М. Сумцов // КС. – 1893. – № 8. – С. 190–214.
37. *Сумцов М.* Памяти И. И. Манжуры / М. Сумцов // КС. – 1893. – № 10. – С. 80–90.
38. *Сумцов Н.* Вместо Введения к 1 выпуску “Современной малорусской этнографии” / Н. Сумцов // КС. – 1893. – № 3. – С. 529.
39. *Тиховліс І.* До історіографії часопису “Киевская старина” / І. О. Тиховліс // Вісник Дніпропетровського університету. Історія та археологія. – 2008. – № 16. – С. 220–223.
40. Українські записи Порфирія Мартиновича // КС. – 1904. – Т. 84. – № 2. – С. 257–313; № 3. – С. 452–477; Т. 85. – № 4. – С. 149–192; № 5. – С. 339–399; № 6. – С. 531–566; Т. 86. – № 7–8. – С. 11–50; № 9. – С. 304–321; Т. 87. – № 10. – С. 65–80; № 11. – С. 227–259.
41. *Франко І.* “Киевская старина” / І. Франко // Зібр. тв.: у 50 т. – К., 1980. – Т. 27. – С. 9.
42. *Франко І.* Нарис історії українсько-руської літератури (до 1890 р.) / І. Франко. – Львів, 1910. – С. 260.
43. *Франко І.* [Рецензія]: Українські записи Порфирія Мартиновича (Киевская Старина 1904 р., лютий стор. 257–313, март 452–477, цвітень 149–191, май 339–399, червень 531–566, липень–серпень 11–50, вересень 304–321, жовтень 65–80, падолист 227–259) // ЗНТШ. – 1906. – Т. LXX. – С. 231–235.
44. Чествование памяти Н. И. Костомарова // КС. – 1900. – № 4. – С. 86–87.
45. *Шалак О.* Подільський фольклор на сторінках “Киевской старины” : тематика досліджень, едіція / Шалак О. // Літературознавчі студії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – К. : КНУ, 2013. – Вип. 40. – Ч. 2. – С. 333–345.
46. *Шенрок В. П.* А. Кулиш. Биографический очерк / В. Шенрок // КС. – 1901. – № 2. – С. 153–179; № 3. – С. 461–492; № 4. – С. 126–148; № 5. – С. 185–213; № 6. – С. 344–385; № 7–8. – С. 46–102; № 9. – С. 304–330; № 10. – С. 18–44.
47. *Щербина Ф.* К биографии Н. И. Костомарова / Ф. Щербина // КС. – 1895. – С. 63–75.
48. *Янковська Ж.* Висвітлення фольклорно-етнографічного матеріалу на сторінках журналу “Киевская старина” (рік 1882) / Жанна Янковська // Наукові записки. Серія : Культурологія. – 2012. – Вип. 8. – С. 81–92.

Kyiv Society, “Kievskaya Starina” Magazine (1882–1906) and Ukrainian Folklore Studies

Lidia KOZAR

The article highlights the role of Kyiv society in the edition of the magazine “Kievskaya Starina” (1882–1906), analyzes the chronology of the subject under research. Relevance of the work is preconditioned by the need to characterize folk works, published in “Kievskaya Starina” magazine as a means of asserting community nationalist ideas during the struggle for national revival of Ukraine. In particular, it has been noted that “Kievskaya Starina” magazine was a landmark event in the development of Ukrainian folklore studies, where many fundamental scientific works on the study of epic genres, history of Ukrainian folklore, numerous biographies of Ukrainian folklore researchers were published. No modern researcher can do without them. Folklore materials in Ukrainian that reflected the peculiar historical and social atmosphere of the national life under conditions of censored documents, claimed national identity of the culture, objectively served the cause of defending national rights of Ukrainians.

Keywords: Kiev community “Kievskaya Starina” magazine, the history of Ukrainian folklore, public figures, national revival.

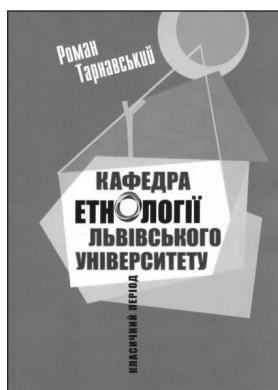
Стаття надійшла до редколегії 10.10.2016 р.
Прийнята до друку 12.11.2016 р.

Нові книги



Франківська енциклопедія: у 7 т. / редкол.: М. Жулинський, Є. Нахлік, А. Швець та ін. - Львів: Світ, 2016. - Т. 1: А-Ж / наук. ред. і упоряд. Є. Нахлік; передмова М. Жулинський, Є. Нахлік. - 680 с.

У першому томі «Франківської енциклопедії» із серії «Іван Франко і нова українська література. Попередники і сучасники», реалізацію проекту якої розпочато в Інституті Івана Франка НАН України, подано статті про письменників, літературознавців, фольклористів, мовознавців, які потрапили в силоне поле творчої біографії І. Франка. Серед них – відомі та малознані дослідники і збирачі українського фольклору: О. Бодяньський, І. Вагилевич, Ф. Вовк, М. Возняк, В. Гнатюк, Я. Головацький, Б. Грінченко, М. Драгоманов, П. Єфименко, П. Житецький, а також П. Бажанський, О. Барвінський, Ю. Венелін та інші. Висвітлено прижиттєві зв'язки геніального митця із творчими особистостями, його відгуки та роздуми про попередників і сучасників, а також спогади, дослідження та висловлювання про І. Франка.



Тарнавський Р. Кафедра етнології Львівського університету. Класичний період (1910–1947). - Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2016. - 236 с.

Книга присвячена історії діяльності етнологічних підрозділів Львівського університету першої половини ХХ ст. Залучивши значний обсяг першоджерел, автор висвітлює створення в університеті кафедр та наукових інститутів етнологічного спрямування, аналізує специфіку навчально-наукового процесу в їхніх межах, вплив на нього політичної ситуації в Галичині. Особливу увагу звернено на роль університетських підрозділів у становленні народознавчих наукових шкіл, зокрема, етнологічної школи Адама Фішера, антропологічної школи Яна Чекановського, кафедр етнографії та фольклору Філарета Колесси. Простежено їхнє значення для повоєнної української та польської народознавчої науки.



ПРОБЛЕМИ ФОЛЬКЛОРИЗМУ



УДК 821.161.2-92-6.09Н.Кобринська:398

До проблеми фольклоризму художнього авторського тексту Наталії Кобринської

Галина СИТНІК

Аспірантка кафедри фольклористики
Інституту філології
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
01601, м. Київ, бульвар Тараса Шевченка, 14
E-mail: philology.kny@ukr.net

У статті зацентовано увагу на явищі фольклоризму та його проявах у художньому авторському тексті Н. Кобринської. Наявність фольклорних концептів у літературному, епістолярному та публіцистичному доробках письменниці свідчать про свідоме звернення до фольклорної естетики. У статті з'ясовано, що художній авторський текст Н. Кобринської містить фольклорну інклюзивність та є об'єктом фольклоризації. Проаналізовано фольклорне наповнення художніх творів і спосіб вираження фольклоризму. Увагу зосереджено на формуванні життєвих поглядів і діяльності авторки у громадському житті. На думку дослідниці, проза Н. Кобринської сповнена фольклоризму, міфологізму і демонструє звернення до глибокої психології персонажів, до фіксації найтонших вражень і переживань особистості, а також схиляється до філософії, до відчуття трагізму існування людської душі. У статті мова йдеться також про малодослідженість фольклоризмів у творчості Н. Кобринської в сучасному науковому дискурсі.

Ключові слова: фольклоризм, фольклорні інклюзії, види фольклоризму, альманах, національна ідея.

Проблема взаємозв'язків національного фольклору й літератури та феномену фольклоризму як однієї з форм їх взаємодії належить до пріоритетних у сучасній українській фольклористиці. Вона особливо актуальна для української літератури кінця XIX – початку XX ст., доби оновлення писемної творчості та посиленого розвитку науки про народну творчість. Специфікою українського культурного процесу було й те, що практично кожен письменник водночас був і фольклористом.

Мета нашого дослідження полягає у виявленні фольклорних елементів та стильового фольклоризму у художньому авторському тексті Н. Кобринської. Предметом статті є феномен фольклоризму, з'ясування прагматики та семантики фольклорної інклюзії у творах Н. Кобринської.

Усна народнопоетична творчість була тривалий час одним із засобів узагальнення життєвого досвіду українського народу, втіленням народної мудрості, світогляду та ідеалів. О. Потебня у праці “Із записок з історії руської словесності” заперечував думку про занепад фольклору. Дослідник наголошував на тому, що народнопоетичні образи були і залишаються незмінним джерелом естетичних вражень, нового естетичного осмислення дійсності [4, с. 57].

Усна народнопоетична творчість була і продовжує бути для літератури не тільки зразком художньої майстерності, але й одним із основних джерел тем, мотивів, образів. Зближення усної народної колективної творчості з індивідуальною авторською

відбувається двома шляхами: 1) пряме запозичення, використання фольклору як ідейної основи та стилізація під народні зразки; 2) переосмислення фольклорних елементів, їх трансформація.

Термін "фольклоризм" (франц. *le folklorisme*) запропонував у ХІХ ст. французький фольклорист Поль Себійо для означення різноманітних занять і захопленя фольклором. В Україні термін "фольклоризм" появився дещо пізніше, у першій половині ХІХ ст. такі дослідники, як О. Бодяньський, М. Костомаров, М. Максимович, І. Срезневський висловлювали переважно універсальні положення про співвідношення фольклору та літератури, не виокремлюючи явище фольклоризму в окремішню теоретичну категорію, за винятком М. Максимовича, який вивчав народнопоетичну основу "Слова о полку Ігоревім".

До проблеми дослідження явища фольклоризму звертались дослідники і в ХХ ст., зокрема, К. Грушевська, О. Дей, О. Лобода, Г. Нудьга, М. Пазяк, В. Перетц, В. Петров, та ін.

Явище фольклоризму в словесній творчості залишається у фокусі наукової уваги сучасної вітчизняної фольклористики (В. Буряк, Я. Гарасим, В. Давидюк, М. Дах, І. Денисюк, І. Зварич, О. Івановська, Р. Кирчів, Р. Марків, С. Мишанич, С. Росовецький, О. Кирилюк, Н. Пластун).

У словнику наукової та народної літератури "Східнослов'янський фольклор" В. Гусев зазначив, що особливої популярності термін "фольклоризм" набуває з середини 1960-х років переважно для позначення "вторинних", "неавтентичних" фольклорних явищ (відтворення фольклору на сцені, поширення в художній самодіяльності, фольклорні фестивалі) [11].

На думку І. Денисюка, фольклоризм - це "явище посиленого використання фольклору у творчості письменників різних народів" [10, с. 13]. Р. Кирчів та Р. Марків (і ми схилиємося до їхньої думки) зауважують, що у випадку органічного фольклоризму не обов'язково визначати використання фольклорного субстрату у тексті як посиленого. Адже доволі часто можна зустріти прихований фольклор, який нелегко відшукати у літературному творі [2, с. 7].

Р. Марків визначає фольклоризм як свідоме звернення письменників до народної естетики. Дослідник зауважує, що типи фольклоризму можуть бути різними, вони залежать від творчої манери, індивідуального стилю, методу, напрямку, якого дотримується той чи інший письменник [3, с. 67].

О. Кирилюк у дисертаційному дослідженні "Фольклоризм сучасної авторської пісні" трактує фольклоризм як художнє збагачення індивідуальної професійної словесної творчості шляхом абсорбції елементів продукту колективної креативної сили [1, с. 18].

Взаємини фольклору та літератури є складними, багатоаспектними та багатогранними. Аналізуючи способи переосмислення фольклорних явищ і ступеня їх формально-змістових трансформацій у літературі науковці визначають такі види фольклоризму: 1) імітативний, або стилізаційний, якому притаманна незначна зміна сутності фольклорного елементу; 2) інтерпретаційний, якому характерні глибші процеси значеннєвої (філософської, емоційно-психологічної, етико-естетичної) переорієнтації уснопетичних образів, тем, мотивів, сюжетів; 3) концептуально-інноваційний, або трансформаційний, що виражається у глибинному переосмисленні фольклорної поетики, ідейно конструктивній зміні жанрово-композиційної побудови твору [3, с. 74].

Р. Марків виокремлює такі основні етапи освоєння літературою фольклору: 1) стилізацію; 2) психологічну інтерпретацію фольклорних мотивів; 3) переосмислення народної міфології. У контексті розвитку української літератури можна простежити певну закономірність превалювання того чи іншого типу фольклоризму. Давня українська література характеризується використанням в оригінальному

тексті фольклорних образів чи мотивів. Доба романтизму характеризується зближенням літератури та народної творчості, простежується стилізація авторського тексту під фольклорні зразки, помітне запозичення фольклорних сюжетів і символів. Для української літератури ХХ ст. характерний інтерес до народнопоетичної символіки та міфології. Без культивування національних цінностей, на яких наголошували ще народовці, не можна відтворити національний характер народу. У сучасній літературі фольклоризм проявляється переважно через поетично трансформований міфологічний символ, який набуває нової соціально-філософської конкретизації [3, с. 87].

Кожна європейська література виявляє характер своєї нації. Українська література відтворює демократичний характер українців, точно фіксує риси української ментальності. Зауважмо, що література, творена в Галичині в ХХ ст., за формою та змістом не завжди відповідала інтересам народу. Більшість населення не могло зрозуміти таких змін, вважаючи, що українську літературу повинна живити, насичувати народна літературна мова. Художні твори Н. Кобринської написані живою розмовною мовою, із чітко вираженим галицьким діалектним колоритом, саме це і є яскравою рисою прояву фольклоризму в авторському тексті письменниці.

Н. Кобринська ґрунтовно вивчала західноєвропейську літературу, особливо її цікавило висвітлення в літературі жіночого питання. Значний вплив на формування її світогляду зробили праці Ф. Енгельса, К. Маркса та Ф. Ніцше. Письменниця активно листувалася з Августином Бебелем, від якого отримала авторський дозвіл на переклад праці "Жінка і соціалізм". Н. Кобринська є центральною постаттю українського феміністичного руху, головним ідеологом та організатором українського жіночого руху. У художньому авторському тексті Н. Кобринської відображено реальну дійсність, авторка у своїх творах обстоює громадську гідність людини.

Проза Н. Кобринської демонструє звернення до глибинної психології персонажів, до фіксації найтонших вражень і переживань особистості, схиляється до філософії, сповнена фольклоризму та міфологізму, до проблем трагізму існування людської душі.

Перше оповідання Наталії Кобринської "Пані Шумінська" було надруковане в альманасі "Перший вінок" під назвою "Дух часу". До письменницької діяльності Н. Кобринську заохотив товариш І. Франка, публіцист і літературознавець Остап Терлецький, з яким письменниця познайомилась у Відні 1883 року. "Серед одної розмови Терлецький запитався, чи я коли не пробувала дещо писати. І став мене намовляти, щоб я взялася до писання. "Але про що і як писати?" – запитала я здивована. "Про те, що говорите, і так, як говорите", – відповів Терлецький лаконічно. Коли він не відступав від свого, я забралася до роботи. Представила-м собі стару жінку в її відносінах до оточуючих обставин в такий спосіб, як би це я розповідала Терлецькому. Таким чином вийшла моя пані Шумінська" [7, с. 378].

Оповідання "Дух часу" написано у формі спогадів шістдесятилітньої попаді Шумінської, матері чотирьох дітей, котра згадує своє життя, свої надії та сподівання від нього. Проте не все сталося так як мріяла жінка, ніхто з її дітей не став ні священиком, ані попадею, навіть онука мріє стати вчителькою, все, мовляв, зруйнував злий демон "дух часу" [8, с. 182].

Н. Кобринська доволі швидко активізувала свою творчу працю і закликала до співпраці жінок не лише з Галичини, а й з Буковини та України. Н. Кобринська листувалась з Ганною Барвінок, Оленою Пчілкою (яка допомагала в підготовці та виданні альманаху "Перший вінок"), А. Павлик, У. Кравченко, О. Кобилянською, Лесею Українкою, Є. Ярошинською. Н. Кобринська писала до І. Франка: "Того, що я сама осягнула, бажала я своїм посестрам. Через літературу дійшла я до розуміння становища жінки в суспільстві, – того ж я хотіла й других повести на ту дорогу" [7, с. 398].

І. Франко об'єднав жіночі літературні сили. Він був палким прихильником всього, що торкалося національного відродження. Саме завдяки йому Н. Кобринська спромоглась видати альманах. У листі до І. Франка вона писала: "Я не довіряю своїм силам і не вложила на себе того обов'язку, якби не стояли мені в пам'яті в останнім Вашім письмі слова: "Я готов Вам і радою, і ділом, і матеріалами помагати так, що надто велику роботу Ви на себе не візьмете". Самі вплутались в біду, а тепер будете мати клопіт з бабами" [7, с. 400].

Слова подяки, після виходу перших п'яти примірників "Першого вінка", Н. Кобринська писала і до дружини І. Франка Ольги: "Без Вашого чоловіка не змогла б була його сама видати, то дійсно не знаю, як і коли зможу віддячити за тоту велику прислугу - натепер передайте наше українське спасибі" [6, с. 33].

І. Франко був автором кількох рецензій на "Жіночий альманах": у статті "З останніх десятиліть XIX віку" він зазначає, що "Перший вінок" "належить до найкращих за змістом наших видань із того десятиліття", а "для історика нашої культури і нашого національного відродження ся книжечка завсігди буде дорогоцінною пам'яткою" [9, с. 502].

Художнє переосмислення фольклору на тлі творчого доробку Н. Кобринської є глибинним, освоєння нею фольклорних елементів має свідомий характер та трансформується авторкою творчо, стає невід'ємним моментом ідейно-проблемної системи твору.

Фольклоризм творів Н. Кобринської можна простежити на рівнях жанру, застосування письменницею народнопоетичних засобів (метафора, літота, епітет, порівняння), звичаї, інклузії фрагментів фольклорних одиниць за жанрами (дума, пісня, прислів'я, загадки). Вживання таких елементів є ознакою особливої стильової манери авторки.

В архіві Н. Кобринської збережені зразки фольклорних текстів, які вона збирала та записала, проте друком так і не вийшли. За мотивами народних казок та оповідань Н. Кобринська 1904 року видала збірку "Казки", яка складалася з оповідань, літературних казок, притч "Судильниця" (1894), "Рожа" (1897), "Чортище" (1898) та ін. Цикл літературних казок Н. Кобринської - це особливий жанр химерного оповідання. Збірку Н. Кобринська видала з такою дедикацією: "Світлій частині народної душі, чільній українській письменниці, гарячій поклонниці наших поневолених селянок Олександрі Кулішеві (Ганні Барвінок. - С. Г.) присвячує на доказ високого поваження авторка" [6, 51]. Н. Кобринська високо цінувала творчість Ганни Барвінок та прихильно ставилася до її думок. Олександра Михайлівна зауважувала, що для кожного свідомого українця не досить знати свою мову та читати книжки, написані нею. Ганна Барвінок вважала за обов'язок кожного українця допомагати розвитку української культури не тільки грошима, а також і написанням творів українською мовою. Вона говорила, що кожна українська жінка повинна хоча б щось зробити для своєї батьківщини. На таких позиціях стояла і Н. Кобринська.

Отже, дослідження творчості Наталії Кобринської дозволяє вважати її не лише засновницею жіночого руху в Галичині, а й талановитою письменницею, творчий доробок якої в українській літературі та фольклористиці не може залишатися поза увагою науковців.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кирилук О. Фольклоризм сучасної авторської пісні : автореф. дис. канд. філол. наук / О. Кирилук. - К., 2013. - 19 с.
2. Марків Р. Міфологічний фольклоризм в українській літературі початку ХХ століття : автореф. дис. канд. філол. наук / Р. Марків. - Львів, 2008. - 23 с.
3. Марків. Р. Фольклор і література: форми діалогу (Фольклоризм в українській літературі кінця XIX - початку ХХ століття) : монографія / Р. Марків. - Львів : ПАІС, 2013, - 288 с.

4. Потебня А. Из записок по истории русской словесности / А. Потебня. – Харьков, 1905. – 123 с.
5. Вертій О. Народні джерела національної самобутності української літератури 70-90-х років XIX ст.: монографія / О. Вертій. – Суми: Собор, 2005. – С. 60.
6. З Озаркевичів Наталія Кобринська. Казки. – Чернівці, 1904.
7. Кобринська Н. Вибрані оповідання. – Львів, 1954. – 468 с.
8. Перший вінок. Жіночий альманах. Виданий коштом і заходом Наталії Кобринської та Олени Пчілки. – Львів, 1887. – 464 с.
9. Франко І. Твори: в 50 т. – К. : Наукова думка, 1986. – Т. 41. – С. 632.
10. Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору / І. Денисюк // Вісник Львівського університету. – Львів, 2003. – Вип. 3. – С. 3–22.
11. Словник термінів. – Режим доступу: <http://www.ukrlit.vn.ua>.

Towards the Problem of Folklore in the Artistic Author's Text by Natalia Kobrynska

Galyna SYTNIK

The article focuses on the phenomenon of folklorizm and its manifestation in artistic author's text of Natalia Kobrynska. Existence of folklore concepts in literary, epistolary, and publicist heritage of the artist testifies of the conscious appeal of the author to folklore esthetics. The article clarifies that the artistic author text of N. Kobrynska contains folklore inclusivity and constitutes an object of folklorization. The folklore content of artistic works and a means of folklore manifestation are analyzed. The attention is focused on shaping author's attitudes and activity in the public life. According to the researcher, N. Kobrynska's prose is full of folklore and mythological elements, it demonstrates the appeal to deep character psychology, fixation of the thinnest impressions and experiences of the personality, as well as tends to the philosophy, the feel of tragic existence of a human soul. The article also dwells upon little research of folklore elements in the works by N. Kobrynska in the modern scientific discourse.

Key words: folklorizm, folklore inclusions, types of folklorizm, almanac, national idea.

Стаття надійшла до редколегії 14.11.2016

Прийнята до друку 6.12.2016



МІФОПОЕТИКА ХУДОЖНЬОГО ТВОРУ



УДК 821.161.2-1.09В.Вовк:[398.41:7.046.1]

Міф про вічне повернення у поезії Віри Вовк

Ольга СМОЛЬНИЦЬКА

Кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник відділу української філології
Науково-дослідного інституту українознавства МОН України
01135, м. Київ, вул. Ісаакяна, 18
E-mail: olga-smolnickaya@yandex.ua

У міфопоетичному аспекті запропоновано класифікацію іпостасей ліричного героя В. Вовк, розкрито специфіку його релігійного світогляду. Використано матеріали переважно з українського, західноєвропейського і бразильського фольклору. Здійснено порівняння містичного досвіду персонажів авторки та екстатичних станів південноамериканських шаманів, де велику роль відіграє метаморфоза (перетворення). Останній мотив розглянуто з погляду самоідентифікації, укоріненості, ностальгії за Батьківщиною. Авторка використовує здобутки фольклористичної компаративістики в осмисленні демонологічних персонажів. Розвинуто зарубіжний контекст слов'янських міфологем. Письменниця постає як міфотворець, а її текст – як міфотворчість, поєднання артефакту і ментефакту. Авторка статті також вважає, що перспективною є розробка питання про асоціативний шлейф у творах В. Вовк та використання методології М. Еліаде для аналізу архаїчних паттернів (зв'язків) у свідомості ліричного героя.

Ключові слова: Віра Вовк, Мірча Еліаде, ліричний герой, міф, неоміфологізм, метаморфоза (перетворення), шаманізм.

Творчість української письменниці у Бразилії Віри Вовк (автонім Віра-Лідія-Катерина Селянська, 1926 р., мешкає в Ріо-де-Жанейро) неодноразово ставала об'єктом дослідження українських і зарубіжних дослідників. Це роботи О. Астаф'єва (зокрема, численні розробки про міфічні моделі, образ і знак в українській емігрантській поезії, у тому числі Нью-Йоркській групі, підкреслення інтелектуалізму та елітарності цієї поезії), Б. Бойчука, Ю. Борщевської, Ю. Григорчук (категорія сакрального у прозі), Н. Грицик, І. Жодані (порівняння з лірикою Е. Андіївської, образотворчим мистецтвом та інші компаративні дослідження), Л. Залеської-Онишкевич, І. Калинця (біблійний аналіз), Т. Карабовича (переклад польською, перекладознавчі розвідки), Н. Козіної, М. Коцюбинської (міфічний аналіз поезії), С. Майданської, В. Марка, С. Ожарівської, Т. Остапчук, Д. Павличка, Б. Рубчака, Л. Тарнашинської, Т. Ткаченко, І. Фізера, З. Чирук, В. Шевчука та ін., проте питання міфологізму і неоміфологізму вимагають ширшого окреслення. Треба зазначити і про основну увагу до біографії або ж до прози В. Вовк, у той час як багато питань її складної лірики вимагають осмислення; до того ж, перелічені дослідження, розв'язуючи конкретні проблеми, водночас пропонують нові підходи та ідеї аналізу інших питань. З огляду на це актуальне дослідження ролі міфу у творчості В. Вовк. У звуженому розумінні варто вичленувати окремий міф – у цьому випадку міф про вічне повернення у ліриці В. Вовк. Це мотивується, зокрема, і ностальгійними мотивами в творах В. Вовк, і самим фактом еміграції (зовнішньої та внутрішньої), і виразною українськістю

письменниці, і, зрештою, міфологічним спрямуванням стилю авторки. Причому міф у В. Вовк постає не законсервованим, а динамічним: часто за основу авторка бере якусь одну рису конкретного міфу чи ритуалу, або ж вірування чи сакральної оповідки, і розвиває в систему. Міфотворчість В. Вовк осмислюється відповідно до сучасності та часто імпліцитна. Вона символічна та асоціативна водночас, її головна риса – релігійний містицизм [5, с. 70].

Актуальність полягає в тому, що творчість В. Вовк елітарна, містить ознаки магічного реалізму, неоміфологізму, авангардизму й складна численністю алюзій, паттернів, символів, міфологем тощо, а отже, вимагає комплексного дослідження в зіставленні з міфологіями різних народів. Необхідно врахувати глибоку культуру та ерудицію письменниці, знання сакральних культів і фольклору, часто не настільки доступних у джерелах європейцям, як, скажімо, бразильцям (і тим цікавіше дослідити прапервні різних витворів та вплив первісного фольклору на поезію В. Вовк). Стилю принцип творчості авторки можна сформулювати словами М. Еліаде: "... Основне наше завдання полягає в тому, щоб збагнути глибинний сенс усіх цих символів, маленьких світів і ритуалів та перекласти його звичною нам мовою" [12, с. 6]; врахуймо також, що поезія В. Вовк часто онтологічна та складає метафізичну систему (якщо продовжувати користуватися термінологією М. Еліаде). Проте якщо американсько-французько-румунський дослідник застосовував свій аналіз переважно до міфу і ритуалу (винятки розглянуті нижче), то завдання статті – аналіз тексту.

Мета дослідження полягає в аналізі міфу про вічне повернення у поезії В. Вовк. За основу береться визначення М. Еліаде – зокрема, третій пункт рубрикації міфічних фактів: "... Обряди і значущі профанні дії набувають певного сенсу тому, що вони свідомо *повторюють* дії, *первовічно* здійснені богами, героями або предками" [12, с. 8], проте розширюється відповідно до аналізованого матеріалу. Тексти поезій В. Вовк зіставляються з міфологічними і ритуальними практиками різних народів.

Окреслена мета передбачає **завдання**:

- 1) здійснити класифікацію іпостасей ліричного героя творів В. Вовк як релігійної та магічної індивідуальності;
- 2) навести дискурс південноамериканського шаманізму і простежити спільні риси з архаїчними українськими практиками;
- 3) дослідити міфологеми упиря і вовкулаки (як і взагалі мотив метаморфози) у поезії авторки як психологічний феномен, зіставивши з бувальщинами та віруваннями;
- 4) виокремити джерела міфу про вічне повернення в інтерпретації В. Вовк.

Ліричний герой В. Вовк відповідає визначенню М. Еліаде, тому що ототожнює (часто несвідомо) себе з предком, тотемом або божеством – тобто втручається і синдром предків (аналогічно, до речі, у суто емігрантських поетес Олени Колодій (португ. Helena Kolody) і Патриції Килини (англ. автонім Patricia Nell Warren); також це прагнення обоження, наслідування Христа. Релігія постає як самоідентифікат героя на іншому (бразильському) ґрунті. Ця архетипова ідентифікація може бути несвідомою, недостатньо кристалізованою, але вона наявна. Іншими словами, персонаж – носій генетичної пам'яті. Також ліричний герой і героїня у В. Вовк – homo religiosus (термін М. Еліаде, застосований Ю. Григорчук відповідно до творів В. Вовк [7, с. 231–232]), також це homo viator – мандрівник (Ю. Григорчук [5, с. 53]). Ще можна виокремити такі іпостасі як homo divinans (людина магічна) (термін Т. Данцеля), homo ecstaticus (людина екстатична). Тип homo divinans (у Т. Данцеля "Der magische Mensch / Homo divinans") часто протиставляється "людині, що творить" (раціональній, homo faber [1, р. 506] – Т. Арендт, М. Шелер), оскільки остання технологізовано контролює світ, тобто за допомогою штучних знарядь. Отже, homo divinans – людина чиста, синкретична, інтуїтивна, "мітотворча" (термін В. Вовк). Це одна з іпостасей ліричного героя. Забобонність, залежність від ритуалу, з одно-

го боку, повніше розкриває сутність, специфіку такого типу, а з другого – у гіпертрофованому стані додає людині негативних рис. Тип *homo faber* певною мірою представлений у деяких негативних героях В. Вовк (але це радше узагальнення, подібне до релігійної емблематики служіння мамоні, або чіткіше змалювання в прозі – наприклад, образ Амана в історичному романі “Книга Естери”). Ліричний герой (або героїня) В. Вовк може бути як праведником, так і бонвіваном, бретером, циніком, грішником, або ж розчарованим у земних насолодах, водночас – естетом; структура цієї особистості дуже багатогранна. Численні біблійні алюзії – наприклад, асоціації з Марією Магдалиною, або з багатим юнаком в Євангелії (Мт. 19: 16 – 30), або з різними героями, розкаяними грішниками – підтверджують це. Гармонійне вирішення конфлікту різних начал: герої В. Вовк будують небесний центр на землі (М. Еліаде), прагнуть небесного в земному або ж надають небесному зрозумілих земних рис (образи святих у поезії), проте не профанують сакрального виміру. Простір лірики В. Вовк часто міфологічний. Для героїв площини зміщуються або ж перебувають дуже близько (як у фольклорі різних народів, у тому числі слов'янських, де описане надзвичайно низьке небо з божествами). Це теж відповідає аналізу міфу про вічне повернення у М. Еліаде.

Узагалі герої В. Вовк принципово ірраціональні, а зображення їх у негативному аспекті часто має на меті наближення персонажа до міфологеми, архетипізації образу (упир, вовкулака, Вій, чорт, аридник, Ірод, Юда тощо).

Текст авторки щільно міфологічний, який на перший погляд іноді може бути й зрозумілим, але насправді його треба розшифровувати завдяки знанню забобонів, повір'їв (з-поміж яких є й вузьколокальні або вже втрачені, не практиковані), різних реалій. Це пам'ять самої письменниці як кристалізація покинутої Гуцульщини (Борислав, Косів, Кути тощо) і взагалі України (проте відновленої в свідомості завдяки постійним особистим контактам з Батьківщиною). З огляду на це варто розглянути шаманізм як один з чинників творчого методу В. Вовк.

Ліричний герой у В. Вовк постає і як шаман, причому ця проблема у праці “Шаманізм. Архаїчні техніки екстазу” М. Еліаде слушно розмежовує екстаз і арктичну істерію (душевну хворобу) [14, с. 30], розрізняє деміурга й імітатора. Таким чином, він відсторонюється від вульгарного соціологізму, згідно з яким кожен нервовохворий у первісній громаді автоматично ставав шаманом або чаклуном. Характеризуючи шаманську хворобу як умову отримання дару, М. Еліаде пояснював: “Людина релігійна, як і хвора, переноситься на вітальний рівень, який відкриває їй фундаментальні передумови людського існування, тобто самотність, недовговічність, ворожість доквілля” [14, с. 31]. Звідси поширені перед обранням духами чи божеством депресія, думки про самогубство та інші девіації, притаманні шаманам (це відображено в творах В. Вовк, у тому числі прозових – наприклад, у новелі “Людина, що падає” (збірка “Карнавал”); описане маскарадне дійство нагадує ритуальне і відсилає до асоціацій із шаманізмом). Ліричний герой В. Вовк – обранець, його функція – містичне покликання: це, згідно з методом М. Еліаде, розвиває Ю. Григорчук [5, с. 97]. Отже, справжній шаман, як і жрець, не виступає суто імітатором (незважаючи на усталені формули усного творення або рухів у дійстві), а і як творець. Реципієнт (громада) шанує таку постать і як індивідуальність, цінуючи і здатність імітувати, і здатність творити. Зрештою, імітатором ставало все плем'я під час виконання певних обрядів, ритуалів (наприклад, танцю ягуара тощо), але статус митця був окреим і сакральним.

Слід наголосити на важливому моменті: для В. Вовк важлива індивідуальність героя (незважаючи на те, що він часто постає безіменним або архетиповим, як у фольклорі – і це наближає його до героїв бразильської літератури). Водночас він реальний для магічної площини або ж реальний сам для себе; постає і чужим для інших – або чужим сам для себе. В. Вовк змальовує прагнення зберегти власну

сутність, проте авторка й застерігає від крайніх виявів – егоцентризму, еготизму, що призводять до его-інфляції (за К. Г. Юнгом). Сама письменниця теоретично це не формулює, проте виводить своє кредо з католицької доктрини та самого тексту Євангелія. Альтруїзм як ідеал – одна з прикметних рис поезії В. Вовк – наприклад, у вірші “Три бажання”: “Мій Господи: з бездомним людом / Ділити всі печалі, і відчути / Твоє крило над простими серцями” [4, с. 101]. Герой або героїня закриті для себе (щоб не втратити сутності), проте й відкриті світові – у тому числі для самореалізації в милосерді. Це і добрий самаритянин, і святий, і сам Христос, який являється герою. Це й францисканська простота [5, с. 324]: образ св. Франциска Ассізького (“Франческо з Асичу”) є одним з повторюваних у творчості та кореспонденції В. Вовк (докладніше в українській гуманітаристиці це питання розглянуто у монографії Ю. Григорчук “Проза Віри Вовк: виміри сакрального” (2016) та статтях О. Смольницької: “Особливості змалювання народного католицизму в творчості Віри Вовк: компаративний аналіз українського та латиноамериканського магічного реалізму” (Spheres of Culture. – Volume VIII. – Lublin 2014. – С. 257); “Неоміфологізм у творчості Віри Вовк і Хорхе Каррери Андраде” (Міфологія і фольклор. – 2015. – № 3-4. – С. 103-105).

Яким ще чином постать ліричного героя В. Вовк причетна до сакрального? Тут найбільш показове зауваження М. Еліаде, який під час характеристики примітивного ладу наголошує на промовистому факті: ні справи людей, ні предмети “не мають власної реальної значущості. Предмет чи дія набувають значущості і, відповідно, стають реальними, тому що вони тим чи іншим чином причетні до реальності трансцендентної” [12, с. 6-7] – і пояснює це на прикладі сакрального каменя (до речі, сакральний артефакт, від рушника до статуетки – також один із символів поезії В. Вовк).

Герой В. Вовк виступає шаманом (чи містить елементи цього статусу) або через обрання вишніх сил, покликання (тобто це творча особистість), вибір божеством, або ж набуває ознак візіонера, мага, деміурга внаслідок переломного моменту, стресу, психотравми, що розриває зачасний духовний потенціал персонажа. Виявлення творчих здібностей виступає або внаслідок гармонійного співіснування з природою (феномен природної людини – наприклад, святого серед людей або гуцулів до руйнації патріархального ладу тоталітаризмом тощо), або через болісний розрив між уявним і дійсним, між власною системою цінностей і нав’язаним способом життя (у тому числі катаклізмів, технологізації світу та ін.). Герой мусить пройти ініціацію для піднесення на вищий щабель психіки, для усвідомлення власних хиб у світогляді.

Одна з таких ініціацій – *descensus ad inferos* (сходження до пекла). М. Еліаде згадує приклад Іштар, Геракла та ін., причетних до відвідування потойбіччя (а відтак, проходження ініціації), проте для дослідника ці міфи не приклад шаманського екстазу [14, с. 398]. Це незважаючи на те, що вчений розглядає відображення елементів шаманізму, обрядів посвячення і в культурі – зокрема, у художній літературі: скажімо, текстологічно аналізував твори Е. Йонеско, припускаючи, які сакральні тексти митець міг використовувати. Власне, цей прийом можна розвинути вже в інших корпусах текстів.

Праці М. Еліаде придатні для аналізу творів В. Вовк ще й тим, що дослідник докладно аналізує південноамериканський шаманізм. За словами вченого, шаман у Південній Америці має подібні функції зі своїми колегами в інших регіонах, тобто може бути і чаклуном, перетворюватися на тварин, пити кров своїх ворогів: “Віра у перевертнів широко наявна в Південній Америці” [14, с. 216] (спостереження франкомовного швейцарського етнографа ХХ ст. Альфреда Метро (Alfred Métraux)). А. Метро базувався на описі аргентинських племен (бо дитинство провів в Аргентині), проте, як було сказано, віра в перевертнів – явище всієї Південної Америки і рустикального, і міського фольклору (наприклад, бувальщини, міської легенди), що

має коріння з міфів. У такому ракурсі бразильські казки про перевертнів нагадують бувальщини, легенди, міфи, але не казки в сучасному розумінні цього слова. Аналогічне можна стверджувати взагалі про дописемний фольклор (як-от найдавніші зразки гуцульського наративу). Перекидання як ритуальне і як вироджене (подібне до опису в жакливій оповіді) притаманне взагалі архаїчним витворам різних народів (у В. Вовк описаний образ сучасного гуцульського вовкулаки – казка-поема “Земля іскриста”, 2016; аналіз міфологеми наведений нижче). Це і класична переміна (повне перетворення однієї істоти на іншу – наприклад, чорт або дельфін стає людиною, водночас маючи деякі власні ознаки “старого” образу), і так зване балансування на межі двох світів (русалка, підводна людина тощо).

Так, вірш “Нові легенди Гуцульщини” (цикл “Писані кахлі”, 1999) знаменує приклад неоміфологізму: *“Мольфари й упирі / Вішали легінів на ялицях / До звуків гармошки. <...> / Це – нові легенди Гуцульщини. / Світ їм не вірить”* [4, с. 363]. Авторка не порівнює негативних персонажів з демонологічними, але ототожнює з нечистою силою. Таким чином, розгортається нова страшна реальність. Демонічні істоти спотворюють чужу ідентифікацію та прагнуть уподібнити жертв до себе. Цих “упирів” можна розглядати ширше – як “заложних” покійників. Прикметно, що такий тип живих мерців не має власного простору (а відтак, і культури), локусу, а тому втручається в чужу територію, підживлюючись енергією живої людини. Тут цінне зауваження М. Андрюїної, яка, проаналізувавши поліський (і взагалі український), російський, білоруський і польський матеріал, стверджувала: “Душі грішних, “нечистих” умерлих не можуть піти на “той світ”, застрягають на межі двох світів, де вимушені доживати відпущений їм час життя...” [2, с. 103]. Багато дослідників відзначали віру в упирів саме в Україні (зокрема, у Карпатському регіоні).

В інтерпретації В. Вовк упирі – це сучасні живі мерці, зомбі, духи зла; можна згадати й поширені вірування в те, що ці демонологічні персонажі накликають голод, мор, посуху, шкодять людині й худобі (споріднені – нав’я, тобто мертві вершники, віщуні епідемій; асоціації, які виникають з ними, – це навала, орда, завойовництво, чужість, смерть). Це виразники нічної (смертоносної, потойбічної) сторони життя, які не сприймають живих і тому знищують генофонд (у В. Вовк – молодь Гуцульщини). За іншими віруваннями, вампіром (у південних слов’ян) може стати людина, похована “з порушеннями поховального обряду” [8, с. 490]. (Насправді вампір і упир не тотожні, тут різні персонажі згадані лише завдяки спільній рисі; докладніше міфічний аналіз здійснено в іншій, поданій до друку статті О. Смольницької – “Проблема адекватного відтворення міфологем при перекладі поезії Віри Вовк англійською та російською мовами: символіка і vernacular”, 2015). Приносячи неприродну смерть молоді (убиваючи юнаків і дівчат, зариваючи без церковного поховання), новітні упирі змушують жертв також по смерті прибирати демонологічну подобу: за віруваннями, найнебезпечніші ходячі мерці – ті, які вмерли “до часу” (діти, молодь тощо), а від мертвих чоловіків або не буває нащадків, або ж діти народжуються неповноцінними [8, с. 229 – 230]. Якщо розвивати етимологію слова “упир” (“опир”) і звернутися до уявлень про це створіння, то згадується образ, налитий кров’ю (дослівно “роздутий” [8, с. 226]): червоні обличчя та очі. Як і відьма, упир забирає живоносну силу (кров), не випускаючи її. Чіткий, дуалістичний, барвистий образ укладається в призму творчого світобачення В. Вовк, проте авторка, як завжди, не моралізує і не змальовує символів чи дії докладно, даючи читачеві можливість самому побудувати асоціативний ряд (а також орієнтуючись на високу культуру і знання реципієнта, про що неодноразово зазначала – у тому числі в усних виступах).

Те, що носії Танатосу вбивають молодь, зрозуміле не лише з історії, але і з народних повір’їв: особливо упирі небезпечні для дітей і молодят [8, с. 226] – тобто майбутніх родоначальників нового життя. Отже, у фрейдистському ключі тут можна

стверджувати і про кастраційний комплекс, яким одержимі вороги-чужинці та який нав'язують підкореним, яких агресори автоматично сприймають як меншовартісні (і, власне, не люди, натомість як у міфічній свідомості позитивних ліричних героїв та епічного оповідача все з точністю навпаки).

Хтонічний образ примари, упиря, вовкулаки (і взагалі перевертня), проклятого, "заложного" мерця – тіньовий вияв творчості поетів діаспори, неусвідомлене відчуття власної відірваності від коріння (але у В. Вовк це гармонізується завдяки високій культурі та оригінальному опрацюванню міфологічних мотивів). Мотив не-впізнаності себе іншими і себе в інших (а такою самого себе – Self, Самості – собою), не-розрізнювання, страх перед розчиненням в іншій культурі (а іноді навіть свідоме розчинення в ній; менш крайній варіант – пізнання її як прийом самопізнання) – кілька об'єднувальних чинників у ліриці поетів Нью-Йоркської групи.

В інших міфологіях (які знані поетам) образ упиря і вовкулака може змішуватися (К. С. Льюїс, "Принц Каспіан", де в ролі кровопивці фігурує вервольф – Wer-Wolf); те ж саме – у збірці казок В. Королева-Старого "Нечиста сила" (вовкулака Хреб, який доглядає цвинтар – але цей герой нетрадиційно показаний позитивним). Спільні риси: демонічність, жорстокість, зажерливість (часті атрибути західноєвропейського демонологічного персонажа); близькість до несвідомого; неповнота і водночас повнота образу (приналежність до обох світів – реального та ірреального, – а відтак – додаткові можливості). Отже, це деградоване божество, яке пожирає.

У казковій поемі В. Вовк "Земля іскриста" чітко показаний гуцульський світ, міфологічно замкнений у межах одного села (проте авторка не наголошує на ізольованості цієї громади, отже, проблематику можна розуміти і як загальноукраїнську) та поділений на два полюси – духовний (знахар Остап, його дочка Настя, красуня-молодиця Килина та ін.) і ворожий (вовкулака Гнат). У нашому випадку нас цікавить останній образ. Спочатку перевертень постає як утілення несвідомого, Тінь (за К. Г. Юнгом), причому навіть не може вважатися повноцінним ліричним героєм. Це внутрішня темна сторона, яка, раніше зачасна, пробуджується в душах праведників. Архаїчна риса – пізнання героя (а відтак, певної риси в собі) через голос, а не візуальний образ: "Серед ночі, як зійде місяць, / Виє голос за вікнами дикий, / Світляками жевріють у шибі / Вовкулакові очі жадливі" [3, с. 7] (без жодних взаємовпливів, але знайомство з вовкулакою через голос нагадує аналогічний епізод зустрічі Атрея з Гморком у "Нескінченній історії" М. Енде; так само – слова вервольфа про те, що у нього нема власного світу, на відміну від інших мешканців країни Фантазії). Від повного зливання з Тінню рятує табу – заборона переходити межю – браму: "Не виходь рано-вранці за браму!" [3, с. 7]. Брама як штучна загорода від ірреального, а отже, ворожого світу – частий символ не лише язичництва, але й Середньовіччя. Прикметний часовий інтервал – не вночі (або опівночі, коли навіть за текстом з'являється вовкулака), а "рано-вранці". У фольклорі різних народів північ та раннє світання – час активізації нечистої сили; до того ж, це певний дуалізм, оскільки світанню (або досвітній порі) бракує конкретної ідентифікації з ніччю або днем. Прикладів безліч: від гоголівського "Вія" (читання в церкві) до візуальних образів – межі як такої: обряду вікінгів ховати злочинців на межі припливу (тобто місці, не приналежному ні суші, ні морю); сама ідея чарівного кола, окреслення меж, порога, замків тощо, численні приклади у казках та ін. Саме тому в бувальщинах (у тому числі ХХІ ст.) нечиста сила може являтися не лише вночі, але й на смерканні або вдосвіта. Архаїчна свідомість підозріло сприймає перехідні форми – ті, яким бракує чіткого визначення (у цей же ряд вписуються гриби як проміжна ланка від рослин до тварин, або ж кажани, що у фольклорі – поєднання птаха та звіра, тощо).

Згідно з вимогами фольклору (міфів, казок, балад та ін.), героїня порушує табу і переступає заборонену межю. Цей мотив В. Вовк використовує досить часто – наприклад, у більш ранній збірці "Каппа Хреста" (1969, "Баляда про хлопчика, що

пішов у праліс" [4, с. 195], цикл "Баляди". Цікаво, що розділ "Килина" має підзаголовок "Баляда". Продовжує історію викрадання Килини розділ "Гнат-вовкулака". Прикметно, що Килина – релігійна героїня, тоді як постать Гната наближається до демонічної (і вовкулака хапає жінку, коли вона йде до каплиці молитися за свою родину). Його *modus vivendi* – це буття без сенсу, постійна гонитва заклятого: "Щодня вовкулаку чорт несе / В дикі провалля, між гострі зломи, / Спрагою безупину катує, / В пекучим поті зиниці топить. / Ніхто не ладний на допомогу, / Бо вовкулаці ніхто не друг... / Єдиний знахар міг би прикласти / Чарівне зілля до спраглих губ" [3, с. 9]. Невпинний рух без результату (біг, танець, блукання, мандрю, кружляння, політ тощо) – один із провідних мотивів легенд та інших витворів фольклору (від образу Диких Ловів, бісівської гонитви або танців з дияволом, мавкою, чужаїстром, ельфом – одна з варіацій – політ і перегони Хоми Брута з відьмою на спині у "Вії"; кружляння смертного в колі фейєри – до образів Агасфера, Марка Проклятого та інших численних персонажів, наявних у різних міфологіях, у тому числі неєвропейських). Це і вироджений екстатичний танець, який має стати екстатичною мандрівкою до божества або потойбіччя. Вислів "чорт несе" тут можна розуміти і буквально – адже вовкулака проклятий Богом, а відтак, підкорюється владі нечистого, який спокушає і навіть примушує до гріхів. Водночас, будуючи свої тексти за принципом айсберга, В. Вовк не стверджує вищенаведених резюме прямо – висновок випливає з аналізу читачем фольклорних витворів, у тому числі паремій.

Згідно з притчами, рятівником Гната може стати знахар – "муж Килини!" [3, с. 9], який чинить праведно – за вимогами жанру, – даючи цілющий напій вовкулаці. Наслідок – болюче очищення – змальований знову ж таки згідно з демонологічними оповідками про відьом і чаклунів під час смерті або спаленні на вогнищі – проте для опису перевертня це досить незвично: "Із сімох отворів вовкулачої плоті / Почали виповзати на світ туди / Ропухи, п'явки, салямандри і змії, / Павуки, кажани, каралюхи й щури" [3, с. 10] (каралюх – діал. – тарган; пояснення В. Вовк. – О. С.). Це і є виразники Тіні (сформовані у вигляді відьомських прислужників) – створені, за переказами, дияволом як трикстером. Сакральне й число отворів – сім. Можна згадати й особливі отвори у відьомському тілі (перенесені на вовкулаку), відсутні у звичайної людини – наприклад, з них годуються ропухи та інші демонічні помічники. Авторка підкреслює неземну сутність і ворожість Гната. Візуальний ряд ілюструє очищення грішної душі. Наслідок: "Вільна від вовкулачої плоті / На вічах стала людина нова. / Перед Остапом, святцем гуцулів, / Вдячно сповзала перша сльоза" [3, с. 10]. Слід зазначити: авторка наголошує на тому, що до зцілення Гнат не відчував каяття. Наступний сюжетний хід – за жанром притч і релігійних легенд: колишній вовкулака стає палігримом і вирушає на прощу – покутувати гріх [3, с. 11]. Отже, це міфологема розкаяного грішника.

Змальовуючи ідеалізований образ українки Килини, авторка ясно показує, що перевертень, як і взагалі казкове чудовисько, небезпечний для молодичь і дівчат, тому що вони виразники чистоти і материнства – у тому числі й майбутнього, а у високодуховної Килини – і реального. Вовкулака виражає садизм, агресивну сексуальність (зашифровану в розриванні іклами та пожиранні) – ці фольклорні риси, намічені в дописемних оповідках, письменниця розвиває в оригінальному ключі.

В. Вовк орієнтована на українську інтерпретацію перевертня, де наявні концепти жалості, покути, милосердя. У такому аспекті рятування вовкулаки Гната в "Землі іскристій" описано досить подібно до порятунку перетвореного Лісовиком на вовкулаку (тобто озвірілого, деградованого) Лукаша в "Лісовій пісні" Лесі Українки (цікаво, що в обох письменниць є персонаж – красива молодиця Килина, проте у В. Вовк це позитивний образ). Поневіряння вовкулаки описані фабульно як у В. Вовк.: "...дізнав він / самотнього невітського одчаю, / блукаючи в подобі вовчій лісом? / Авжеж! Тепер він вовкулака дикий! / Хай скавучить, нехай голосить, виє, / хай

прагне крові людської, – не вгаєть / своєї муки злої!” [11, с. 259–260]. Прикметно, що Мавка теж спочатку почула голос переміненого героя – і вже потім побачила свій деградований Анімус. Викликана вовкулачим виттям з глибин несвідомого Мавка “в серці найшла... тее слово чарівне, / що й озвірилих в люди повертає” (дія III) [11, с. 260] – і “Він в подобі людській / упав мені до ніг, мов ясень втятий... / І з долу вгору він до мене звів / такий болочий погляд, повний туги / і каюття палкого, без надії... / Людина тільки може так дивитись!.. / Я ще до мови не прийшла, як він / схопивсь на рівні ноги, і від мене / тремтячими руками заслонився, / і кинувся, не мовлячи ні слова, / в байрак терновий, там і зник з очей” [11, с. 261]. І у В. Вовк, і в Лесі Українки перевертень припадає до раніше зневаженої ним або знищеної духовно жінки-рятівниці – щоправда, Гнат здійснює це опосередковано, згадавши про чоловіка Килина. Як і Мавка, знахар Остап проявляє милосердя. Варто зазначити про імпліцитний підтекст фемінного образу як матері, причому й матері-землі, що викликає асоціацію з поверненням героя, наприклад, Одиссея або аргонавтів і до власних дружин, і до батьківщини, і, урешті-решт, нагадує зустріч цих героїв із функціональними жіночими персонажами – від німф до Навсікаї або Медеї). У В. Вовк Килина долає (асимілює) в собі дику природу (Анімою це була б Мавка, Анімусом став перевертень). Іншими словами, у В. Вовк Килина не стала Мавкою, яка в даному разі виражала б не духовність, а первісні – агресивні – ознаки.

Остап як праведник возноситься на небо, причому це описано як занурення героя в природу: “Перед ним / Свій килим розстеляла полонина, / А потім плай тягнув його / Все вище й вище...” [3, с. 14]. Отже, той помітне прагнення небесного центру, що вписується в концепцію М. Еліаде. Той самий мотив – але розширення обрив – помітний у змалюванні праведної мрійниці Ксені: “Її левади в цвітистій хустці, / А синиці з очей летять світами / Й сідають аж десь далеко / На синю мечеть Царгорода, / Або на сині Анди” [3, с. 23]. Розгортання фантазій внутрішнього світу і будівлення героїнею небесного центру в іншій реальності – частий мотив поезій В. Вовк. Перелічення інших реалій (не бачених Ксенею і не виводжуваних з її особистого досвіду) означає самопізнання і розширення психічних можливостей: “Увечері човен з горіхової лушпини / Везе Ксеню до Патагонії, / До Кападосії, чи до Малазії, / Стати танечницею святині, / Княжною слонокісної палати, / Гуляти садами кокосових пальм, / Гратися маріонетками, / Їздити на верблюді” [3, с. 23 – 24]. Тут описаний і власний досвід авторки, яка мандрувала світом. Цілком можливо, що візіонерка не знає назв бачених реалій, а їх коментує епічний оповідач (показово, що в тексті не сказано саме про сновидіння Ксені, відтак, натякається на прямий перехід до іншої реальності – як у міфах, де сон постає саме так). Кінцівка нагадує і про фізичний (реальний) образ дівчини, і про кілька іпостасей героїні, і про збереження її самоідентифікації: “Однак кожного ранку / Вона знов стає Ксенею, / Донькою Насті й віїта Юрія, / Сестрою Андрія й Василька / З хати Остапа-знахаря / На зеленому пагорбі” [3, с. 24]. Тож тут можна виокремити реальність для себе і реальність для реальності. Ксеня постає як праведниця на землі та візіонерка (причому дитячого віку) і наближається до аналізованого вище образу Орлеанської Діви, яка для власної родини (і простору) була просто Жанною з Домремі.

Отже, мета і негативних, і позитивних персонажів у поезії В. Вовк – повернення власної ідентичності, найвищим щаблем якої стає обоження. Один із виходів – релігія і релігійність, що передбачають праведність. Але герой може проходити очищення і завдяки чужій праведності, що можна архетипно уявити як чорно-білий дуалізм: позбавлення духовної чорноти (у язичницькому фольклорі вираженій і фізично) через дотик до сакральних предметів чи зустрічі з божественним помічником. Це вкладається у принципи юнганства (аналіз чарівних казок). Але загалом творчість В. Вовк перегинається з латиноамериканським контекстом, причому як поетів, так і прозаїків (представників авангардизму, магічного реалізму тощо).

Таким чином, перекидання або метаморфози у творах В. Вовк можна розглядати і як імітацію, і як прагнення повернення: не можучи адаптуватися в іншому середовищі (куди героя призвели або власні гріхи чи пристрасті, або прокляття, або вигнання), персонаж прагне пройти ініціацію й повернутися на Батьківщину чи у власний духовний світ.

Можна виокремити і мотив мандрівки (шляху, прощі, проклятої подорожі тощо), що помітно вже в ранній поезії В. Вовк – наприклад, у збірці “Зоря провідна” (1955), створеній уже в еміграції й тому позначеній ностальгічними мотивами. Тут наявна реконструкція карпатської дійсності, рідної поетеси, та водночас піднесений до міфічного рівня – вірш “Бажання”: *“Ми мандрували через зимове плоскогір’я / Убогим одяг і їжу нести / Або шукати загублені вівці на скелях. / – Без прагнень: щоб небо / Не лякало нас своїми просторами, / Тільки приносило пільгу...”* [4, с. 92]. Тут помітні альтруїзм, наслідування святих (імовірно, відлюдників та аскетів), самозречення, любов діяльнісна і божественна – до ближнього (*charitās*), тобто милосердя. Також у проаналізованому уривку помітна модель небесного центру (М. Еліаде), а точніше, наближення неба до знаного локусу, надання землі сакральної функції. Показова кінцівка – прагнення *“Щоб ми не ставили Богові питань, / І щоб усе було добре. / Щоб нас зустрічав удома теплий погляд з ікони, / Тихе світло червоної лампадки, / Спокій святих і порядок вишивок”* [4, с. 92]. Тут виявляється концепція народного католицизму.

Демонологізація звичайних (але негативних) постатей узагалі притаманна для нової міфології ХХ ст., що відобразилося в бувальщинах. Це можна порівняти з принципом оповідань про непопулярні постаті під час полювання на відьом, тобто надавання суб’єкту неприродних ознак (сейлемські процеси, “Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г.” І. Франка та інші численні приклади у різних народів). Чужі постаті (завойовники) ототожнювалися з упириями або вовкулаками (наприклад, у 30-х рр. ХХ ст. М. Карнахова записала на Російській Півночі селянську бувальщину про реального партизанського командира Хаджи-Мурата, якому через його жорстокість прямо приписували здатність перевертництва [10, с. 43]; за описом у бувальщині це було божевілля (за столом героєві здається, що він їсть не шаньги – коржі, а людське м’ясо), про що коментар оповідачки: *“(Это он народу-то сколько погубил, дак ему мнится)”* [10, с. 44], інтерпретоване вже з міфологічного кута зору: герой у прямому розумінні перетворюється на вовка і втікає [10, с. 44]). Це типовий приклад магічного реалізму, будованого на бувальщинах: дія відбувалася з конкретним персонажем, причому в нещодавньому минулому (або фольклор творився “тут і зараз”). Приклад бувальщини наводить історію, що нагадує текстологічно та архетипно поезії В. Вовк на тему новітньої історії (а точніше, катастроф для націй).

Отже, ці міфоперсонажі витримані в натуралістичному стилі. Описи правдивих трагічних подій читалися б документально, якби не тонка грань між реальним світом і потойбіччям. Авторка змальовує переміщення реального простору в ірреальний завдяки вразливості земного буття: був порушений захист гуцульського локусу, і так у гармонійний світ впустили вороже начало. Це певною мірою нагадує ностальгію за Раєм (М. Еліаде), або ж міфологему втраченого раю (України), яку раз у раз порушують у ліриці (докладніше описана проблематика розвинута в романі “Тотем скальних соколів”). Міфічне пов’язане із сучасним – так, у “Землі іскристій” казкова оповідь резюмується у формулюванні: *“І ти знов Орлеанською Дівочою / На кострі завойовника, / Земле іскриста моя!”* [3, с. 30]. (Треба зазначити, що Жанна д’Арк – одна з улюблених героїнь В. Вовк, причому і як свята, фігурує в її віршах). Україна постає в подобі релігійної та героїчної юнки, причому нереалізованої як жінка і мати (недарма обраний архетипний образ Орлеанської Діви – або, точніше лінгвістично, Пуссель, *La Pucelle d’Orléans, Domrémy-la-Pucelle*, тобто Цногливої Панни Орлеанської або з Домремі, чи *Jeanne La Pucelle*, бо Дівочою – *la Vierge* – називали Матір Божу). Проте у В. Вовк (яка володіє французькою) Жанна – і Україна,

відповідально – саме Діва. Отже, відбувається перенесення рис святої мучениці на образ Богородиці. Аналогічно українські героїні “Землі іскристої” (Килина, Ксеня та ін.) архетипні своєї духовною чистотою. Якщо ж розвинути порівняння з Орлеанською Дівою, то виникає асоціація із судовим процесом, на якому основна риса (хоча її добре приховують вороги) полягала в нерозумінні сутності Жанни та її девіантної (у тодішньому контексті) поведінки, страх перед “єресю”. Проте Жанна (як і Україна) у В. Вовк має власну правду, яка стає вселенською та благословенна Господом (узагалі авторський міф Орлеанської Діви у поезії В. Вовк вимагає окремого дослідження). Таким чином, відбувається піднесення міфу до найвищих істин християнства.

Отже, змальовувані у В. Вовк образи, знаки, символи, міфологеми, міфемі, есеми тощо мають виразний асоціативний шлейф (термін Т. Некряч, визначений як “уся сукупність соціокультурних та історичних асоціацій, які поєднуються з певним поняттям чи концептом у представників певної культури на конкретному історичному етапі” [9, с. 8]). Цей термін застосовують у перекладознавстві, проте його доречно вживати і в літературознавстві, філософії та ін. Т. Некряч і Ю. Чала наводять багато цікавих і дотепних прикладів асоціативних шлейфів – наприклад, в англійській історії періоду колоніальної доби: “Велику кількість культурно- та темпорально-маркованих знаків Вікторіанської доби породжує у житті та літературі англійців колоніальна тема. Ці знаки і зараз викликають у англійців чіткий асоціативний шлейф, який необхідно відтворити у перекладі” [9, с. 167], і далі авторки наводять приклади: “Культурно-марковані знаки “Indian nabob”, “collector of Boggley Wollah” <...> Ці знаки викликають низку соціокультурних асоціацій, які майже одразу стають явними для англійця, але залишаються закритими, а відтак спрощеними для читача перекладу” [9, с. 167]. Варто розвинути цей метод при аналізі міфопоетики, простежуючи асоціації з певними поняттями у гуцулів, бразильців (індіанців, креолів, афробразильців тощо) та ін., чому, власне, присвячене це дослідження. Наприклад, цікаві біблійні асоціативні шлейфи у В. Вовк, перетворені на численні алюзії, як-от в одному з ранніх віршів “Дарунок” (збірка “Зоря провідна”), де про Господа (сакральне не названого на ім’я) сказано: *“Він, Всемогутній, що підносить свій довгий крок через гріх, / Може ширити, як у Давида і Бетсаби, переказані міри...”* (курсивом виділено асоціативний шлейф. – О. С.) [4, с. 93]. Далі не розвивається тема кохання Давида і Вірсавії (Бетсаби, Бат Шеви), проте підготовлений читач розгортає запропонований асоціативний шлейф, оскільки обізнаний з історією гріховного знайомства цих біблійних героїв, убивстві Урії, покутування Давида і пізнішого – уже праведного, догідного Богіві – народження Соломона (2 Цар. 11–12). У вірші може бути й ототожнення ліричної героїні та героя зі згаданими біблійними персонажами (як первопродками), тобто міфічне перенесення. Отже, це повторюваність як одна з умов міфу про вічне повернення.

Повертаючись до інтерпретації М. Еліаде функцій південноамериканського шамана, слід виокремити найбільш часті риси цієї постаті, а відтак – проаналізувати, що саме з його практик віддзеркалилося в творах В. Вовк (причому гармонійно та імпліцитно, без штучної стилізації). Південноамериканський шаман зберігає найбільш архаїчні функції [14, с. 220], про що М. Еліаде не раз зазначає. Також дослідник підкреслює, що шаман у цьому регіоні своїм авторитетом “зобов’язаний скоріше екстатичним здібностям, ніж престижу мага” [14, с. 216]. Герой В. Вовк, до речі, теж часто має не зовнішній престиж чи статус, а приховані екстатичні здібності. Отже, плем’я (чи племена) цікавить не стільки чудо як результат, скільки сама здатність шамана до творчості, внутрішня сутність того, хто стоїть вище на соціальному щаблі. Шаман і жрець повинні підтверджувати свій статус духовною роботою. Те ж саме треба зазначити про ліричного героя В. Вовк. Він працює над собою навіть попри реакцію соціуму (не завжди позитивну).

У південноамериканських шаманів М. Еліаде виокремлює такі найбільш архаїчні практики: містична подорож на небо (один з прикладів В. Вовк – танцівниця Анжеліка у збірці “Карнавал”: типовий опис посвячення в шамани), церемоніальний будинок (тобто сакральне місце для ритуалів, у тому числі ініціацій; це може бути і пізніше переосмислені творчі гуртки – наприклад, школи самби, містерій на карнавал тощо), цілительство; шамани виступають провідниками душ. Також південноамериканський шаманізм містить такі базові елементи: ініціаційна хвороба; візуалізація скелету; з’єднання з духом; зцілення засобом вигнання духа [13, с. 322]. З огляду на збереження первісних паттернів, у цій формі шаманізму сакральне і профанне нерозривні [13, с. 50]. У В. Вовк шаман (шаманка) може бути й сучасною постаттю, а його діяльність – певною мірою виродженим міфом. Завдяки творчості герой проходить посвячення і досягає справжньої сакральності.

Що найбільш унікальне в тропічному світогляді? Аналізуючи вірування племен тропіків, М. Еліаде, орієнтуючись на “Міфологію” К. Леві-Строса, наголошує на культурі предків, міфі про походження від злаків, тощо, але водночас стверджує про відмінні риси в синкретичному сприйнятті південноамериканських індіанців, вважаючи, що ці уявлення про душу “відрізняються від трьох основних учень, поширених як на Сході, так і в релігіях Заходу: від метемпсихозу, традуціанізму, народження заново. Індіанці вірять в існування певного резервуару з психічною субстанцією, куди душа повертається і наче розчиняється там до непевного стану. Щоб оживити нову людину, треба їй передати частку цієї субстанції” [13, с. 49]. Ці вірування М. Еліаде порівнює з гностицизмом, ученням Аверроеса та ін. Також виникають асоціації з первісними уявленнями про матеріалізовану душу (наприклад, у формі шкурки, яку вішали на дерево); такі ж форми були притаманні українській дописемній культурі. Міфами, символами, знаками цих форм наявні в творчості В. Вовк: герой – складна індивідуальність, архаїчна та монотейстична водночас (або ж, в окремих випадках, виключно язичницька). Він може не уявляти власної обраності або сакральності, творчого начала, проте певний поворот подій стимулює його приховані можливості.

Метемпсихоз і різноманітні техніки екстазу, звернення до власної генетичної пам’яті, метод реконструкції минулого (переважно гуцульського досвіду) – усе це допомагає В. Вовк реалізувати у творах міф про вічне повернення, урізноманітнити складну індивідуальність ліричного героя.

Таким чином, у ліриці В. Вовк наявна інтерпретація міфу про вічне повернення, причому паттерни цього міфу постають й імпліцитно. Можна виокремити основні маркери: небесний центр (сакральні місця – як-от: храми, предмети, світова вісь тощо); зміщення реальної та ірреальної площин, наслідування тотема, божества, предка (часто несвідоме); екстатична подорож до божества або потойбічного світу, а результат – прагнення самоідентифікації. Підсумком міфу про вічне повернення є повторюваність мотивів, вчинків, ритуалів, іпостасей героїв та ін. Отже, це певна архетиповість. Герой повертається або прагне повернутися до власного локусу, України. Звідси впливають паралелі з аргонавтом, Одиссеєм, конкістадором, що часто фігурують у поезії авторки. Отже, це міфічна модель. Сюди ж як сакральну рису включають проблему праведників на землі, праведності для себе, відкритості та закритості, бінарну опозицію сакрального/профанного. Отже, запропонована методологія М. Еліаде виявилася перспективною для аналізу архаїчних паттернів у свідомості ліричного героя. Також перспективним для подальших розробок постає питання асоціативного шлейфу в творах В. Вовк.

ЛІТЕРАТУРА

1. *American Anthropologist*. – № 71. – 1969. – P. 506.
2. Андрюніна М. А. “Заложные” покойники – локусы тела и локусы души / М. А. Андрюніна // Славянский и балканский фольклор. Виноградье. [Вып. 11]. – Москва : Индрик, 2011. – С. 103.

3. *Вовк В.* Земля іскриста (Казка-поема) / Віра Вовк. – Ріо-де-Жанейро, 2016. – Автор. комп. набір. – 52 с. (З особистого архіву О. Смольницької).
4. *Вовк В.* Поезії / Віра Вовк. – К. : Родовід, 2000. – 422 с.
5. *Григорчук Ю.* Мандрівник (homo viator) – герой повістей Віри Вовк / Юлія Григорчук // Дивослово. – 2016. – № 1 (706). – С. 53.
6. *Григорчук Ю. М.* Проза Віри Вовк: виміри сакрального / Ю. М. Григорчук. – Брустурів : Дискурс, 2016. – 364 с.
7. *Григорчук Ю.* Релігійні мотиви в творчості Віри Вовк і Яна Твардовського / Юлія Григорчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – 2012. – Вип. 56. – Ч. 2. – С. 231–232.
8. *Левкиевская Е.* Мифы русского народа / Е. Левкиевская. – Москва : ООО “Издательство Астрель”; ООО “Издательство АСТ”, 2000. – 528 с: ил. (Мифы народов мира).
9. *Некряч Т. Є., Чала Ю. П.* Вікторіанська доба в українському художньому перекладі: монографія / Тетяна Некряч, Юлія Чала. – К. : Кондор-Видавництво, 2013. – 194 с.
10. *Сказки и предания Северного края* [в записах И. В. Карнаухова]; вступит. стаття Т. Г. Ивановой. – Москва : ОГИ, 2009. – 544 с. (Нация и культура / Фольклор: научное наследие).
11. *Українка Л.* Лісова пісня / Леся Українка // Українка Л. Вибрані твори. – К. : Країна мрій, 2009. – С. 259–261.
12. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / Мирча Элиаде / Пер. с фр. Е. Морозовой и Е. Мурашкинцевой. – Санкт-Петербург : Алетей, 1998. – 258 с.
13. *Элиаде М., Кулиано И.* Словарь религий, обрядов и верований / Мирча Элиаде, Ион Кулиано; при участии Г. С. Винер. – Москва : ВГБИЛ “Рудомино”, Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. – 415 с.
14. *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза / Мирча Элиаде. – Москва : Академический Проект, 2014. – 399 с.

The Myth of the Eternal Return in the Poetry of Vira Vovk

Olga SMOLNYTSKA

The article offers a classification of V. Vovk's lyrical character in the mythopoetical aspect, his religious outlook is shown. The material is predominantly used from the Ukrainian, Western European, and Brazilian folklore. The article compares mystic experience of the author's characters with the ecstatic states of South American, where metamorphosis (transformation) plays an important role. The last motif is viewed from the perspective of self-identity, rootedness, and nostalgia for the homeland. The achievements of folkloristic comparative studies in the light of demonological characters are used. A foreign context of Slavic mythology is considered. The writer appears as a mythmaker, and her text as a myth-creation, the combination of artifact and mentifact. The author also believes in the perspective of viewing the topic of associative trail in the V. Vovk's works, as well as usage of M. Eliade methodology to analyze archaic patterns (links) in the consciousness of the lyrical character.

Keywords: Vira Vovk, Mircea Eliade, persona, myth, neomythologism, shapeshifting, shamanism.

Стаття надійшла до редколегії 15.05.2016
Прийнята до друку 20.06.2016



МОВА – МІФ – ФОЛЬКЛОР



УДК 811.161.2'373.42-022.215.: [398.332.1/ .2:27-31]

“Ісус є Христос, Божий Син”¹: новозавітна містерія крізь призму мовних візій “Галицько-руських народних приповідок” І. Франка²

Галина ТИМОШИК

Кандидат філологічних наук,
доцент кафедри українського прикладного мовознавства
Львівського національного університету імені Івана Франка
79000, м. Львів, вул. Університетська, 1
E-mail: halyna.tymoshyk@gmail.com

У статті розглянуто пласт мікротекстів лексикографічного збірника “Галицько-руські народні приповідки” Івана Франка, пов’язаних з Боголюдиною Ісусом Христом – визначною особистістю, культурно-світоглядна парадигма якої лягла в основу однойменного віровчення. Значна частина з відібраних паремій стосується вишанування Божого Сина в системі українських календарно-обрядових святкування. Зважаючи на чималий обсяг препарованого матеріалу, до аналізу залучено лише ті мікротексти, що фіксують Господні свята весняно-літнього календарно-обрядового циклу. Варто зауважити, що українські геортоніми утворюють розлогу систему, диференціюючись на світські та релігійні. З-поміж найменувань українських релігійних свят ключовими є Господні (Господські) та Богородичні. Вони формують осердя новочасних геортонімів, що синкретично поєднали елементи прадавніх вірувань із постулатами рецитуованої релігійної системи – християнства.

Ключові слова: Божий син, Господь, Господні свята, паремійний корпус, паремії, приповідки, мікротекст (мікротекст паремії), геортонім, *parodia sacra*, респондент, упорядник.

2.2.1. Освячення великодніх страв

Важливим елементом святкування Великодня є церемонія освячення страв до великоднього столу: **Свячене**. 1. Обійдеся без св’яченого аж до воскресеного. (Гнідк.). Воскресеніє – одинокє свято в році, коли святять біля церкви паски і всякі холодні страви. Говорять про щось надзвичайне, що годить ся тільки в якихось надзвичайних випадках, а не входить у склад буденного життя [Ф., 1909, с. 82]; **Посвятити**. 1. Посвятити буде що, але на Воскресені. (Будзан.). Тепер нема ще що святити [Ф., 1908, с. 576].

Освячені страви набували для вірян особливого сакрального змісту, що зумовлювало й правила їхнього споживання. Такі страви не можна було викидати, кришити. У жартівливих мікротекстах лексикографічного збірника І. Франка респонденти, апелюючи до недалекої людини, висловлюють правила поведінки з освяченими стравами, хоча насправді йдеться про буденну їжу: **Дурень**. 48. Їдж, дурню, бо то св’ячене! (Наг.). Говорять дурному, даючи йому щось несмачного їсти, а він не хоче [Ф., 1907, с. 61]; **Дурень**. 55. На, дурню, а не криши, бо то з маком! (Дрог.). Кіплять із

¹ Цитата з “Євангелії від св. Івана” [Ів 20: 31] [1].

² Закінчення статті. Початок див.: Міфологія і фольклор: Загальноукраїнський науково-освітній журнал. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2016. – № 1-2. – С. 90-106.

дурного, даючи йому щось їсти і остерігаючи, щоб не кришив. Кришити сьвячене вважається гріхом, але тут на сьміх замість сьвяченого подається аргумент: бо то з маком. Пор. висше ч. 48 [Ф., 1907, с. 61]; **Пляцок**. 1. Наж тобі пляцка, та не криши, бо сьвйичений. (Дрог.). Говорять дурники [Ф., 1908, с. 555].

Ритуальною стравою у великодній трапезі є осьвячене яйце, котре ще задовго до прийняття християнства “у слов’ян було символом воскресіння, відродження життя, символом сонця, синонімом джерела життя у Всесвіті” [7, с. 661]. Етнограф С. Килимник зауважує: “майже у всіх релігіях дохристиянської доби були тотемістичні вірування. Тотемами були й рослини, й тварини, й предмети [...] особливим тотемом – це було яйце”. На думку дослідника, воно було “символом відродження природи, людини, символом щастя, урожаю, приплоду й добра” [13, с. 240–241].

Ужита в “Галицько-руських народних приповідках” еліптична конструкція “до сьвяченого яйця” – субституція геортонама “Великдень” також мала ознаки часометричності (див. вище): **Яйце**. 3. До сьвяченого яйця. (Гнідк.). Scil. дочекати до Великодня [Ф., 1910, с. 364].

У лексикографічному збірнику І. Франка у трьох пареміях згадано про ще одну великодню страву – “сьвячене (сьвячене) поросся”, котра в гумористичних мікротекстах використовується для характеристики анатомічних особливостей людини (**Зуб**. 12. Вищирив зуби як сьвячене поросся. (Ком.). Говорять про чоловіка з вузкими, тонкими губами, що часто, сам того не знаючи, вищкіряє зуби. Пор. Adalb. Ząb 17 [Ф., 1907, с. 212]), стосується її зовнішнього вигляду (**Пишнити ся**. 1. Запишнів ся як сьвячене поросся. (Луч.). Сьвячене поросся положе на поверх сьвяченого справді виглядає пишно [Ф., 1908, с. 537]).

У жартівливій примівці Франкового збірника респондент оповідає про прикрий випадок, що трапився під час осьвячення страв: **Свиня**. 17. І сьвйити свиню, то свиня все буде свинев. (Пужн.). Говорив чоловік, якому на Великдень випало з цебрика сьвячене поросся. Пор. Етн. Зб. VI, 32 [Ф., 1909, с. 61].

О. Воропай у праці “Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис” згадує про звичай осьвячення поросят: “печених поросят з хріном сьвятили разом з паскою” [3, с. 372]. На думку етнографа: “Наші предки запозичили цей звичай [жертвоприношення – Г. Т.] від старих мешканців Європи, але сприйняли його по-своєму” [3, с. 372].

Важливою спецією, яку осьвйчували разом з іншими продуктами, була сіль. Вона, за народним повір’ям, мала певні терапевтичні можливості: **Сіль**. 14. Сьвйчена сіль помагає на різні хвороби. (Наг.). Народне віруване [Ф., 1909, с. 99].

2.2.1.1. “Паска – божа ласка”

Найважливішою ритуальною стравою з-поміж великодніх є паска – високий хліб циліндричної форми, що випікають до Великодня. У “Галицько-руських народних приповідках” І. Франка її порівнюють з “божою ласкою”: **Паска**. 5. Паска – божа ласка; менше вкусит, скорше примкне ся. (Зазул.). Примкне ся замість проковтне ся; пор. польське *przełknie* [Ф., 1908, с. 505].

Очевидно, що страви посту не можуть дорівнятися за смаком до здобного великоднього хліба – паски: **Жур**. 2. Куди журави до паски! (Наг.). Великий контраст як бідного до багатого [Ф., 1907, с. 135]; **Жур**. 4. Через жур до паски. (Наг.). Жур (вівсяну киселицю) їдять головню в великім пості, по яким наступає паска [Ф., 1907, с. 136].

Як головній ритуальній страві Великодня пасці приділяють особливу увагу. Ретельно дібрані інгредієнти, витримана процедура приготування, що нагадувала архаїчний церемоніал, не завжди означала успішний результат: **Паска**. 6. Така паска, що ми би ї грім не розбив. (Карлів). Тверда, пригоріла [Ф., 1908, с. 505]; **Хліб**. 97. Хліб як колач, як паска, як осух. (Наг.). Говорять про гарний, добре випечений хліб. Осух – пшеничний хліб [Ф., 1909, с. 266]¹. У паремійному корпусі натрапляємо

¹ Осух – прісний хліб із ячмінної муки. У коментарях до паремії упорядник інтерпретує осух як пшеничний хліб.

на конструкцію “сі паска спекла”, котра позначає везіння, сприятливі обставини, що склалися для певної особи: **Паска**. 7. Там то му сі паска спекла! (Наг.). Там то пощастило йому [Ф., 1908, с. 505]. Для приготування великоднього хліба усі, незалежно від майнового стану сім'ї, використовували пшеничну муку: **Дитина**. 117. Богацька дитина не хвалить ся пшеничною паскою. (Пужн.). Бо й бідні діти їдять пшеничну паску [Ф., 1910, с. 425].

Респонденти лексикографічного збірника І. Франка використовують конструкцію “паска в колосі” для позначення зрілості врожаю: **Паска**. 3. Іще паска в колосі. (Гнідк.). Ще пшениця на пни [Ф., 1908, с. 505].

Низка паремій, актуалізуючи тему приготування великоднього хліба, наголошує на недоречності використання недобрих засобів задля поважної справи: **Болото**. 12. З болота паски не спечеш. (Наг.). Глухими, недоладними способами або зовсім без ніяких засобів порядного діла не зробиш [Ф., 1901, с. 105]; **Годі**. 13. Годі з болота паску спечи. (Наг.). З лихого матеріялу не зробиш доброї річі [Ф., 1905, с. 374]; **Паска**. 4. Не болотину паску печи! (Наг.). Треба купити пшеничної муки [Ф., 1908, с. 505].

Широко вживаним у паремійному корпусі І. Франка є зворот “гречана паска”, який означає, що замість очікуваного добра чи блага людині сталося: “лихо”: **Баба**. 26. Дочекала ся баба гречаної паски. (Луч.). Коли хтось ждав добра, а дождав ся ще більшого лиха. Паска традиційно мусить бути пшенична [Ф., 1901, с. 12]; “**прикрість та шкода**” **Гриць**. 8. Дочекав ся Грицько гречаної паски. (Ільк.). Замість сподіваних користий та приємностей дождав ся прикрости та шкоди [Ф., 1905, с. 453]; “**клопіт або сором**”: **Дождати**. 6. Дождала ся баба гречаної паски. (Борщів). Замість сподіваного добра дожила клопоту або сорому. Пор. І, Баба 26 [Ф., 1907, с. 24]; **Дочекати**. 4. Дочекав ся гречаної паски. (Залісе). Знач. замість радості і задоволення дочекав ся клопоту [Ф., 1907, с. 45]; вона “**збідніла**” **Паска**. 2. Дочекав ся гречаної паски. (Петр.). Збіднів, не стало його на пшеничку [Ф., 1908, с. 505].

Особливу увагу в паремійному матеріалі лексикографічного збірника І. Франка приділено процедурі освячення паски – як уже зазначалося, найважливішої великодньої страви: **Слава**. 8. Слава ти Боже за ту ласку, що освятив піп паску. (Яс. С.). Говорять на Великдень вертаючи із церкви, де свячено паски [Ф., 1909, с. 112]; **Дякувати**. 10. Декую за ласку, бо вже посьветив піп паску. (Надвірна). Відправа такому, що хоче брати ся до не свого діла [Ф., 1910, с. 434]. Щоправда у низці паремій респонденти з іронією сприймають священнослужителів, які не завжди мали авторитет серед вірян: **Ласка**. 17. Не стою попе о твою ласку, як ес посьветив мині паску. (Мик. над Дн.). По заспокоєню потреби вже байдуже до того, хто заспокоїв її. Пор. Веб. 24 [Ф., 1908, с. 336]; **Піп**. 14. Коли піп освятит паску, то не стою о його ласку. (Гол.). Попа шанували головно за його церковні функції [Ф., 1908, с. 540]; **Піп**. 25. Не стою ти, попе, о ласку, коли-с ми посвятит паску. (Наг.). Вар. до ч. 14. Пор. Нос. ст. 432 [Ф., 1908, с. 541]; **Піп**. 26. Освятит піп паску, не стоїмо о ласку. (Наг.). Вар. до ч. 14 [Ф., 1908, с. 541]; **Робити**. 11. Він так робит, як піп через ріку паски сьвятит. (Корч.). Про недбалу, невикінчену роботу [Ф., 1909, с. 19].

У лексикографічному збірнику І. Франка найменування ритуального хліба використано для позначення *рис характеру людини (порівняльні конструкції)*: **Розкиснути ся**. 1. Розкисла сі, як гречана паска. (Жидач.). Про плаксиву, сумовиту жінку [Ф., 1909, с. 35]; *її зовнішнього вигляду*: **Нівроку**. 3. Така собі нівроку, як пшенична паска. (ЮК). Про статну, розкішну жінку [Ф., 1908, с. 449]; особливостей поведінки людини: **Дурень**. 1. Без дурнь і паска сі не осьвятит. (Наг.). Він скрізь мусить втиркнути ся, хоч там його зовсім непотрібно. У Німців: Narren meinen, man könnte nicht eine Sau satteln, wenn sie nicht dabei wären. Wand. III, Nar 771 [Ф., 1907, с. 58 – 59]; **Паска**. 1. Без нього сі паска не осьвятит. (Наг.). Говорять про такого чоловіка, що пхає ся в усяке діло. Пор. Гильф. 1608 [Ф., 1908, с. 505].

Псевдорелігійність чоловіка відображена в жартівливій приповідці: **Диво**. 19. Що за диво: коли прийду до церкви, все паски сьвітять. (Наг.). Жартують із чоловіка, що лише раз до року буває в церкві, себ-то на великдень [Ф., 1905, с. 558].

Ще один мікротекст збірника І. Франка побудований на варіативності прочитань смислів, що створює комічний ефект: **Діл**. 8. Як на долах, так і в горах у портках паски сьвітять. (Дрог.). Жартлива обсервація. Коли хто дивується їй: Та не вже в портках? – відповідають: А у вас хіба без порток? [Ф., 1905, с. 571].

Жартівливого ефекту досягають паремії, у котрих респонденти зумисне поєднали різні традиції святкування: **Обійти ся**. 5. Обійди ся на Різдво без паски. (Гнідк.). Варіант до ч. 1 [Ф., 1908, с. 462]; **Обійти ся**. 6. Обійду ся, як без сьвяченого на Різдвяні сьвята. (Сап.). Варіант до ч. 1 [Ф., 1908, с. 462].

Про недоречність зайвих церемоній, непотрібних речей йдеться у пареміях: **Обійти ся**. 1. Обійде ся великдень без гречаної паски. (Ільк.). Велике свято обійде ся без церемонії [Ф., 1908, с. 462]; **Обійти ся**. 2. Обійде ся в неділю без сьвяченого. (Ільк.). Варіант до попереднього [Ф., 1908, с. 462]; **Великдень**. 1. Буде Великдень без гречаної паски. (Гнідк.). Паска на Великдень повинна бути пшенична, знач. гречана паска на Великдень не до речі, тай жалувати за нею нема що. Поговірка значить: обійде ся без якоїсь марниці або без якогось несподіваного чоловіка [Ф., 1901, с. 144].

У переносному значенні паска означає жадану, смачну їжу для хижаків: **Лоша**. 1. Лоша – вовкови паска. (Гнідк.). Вовк дуже ласий на лошата [Ф., 1908, с. 360].

Із великоднім хлібом, за матеріалами “Галицько-руських народних приповідок” пов’язані численні повір’я. Наприклад, віра в охоронну силу освяченого хліба, який дозволяє захиститися від ураження сказом – смертельним інфекційним захворюванням: **Великдень**. 4. На Великдень перший крайчик сьвйченої паски треба викинути псу крізь вікно; то як сі, борони Боже, стече¹, то сі гет потече. (Наг.). Господарське правило, основане на віруваню про чудесну силу сьвйченої паски [Ф., 1901, с. 144]. Знаючи про летальні наслідки перебігу хвороби, люди остерігалися інфікованих тварин: **Варувати ся**. 1. Варуй сі як огню! (Наг.). ...як стеклого пса! (Яс. С.). Бережи ся, від нім. sich wahren. Пор. Zátur. VIII, 782 [Ф., 1901, с. 140]. Зі смертельно хворою твариною порівнювали людину-ворога, якого теж пропонували замирити їжею: **Ворог**. 16. Дай ворогови хліба, як псу сьвйченої паски. (Наг.). Приказка основана на віруваню, що пес, якому на Великдень дадуть перший шматок сьвйченої паски, і то крізь вікно, в разі скаженини² втече геть від хати і не зробить ніякої шкоди [Ф., 1905, с. 259]; **Ворог**. 12. Ворогови хліба, як скаженій собаці дати. (Гнідк.). Приказка записана мабуть недокладно. Скаженій собоці хліба не дають. Пор. далі ч. 15; Adalb. Wróg 10 [Ф., 1905, с. 259]; **Ворог**. 18. Дай хліба-соли ворогови, хоть як скаженому псови. (Ільк.). І сей варіант треба вивести з того жерела, що вище ч. 16 [Ф., 1905, с. 259]; **Ворог**. 22. На тобі, вороже, хліба, тай відчепи сі! (Кол.). Приказка основана на тім самім віруваню, що й ч. 3, 16, 18 [Ф., 1905, с. 259].

Віра в життєдайну силу великоднього хліба породила повір’я за яким паска сприяє росту рослин, або, можливо, сприймається як насіння, котре має прорости: **Маруна**. 1. Маруна виросте, як у городі кришки зо сьвйченої паски посієш. (Наг.). Маруна – пахуче зіле, розмарин [Ф., 1908, с. 379]. Також, як свідчить паремійний матеріал, розповсюдженим є повір’я про магичні трансформації тварини (миші), котра з’їла посвячену паску: **Миш**. 1. Дай миши сьвйченої паски, то в пергачь³ виїде. (Наг.). Загальне віруване, що з миши, яка покуштує сьвйченої паски, виїде

¹ Стече – заразиться сказом.

² Скаженина = сказ: “сказ, у, *чол.* Гостре інфекційне захворювання ссавців і людини, що викликається вірусом і передається слиною хворої тварини – собаки, кішки тощо” [36, с. 239].

³ Пергач = лилик: “лилик – а, *чол., діал.* Кажан. Попід деревами шниряли без шуму чорні лилики (Іван Франко, VII, 1951, 125)”. [33, с. 485].

лилик [Ф., 1908, с. 396]; **Лилик**. 4. Лилик робит сі з миши, що на Великдень паски покушпила. (Наг.). Народне віруване [Ф., 1908, с. 344].

Важливим у процесі приготування паски є її пекарське приладдя – круг, котрий наділяють захисною магічною силою і вважають сімейною реліквією: **Круг**. 3. Круг вимітут перед хату, як дуже гримит, аби в хату грім не вдарив. (Наг.). Кругом називають велику лопату, на якій саджають у піч паску. Такий круг – одна з родинних святощів, що уживається лише раз до року, а зрештою весь рік лежить застромлений за крокву на поду. В часі великих громів його як охоронний талісман кладуть перед хатою для відвернення громів [Ф., 1908, с. 316].

Міжкультурний діалог – складний процес взаємодії етнокультурних спільнот. Він передбачає урахування багатьох компонентів соціокультурного життя народів-контактерів. Наприклад, ми натрапили на цікавий приклад інтерпретації респондентів щодо приготування прісного ритуального хліба в гебрейській культурі: **Гам-гам**. 1. Гам, гам, ходи хлібе 'д нам! (Наг.). Жиди перед своєю Пасхою вимивають усю посуду, щоб не лишити ані сліду кислого хліба, а по сьвятах знов вертають до нього. Наші селяни їй говорять, що вони перед сьвятами палять і проклинають хліб, а по сьвятах перепрошують його отакою формулою. Та її уживають і в розмові, коли хтось не хоче їсти сухого або лихо спеченого хліба, то йому говорять: “Чекай, колись і такого не буде! Буде тобі колись: гам-гам, ходи хлібе 'д нам” [Ф., 1905, с. 312].

Неподібність культурних парадигм різних народів, як правило, породжує несприйняття тождності один одного. Це несприйняття може транспонуватися в систему забобонів, що ґрунтуються на неточних інтерпретаціях окремих традицій чи неперевірених фактах: **Паска**. 8. Хто жидівську паску їсть, той своєї не дочекає. (Лучак.). Християнинови не годить ся їсти жидівську паску, бо народ вірить, що в жидівських т.зв. мацах є християнська кров [Ф., 1908, с. 505]; **Жидівський**. 41. Хто ся наїсть жидівської паски, той своєї не дочекає. (Лучак.). Народне віруване, пересуд проти жидівської “маці”; декуди думають, що в ній мусить бути хоч крапелька християнської крові [Ф., 1907, с. 116]; **Жидівський**. 23. Жидівські маці гріх їсти християнинови, бо в них християнська кров. (Наг.). Маці – опрісноки. Віра в те, що в тісто тих опрісноків мусить бути домішана хоч крапелька християнської крові, держить ся і в наших селян [Ф., 1907, с. 115].

Ймовірно м'якшою формою несприйняття чужого є його потрактування крізь призму гумору: **Жид**. 103. Не знати, Богойку, хто жидам паску світит? (Дид.). Жартують, коли хто завдає якесь недорічне питане. Ще їй приповідають, що якась жінка питала так, а чоловік сказав їй: “О, дурна, не знаєш? Найстарший жид сідає на паску, а пак устане, а тоди всі берут і ломаєт і їдять”. Поляк питає у Жиди: *Widziałeś ty Żydzie, jak twego ojca chrzcili?* Adalb. *Żyd* 47 [Ф., 1907, с. 111]. Відсутність зобов'язань та жорстких правил, до яких змушує побут, на думку респондентів, дозволяє потрактувати кочове життя циган як щоденне свято: **Циган**. 16. Над Цигана нема пана: в него все великдень. (Коб.). Він звичайно не має своєї нерухомої власности і може собі кожного дня справити празник [Ф., 1909, с. 291]

2.3. Післявеликодній період

Післявеликодній період триває в загальній врочистій патетиці Великодня. У цей час відбувається чимало врочистих святкувань. Частина з них пов'язана зі вшануванням померлих.

2.3.1. “Світлий (Світлий) тиждень”: Світлий тиждень

Після Великодня настає Світлий тиждень, що триває до Томиної (Фоминої) / Провідної неділі. Цей період є особливо врочистим; з ним пов'язано чимало вірувань. Світлий тиждень семантично контрастує з передвеликоднім Страсним тижнем – періодом глибокого суму та скорботи.

2.3.1.1. “Поливаний понеділок”: Обливаний понеділок

Розпочинає “*Великодній (Пасхальний, Світлий) тиждень*” Обливаний (Поливаний) *понеділок*, що пов’язаний з обливанням холодною водою “на знак старовинного обряду очищення” [7, с. 71]: **Понеділок**. 2. Поливаний понеділок. (Гнідк.). Так називаєся другий день великодних свят, у який є звичай, що парубки і дівчата обливають себе обопільно водою. В Нагуєвичах задля празника в великодний понеділок сей звичай перенесено на вівторок [Ф., 1908, с. 572]. Іноді громада, маючи поважні причини (наприклад, храмове свято – “*храм*” – свято на вшанування святого (новозавітної події), на пошану яких названо місцеву церкву), може переносити певні святкування на більш зручний день чи час: **Вівторок**. 1. Буде тобі обливаний вівторок! (Наг.). Знач. будуть бити, обіллеш ся слъозами. Звичайно говорять про обливаний понеділок, – так називаєся другий день Великодних свят, у який парубки й дівчата обливають одні одних. Але в Нагуєвичах у Великодний понеділок у селі храм, сходять ся багато чужосільних людей, і для того звичаєве обливанє перенесли на вівторок, який і називаєся обливаним [Ф., 1901, с. 198].

2.3.1.2. “Провідна або Фомина неділя”, “Томина неділя”:

Томина неділя, Фомина неділя, Провідна неділя, Антипасха

Перша неділя післявеликодного тижня, яку, за християнською традицією, відзначають на згадку про апостола Хому, що не мав міцної віри: “27. Потім каже Хомі: “Простягни свого пальця сюди, та на руки Мої подивись. Простягни й свою руку, і вклади до боку Мого. І не будь ти невірющий, але вірющий!”¹. Вона пов’язана з прадавнім звичаєм поминання мертвих; це так званий “Великдень на могилах” [7, с. 485].

Цей день має низку найменувань. Частина з них є більш уживана: *Провідна (Хомина, Фомина, Томина) неділя*, інша – менш znana: *Анти-Пасха* [Антипасха – Г. Т.], *Нова Неділя або Оновлення, Біла Неділя або Неділя “в білих”* [12, с. 161–161], *Радуніця, Радованіця, Рад[о]в[н]іця* [7, с. 493], *Проводи, Бабський великдень* [7, с. 485].

Першу неділю післявеликоднього періоду за давнім звичаєм називали Проводами. С. Килимник пише: “душі покійників були разом з живими членами роду та родини від “Мертвецького Великодня” – жильного четверга, до дня Провід <...>. На Проводи їх урочисто виряджають назад до вирію, та на охорону нив-урожаю” [14, с. 226].

Геортонім *Проводи* може стосуватися двох свят, що є семантично тотожними, адже в їхньому контексті згадують та вшановують померлих. Ідеться, по-перше, про *Провідну (Хомину, Фомину, Томину) неділю*, яка завершує післявеликодний тиждень, а по-друге, про *Бабський великдень, Проводи* [7, с. 23] “*Русальні (Русалчині) проводи = Проводи русалок* – перший понеділок після Зелених свят, коли, за повір’ям, проводжають піснями русалок” [7, с. 485].

Проводи – свято, що стосувалося усіх, “в якому діяли головно жінки, але участь брали всі, за винятком молоді – дівчат і парубків” [14, с. 231].

Для респондентів “Галицько-руських народних приповідок” *проводи* були своєрідним моментом, який розпочинав відлік часу: **Проводи**. 1. Від провід до провід бідуємо. (Снят.). На думку упорядника, в паремії зафіксовано “Інтересний спосіб означення цілого року. Проводи – провідна або Фомина неділя, перша по Великдні” [Ф., 1908, с. 599].

У часі Світлого тижня, коли “*пекло замкнене, а царство втворене*” світ живих має згадати та вшанувати світ померлих: **Світлий**. 1. В світлий тиждень печло замкнене, а царство втворене. (Мшан.). Світлий тиждень, се тиждень від Великодня до Томиної неділі. Народне віруванє [Ф., 1909, с. 77]. Саме тому, пише о. Ю. Я. Катрій (ЧСВВ):

¹ Цитата з “Євангелії від св. Івана” [Ів 20: 27] [1].

“В нашому народі був давній звичай, щоб у Томину Неділю улаштувати проводи, це є поминання померлих, осібною трапезою та молінням за душі померлих на цвинтарі” [12, с. 162].

У паремійному корпусі І. Франка не зафіксовано згадки про обряд поминання в часі Провідної неділі, однак згадано про це в період Зелених свят – “*другий день русаль*” (див. **Русальні (Русальчині) проводи; Проводи русалок**): **Цвинтар**. 1. На цвинтарі сходять ся в другий день русаль. (ВЛ). Народній звичай справляти гостину на цвинтарі в другий день Зелених свят [Ф., 1909, с. 288].

2.3.2 “Рахманський Великдень (рахманський великдень)”¹

Рахманський Великдень (Права середа, Суха середа) “припадав на четверту середу після Великодня” [18, с. 495]. У календарі церков Східного обряду це свято має назву **Преполювання** [18, с. 495] (**Преполюваніє², Преполювання** або **Переділення** [12, с. 165]), бо настає “точно в половині П’ятдесятниці між Пасхою і празником Зшестя св. Духа” [12, с. 165].

Рахманський Великдень має давню традицію святкування; це – “дохристиянське слов’янське свято, яке пізніше злилося з церковним, що відзначають на 26-й день після Великодня як середина (**Преполювання, Права (Переполювання) середа**) між Пасхою та П’ятдесятницею (Трійцею)” [7, с. 495]. С. Килимник зауважує: “Характерним і загадковим є те, що Рахманський Великдень відомий лише в Україні з дуже давніх часів. А навіть літописець Нестор подає в літописі відомості про рахманів” [14, с. 237].

Як свідчать етнографічні джерела, згадки про Рахманський Великдень локалізуються здебільшого на теренах західних областей України і спорадично центральних: “В центральних і особливо західних областях України, в Карпатах та Буковині на Хомину неділю (а також на Преполювання П’ятдесятниці) припадає Рахманський Великдень” [29, с. 403].

Рахманський Великдень семантично пов’язаний із Нявським, адже обидва свята стосуються мешканців потойбіччя. Іноді ці свята ототожнюють і Рахманський великдень “називають також **Нявським (Мертвецьким, Мерлецьким)**, тобто святом мерців; за повір’ям, у ніч проти Рахманського великодня мерці сходяться до церкви на всенічну” [7, с. 496].

Варто зауважити, що Нявський великдень (“**Русальчин (Русальний, Мавський, Навський, Нявський, Мертвецький, Мерлецький) великдень = Русальні розігри = Русальник** – старовинне дохристиянське свято мерців (*мавка, навка, нявка*, вона ж *русалка* – від *навь* – “мрець”, “зла істота”), що припадає на *Сухий четвер* перед Трійцею” [7, с. 513–514]) на “Наступний по Великодню четвер”, який “називався нявським або рахманським” [26, с. 80–81].

У своїй праці “Тисяча найновіших тлумачень давніх українських назв, імен, прізвищ (на індоіранському матеріалі)” С. Наливайко наголошує на тому, що: “Особливість свята [Рахманського Великодня. – Г. Т.] та, що в усьому слов’янському світі воно відоме лише в Україні і відбиває найдавніші, дохристиянські вірування українців” [41, с. 212]. Учений спостеріг, що слово рахманні: “рясно відбите в українських прізвищах (Рахман, Рахманин, Рахманець, Рахманюк, Рахманенко, Рахманченко, Рахманний, Рахманський, Рахманинов – іноді з першим *о* замість *а*), назвах (Рахмани, Рахманів, Рахманівка, Рахманщина), фразеологізмах [...]” [41, с. 212].

¹ Подано до друку тези “Міфічні Рахмани та їхнє свято Рахманський Великдень в “Галицько-руських народних приповідках” Івана Франка” // Міжнародна наукова конференція “Глобалізація / європеїзація і розвиток національних слов’янських культур” (до Дня слов’янської писемності і культури). – 2,5 сторінки.

² Преполюваніє – переполювинення, тобто половина часу між Великоднем і Зеленими святами (25 днів). Переполювинення від “**переполювинити**, юю, юєш, недок., **переполювинити**, ню, ниш, док., *перех.*, розм. 1. Ділити надвоє, навпіл <...>” [34, с. 257].

У “Галицько-руських народних приповідках” І. Франка виявляємо низку паремій, що містять згадку про Рахманський Великдень. Здебільшого це паремії, які позначають весняний час: **Юр, Юрій, Юрко**. 5. На Юра-Івана, на рахманський великдень. (Ільк.). Оговіркою кажуть про весняну пору [Ф., 1910, с. 355]; **Рахманський Великдень**. 3. Сего би ждати аж до Рахманського великодня. (Гнідк.). Рахманський Великдень випадає на п'яту неділю¹ по Величідни (Преполовленіє). Пор. Мат. До укр. руськ. Етнол. III, 46 [Ф., 1909, с. 8].

Респонденти презентували повір'я, згідно з яким люди можуть почути голос дзвонів Рахманського Великодня, коли прикладуть вухо до землі: **Рахманський Великдень**. 2. На Рахманський Великдень коли положити вухо до землі і прислухати ся добре, то можна почути голос дзвонів; то Рахмани святкуют. (Наг.). Народне віруванє. Пор. Етн. Зб.V, 209 [Ф., 1909, с. 8].

За народним повір'ям, в цей час добре садити “васильок” (базилік): **Рахманський Великдень**. 1. На Рахманський Великдень годит ся сіяти васильок, то буде пахучий². (Орелець). Народне віруванє. Пор. Етн. Зб.V, 208 [Ф., 1909, с. 8].

2.3.2.1. “То не чоловік, а Рахманин”

У системі сучасної української мови уживаним є прикметник рахманний: “рахманний, а, е. смирний, тихий, спокійної вдачі” [35, с. 456], котрий належить до розлогого синонімічного ряду: “рахманний див. 2. спокійний” [31, с. 517] “2. спокійний (який має вдачу, що відзначається спокоєм, рівністю), супокійний, рівний; тихий (який поводить ся тихо, не створює неспокою); смирний, сумірний, мирний *рідше*, смиренний *підсил.*, ангельський *підсил.*, тихомирний *розм.*, плохий *розм.*, плохенький *розм.*, рахманний *рідше* (не здатний спричинити зло, схильний до злагоди); флегматичний (який характеризується незворушним спокоєм, що межує з байдужістю)” [31, с. 661].

Упорядники “Малої енциклопедії українського народознавства” вважають: що: “терміни “рахмани”, “рахманський” характерні для українців Карпат. За повір'ям бойків, рахмани праведні люди, що живуть десь під землею і цілий рік постять. Гуцули вважали, що “вони такої віри, як і ми...” [18, с. 495].

Як зауважує С. Наливайко: “індійському *брахмани* відповідає українське рахмани (*див.*), в уявленнях українців – божі люди, щирі християни, мешканці райської обителі – ирію” [41, с. 45]; “**брахмани** (санкр. *брахман* “знавець священного знання”) – найвища з чотирьох верств давнього й середньовічного індійського суспільства, жрецтво, яке складало вагому частку еліти. За ведійськими уявленнями, постали з вуст бога-творця Брахми (у тризубі уособлює праве вістря), боги промовляють їхніми вустами” [41, с. 44–45].

Рахмани (брахмани) – “за старовинним народним повір'ям, мешканці (блаженні люди) міфічної (райської) місцевості” [7, с. 495], “райської обителі – ирію” [41, с. 45]; “мерці, пізніше праведні християни” [7, с. 495], “божі люди” [41, с. 45].

За свідченнями численних етнографічних студій, Рахмани живуть в потойбічному (підземному) світі, а “лушпиння великодніх крашанок, яке пливе до них, – це знак, коли саме їм святкувати великдень” [7, с. 495–496].

С. Наливайко вважає, що ці люди “Жили, як можна виснувати, в низів'ях Дніпра, де була колись Сіндська Скіфія, бо на Великдень українці кидали шкаралушу з крашанок у Дніпро й були певні, що через три тижні вона допливе до рахманів

¹ І. Франко неточно вказав дату святкування. Рахманський Великдень припадає на четверту середу після Великодня, а не: “п'яту неділю”, як зазначає упорядник “Галицько-руських народних приповідок”.

² Базилік духмяний: “**базилік**, у, чол. (*Ocimum Basilicum*). Кушова або напівкушова трав'яниста рослина, деякі види якої ефіроносні і мають промислове значення; васильки” [32, с. 88].

і сповістить їм про їхнє свято – Рахманський Великдень” [41, с. 212]. На цю думку ученого наштовхує чималий лінгвістичний матеріал (*фраземи, пропріатемі*), який може свідчити про давні контакти праукраїнців із таємничим народом – рахманами. На підтвердження цього С. Наливайко пише: “термін рахман-рахманин-рахмани відбитий в українських фразеологізмах, прізвищах назвах, святі Рахманський Великдень (*див.*), що свідчить про винятково давнє знайомство з рахманами-брахманами українців, які розмішували їх на півдні, біля моря” [41, с. 45].

У мікротекстах паремійного збірника І. Франка знаходимо доволі вичерпну інформацію про цей народ. За уявленнями респондентів, Рахмани – люди, що ведуть аскетичний спосіб життя, культивуючи піст, як правило, впродовж усього року: **Рахман**. 1. Постимо як Рахмане. (Льк.). Рахмани – таємничий народ, що жие десь за горами і за морями і визначає ся святістю свого житя. Постити як Рахмани значить: не їсти нічого м'ясного ані молочного [Ф., 1909, с. 7]; **Рахман**. 2. Пощу як Рахман. (Мшан.). Одинична форма попередньої приповідки [Ф., 1909, с. 7].

Як свідчать матеріали лексикографічного збірника І. Франка, ці люди живуть “під землев”: **Рахман**. 3. Рахмани жиют під землев. (Мшан., Орел.). Народне віруване [Ф., 1909, с. 7]; “за третизнов землев”¹: **Рахман**. 5. То не чоловік, а Рахманин. (Грин.). “То такі люде за третизнов землев – поясняв Гуцул, – дуже добрі. Їик до них від нас доплине шкаралуща з єйце, а він то знайде, то зараз та шкаралуща стане повна, а вони всі тим яйцем обділет си, тай ше повне лишит си” [Ф., 1909, с. 7].

Як уже зазначалося, впродовж року вони постять, однак в часі Великодня (Рахманського Великодня) “тече їм молочна ріка”: **Рахман**. 4. Рахмани постят цілий рік, а на Великдень тече їм молочна ріка. (Мшанець). Народне віруване. У мікротексті іншої паремії зазначено, що живляться вони яйцем, що містичним чином відновлюється зі шкаралущі, яку “пускають за водою у Великодню суботу, або в перший день Пасхи” [28, с. 370]: **Рахман**. 5. То не чоловік, а Рахманин. (Грин.). “То такі люде за третизнов землев – поясняв Гуцул, – дуже добрі. Їик до них від нас доплине шкаралуща з єйце, а він то знайде, то зараз та шкаралуща стане повна, а вони всі тим яйцем обділет си, тай ше повне лишит си” [Ф., 1909, с. 7].

У паремійному корпусі І. Франка натрапляємо на зворот “дивитися до Рахманів”, котрий означає “чекати близької смерти, думати про смерть”: **Дивити ся**. 29. Дивит сї до Рахманів. (Наг.). Заглядає на той сьвіт, лагодить ся вмерти, хорує дуже [Ф., 1905, с. 554]; **Кінь**. 92. Тай кінь уже сї до Рахманів дивит. (Наг.). Спустив голову, немов думає про близьку смерть [Ф., 1907, с. 261]; смислово тотожна попередній паремія: **Кобила**. 14. Наша кобила вже сї до пса дивит. (Наг.). Мабуть думає здихати. Пор. Adalb. Kobała 11 [Ф., 1907, с. 274].

2.3.3. „Знесіне“, „Вознесене“, „Вознесеніє“: свято Вознесіння, свято Вознесіння Господнього, празник Господнього Вознесіння

Свято Господнього Вознесіння (грецьк. Ἀνάληψις τοῦ Κυρίου; лат. ascensio – сходження [9, с. 1050]) належить до рухомих свят і “завжди припадає у четвер 40-го дня по Христовому Воскресінні” [12, с. 164]. Як правило, це: “період від 30 квітня / 13 травня до 3 / 16 червня у четвер” [7, с. 110]. Для Церков Східного обряду “Вознесіння Господнє – одне з т. зв. дванадцяти свят [найбільш шанованих – Г. Т.], котре відзначають на 40 день після Пасхи” [43, с. 371].

Крім офіційних, є й народні назви свята: **Вознесіння (Вознесення), Вознесіння (Вознесенія) Господнє, Вознесеніє, Знесіння, “Ушєстя (Вишєстя)”** [7, с. 110]. У “Га-

¹ Кажучи про “третизну землю”, очевидно, респондент мав на увазі позаземний світ, потойбіччя. Вона нагадує відомі тридев’яте чи тридесяте царства (королівства): “тридев’яте царство (королівство) <...> тридесяте царство (королівство, володарство) <...> – дуже віддалена (далека, чужа) країна, земля; також царство мертвих, яке іноді знаходиться під землею, іноді на горі або під водою” [7, с. 605].

лицько-руських народних приповідках” виявлено такі варіанти найменування геортоніма: *“Знесіне”, “Вознесене”, “Вознесеніє”*. З цим святом пов’язані прогнози щодо майбутнього врожаю: **Вознесеніє**. 1. Як на Знесіне цвіт, та на Петра хліб. (Ожид.). Господарська приказка. Цвіт розуміть ся: збіже цвите [Ф., 1905, с. 252]. Оскільки свято Вознесенія Господнього належить до дванадцяти великих свят, то існують певні заборони та обмеження у роботі, котрі розповсюджувалися не лише на сам день святкування – четвер, а й на наступний: **П’ятниця**. 3. В п’ятницю по Вознесеню не мож прати шматъи. (Наг.). Народне віруванє [Ф., 1908, с. 612].

2.3.4. „Зелені свята”: Зелені свята

Зелені свята займають важливе місце в системі календарно-обрядових свят літнього циклу. Геортонім *Зелені свята* використовується для найменування комплексу прадавніх дохристиянських святкувань, які “так вкорінилися в давнину, що пройшли крізь тисячоліття й донесли до наших днів бодай основні фрагменти” [15, с. 27]. У новочасному потрактуванні його вживають для називання комплексу святкувань, що охоплюють декілька днів: “три останні дні цього [Клечального¹. – Г. Т.] тижня і три перші дні троїцького тижня” [4, с. 145]. Зеленими святами усталено називають також один день – “Зелену (Святу) неділю” [7, с. 242].

Упровадження християнства у народно-звичаєву систему призвело до численних модифікацій прадавніх геортонімів. Наприклад, до Зелених свят “церква припасувала святкування Святої Трійці” [2, с. 242].

У лексикографічному збірнику І. Франка натрапляємо на геортонім *“зелені свята”*. Паремія використовується для позначення чогось логічно несумісного, недоречного: **Кум**. 7. Де кум, де коровай, де зелені свята! (Луч.). Говорять, коли хтось у розмові без ладу мішає різні річі не належні до себе [Ф., 1908, с. 321].

2.3.4.1. “Зелена неділя”: День Святої Трійці, празник Святої П’ятдесятниці, П’ятдесятниця

День Святої Трійці, празник Святої П’ятдесятниці (грецьк. Κυριακή της Αγίας Πεντηκοστής), *П’ятдесятниця* (грецьк. Πεντηκοστή) у церквах Західного обряду припадає на день П’ятдесятниці (неділя, 50-й день після Великодня), а в церквах Східного обряду – на наступний понеділок, тобто на 51-й день після Великодня [27, с. 157]. Попри низку офіційних найменувань існує чимало народних варіантів найменування свята: *“Троїця = Зелена неділя = Свята неділя”* [7, с. 606]. О. Воропай зауважує: “Неділя Зеленого тижня називається клечальною неділею, або П’ятдесятницею – це п’ятдесятний день після Великодня” [4, с. 155].

У біблійній традиції диференціюють старозавітню П’ятдесятницю й новозавітню [12, с. 170]. Старозавітна П’ятдесятниця – “друге з трьох великих свят давньоєврейського народу. Засноване на честь дарування народові закону біля гори Синай; святкували на п’ятдесятний після Пасхи <...>. В день П. [П’ятдесятниці. – Г. Т.] здійснилося сходження Св. Духа на апостолів, через що це свято перейшло і в християнську церкву, зберігши ту саму назву, котру інколи заміняють й іншими – день св. Трійці, зшестя Св. Духа та ін.” [44, с. 420]. Варто зауважити, що в давнину цим геортонімом позначали: “весь проміжок часу, що відділяв свято Пасхи від свята П. [П’ятдесятниці. – Г. Т.], і свято на згадку про сходження Св. Духа на апостолів” [44, с. 420].

¹ Як зазначає упорядник словника “Знаки української етнокультури” В. Жайворонок, розпочинаються святкування Зелених свят Клечальним тижнем: “Клечальний (Клечаний, Зелений) тиждень – тиждень перед днем Святої Трійці (Клечальною неділею), головним артрибутом якого є клечання (“зелень, зелене гілля”, звідки старовинне Зелені свята)” [7, с. 290]. Найменування цього тижня походить від слова клечання: *“Клечання я, сер. 1. етн.* Відрубані гілки з листям, якими на зелені свята прикрашають хату, двір” [33, с. 181].

У “Галицько-руських народних приповідках” І. Франка виявлено паремію, що містить прокляття, котре детермінує тривалість людського життя: **Дожити**. 1. Бода-с не дожив сьвјитої неділі. (Наг.). Сьвята неділя крім звичайного має значіне спеціально “Зелена неділя” [Ф., 1907, с. 24].

Цикл Зелених свят тісно пов’язаний з Русалчиним великоднем: “**Русалчин (Русальний, Мавський, Навський, Нявський, Мертвєцький, Мерлецький) великдень = Русальні розигри = Русальник** – старовинне дохристиянське свято мерців <...>, що припадає на *Сухий четвєр* перед Трійцею” [7, с. 514], котрий завершувався проводами русалок: “**Русальні (Русалчині) проводи = Проводи русалок** – перший понеділок після Зелених свят, коли, за повір’ям, проводжають піснями русалок” [7, с. 485]. В день провідів русалок відбувалося вшанування померлих родичів: **Цвинтар**. 1. На цментари сходят ся в другий день русаль. (ВЛ). Народній звичай справляти гостину на цвинтарі в другий день Зелених свят [Ф., 1909, с. 288].

2.3.4.2. “Сьвятий Дух – другий день Зелених свят”:

свято Сходження Святого Духа, свято Зшестя Святого Духа

Свято Сходження Святого Духа, свято Зшестя Святого Духа – особливе церковне свято на честь третьої Особи Трійці – Святого Духа. У церквах Східного обряду свято припадає на “52-й день після Пасхи або перший вівторок після *Трійци*” [7, с. 208]. Означений геортонім має низку народних найменувань: “**Духів день = Богодухів день = Святого Духа день**” [7, с. 208], **Свято Святого Духа, Сьвятий Дух**.

Сьвятий Дух, за народними уявленнями, виконує захисну функцію. Згадка про третю Особу Трійці надавала респондентам впевненості і певної сили: **Дух**. 24. Дух божий при нас тай при дітині! (Наг.). Приговорюють, особливо в ночі, згадуючи щось страшне або коли станеть ся щось страшне, грім ударить або пожежа вибухне [Ф., 1907, с. 77]; **Дух**. 29. Дух сьвятий при тобі! (Наг.). Заспокоюють чоловіка, який нагло чогось перелякав ся [Ф., 1907, с. 77]; **Дух**. 30. Дух сьвятий при хаті тай при нас хрещених! (Наг.). Формула, якої уживають, коли приходить ся згадати чорта або якусь нечисту силу [Ф., 1907, с. 77]; **Дух**. 33. Духу сьвятий, будь при мні! (Наг.). Говорить чоловік, коли в найбільшій сердитості здержує сам себе, щоб не зробити якогось крайнього, лихого діла [Ф., 1907, с. 77]; **Дух**. 36. З Духом сьвјитим ідіт, най вас Бог провадит. (Берез.). Так благословлять чоловіка, що вирушає в дорогу, а також відправляють убогого, якому дали милостиню [Ф., 1907, с. 77].

Сьвятий Дух є джерелом життєдайної сили: **Дух**. 14. Він духом божим жиє. (Наг.). Жиє не їдячи страви, голодує [Ф., 1907, с. 76]; **Дух**. 69. Як би Дух сьвјитий в нього вступив. (Наг.). Знач. подобрів чоловік, нарзумив ся [Ф., 1907, с. 79]. За уявленнями вірян, він є джерелом потасмних божественних знань: **Дух**. 72. Я то від Духа сьвятого знаю. (Кол.). Знач. знаю, але не скажу, від кого [Ф., 1907, с. 79]; **Дух**. 65. Через Духа сьвјитого сі того не довідав. (Наг.). Довідати ся через Духа сьв. – отже не через людий, божим вітхненем, іронічно – з власного досвіду, збрехати [Ф., 1907, с. 79]; **Дух**. 71. Я не Дух сьвятий. (Тлум.). Знач. усього не можу знати. Пор. Нос. 425 [Ф., 1907, с. 79].

У паремійному корпусі “Галицько-руських народних приповідках” І. Франка знаходимо гумористичну молитву до Святого Духа: **Дух**. 34. Духу сьвятий допомагай, з усіх веретін на моє зганяй, а зо всіх шпиць тай на мою тиць! (Луч.). Така гумористична молитва прях на вечерницях та досьвітках [Ф., 1907, с. 77]. Ще одним прикладом *parodia sacra* є анекдотична оповідь релігійної тематики: **Дух**. 37. “Зійди, Духу сьвјитий!” – “Дідька там зійде, коли здох”. (Наг.). Натяк на анекдоту, що якийсь піп хотів зробити в церкві чудо і велів дякови взяти живого голуба і в часі його проповіді пустити його в церкві, щоб літав. Тимчасом дяк усадивши голуба в кишеню забув про нього і він задусив ся. На проповіді піп кличе: “Зійди, духу сьвятий!” Та голуб не злітає. Він кличе другий і третій раз, а тоді дяк сердито відгукуєть ся з хорів: “Дідька там зійде, коли здох!” [Ф., 1907, с. 77].

У “Галицько-руських народних приповідках” паремії з означеним геортонімом стосуються народної метеорології. За народними спостереженнями до зелених свят можливі прохолодні дні: **Дух**. 20. До святаго Духа не скидай кожуха, а по святім Дусі ще ходи в кожусі. (Ільк.). Святий Дух – другий день Зелених свят. Пор. Adalb. Duch 1 [Ф., 1907, с. 76]. **Дух**. 20. До святаго Духа не скидай кожуха, а по святім Дусі ще ходи в кожусі. Пор. Libl. 140 [Ф., 1910, с. 434]; **Дух**. 22. До святаго Духа не попушайся кожуха. (Мшан.). Знач. до Зелених свят усе ще надійся холоду або й снігу – в горах звичайна річ, пор. Adalb. Duch św. 1; Нос. 296 [Ф., 1907, с. 77]; **Святий**. 3. До святаго Духа тримай сі кожуха, по святім Дусі бери сірак по кожусі. (Пісочна). По св. Дусі т. є. по Зелених святах бувають іноді дуже холодні дні. Варіант до т. II, Дух ч. 20. Пор. Даль II, 534 [Ф., 1909, с. 79]; **Кожух**. 5. Не скидай кожуха до святаго Духа. (Кал.). Доки трапляють ся холодні дні. Пор. Wand. II, Pelz 21 [Ф., 1907, с. 278]; **Кожух**. 10. Що ми по кожусі, як по святім Дусі? (Берез.). Про таке добро, що приходить за пізно. Пор. Wand. III, Pelz 57 [Ф., 1907, с. 278]; **Покидати ся**. 1. Не покидай сі кожуха до святаго Духа. (Ст. Богор.). Пор. т. II, Дух 20 [Ф., 1910, с. 510]. В цей період можливі часті опади: **Дух**. 21. До святаго Духа напем ся по вуха. (Прісе, Равське). Знач. буде часта слота [Ф., 1907, с. 76].

У паремійному корпусі натрапляємо на мікротекст з означеним геортонімом, який упорядник не може пояснити: **Вухо**. 61. Натегнут сі вуха до святаго Духа. (Жураки). Значіне неясне [Ф., 1910, с. 410].

3. Священна пародія в корпусі

“Галицько-руських народних приповідок” Івана Франка.

У лексикографічному збірнику “Галицько-руські народні приповідки” широко презентований феномен народної сміхової культури. Усебічне вивчення усіх його проявів потребує окремої розвідки. Варто зауважити, що в паремійному корпусі Франкової праці відображено чи не всі прояви *священної пародії (parodia sacra)*. Зважаючи на тематику дослідження та обсяг препарованого фактологічного матеріалу, ми розглядатимемо лише ті паремії, які залучили до аналізу. Яскравим прикладом *parodia sacra* можуть бути: а) *пародіювання загальновідомого “воскресного канона”*: **Воскреснути**. 2. Воскрес Ісус од гроба, на всіх Жидів хороба. (Дрог.). Передразнене звісної церковної пісні в антисемітським дусі [Ф., 1905, с. 266]; **Ісус**. 1. Воскрес Ісус от гроба, на всіх жидів хороба; якоже пророче – а них холера притиче. (Дрог.). Пародія відомої пісні з воскресного канона [Ф., 1907, с. 222]; б) *гумористична інтерпретація, усталених у релігійній сфері адоративних конструкцій, молитовних формул*: **Христос**. 5. Христи Спаси Ісуси, продав тато гуси. (Жидач.). Мабуть мудроване [Ф., 1909, с. 284]; **Єзус**. 1. Єзус, Марія, на печи Кальварія! (Бібр.) ...на печу... (Жидач.). Знач. там бють ся або плачуть діти. Приказка взята з польського [Ф., 1907, с. 92]; **Слава**. 10. Слава тобі, Суси Христи, не буде мнє кому гризти. (Нужн.). Говорила вдова по смерти злого мужа. Пор. Етн. 36. т. VI, ч. 67 [Ф., 1909, с. 112]; **Слава**. 9. Слава тобі, милий царю, що мій милий на цвинтарю. (Яс. С.) Говорила жінка вертаючи з похорону свого мужа [Ф., 1909, с. 112], де замість імені використано описову конструкцію “милий царю”; **Ісус**. 2. “Слава Йсу” – “Припічок мащу” – “А ваш де?” – “Як замащу, так буде” (Снят.). Пародіюють розмову з глухою жінкою [Ф., 1907, с. 222]; **Слава**. 7. Слава Ісусу! – На віки віком! А з верха друком. (Сор.) Жартливо представляють привитане сполучене з бійкою [Ф., 1909, с. 112]; **Сус**. 1. Ні Сусе, ні Христе. (Наг.). Говорять про понурого або невимовного чоловіка, що не вміє навіть привитати ся до ладу [Ф., 1909, с. 188]; **Помагайбіг**. 2. Чолова раз – кажу: то допіро “помагайбіх”; впала другий – то “дай Боже здорове”; впала третій – “в Тройці Бог пробуває!”. (Льв.). Жартливе оповідане про жінку, що на улиці покритій ожеледею три рази впала на тім самім місці [Ф., 1908, с. 569]; **Трійця**. 1. Во Тройці Бог пробуває. (Наг.). Приговорюють випивши по дві

чарки і випиваючи по третій. Пор. Гильф. 3227 [Ф., 1909, с. 225]; в) *гумористична молитва*: **Дух**. 34. Духу святий допомагай, з усіх веретін на моє зганяй, а зо всіх шпиць тай на мою тиць! (Луч.). Така гумористична молитва пряч на вечерниціях та досвітках [Ф., 1907, с. 77]; г) *гумористичні оповідання релігійної тематики*: **Дух**. 37. "Зійди, Духу святий!" - "Дідька там зійде, коли здох". (Наг.). Натяк на анекдоту, що якийсь піп хотів зробити в церкві чудо і велів дякови взяти живого голуба і в часі його проповіді пустити його в церкві, щоб літав. Тимчасом дяк усадивши голуба в кишеню забув про нього і він задусив ся. На проповіді піп кличе: "Зійди, духу святий!" Та голуб не злітає. Він кличе другий і третій раз, а тоді дяк сердито віддукуєть ся з хорів: "Дідька там зійде, коли здох!" [Ф., 1907, с. 77]; **Христос**. 1. "А що зробив Христос, як мав дванацять літ?" - питає ксьондз на катехізації. - "Пішов на відпуст до Підкаменя". (Підкамінь). Гумористична легенда [Ф., 1909, с. 284]; **Христос**. 10. Христос тя скаре крім святого пліша! мовила баба ксьондзови. (Коб.). У латинських ксьондзів на тімени єсть місце виголене, що зветь ся тонзурою. В погляді тої жінки, що говорила сї слова, у того ксьондза все тіло було грішне крім того святого пліша [Ф., 1909, с. 284]; г) *травестовані форми хресного знамення*: **Імя**. 1. Во імня отця й сина, Каська й Марина такі ми портки вшила, що на переді тісно, а з заду трісло. (Наг.). Жартує парубок із дівчат [Ф., 1907, с. 222]; **Імя**. 2. Во імя отця і сина, щоб не зістала ся ні крупина. (Кукиз.). Хрестять ся з такою примовою сідаючи до стола [Ф., 1907, с. 222]; **Імя**. 3. Імя отця за отця, і сина за Максима, і святаго за сліпого, і духа за Андруха, і амінь за камінь. (Бабух.). Травестія формулки, якою хрестять ся [Ф., 1907, с. 222]; **Каська**. 1. Во мня Оца і Сина, прийшла Каська тай Марина. (Жидач.). Жартують при приході дівчат [Ф., 1907, с. 245]; д) *народія на найменування свят*: **Великдень**. 5. На кінський Великдень. (Ільк.). Жартливо зам. ніколи, бо коні не справляють Великодня [Ф., 1901, с. 144]. **Прийти**. 7. Прийде на кінцкый великдень. (Кольб.). Не буде ніколи [Ф., 1908, с. 591].

4. Паремійний збірник "Галицько-руські народні приповідки" Івана Франка в зіставленні з європейськими

Лексикографічна праця І. Франка "Галицько-руські народні приповідки" поповнила українську пареміографію новим корпусом самобутнього лінгвістичного матеріалу, який презентувався в контексті загальноєвропейської пареміологічної практики. З-поміж 211 проаналізованих мікротекстів віднайдено відповідники у 12 чужомовних пареміологічних працях щодо 30 паремій.

У препарованих пареміях упорядник покликається на праці німецьких (Карл Вандер "Deutsches Sprichwörter-Lexicon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk, herausgegeben von Karl Friedrich Wilhelm Wander", 1866 -1880, Генріх Бебель "Heinrich Bebel's Proverbia germanica, bearbeitet von Dr. W. H. Suringer", 1879), французьких (Еміль де Лавеле "De la propriété de ses forms primitives par Emile de Laveleye", 1891), польських (Самуель Адальберг "Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich, zebrał i opracował Samuel Adalberg", 1889), чеських (Адольф Затурецький "Slovenská přísloví, pořekadla a úsloví, sepsal Adolf Peter Záturcký", 1897, Ян Ліблінський "Česká přísloví a pořekadla. Sebral a sestavil Jan Slawibor Liblinský", 1848, Франтішек Челаковський "Mudrosloví národu Slovanského ve příslovích. Připojena jest sbírka prostonárodních českých pořekadel. Uspořádal a vidal Fr. L. Čalakovský", 1852), сербських (Ернст Мука "Prislova a prislovné hrónička a wuslova Hornjołužickich Serbow. Zběrał a zhromadził Jan Radyserb Weila. Dorjadował a Dr. Ernst Muka", 1902, Александр Гильфердинг "Старинный сборник сербских пословиц, изд. А. Гильфердинг", 1869), білоруських (Іван Носович "Сборник бѣлорусскихъ пословицъ, составленъ И. И. Носовичемъ", 1874), російських (Владімір Даль "Пословицы русского народа, сборникъ Влади-

міра Даля”, 1879, Павел Сімоні “Старинные сборники русских пословиц XVII-XIX столѣтій. Собралъ <...> Павелъ Симони”, 1899) пареміографів¹.

Найвищий індекс покликань серед означених паремій має лексикографічна праця *Карла Вандера*. І. Франко апелює до цього лексикографічного джерела щодо 10 паремій: **Випостити ся**. 3. Випостив сі як на пуци. (Дрог.). Довго постив, жив не доїдаючи, мов пустинник у пустині. Німець каже: Wer nicht fasten will, muss nicht in die Wüste gehen, Wand. I, 937 (Fasten 23) [Ф., 1901, с. 182]; **Випостити ся**. 4. Хто сі випостит, той сі вичистит. (Цен.). Вичистить мб. у двоякім значіно: 1) виголодніє ся і 2) у нього мине ся злість, завзяте, вороговане, грішні думки. Пор. німецьке: Man lass einen ein Zeitlang fasten, so vergeht ihm das Tanzen, пор. Wand. I, 937 (Fasten 16, 17) [Ф., 1901, с. 182]; **Випостити ся**. 5. Хто сі випостит, тому всьо смакує. (Наг.). Пор. німецьке: Wer lange gefastet hat, dem sind rohe Bohnen süß. Wand. I, 937 (Fasten 21) [Ф., 1901, с. 182]; **Волокти**. 1. Волоче сі, як великий піст. (Наг.). Говорять про немилу справу, злидні, процес. Пор. Wand. V (Ziehen 33) [Ф., 1905, с. 253]; **День**. 45. Не що день великдень. (Наг.). Не що день празник або щедро заставлений стіл. Пор. Wand. IV (Tag 15) [Ф., 1905, с. 538]; **День**. 45. Не що день великдень. (Наг.). Не що день празник або щедро заставлений стіл. Пор. Wand. IV (Tag 15) [Ф., 1905, с. 538]; **Глухий**. 27. Що глухому великодний дзвін? Очевидно ніщо, бо він його не чує. Німець каже подібно: Was nützt dem Tauben die Nachtigall? Wand. IV (Tauben 13) [Ф., 1905, с. 344]; **Дурень**. 1. Без дурњи й паска сі не осьвітит. (Наг.). Він скрізь мусить втиркнути ся, хоч там його зовсім непотрібно. У Німців: Narren meinen, man könnnt nicht eine Sau satteln, wenn sie nicht dabei wären. Wand. III, Nar 771 [Ф., 1907, с. 58 – 59]; **Кожух**. 5. Не скидай кожуа до сьвятого Духа. (Кал.). Доки трапляють ся холодні дні. Пор. Wand. II, Pelz 21 [Ф., 1907, с. 278]; **Кожух**. 10. Що ми по кожусі, як по святім Дусі? (Берез.). Про таке добро, що приходить за пізно. Пор. Wand. III, Pelz 57 [Ф., 1907, с. 278].

Менше тотожних конструкцій упорядник виявив у працях *Самуеля Адальберга* – 5 паремій: **Зуб**. 12. Вищирив зуби, як сьвячене порося. (Ком.). Говорять про чоловіка з вузкими, тонкими губами, що часто, сам того не знаючи, вишкіряє зуби. Пор. Adalb. Zap 17 [Ф., 1907, с. 212]; **Ворог**. 12. Ворогови хліба, як скаженій собаці дати. (Гнідк.). Приказка записана мабуть недокладно. Скаженій собаці хліба не дають. Пор. далі ч. 15; Adalb. Wróg 10 [Ф., 1905, с. 259]; **Жид**. 103. Не знати, Богойку, хто жидам паску сьвітит? (Дид.). Жартують, коли хто завдає якесь недорічне питання. Ще й приповідають, що якась жінка питала так, а чоловік сказав їй: “О, дурна, не знаєш? Найстарший жид сідає на паску, а пак устане, а тоди всі берут і ломят і їдять”. Поляк питає у Жида: Widziałeś ty Żydzie, jak twego ojca chrzcili? Adalb. Żyd 47 [Ф., 1907, с. 111]; **Кобила**. 14. Наша кобила вже сі до пса дивит. (Наг.). Мабуть думає здихати. Пор. Adalb. Kobiła 11 [Ф., 1907, с. 274]; **Дух**. 20. До сьвятого Духа не скидай кожуа, а по сьвятім Дусі ще ходи в кожусі. (Ільк.). Сьвятий Дух – другий день Зелених сьвят. Пор. Adalb. Duch 1 [Ф., 1907, с. 76], *Владіміра Даля* – 3 паремії: **Шити**. 10. Шити, білити, завтра Великдень. (Гнідк.). Жартують із поквапної, наглої роботи. Пор. Даль II, 222 [Ф., 1910, с. 338]; **Різдво**. 4. Іде не до Ріства, а до Великодне. (Наг.). Іде не до зими, а до весни. Пор. Даль I, 162 [Ф., 1909, с. 17]; **Сьвятий**. 3. До сьвітого Духа тримай сі кожуа, по сьвітім Дусі бери сірак по кожусі. (Пісочна). По св. Дусі т. є. по Зелених сьвятах бувають иноді дуже холодні дні. Варіант до т. II, Дух ч. 20. Пор. Даль II, 534 [Ф., 1909, с. 79] та *Яна Ліблінського* – 2 паремії: **Христос**. 8. Христос йому в грудях грає. (Наг.). Говорять про чоловіка, якому хрипить у грудях. Пор. Libl. 177 [Ф., 1909, с. 284]; **Дух**. 20. До сьвятого Духа не скидай кожуа, а по сьвятім Дусі ще ходи в кожусі. Пор. Libl. 140 [Ф., 1910, с. 434].

¹ У розвідці ми обмежимося лише констатацією розлогого спектру покликань Івана Франка на відомі у світовій практиці лексикографічні джерела.

Упорядникові вдалося знайти поодинокі подібні конструкції в паремійних збірниках *Генріха Бебеля (Ласка. 17. Не стою попе о твою ласку, як ес посьветив минї паску. (Мик. над Дн.). По заспокоєню потреби вже байдуже до того, хто заспокоїв її. Пор. Веб. 24 [Ф., 1908, с. 336]), Еміля де Лавеле (Бити. 15. Бий, аби знав, по чому локоть. (Яс. С.). Про давній руський звичай, закріплювати битєм (переважно у молодших) знанне якоїсь важної річі, отже прим. місця, доки сягає межа або границя сільської землі, або внашім випадку ціни (бо таке очевидно первісне значіне сеї приповідки), див. Laveleye. La propriété primitive розд. II [Ф., 1901, с. 30]), Адольфа Затурецького (Варувати ся. 1. Варуй сі як огню! (Наг.). ...як стеклого пса! (Яс. С.). Бережи ся, від нім. sich wahren. Пор. Zátur. VIII, 782 [Ф., 1901, с. 140]), Ернста Муки (Піст. 8. У бідного що день піст. (Кол.) Він ніколи не доїдає. Пор. Мука 1851 - 2 [Ф., 1908, с. 545]), Александра Гільфердинга (Трійця. 1. Во Тройци Бог пробуває. (Наг.). Приговорюють випивши по дві чарки і випиваючи по третій. Пор. Гильф. 3227 [Ф., 1909, с. 225]), Івана Носенка (Піп. 25. Не стою ти, попе, о ласку, коли-с ми посвїтитив паску. (Наг.). Вар. до ч. 14. Пор. Нос. ст. 432 [Ф., 1908, с. 541]), Павла Сімоні (Пяний. 15. Пяного молитва, як хорого піст. (Зазул.). Обое неважні. Пор. Сим. 1738 [Ф., 1908, с. 611]).*

В аналізованій тематичній групі також виявлено паремії, що мають відповідники у двох чи трьох лексикографічних джерелах: (*Карла Вандера - Самуеля Адальберга*): **Виглядати. 2.** Виглядає як з хреста знятий. (Збар.). Такий змучений, нещасний, марний. Пор. нім. Er sieht aus, als hätte er drei Tage im Grabe gelegen і под. Wand. I, 197 (Aussehen 24, 25, 26); Adalb. Wyglądać 81 [Ф., 1901, с. 158]; (*Карла Вандера - Франтішека Челаковського*): **Різдво. 3.** Зелене Різдво, білий Великдень. (Льв.). Метеорологічна ворожба, що коли на Різдво буває тепло, то на Великдень буде сніг. Пор. Wand. V, Weihnachten 6; Čelak. 456 [Ф., 1909, с. 17]; (*Самуеля Адальберга - Івана Носенка*): **Дух. 22.** До святаго Духа не попускай ся кожуха. (Мшан.). Знач. до Зелених свят усе ще надій ся холоду або й снігу - в горах звичайна річ, пор. Adalb. Duch św. 1; Нос. 296 [Ф., 1907, с. 77].

Висновки. Як своєрідна енциклопедія "Галицько-руські народні приповідки" І. Франка містить розлогу інформацію про різномірне життя українства. Чимало з проаналізованих мікротекстів відображають реліктові фрагменти мовної дійсності, котрі потребують окремого вивчення.

Мікротексти паремій "Галицько-руських народних приповідок" І. Франка, що містять у своїй структурі сакральні елементи, репрезентують важливий фрагмент мовної картини світу українців. Предметом цієї розвідки стали приповідки, що містять безпосередню чи опосередковану згадку про Божого Сина - Другу Особу Пресвятої Трійці.

У матеріалах паремійного корпусу лексикографічного збірника І. Франка вдалося віднайти інформацію про всі Господні (Господські) свята у системі річного календарно-обрядового кола. Зважаючи на тематичне обмеження (ми зосередили увагу на святах літньо-весняного циклу), до роботи залучили 211 мікротекстів, що репрезентовані у 122 тематичних мікрогрупах. Основний акцент було здійснено на тих конструкціях, що ідентифікували особливості вшанування Божого сина в координатах народної культури українців. В основу дослідження лягли паремії, що стосувалися передвеликоднього, великоднього та післявеликоднього періодів.

Окремої уваги з-поміж проаналізованих паремій заслуговують ті мікротексти, що містять вияви елементів сміхової народної культури. Ідеться про так звану священну пародію (parodia sacra), що репрезентована у 21 паремії.

Паремійний корпус "Галицько-руські народні приповідки" І. Франка - по своєму оригінальна і в багатьох аспектах новаторська праця. Про це свідчить розлоге коментування приповідок та апеляція до європейських паремійних збірників. Упорядник віднайшов відповідники у 12 чужомовних пареміологічних працях щодо 30 паремій (з-поміж 211 відібраних мікротекстів).

Праця над лексикографічним збірником дозволила оприятити чимало фактів мовнокультурної дійсності, здійснити своєрідну реактуалізацію втрачених смислів, котрі уже призабуті чи перебувають на периферії звичаєвих преференцій етнокультурної спільноти.

ЛІТЕРАТУРА

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту із мови давньосврейської й грецької на українську наново перекладена / Переклав Іван Огієнко. – Druckhaus Gummersbach, West-Germany, 1988.
2. Вдовиченко Н. Вербалізація морально-етичних концептів в українській мовній картині світу. – Автореф. дис. на здобуття кандидата філологічних наук / Вдовиченко Наталія Володимирівна. – Спеціальність: 10.02.01 – українська мова. – Одеса, 2015. – 23 с.
3. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / Олекса Воропай / репринтне видання. – К., 1991. – Т. I.
4. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / Олекса Воропай / репринтне видання. – К., 1991. – Т. II.
5. Дорожинський Д. Празники церковного року / Свящ. Діонісій Дорожинський. Празники церковного року. – Львів, 2013.
6. Дюська А. Образний компонент концепту *розум* (на матеріалі Галицько-руських народних приповідок) / Анастасія Дюська // Філологічні студії. Науковий вісник Криворізького державного педагогічного університету: збірник наукових праць. – Кривий Ріг, 2013. – Вип. 9. – Ч. 2. – С. 33–39.
7. Знаки української етнокультури. Словник-довідник / уклад В. Жайворонок. – К., 2006.
8. Иисус и Евангелия. Словарь / под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла; перевод с англ. А. Бакулов и др. – Москва, 2003.
9. Католическая энциклопедия: в 5 т. / глав. ред. о. Григорий Цёрох. – Москва, 2002. – Т. I. (А – З).
10. Католическая энциклопедия: В 5 т. / глав. ред. В. Л. Задворный. – Москва, 2005. – Т. II (И – Л).
11. Католическая энциклопедия: В 5 т. / глав. ред. В. Л. Задворный. – Москва, 2007. – Т. III (М – П).
12. Катрій Ю.Я. о. Пізнаймо свій обряд! Літургійний рік української католицької церкви. – Ч. I. – Нью Йорк – Рим, 1982.
13. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / Степан Килимник. – Вінніпег, 1959. – Т. II. Весняний цикл.
14. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / Степан Килимник. – Вінніпег – Торонто, 1962. – Т. III. Весняний цикл.
15. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / Степан Килимник. – Вінніпег – Торонто, 1957. – Т. IV. Літній цикл.
16. Корнійчук В. Агрокалендар українського селянина (Із студій над “Галицько-руськими народними приповідками” І. Франка) / Валерій Корнійчук // Фольклор у духовному житті українського народу: Тези регіональних наукових читань. – Львів, 1991. – С. 84–87.
17. Куза А. Релігійна фразеологія у збірках М. Номиса “Українські прислів’я, приказки і таке інше” та І. Франка “Галицько-руські народні приповідки” / Анжела Куза // Поліграфія і видавнича справа. – 2009. – № 1. – С. 28–40.
18. Мала енциклопедія українського народознавства. / за ред. С. Павлюка. – Львів, 2007.
19. Пилипчук С. Галицько-руські народні приповідки: пареміологічно-пареміографічна концепція Івана Франка / Святослав Пилипчук. – Львів, 2008.
20. Піддубна Н. Вербалізація концепту “Бог” у “Галицько-руських народних приповідках” крізь призму коментарів Івана Франка / Наталія Піддубна // Лінгвістичні дослідження: збірник наукових праць Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. – Харків, 2015. – Вип. 40. – С. 114–122.
21. Піддубна Н. Вербалізація концепту *священнослужитель* в українських пареміях / Наталія Піддубна // Studia Ukrainica Posnaniensia. – 2015. – Vol. III. – Рр. 217–224.
22. Прадід Ю., Самойлович Л. Способи тлумачення фразеологізмів у збірці І. Франка “Галицько-руські народні приповідки” / Юрій Прадід, Людмила Самойлович // Система і структура східнослов’янських мов: збірник наук. праць. – Київ, 2005. – С. 246–250.
23. Райт Н.Т. Иисус и победа Бога / Н. Т. Райт / пер. с англ. Г. Ястребов. – Москва, 2004.
24. Самойлович Л. Експресивно-емоційна характеристика фразеологізмів у збірці І. Я. Франка “Галицько-руські народні приповідки” / Людмила Самойлович // Культура народів Причорномор’я. – Сімферополь, 1999. – № 7. – С. 229 – 231.
25. Сидоренко О. Народна книга про Тіля Уленшпігеля в контексті аксіологічної парадигми пізнього середньовіччя / Оксана Сидоренко // Літературний процес: методологія, імена, тенденції. Філологічні науки. – 2014. – № 3. – С. 105 – 109.

26. Скуратівський В. Вінець / Василь Скуратівський. - К., 1994.
27. Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. - Москва, 1999. - Т. 2 (Д - К).
28. Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. - Москва, 2004. - Т. 3 (К - П).
29. Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. - Москва, 2012. - Т. 5 (С - Я)
30. Словник синонімів української мови: в 2 т. / [Автори: А. А. Бурячок, Г. М. Гнатюк, С. І. Головащук та інші]. - К., 1999. - Т. 1. (А-Н).
31. Словник синонімів української мови: в 2 т. / [Автори: А. А. Бурячок, Г. М. Гнатюк, С. І. Головащук та інші]. - К., 2000. - Т. 2. (О-Я).
32. Словник української мови: в 11 т. / голова ред. кол. І. К. Білодід.- К., 1971. - Т. I. (А - В).
33. Словник української мови: в 11 т. / голова ред. кол. І. К. Білодід. - К., 1973. - Т. IV. (І - М).
34. Словник української мови: в 11 т. / голова ред. кол. І. К. Білодід. - К., 1975. - Т. VI. (П - Поїсти).
35. Словник української мови: в 11 т. / голова ред. кол. І. К. Білодід. - К., 1977. - Т. VIII. (Природа - Ряхтливий).
36. Словник української мови: в 11 т. / голова ред. кол. І. К. Білодід.- К., 1978. - Т. IX. (С).
37. Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Шедрого Вечера / Ксенофонт Сосенко / репринтне видання. - К., 1994.
38. Тарасюк І. Народне богослов'я в українських приказках і прислів'ях (Поняття та ідея Бога в народній мудрості) / Ірина Тарасюк // Народознавчі зошити. - 2004. - Зош. 5. - С. 670-682.
39. Тарасюк І. Поняття страху Божого в світоглядній традиції українців: на основі аналізу народних паремій / Ірина Тарасюк // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. - 2009. - Кн. II. - Львів, 2009.
40. Тарасюк І. Концепт надії в українській народнорелігійній духовності: на матеріалі паремій / Ірина Тарасюк // Народознавчі зошити. - 2012. - № 6. - С. 1027-1042.
41. Тисяча найновіших глумачень давніх українських назв, імен, прізвищ (на індоіранському матеріалі): довідник / уклад. С. Наливайко. - К., 2008.
42. Хобзей Н. Міфологічна лексика в "Галицько-руських народних приповідках" Івана Франка / Наталія Хобзей // Записки НТШ. Праці філологічної секції. - Львів, 2005. - Т. ССЛ. - С. 449-468.
43. Христианство. Энциклопедический словарь: в 3 т. / глав. ред. С. С. Аверинцев. - Москва, 1993. - Т. 1 (А - К).
44. Христианство. Энциклопедический словарь: в 3 т. / глав. ред. С. С. Аверинцев. - Москва, 1995. - Т. 2 (Л - С).
45. Ціхоцький І. Діалектологічна компетенція Івана Франка (теоретична рецепція і артистична інтерпретація) / Іван Ціхоцький // Вісник Львівського університету. - Львів, 2009. - Вип. 46, ч. 2. - С. 207-216.
46. Юськів Б. Образ-концепт правопорушника (злодія) в мовній свідомості українців (на матеріалі Галицько-руських паремій І. Франка) / Богдана Юськів // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия "Филология. Социальные науки". - Симферополь, 2011. - Т. 24 (63). - № 2. - Ч. 1. - С. 507-515.
47. Чибор І. Слов'янські боги в українській фразеології // Мандрівець. - Тернопіль, 2015. - № 1 (115). - С. 77-81.
48. Чибор І. Репрезентація міфологічного етнокоду культури в українській фразеології. - Автореф. дис. на здобуття кандидата філологічних наук / Чибор Ірина Степанівна. - Спеціальність: 10.02.01 - українська мова. - Чернівці, 2016. - 23 с.
49. Шевельов Ю. Номис - Даль - Адальберг. 3 проблем української пареміології середини 19 сторіччя // Фольклорний збірник Матвія Номиса 1864 - 1984. - Саут-Бавнд-Брук, Н. Дж., 1985. - С. 41-59.

ДЖЕРЕЛА

1. Ф., 1901 - Галицько-руські народні приповідки / зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. - Львів, 1901. - Т. I. Вип. 1. (А - Відати).
2. Ф., 1905 - Галицько-руські народні приповідки / зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. - Львів, 1905. - Т. I. Вип. 2. (Відати - Діти).
3. Ф., 1907 - Галицько-руські народні приповідки / зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. - Львів, 1907. - Т. II. Вип. 1. (Діти - Кпиги).
4. Ф., 1908 - Галицько-руські народні приповідки / зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. - Львів, 1908. - Т. II. Вип. 2. (Кравець - Пять).
5. Ф., 1909 - Галицько-руські народні приповідки / зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. - Львів, 1909. - Т. III. Вип. 1. (Рабунок - Час).
6. Ф., 1910 - Галицько-руські народні приповідки / зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. - Львів, 1910. - Т. III. Вип. 2. (Рабунок - Ячмінь).

СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ¹

- Бабух. – Бабухів, село рогатинського пов.
 Берез. – Березів, село коломийського пов.
 Бібр. – Бібрка, місточко бобрецького пов.
 Будзан. – Будзанів, місточко чортківського пов.
 Вербовець Т. – с. теребовельського пов.
 ВЛ. – (Верх. Лемк.).
 Гнідк. – (Михайло Гнідковський).
 Гол. – (Яків Головацький).
 Грин. – Гринява, село косівського пов.
 Дид. – Дидьова, село турецького пов.
 Дрог. – Дрогобич, місто дрогобицького пов.
 Жидач. – Жидачів, місточко жидачівського пов.
 Зазул. – Зазулинці, село заліщицького пов.
 Збар. – Збараж, місточко збараського пов.
 Ільк. – (Григорій Ількевич).
 Кал. – Калуш, місточко калуського пов.
 Коб. – Кобиловолоки, село теребовельського пов.
 Кол., Колом. – Коломия, місто коломийського пов.
 Кольб. – (Оскар Кольберг).
 Ком. – Комарно, місточко рудецького пов.
 Корч. – Корчин, село стрийського пов.
 Крех. – Крехів, село жовківського пов.
 Кукиз. – Кукизів, село львівського пов.
 Лев. – (Йосиф Левицький).
 Лучак. Луч. – (Др. Володимир Лучаківський).
 Льв. – Львів.
 Мик. над Дн. – Миколаїв над Дністром, місточко жидачівського пов.
 Мшан. – Мшанець, село старосамбірського пов.
 Наг. – Нагуєвичі, село дрогобицького пов.
 Ожид. – Ожидів, село брідського пов.
 Орел. – Орелець, село снітинського пов.
 Петр. – (Стефан Петрушевич).
 Пужн. – Пужники, село бучацького пов.
 Сап. – припускаємо, що йдеться про Сапогів, село борщівського пов.
 Снят. – Снятин, місточко снітинського пов.
 Сор. – Сороки, село львівського пов.
 Ст. Богор. – Старі Богородчани, с. богородчанського пов.
 Тлум. – Тлумачик, село коломийського пов.
 Цен. – Ценів, село коломийського пов.
 Ю. Км., ЮК – (Юрій Кміт).
 Яс. С. – Ясениця Сільна, село дрогобицького пов.

Стаття надійшла до редколегії 18.11.2015
 Прийнята до друку 20.12.2015

¹ Умовні скорочення відтворюємо так, як їх подає І. Франко у передмовях до різночасових (1901 – 1910) видань “Галицько-руських народних приповідок”.



УДК 811.161.2'373.46:398]:82.09Денисюк І.О8

Літературознавчі та фольклористичні терміни в ідіостилі Івана Денисюка

Галина КРОХМАЛЬНА

Кандидат філологічних наук,
асистент кафедри початкової та дошкільної освіти
Львівського національного університету імені Івана Франка
79000, м. Львів, вул. Університетська, 1
E-mail: halynakro@gmail.com

У статті проаналізовано особливості вживання літературознавчих і фольклористичних термінів в ідіостилі І. Денисюка. Окреслено специфіку авторської терміносистеми, зокрема літературознавчої та фольклористичної. Автор статті розглядає проблеми функціонування та творення термінів на позначення явища дослідження постатей українського письменства, на позначення автора твору, терміни, пов'язані із процесом зближення фольклору і літератури та ін. У статті описано деякі явища розвитку української терміносистеми. Автор розглядає літературознавчі та фольклористичні тексти професора І. Денисюка на підставі експлікації терміна, намагається окреслити головні принципи та властивості функціонування терміна як явища наукової комунікації. У центрі уваги дослідження – функціональні особливості терміноодиноць, їх сполучуваність, риси термінотворення та слововживання. Визначено особливості індивідуального стилю вченого за допомогою аналізу функціонування літературознавчих і фольклористичних термінів у його працях.

Ключові слова: І. Денисюк, термін, ідіостиль, авторська терміносистема, наукова комунікація.

Вивчення терміносистеми в цілому і окремого терміна треба здійснювати, враховуючи контекст слововживання. Такий підхід передбачає виокремлення зв'язків і функцій відповідних значень терміна, яких він набуватиме завдяки різним взаємовпливам.

Дослідники української термінології часто звертають увагу на проблеми історії та теорії термінознавства, різні аспекти термінотворення, проблеми явища походження та функціонування термінів (Т. Панько, І. Кочан, Г. Мацюк, А. Дяков, Т. Кияк, З. Куделько, В. Даниленко, А. Коваль, Є. Толикіна, Н. Непийвода, Т. Волкова, А. Крижанівська, Т. Михайлова, В. Молодець, Г. Сергеева, Л. Симоненко), окремо постають питання літературознавчої термінології (Є. Регушевський, С. Пінчук, В. Деркач, Л. Гнатюк, Д. Кирик, О. Масликова, О. Бистрова, А. Найрулін та ін.).

Оскільки мова йде про авторську наукову терміносистему – кілька зауваг до проблеми. По-перше, науковий термін має характер позначення понять наукового знання, його мета – передати певні знання в особливий знаковий конденсований спосіб. З огляду на це, ознаки термінів природничих наук мають чітку та незмінну характеристику, відповідають усім термінологічним вимогам. Гуманітарні науки, оскільки не мають конкретно визначеної, чіткої і завершені парадигми, використовують терміни, що часто позначені певною багатомірністю, багатозначністю і різноаспектністю, які властиві і для об'єкта гуманітарних наукових досліджень.

По-друге, оскільки літературознавча термінологія обслуговує науковий погляд на світ художніх образів, тому й послуговується термінологічним інструментом особливого гатунку. Такий погляд зумовлений тим, що в основі науки про літературу – специфічне осягнення дійсності, вивчення світу уявного, фантастичного, позареального. Таким чином, і терміносистема, і зв'язки у її межах повинні бути особливими. Учений, описуючи певну літературознавчу проблему, немов розв'язує специфічну задачу: у межах літературознавчої терміносистеми висловити власну думку про явище, скерувати в цьому напрямі погляд читача і при цьому уникнути багатозначності, спровокованої можливими новими контекстами.

По-третє, ще одна причина специфіки літературознавчого терміна – суспільно-активна роль літератури. Учені часто відзначають багатфункціональне призначення науки про художнє слово (“Література зазвичай чутливо реагує на зміни і трансформації у громадському житті; наука про літературу сприяє осмисленню цих процесів, спираючись на попередній художній досвід. Тому літературознавство виконує як функцію інтерпретації літературних творів, так і роль важливого культурного й пізнавального чинника у духовному житті суспільства” [1, с. 23]).

Ми уже згадували про особливе функціонування філологічного терміна – залежного від ситуації, того терміна, який актуалізується у певних умовах за потреби створення еквівалентної щодо явища термінологічної одиниці (далі ТО. – Г. К.). Особливості літературознавчого терміна саме і полягають у прагненні поєднати часто суперечливі ознаки – наукове прагнення до логіки і однозначності з багатоманітним та мінливо-інтуїтивним світом образотворчості.

По-четверте, в українському (і не тільки) термінопросторі внаслідок глобалізаційних впливів виникає ще одна онтологічна ознака. В. Пілецький стверджує, що “великомасштабні глобалізаційні процеси висунули на перше місце у світовій комунікації мову англійську, яка не тільки збагачує словник українського науковця, але й витісняє з нього питомі слова і вирази. Так формується почуття меншовартості рідної мови, її неспроможності обслуговувати найвищі прояви людського духу, до яких, безсумнівно, належить і наукова сфера” [8, с. 436]. Проблема функціонування інтернаціональних термінів у науці національній, їх “адаптація” і вплив на розвиток наукового мислення хоч і є надзвичайно актуальною, але її вивчення та подолання має надто тривалу (чи й узагалі реальну?) в часі перспективу.

Відповіді на питання онтологічного характеру знаходимо у самій природі літературознавчого терміна. В. Пілецький вказує на особливості “зіткнення” окремого національного із універсальним міжнаціональним: “На відміну від стилю художнього, в науці на перше місце виходить не форма повідомлення, а його зміст. Тому мова сучасної науки все більше виявляє тенденцію до творення універсальних форм вираження. У лексичному складі наукових праць, писаних європейськими мовами, є чимало спільних лексем. Така тенденція вступає в суперечність із психологічними засадами сприйняття інформації і породження нової. Практика доводить, що найкраще людина сприймає інформацію і творить нові знання засобами рідної мови. Звідси і сучасні проблеми використання в науковому стилі тих мовних засобів української мови, які зберігають національну своєрідність мови і водночас є важливими текстотворчими одиницями сучасного наукового тексту” [8, с. 436]. В. Пілецький називає “власне лінгвістичні проблеми, пов'язані з розбудовою українських термінів, що містять специфічні національномовні риси (...):

- 1) опрацювання критеріїв знеросійщення сучасних терміносистем, у зв'язку з чим вимагає опрацювання проблема росіянізму в українській термінології;
- 2) виявлення англіцизмів (американізмів) у різних терміносистемах і наукове обґрунтування доцільності їх ужитку;
- 3) з'ясування ролі й місця інтернаціоналізмів та їх національних відповідників у різних терміносистемах;

- 4) способи відбору назв опредметнених дій;
- 5) способи відбору найменувань опредметнених ознак;
- 6) орфоепічні й орфографічні проблеми” [7, с. 25–32].

Д. Лотте зазначав, що терміни повинні бути влучними, дохідливими, легко запам'ятовуватися та засвоюватися [6, с. 33]. Оскільки, на думку цього вченого, кожен термін повинен відповідати поняттю, принаймні не суперечити йому, а визначення містити всі необхідні та достатні ознаки, які характеризують поняття. В основу будови терміна потрібно брати ознаки, які найбільш образно і точно підкреслюють специфіку поняття [6, с. 16].

Сучасна літературознавча термінологія характеризується деякою хаотичністю. Адже велика кількість різноманітних досліджень (вітчизняних і зарубіжних) у цій сфері та застарілість термінологічних словників провокує майже кожного літературознавця до творення та систематизації нових термінів і подання нового визначення цих ТО [4, с. 5–14].

Іван Овксентійович Денисюк як літературознавець, фольклорист і франкознавець у наукових працях відобразив “свій словник термінів”, у якому є “Денисюкові” ТО. Що більше автор досліджував літературні жанри, фольклор і інше, то більш скрупульозно ставився до найменування досліджуваних понять. При створенні нового терміна важливе значення має його вмотивованість. Адже такий термін легше запам'ятовується, встановлює асоціативні зв'язки з іншими термінами і з позначуваними поняттями [9, с. 89]. Нові терміни, нові функції уже відомих термінів не постають просто так. Автор творить їх лише тоді, коли він хоче позначити досліджуване явище, яке не має назви. Основу цієї назви часто становить мотивація. Зазвичай новий термін утворюється за асоціаціями. Поняття мотивованість є дискусійним. Кожен дослідник бачить певне поняття крізь призму своїх поглядів і помічає щось для нього очевидне – “свої риси” досліджуваного поняття, які й лягають в основу назви ТО.

Зміст окремих термінів залежить від часу реалізації їх понять, а тому з розвитком вивчення проблеми не може не змінюватися. Досліджуючи нові явища, науковці уточнюють дефініцію терміна, удосконалюють, збагачують, звужують або розширюють їх значення. Терміни в науці є не лише компонентами термінологічної системи певної галузі, а й елементами певних наукових теорій, концепцій і напрямів. Щоб зрозуміти, яке поняття “прикладається” до певного терміна, треба знати всю теорію, а також місце, яке має цей термін в рамках теорії [5, с. 226].

Про стиль викладу професора Івана Денисюка його учні, послідовники писали неодноразово, зазначаючи, що слово у професора “працює на зміст і якість наукового тексту. У наукових виступах І. Денисюка не спостережимо абияк або наспіх і недоладно кинутого слова. Слово в руках ювеліра філологічного мислення оживає, відлунює-переливається різними асоціаціями, вібрує нюансами і стократ перевідкриває для читача свої несподівані грані та можливості. Для вченого було важливо “підшукати”, підібрати саме таке слово чи й цілий мовний зворот, які б щонайвлучніше “підсвітили” суть наукової проблеми. Саме цим пояснюється пристрасне виконання неологізмів, “запозичення” термінології з інших, нефілологічних галузей науки або введення слів у зазвичай нехарактерні для них контексти” [2, с. 22].

При аналізі наукової термінологічної спадщини І. Денисюка відзначаємо цікаве явище – широке введення в термінологічний обіг словоодиниць на позначення вивчення постатей національного письменства. Учений не просто класифікував наукові здобутки своїх колег за тематикою, але вказував на появу цілої підгалузі, напрямку досліджень в українській літературознавчій науці. Мотивованість такого функціонування ТО на прикладах – цілком очевидна.

У тексті І. Денисюка слововживання ТО “*коцюбинознавець*” поєднане з меуарним елементом – спогадами про час становлення вченого, а відтак і вказівка

на тривалість існування відповідної галузі досліджень. *“Був я тоді аспірантом і не виголошував доповіді, а прислухався до цікавих виступів коцюбинознавців”* [3, Т. 1, Кн. 2, с. 409]. Оцінювальний характер жанру рецензії накладає відбиток на функціональне сприймання ТО *“стефаникознавець”*: *“Монографія ученого приємно здивує навіть стефаникознавців: ми все-таки не уявляли, що Стефаника колись і зараз перекладали так багато, що він, по суті, міцно й органічно увійшов у всеслов’янський літературний процес”* [3, Т. 1, Кн. 2, с. 212]. У такому контексті ТО засвідчує існування цілої плеяди дослідників творчості митця і стає в опозицію для вираження думки про новаторство автора монографії.

На позначення автора твору І. Денисюк використовує ТО назви-прикладки, в яких **робить уточнення щодо автора-письменника, часу його творчості (письменник-сучасник**: *“Якщо старе малооригінальне письменство проходить під постулатом “не додаючи нічого від свого розуму”, тобто від авторської особистості, то навпаки, від письменника-сучасника І. Франко вимагає підкресленої персоналізації літератури: “Нехай особа автора, його світогляд, його спосіб відчуження зовнішнього і внутрішнього світу і його стиль виявляється в його творі якнайповніше, нехай твір має в собі якнайбільше його живої крові і нервів”* [3, Т. 2, с. 119]); **вказує на стилістику його текстів (письменник-реаліст**: *“Заклик імпресіоністів до сучасності, звернення до природи, до сонця, до краси землі, почуття буйної радості від краси життя – усе це імпонувало й письменникам-реалістам”* [3, Т. 1, Кн. 2, с. 71]); **оповідач-обсерватор**: *“Задумливо зупинив свій зір і оповідач-обсерватор, який спостерігає відому вже нам набиту людьми “скриню” ззовні, підслуховує репліки в’язнів, що їх вони кидають з-за ґрат, а також репліки вартових, слухає тюремних пісень – згустків болю душі, “невільничих плачів”* [3, Т. 1, Кн. 2, с. 130]; **оповідач-паньштор**: *“Оповідач-автор відразу занурює нас у трибожну атмосферу села, яке пограбувало банський маєток й зі страхом очікує погрому. Ось-ось у село має вступити каральний військовий загін”* [3, Т. 1, Кн. 2, с. 132]); **означає суспільну позицію, активність автора (письменник-громадянин**: *“Кров’ю обкипало серце письменника-громадянина від свідомості, що талановитий і працьовитий український народ – лише “муссікус” (мужик), безсловесна робоча худоба”* [3, Т. 1, Кн. 1, с. 141], **поетеса-революціонерка**: *“Крім Янки Купали, Якуба Коласа, особливо сильно звучали заклики поетеси-революціонерки Алоізи Цьотки”* [3, Т. 1, Кн. 1, с. 216], **поет-громадянин**: *“І поет-громадянин шукає конструктивних шляхів ліквідації больових точок у контактах з “сусідами”* [3, Т. 2, с. 229]); **визначає особливий статус автора (поет-академік**: *“Я набрався сміливості й спитав у поета-академіка, якої він думки про нашу брошуру”* [3, Т. 1, Кн. 2, с. 448]). На межі між ТО і експресивно-забарвленою лексикою знаходимо у І. Денисюка прикладку **письменник-нахаба**: *“Поруч з персонажами, взятими з арсеналу фольклору, виступають книжні алегоричні постаті (Доля, Правдонька, мавки, чорт, щастя, розум, відвага, Юпітер, або Нечипір Громовик, Фортуниха Домаха), поруч з незамаскованими прізвищами чи іменами ще живих письменників – сучасників байкаря – алегорична постать письменника-нахаби (Вовчок, Мирний, Нечуй, Панько Небреха, Свистуненко Сила)”* [3, Т. 1, Кн. 2, с. 4].

І. Денисюк вживає ряд складених ТО, які можна пов’язати із процесом зближення фольклору і літератури. Учений досліджував глибинні процеси взаємодії, про що свідчить частота і різні типи, варіанти використання цих ТО: **Олітературення фольклору** (*“Типологічне вивчення еволюції такого олітературення фольклору дає змогу виявити багато спільного у творчості перших прозаїків нової української літератури з творчістю письменників російських чи навіть литовських”* [3, Т. 3, с. 132]); *“При вистежуванні генезису “Камінної душі” Хоткевича, його художньої концепції опришківства та творчої манери олітературення фольклору видання має першорядне значення безвідносно до того, чи саме з нього (що дуже можливо), чи з якихось інших криниць черпав автор згаданої повісті ті самі чи аналогічні мотиви й деталі”* [3, Т. 3, с. 147]); **олітературення народних форм прози** (*“Досить висока техніка олітературення народних форм прози давала можливість не тільки відображати пластичні деталі з життя народу, а й ставити*

навіть соціальні проблеми в межах цього раннього “соромливого реалізму” [3, Т. 3, с. 141]); **процес олітературення** (“До Боккаччо, певна річ, оповідні прозові форми малої прози фіксувались інколи на письмі, але здебільшого не йшли далі імітації усних жанрів. Однак процес олітературення почався давно. Першим італійським письменником, який дав своїм творам наймення “новели”, був Бонвензін де ля Ріва, що виступив в середині XIII ст.” [3, Т. 1, Кн. 1, с. 34]); **слабо олітературений витвір** (“Прозаїки радо обробляють фольклорні сюжети, доповнюючи їх уламками інших фабул та власною вигадкою, інколи ж залишають фольклорний мотив у його моносюжетному вигляді, і тоді від народних новел, переказів, анекдотів, казок такий слабо олітературений витвір книжності відрізняється хіба лише добірнішою мовою” [3, Т. 1, Кн. 1, с. 117]); **“стадію олітературення фольклорних жанрів”** (“В історії дожовтневої новелістики в українській літературі, беручи до уваги й інші літератури, можна виділити три стадії: 1) стадію олітературення фольклорних жанрів; 2) стадію соціально-психологічної малої прози; 3) стадію новелістики, базованої на психологізмі кінця XIX – початку XX ст.” [3, Т. 1, Кн. 1, с. 29]).

Наведені приклади ТО дають підстави відзначити широкий діапазон наукового пошуку вченого-літературознавця, який у своєрідний “стереометричний” спосіб спостерігає за об’єктами літературними і фольклорними синтетично, враховуючи взаємовплив і взаємозалежність мистецьких явищ. Для адекватного вираження своєї думки вчений використовує уже усталені ТО в незвичному, але вдалому поєднанні.

Отже, наукові тексти містять ряд цікавих рис ідіостилію І. Денисюка, які проявилися у ТО, пов’язаних із особливими літературознавчими категоріями – галузями досліджень письменника: *франкознавство, шевченкознавство, лезезнавство, стефанікознавство, коцюбинознавство*. Учений великої ваги надавав постаті автора у літературному тексті. І це зумовило створення і використання модифікацій ТО, пов’язаних у різний спосіб з означуваною проблемою (*письменник-сучасник, письменник-реаліст, оповідач-обсерватор*). У своїх літературознавчих дослідженнях І. Денисюк широко послуговується фольклористичними ТО і, навпаки, у погляді на фольклорні явища – літературознавчими. Такий підхід дав можливість ученому глибше проникнути у складну природу досліджуваних явищ.

ЛІТЕРАТУРА

1. Білоус П. В. Вступ до літературознавства : навч. посіб. / П. В. Білоус. – К. : ВЦ “Академія”, 2011. – 336 с.
2. Горблянський Ю. Тасмниця людяності та професіоналізму Івана Денисюка: до специфіки наукового мислення / Ю. Горблянський // Міфологія і фольклор. – 2010. – № 2 (6). – С. 16–25.
3. Денисюк І. Літературознавчі та фольклористичні праці : у 3 т., 4 кн. / Іван Денисюк. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2005. – Т. 1: Літературознавчі дослідження. – Кн. 1. – 432 с.; Кн. 2. – 486 с.; Т. 2: Франкознавчі дослідження. – 528 с.; Т. 3: Фольклористичні дослідження. – 404 с.
4. Клименко Б. Криза термінологічної системи українського літературознавства чи криза наукової свідомості літературознавців? / Б. Клименко // Слово і час. – 2001. – № 4. – С. 5–14.
5. Коваль А. П. Науковий стиль сучасної української літературної мови: структура наукового тексту / А. П. Коваль. – К. : Вид-во Київ. ун-ту, 1970. – 307 с.
6. Лотте Д. Основы построения научно-технической терминологии: вопросы теории и методики / Д. Лотте. – Москва : Изд-во АН СССР, 1961. – 158 с.
7. Пілецький В. Мовна специфіка українського терміна / Володимир Пілецький // Вісник Національного ун-ту “Львівська політехніка”. Серія “Проблеми української термінології”. – 2005. – № 538. – С. 25–32.
8. Пілецький В. Сучасний український термін (проблеми збереження національномовної самобутності) / В. Пілецький // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2004. – Вип. 34. – Ч. I. – Кн. 1. – С. 428–437.
9. Суперанская А. В. Общая терминология: вопросы теории / А. В. Суперанская, Н. В. Подольская, Н. В. Васильева ; отв. ред. Т. Л. Канделаки. – Москва : Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2012. – 248 с.

Literary and Folklore Terms in the Personal Style of Ivan Denysiuk

Halyna KROKHMALNA

The article analyzes the peculiarities of literary and folklore terms usage in the personal style of I. Denysiuk. The specifics of author's term system is outlined, including literary and folklore ones. The author dwells upon the issues of functioning and coining of terms used to indicate the phenomenon of Ukrainian writers, author of a piece of writing, terms associated with folklore and literature approximation practice, etc. The paper deals with description of certain phenomena of the Ukrainian terminological system. The author examines literary criticism texts by professor Ivan Denysiuk based on the term explication, he tries to establish the main principles and properties of literary term functioning as a phenomenon of scientific communication. Functional characteristics of term units, their co-occurrence, features of term derivation and usage are in the center of this research. Special aspects of the scholar's individual style are defined using the analysis of literary and folklore terms functions in Ivan Denysiuk's works.

Key words: I. Denysiuk, term, scientific term, literary term, individual style; terminological system.

Стаття надійшла до редколегії 21.11.2016
Прийнята до друку 6.12.2016

Нові книги

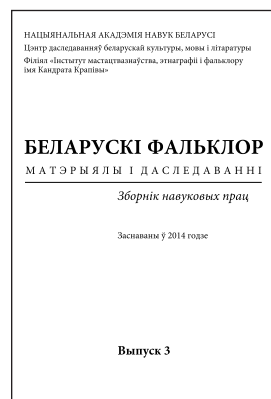
Еліаде М. Трактат з історії релігій / пер. з фр. Олексія Панича. – К.: Дух і Літера, 2016. – 520 с.

«Трактат з історії релігій» – один із найвідоміших творів видатного французького філософа та релігієзнавця румунського походження Мірчі Еліаде. На величезному фактографічному матеріалі автор вибудовує власну концепцію сакрального і профанного, пропонує класифікацію богів та інших сакральних створінь, визначає структуру та функцію міфів і символів. У праці 13 розділів, передмова автора і висновки. На думку автора, історія релігій призначено зіграти важливу роль у сучасному культурному житті, і не лише тому, що розуміння езотеричних і архаїчних релігій значним чином стане у пригоді в міжкультурному діалозі з представниками цих релігій. Та ще значнішим є те, що історія релігій неминуче сягне глибшого знання про людину. Українською мовою цю працю перекладено та видано вперше.



Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні. Зборнік навуковых прац. – Мінск, 2016. – Вып. 3. – 519 с.

До третього випуску збірника увійшли публікації, які згруповано за такими розділами: «Дослідження», «Білоруський фольклорно-етнолінгвістичний атлас», «3 колекції фольклорних записів», «Матеріали польових експедицій», «Фольклор білорусів за кордоном», «Рецензії», «Ювілей». Статті, що ввійшли до розділу «Дослідження», присвячені різносторонньому вивченню замовляльно-заклинального корпусу текстів білорусів у його зовнішніх і внутрішніх зв'язках. У рубриці «Білоруський фольклорно-етнолінгвістичний атлас» розглянуто зовнішність найпопулярнішого і неоднозначного міфологічного персонажа – русалки, а також найменування вроків. У третьому випуску також опубліковано унікальні записи з архіву відділу фольклористики і культури слов'янських народів Центру досліджень білоруської культури, мови і літератури НАН Білорусі (записи Я. Драздовіча, С. Сахарова), а також сучасні польові записи із приватних архівів. Багато представлений фольклор білорусів за кордоном.





ПУБЛІКАЦІЇ



Міжнародний проект із вивчення народного сонника: співпраця Катерини Грушевської й Чарльза Селігмана

Тетяна ШЕВЧУК

У пострадянських російських публікаціях про усні снотлумачні практики відзначимо твердження про “повну відсутність в радянській фольклористиці та етнографії праць про народне снотлумачення” [3, с. 31]. Тетяна Молданова, дослідниця сновидінь у культурі хантів, 2006 року писала: “У вітчизняній етнографії методика дослідження сновидінь ... досі не розроблена” [4, с. 38]. Про унікальний досвід вивчення української снотлумачної практики на початку ХХ ст. досить мало знають навіть столичні фахівці, не кажучи вже про науковців інших країн. Частково заповнила цю лауну в науковому пошуку стаття Ярини Ставицької “Маловідомий міжнародний етнологічний проект початку ХХ століття: співпраця Катерини Грушевської з Лондонським антропологічним інститутом”, яку було опубліковано в часописі “Міфологія і фольклор” за 2015 р. (№ 1-2).

Королівський антропологічний інститут Великої Британії та Ірландії (The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland) було утворено 1871 р. шляхом об’єднання “Етнологічного товариства”, що виникло 1843 р., та “Антропологічного товариства”, заснованого 1863 р. Нещодавно в рамках співпраці російська дослідниця Ольга Христофорова стажувалася в цьому Інституті протягом 2004–2005 років. Вона й поділилася своїми враженнями від цієї поїздки: “Недалеко від Британського музею і Британської бібліотеки, на тихій лондонській вуличці Фітцрой-стріт у будинку № 50 міститься Королівський антропологічний інститут – один із найважливіших світових центрів соціокультурної антропології.

Історія інституту, що нараховує понад сто років, тісно пов’язана з іменами родоначальників світової антропології – Едварда Тайлора, Джеймса Джорджа Фрезера, Альфреда Геддона, Вільяма Пітта Ріверса, першого президента інституту Джона Льюїса Редкліффа-Брауна, Едварда Еванс-Прі[т]чарда та ін.” [9]. На початку ХХ ст. (1907 р.) Інститут отримав статус “королівського”, перебуває під патронатом королівської родини, є центром антропологічних досліджень і збереження матеріалів, зібраних під час експедицій у різних куточках світу.

Переглядаючи публікації часопису “Україна” за 1925 (кн. 1-2) я відзначила “Програму збирання матеріалів до українського народного сонника”, яку уклала Катерина Грушевська. Згодом, працюючи над публікацією про листування Катерини Грушевської та Василя Кравченка, виявила ще один варіант цієї програми, що його дослідниця надіслала в Житомир до Волинського науково-дослідного музею.

В обох варіантах “Програми збирання матеріалів до українського народного сонника” Катерина Грушевська виокремлює питання, які особливо цікавили

Лондонський антропологічний інститут (наприклад, коли сниться сире м'ясо): "Лондонський антропологічний інститут просить нас звернути особливу увагу на толкування сього сну – тому бажано як найбільше пояснень і як найбільш детальних" [1, с. 238]. Польові записи науковці надсилали на адресу Історично-культурної комісії при Всеукраїнській академії наук (Київ, вул. Короленка, 37, помешкання 12-а – нині вул. Володимирська, 37). Це відбувалося протягом 1925–1927 років а в 1927 році Історична секція отримала в своє розпорядження ще одне приміщення – у сусідньому будинку (вул. Короленка, 35).



Королівський антропологічний інститут
Великої Британії та Ірландії

Оскільки в тексті програми зазначено, що такі матеріали збиралися з ініціативи Лондонського антропологічного інституту, а в формулюванні запитань враховані побажання лондонських антропологів, упродовж кількох років мене непокоїла думка, чи встигла Катерина Грушевська надіслати до Лондона українські польові записи снів, серед чийх архівних матеріалів вони зберігаються? Своєрідною підказкою стала рецензія Катерини Грушевської на публікацію статті англійського лікаря, а згодом антрополога Чарльза Габрієля Селігмана (1873–1940), в якій він здійснив порівняльне дослідження сновидінь, спираючись і на український матеріал, зокрема з Житомирщини. Рецензію опубліковано в часописі "Первісне громадянство та його пережитки на Україні" (1928, вип. 2–3). Ознайомившись із біографією Ч. Селігмана, який постійно цікавився сновидіннями й мав намір перевірити гіпотези З. Фрейда на матеріалі традиційних культур, я припустила, що польові записи з України могли потрапити до його архіву. І не помилилася: 10 липня 2016 р. мені пощастило – серед описів архівних матеріалів Ч. Селігмана, що зберігаються в Королівському антропологічному інституті Великої Британії та Ірландії ("Collection" MS 262) я виявила лист Катерини Грушевської від 17 листопада 1924 р., в якому повідомляється про рішення надіслати до Лондона українські снотлумачні польові записи. Такі матеріали, зафіксовані під час "екскурсії" (експедиції) від 50-и осіб, були надіслані до Лондона 9 грудня 1925 р. (це, зокрема, тлумачення снів про сходження на гору літання, ходіння оголеним, споживання сирого м'яса, будівництво нової хати і т. д.) [12].

Чарльз Селігман (24.12.1873 – 19.09.1940) – британський лікар і антрополог, професор Лондонської школи економіки, учитель відомих антропологів Б. Маліновського та Е. Еванс-Прітчарда. Ч. Селігман народився у Лондоні, брав участь в експедиціях до Нової Гвінеї (1904), Цейлону (1906–1908), Судану (1909–1912). Серед його польових записів – тлумачення снів населенням Нової Гвінеї, він цікавився й сновидіннями, зібраними на Балканах, а також мотивами сну в сербських баладах. Ч. Селігман згадував про важливість вивчення сновидінь і в своїй інавгураційній промові з нагоди його обрання на голову Лондонського антропологічного інституту 1924 р. ("Anthropology and Psychology: a study of some points of contact").

У рецензії на публікацію вченого, в якій використано й українські снотлумачні польові джерела, надіслані до Лондона Кабінетом Примітивної культури, К. Грушевська виокремлює висновок Ч. Селігмана (у тексті рецензії – Зелігмана) про відсутність глибокої психологічної різниці між "цивілізованими" народами й "дикунами". "Для порівнянь над снами, – відзначала К. Грушевська, – автор перевів досить ши-



Чарльз Селігман (другий ліворуч стоїть) серед учасників експедиції до островів Торресової протоки. 1898 рік.

Греччина і Україна (з Галичиною). Всі ці краї толкують сей сон однаково – як поганий. До того мають тенденцію ставити його в зв'язок з смертю (Золоте Побережжя, Нігерія, Борнео, Китай), похороном (Танганіка¹, Житомирщина, поминками (Бердичівщина), тощо” [2, с. 170]. Більшість прикладів, на які спирався Ч. Селігман, аналізуючи тлумачення снів про сире м'ясо, походять із України та Греції, із Швейцарії є один лише факт, тому К. Грушевська вважала, що для остаточних висновків у вченого не було достатніх аргументів, однак зауважила, що рецензована стаття варта уваги як спроба психоаналітичної етнології.

У своїх публікаціях про особливості розвитку української фольклористики 1920-х років я неодноразово відзначала дві її виразні тенденції: вивчення фольклору крізь призму тейлорівської теорії “пережитків” (здаймо хоча б назву видання “Первісне громадянство та його пережитки на Україні”) і вплив ідей французької соціологічної школи [10]. “Програма збирання матеріалів до українського народнього сонника” та рецензія К. Грушевської на працю Ч. Селігмана про сновидіння засвідчують, що українським науковцям не були чужі ідеї, висловлювані прихильниками фрейдизму та дифузійнізму. Зокрема, К. Грушевська відзначала, що Ч. Селігман був відомим популяризатором теорії психоаналізу Фрейда в етнології, і саме на його побажання орієнтувалася, укладаючи свою “Програму” для польової роботи з фіксації сновидінь.

Ч. Селігман, за спостереженнями К. Грушевської, прагнув знайти відповідь на важливі для етнології питання: чи “однакові етнологічні явища мусять уважатися культурними запозиченнями з одного джерела, або навпаки, можуть пояснитися однаковими психологічними факторами у людей різних цивілізацій” [2, с. 169]. Перше зауваження стосується дифузійнізму, друге – фрейдизму. Ще одне питання, яке зачепила К. Грушевська в рецензії, спрямоване на ревізію ідей французької соціологічної школи в особі Люсьєна Леві-Брюля: “Чи психіка цивілізованих і некультурних має якесь справді глибокі різниці, чи вони виявляють два різні типи думання, як се твердив Леві Брюль...” [2, с. 169].

В історію антропології Ч. Селігман увійшов передусім як ретельний збирач польових матеріалів – захоплення такою діяльністю він передав і своїм учням, зокрема Броніславу Малиновському. Про Ч. Селігмана з повагою згадує й іронічний Едвард-

року анкету щодо таких чотирьох “типових снів”: згубити зуба, літати, лізти на гору, дерево, драбину та сон про сире м'ясо. Виявилось, що всі ці сні загально розповсюджені у народів різних культур, при чому вони викликають дуже однастайні відношення, їх толкують зовсім подібно” [2, с. 169-171]. Окремо К. Грушевська розглядає сні про сире м'ясо, оскільки і в її “Програмі” йшлося про особливий інтерес дослідників із Лондона до такої категорії текстів: “Для своїх висновків щодо сього сну автор мав досить значний матеріал з Африки, деякі з Борнео і з Китаю; з європейських країн у нього представлені Ірландія, Швейцарія,

¹ Мається на увазі Танганіка – материкова частина Танзанії, що, як і Золотий Берег (“Золоте Побережжя”) та Нігерія, знаходиться в Африці.

Еванс Прітчард, який піддав критиці методи порівняльної етнографії початку ХХ ст. [11]. Окремі аналогії, на які вказував Ч. Селігман у порівняльних студіях сновидінь, потребують коментування, викликаючи чимало нез'ясованих питань і в сучасних дослідників традиційних снотлумачних практик. Для прикладу, учений порівнював сні про сире м'ясо, записані в Танганьїці (східноафриканська країна, нині материкова частина держави Танзанія) та в Україні (Житомирщина), у семантиці яких є багато спільного, але його поясненням бракує заглибленості в особливості обрядової практики споживання м'яса, хоч він і усвідомлював важливість такої інформації.

Ідеї Ч. Селігмана, якими зацікавилась у 1920-х роках Катерина Грушевська, вплинули на багатьох тогочасних антропологів, зокрема на його учня Броніслава Маліновського, Марію Антоніну (Антуанетту) Чаплицьку (біограф М. Миклухо-Макля) [6, с. 22–31]; доленосною вважав зустріч із Ч. Селігманом і фінський лінгвіст та антрополог Кай Доннер [8, с. 111]. Відомі антропологи, представники британського функціоналізму Альфред Реджинальд Редкліфф-Браун та Едвард Еванс-Прітчард відзначали вагомий вклад Ч. Селігмана в історію польових досліджень; не оминув увагою дослідницьку працю Ч. Селігмана на Новій Гвінеї й радянський етнолог Сергій Токарев [7, с. 95]. У підручнику "Історія зарубіжної етнографії" вчений згадав і "Кембриджську школу", до якої, окрім Ч. Селігмана, належали й Вільям Ріверс та Альфред Геддон, які разом із ним брали участь у відомій експедиції на острови Торресової протоки (між Новою Гвінеєю та Австралією), фотографії з якої опубліковані навіть у довідкових виданнях з історії психології [5, с. 142]. Одну з них публікуємо і в журналі "Міфологія і фольклор" – на фото ми бачимо 25-літнього Чарльза Селігмана поруч із Вільямом Ріверсом.

ЛІТЕРАТУРА

1. [Грушевська К.]. Програма збирання матеріалів до українського народного сонника / К. Грушевська // Україна. – 1925. – № 1–2. – С. 237–238.
2. Грушевська К. [Рецензія] С. G. Seligman. The unconscious in relation to anthropology. – The British Journal of Psychology, v. XVII, April, 1928 / К. Грушевська // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Вип. 2–3. – 1928. – С. 169–171.
3. Лурье М. Л. Вещие сны и их толкование (на материале современной русской крестьянской традиции) / М. Л. Лурье // Сны и видения в народной культуре / Сост. О. Б. Христофорова. – Москва, 2002. – С. 26–43.
4. Молданова Т. А. Сновидения в культуре хантов / Т. А. Молданова // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С. 38–47.
5. Пикрен У. Великая психология. От шаманизма до современной неврологии / У. Пикрен / Пер. с англ. В. Н. Егорова. – Москва, 2016. – 536 с.
6. Решетов А. М. М. А. Чаплицкая и ее статья "Жизнь и деятельность Н. Н. Миклухо-Макля" / А. М. Решетов // Австралия, Океания, Индонезия в пространстве времени и истории. Статьи по материалам Маклаевских чтений. – Санкт-Петербург, 2010 (Маклаевский сборник. Вып. 3). – С. 22–31.
7. Токарев С. А. История зарубежной этнографии / С. А. Токарев. – Москва, 1978. – 352 с.
8. Функ Д. А. [Рецензия] Kai Donner: Linguist, ethnographer, photographer. Donner Joakim & Juha Janhunen (eds.), Peter Sandberg (photo ed.). Helsinki: Societe Finno-Ougrienne, National Board of Antiquities, 2014. 175 p. (Travaux ethnographiques de la Societe Finno-Ougrienne 21) / Д. А. Функ // Сибирские исторические исследования. – 2015. – № 1. – С. 110–115.
9. Христофорова О. Б. Сохранение и популяризация культурного наследия: опыт Великобритании / О. Б. Христофорова. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ifapcom.ru/files/Monitoring/khristoforova_sohr_popular.pdf
10. Шевчук Т. Наукова фізіономія української фольклористики 1920-х років: драма ідей та моральних орієнтирів / Т. Шевчук // Шевчук Т. Фольклористичні етюди (у друці). – 270 с.
11. Эванс-Пritchard Э. Теории примитивной религии / Э. Эванс-Пritchard. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litresp.ru/kniga/ru/Э/evans-pritchard-edvar>
12. Seligman Charles Gabriel. "Collection" (MS 262). The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.therai.org.uk/archives-and-manuscripts/manuscript-contents/0262-seligman-charles-gabriel-qcollection-qms-262/>



З ПОЛЯ ФОЛЬКЛОРУ Й ЕТНОГРАФІЇ



Повстанські пісні з голосу Софії Парпан із села Долиняни Рогатинського району Івано-Франківської області

Юрій ПУКІВСЬКИЙ

Повстанський фольклор досі залишається одним із найменш вивчених пластів української народної пісенної творчості. Щодо цього були зрозумілі причини. Уже за період незалежної України дослідникам удалося акумулювати чимало зразків цього фольклорного пласту. Один том відомої серії "Літопису УПА" повністю був присвячений пісенній традиції українських повстанців. У ньому подано значну кількість народних і авторських пісенних творів¹. Серед праць такого характеру найвагомішим, без сумніву, є фундаментальне дослідження Г. Дем'яна "Українські повстанські пісні 1940–2000-х років (історико-фольклористичне дослідження)", яке побачило світ у 2003 р.² Проте на цьому студії фольклору національно-визвольної боротьби ще далеко не вичерпані, що більше вони актуалізуються завданнями сучасної фольклористики – зосередження дослідницької уваги на регіональному рівні, з'ясування локальної специфіки усної народної творчості як необхідної складової для формування цілісної концепції загальнонаціональної культури³.

Народні повстанські пісні, записані від Софії Парпан, репрезентують фольклорну традицію одного з малодосліджених історико-етнографічних районів України – Опілля. У липні 2014 р. на теренах Рогатинського району Івано-Франківської області під час пошукової роботи зі збору матеріалів для проекту "Локальна історія" учасники історико-етнографічної експедиції кафедри етнології Львівського національного університету імені Івана Франка під керівництвом професора М. Глушка і доцента Г. Рачковського двічі відвідали село Долиняни. Слід зауважити, що в довколишній місцевості воно має славу дуже "співочого села". Крім того, старожили, пригадуючи бурхливі події часів Другої світової війни та післявоєнного періоду, називають його "партизанським". Це не випадково, адже воно, зрештою, як і чимало інших галицьких сіл, було місцем активної діяльності українського збройного підпілля.

¹ Літопис УПА. – Т. 25 : Пісні УПА / зібрав і зредагував Зеновій Лавришин. – Торонто – Львів, 1996–1997. – 556 с.

² Дем'ян Г. Українські повстанські пісні 1940–2000-х років (історико-фольклористичне дослідження) / Григорій Дем'ян. – Львів : Галицька Видавнича Спілка; Київ : Українська Видавнича Спілка, 2003. – 581 с.

³ Кирчів Р. Двадцять століття в українському фольклорі / Роман Кирчів. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2010. – С. 28.

За порадою жителів села ми відвідали Софію Петрівну Парпан (у дівочтві Гавор), 1935 р. н. За словами односельців, жінка знає найбільше “партизанських” пісень. У результаті двох сеансів, які були проведені відповідно 7 і 12 липня авторові цих рядків поталанило записати майже три десятки оригінальних зразків повстанського фольклору. Зрозуміло, що більшість із записаних від п. Софії пісень мають аналоги серед уже опублікованих творів. Зауважимо, однак, що в її репертуарі виявилось чимало унікальних варіантів, яким притаманні яскраві текстові та композиційні особливості, імпровізаційні моменти тощо. Попри те, що під час національно-визвольної боротьби українського підпілля Софія Парпан була ще дитиною, вона маючи дуже добру пам’ять, “на слух” схоплювала почуті пісні: *“Від кого я чула і де я чула, то я не пам’ятаю. Но я вчула раз і я си запам’ятала”*.

Ще одним фактором, який сприяв карбуванню у свідомості народної співачки саме повстанських пісень було те, що на садибі у родини Гаворів була криївка, де не раз переховувалися місцеві “партизани”. Два її рідних дядьки по батькові і по матері загинули в лавах УПА. Загалом більше десяти членів родини респондентки брали участь в національному Русі Опору: *“Багато пішло... З нашого села пішло сто хлопців побитих. Моїх рідні татові братті два і мамин рідний брат також – то мої вуйки і стрийко – пішли. А дворідних то є дванайцять... Тато потайком співали ті пісні... Дуже був недобрий на тих москалів. Татів брат був засуджений на двацять п’ять років. В Магадані був. А другий був, мав сімнайцять років, то його вбили там в Підгаєччині”*. Ще в зовсім юному віці жінка не раз ставала очевидцем тих подій, які є стрижневою темою виконуваних пісень. Окремо слід відзначити її особливе емоційне ставлення до повстанського фольклору: *“Такі то пісні видумували такі невчені, ховалися по криївках. Я співаю – аж мороз йде по мені...”*

Особливо цікавими видаються ті пісенні твори, в яких ідеться про конкретні історичні події, які відбувалися безпосередньо у Долинянах або в сусідніх селах. Ці пісні – своєрідні хроніки, які є відображенням одного з найважливіших періодів в історії галицького села минулого століття.

№ 1

Як ви помирали, вам дзвоне не грали,
Ніхто не заплакав за вами.
Лиш в чистому полію ревіли гармати,
А зорі вмивалися слезами.
Як вас хоронили в глибокій могилі,
Від крові земля почорніла,
Під хмарами круки стадами літали
І бурею битва гриміла.
На ваших могилах хрести почорніли,
Калина зігнулась додолу.
Спіть, орли-соколи, Стрільці Січовії,
А мате розбудять вас знову.

№ 2

І знову кров, гаряча кров
Зросила рідний край,
Ти вчора жив і говорив,
А нині умирай.
Ти вчора жив і говорив,
Мрів думки золоті,
А нині, нині мрії твої
Лежать в серій землі.
Прощай, прощай ти, друже наш,
Ти згинув, як герой,
Тебе приймила сира земля

На вічний упокой.

Прощай, прощай ти, друже наш,
Ти згинув, як герой,
За Україну, за рідний край,
Прощай, прощай, прощай.

№ 3

Вже ревуть гармате, схаменися, кате,
Віддай, віддай Україну назад.
Ти сплюндрував єс, ти зруйнував єс,
Де були школе – будував тюрми.
Ставив греблі нами, нашими кістками.
Невже, невже, невже не люди ми?!
Де ж тая слава, слава кривава,
Де наші гетьмани, Січ та й козаки?!
Всьо від нас забрале, всьо поруйнувале,
А ми, а ми – народні жебраки.

№ 4

Україно, люба ньенько, як тобі здається:
Седит ворог в твої хаті та й з тебе сміється.
Най сміється, най радіє, довго він не буде,
Колись наша Україна самостийна буде.
Колись наша Україна процвите цвітами,
Тепер наша Україна пролела слезами,
Тепер наша Україна пролела слезами.

№ 5

Люба матусе, я все до тебе
 Думками лину як ніч, так день.
 Тебе я бачу у тій уяві
 І чую голос твоїх пісень.
 Я помнятаю ті дні на воле,
 Як жовту косу чесала ти.
 Тепер цю косу щодня, щоночі
 Цю косу мичать мені кати.
 А біле тіло чорніє, пухне,
 Щодня, щоночі нагайка рве.
 Пропало, нене, не май надії,
 Бо твоя доня вже тут помре.
 І не побачиш мене в віночку,
 Дружби до шлюбу не поведуть.
 У тюрмі темній мене замучать,
 Без трун на землю мня покладуть.
 І не сплетеш ти вінка з барвінку,
 І на могилу не покладеш.
 Бо кат червоний тобі не скаже,
 А ти могиле не віднайдеш.
 Бо кат червоний тобі не скаже,
 А ти могиле не віднайдеш.

№ 6

Чи чуєш ти, друже-юначе,
 Чи чуєш той брязкіт кайдан,
 Чи чуєш, як нарід твій плаче,
 А скільки терпінь, а скільки ран?
 Чи чуєш - Дніпро висихає,
 Пороги шуміти стають.
 Зозулі по деревах сідають,
 Про долю Україні кують?
 Чи чуєш, як грають гранате,
 Як стогне ревуча земля,
 Як плачуть ранені Карпате?
 Ми йдемо до бою, пора!
 Ми йдемо до бою за волю,
 Тюрмам і тортурам вже край.
 Коли я поляжу у бою,
 Ти, друже, мене поховай.
 Скажи, як заплаче дівчина,
 Що я вже у лісі лежу,
 Що вироста на мені калина
 І вкрила головоньку мою.
 Ген там серед поля видніють
 Могили з березовим хрестом,
 А хрест на могилі похилився,
 Прибраний терневим вінком.

№ 7

Зайшов місяць із-за хмари - землю нічка
 вкрила,
 А повстанців молоденьких накрила могила.
 Ой, як клали тіло в землю, тихенько шептали,
 Щоби клятві вороженьки могили не знали.
 Як зрімнали із землею, рожу посадило,
 Щоби батьки пізнавали, де синів могили.

Прийшов батько до могиле - низько по-
 клонився
 І на рожу, мов на сина, став та й задивився.
 А старенька бідна мате земельку цілує
 І молитву шле до Бога, за сином нудьгує.
 Прийшла мила, чорнобрива - слізьми про-
 мовляє:
 - Обіцяв здобути волю, а вже тя немає.
 Спіть ви, браття молоденькі, Бог вас не за-
 буде,
 Не забуде Україна, не забудуть люде,
 Не забуде Україна, не забудуть люде.

№ 8

На купині під осокою
 Молодий стрілець вмираю,
 Він стиснув за груди рукою,
 Із рани кров він зупиняв.
 Ой текла кров, червона кров
 І стікала в купину -
 Молодий стрілець вмирає
 За ідею, за святу.
 Підніс він вгору очі
 І побачив небо звізд.
 Він стиснув від болу уста
 І подав друзям привіт.
 - Ой друзі ви, ви мої милі,
 Я вмираю за рідню,
 Я вмираю - не побачу
 Самостійну Україну.
 Я вір'ю в те, що нарід встане
 І піде завзято в бій,
 Він в тяжкій борбі великій
 Він мене там спом'яне.
 Він в тяжкій борбі великій
 Він мене там спом'яне.

№ 9

Триста літ, триста літ минає
 Як наш брат в неволі вмирає
 На українській землі.
 Уставай, уставай народе,
 Здобувай Україні свободу
 На українській землі.
 Уставай та й здобувай силе,
 Щоби ми ворогів побиле
 На українській землі.
 Уставай та й розривай кайдане,
 Най на вік Україна стане
 На українській землі.
 Господе, Господе помилуй,
 Господе, Господе помилуй
 Весь український народ.

№ 10

Сидів я раз з двома друзями,
 Котрих замучили кати,
 А мене взяли закувале

На вік до темної тюрми,
 А мене взяли закувале
 На вік до темної тюрми.
 Ой сиджу я на кам'яній лавці,
 Кайдани на руках бринять.
 Не видно світла, лиш високо
 Мале віконце ся блищить.
 Ой світе сонце, світе ясно
 Та й на ту кам'яну гору,
 Прошу тя, сонце, зійди нижче –
 Суши на пальцях кров мою.
 Ой світе місяць, світить ясно
 Та й на ту кам'яну гору.
 Прошу тя, місяць, зійди нижче –
 Розкажи нам про Україну.
 Прошу тя місяць зійди нижче –
 Розкажи нам про Україну.
 Розкажи нам про Україну,
 Чи ще панують там кати?
 Одних стріляють, других вішать,
 Третих саджають до тюрми.
 Одних стріляють, других вішать,
 Третих саджають до тюрми.
 Одних стріляють, других вішать,
 Третих саджають, четвертих б'ють,
 А поміж нашими братами
 Свіжі могили все ростуть.
 А поміж нашими братами
 Свіжі могили все ростуть.

№ 11

Ой там скраю ліса стоїть дуб зелений,
 А там лежить козак тяжко поранений.
 Ой лежить він, лежить, терпить тяжкі муки
 Без лівої ноги, без правої руки.
 Ой пришла до него дівчинонька его,
 Стала ся питати козака свого:
 – Козаче, козаче, де твоя рученька,
 Чим ти мня пригорнеш до свого серденька?
 Козаче, козаче, то-сь ся доволював –
 Правої рученьки, ноги не жаловав.
 – Дівчино, дівчино, не стій коло мене,
 Витягне хустину, побтирай круг мене.
 Витягне хустину, щось ї вишивала,
 Щоби-сь пом'ятала, що-сь милого мала.
 Щоби-сь пом'ятала, що-сь милого мала
 І на Закарпаттю его поховала.
 І на Закарпаттю его поховала,
 На його могилі слова написала.
 На його могилі слова написала:
 – Слава Україні! Всім героям слава!
 Слава Україні! Всім героям слава!
 Най живе Бандера і его держав!

№ 12

У темному лісі серед пахучих трав,
 Там тяжко поранений стрілець Микола впав.
 Червону кров гамують его вірні друзі.

І віття прикладають, а він неначе в сні.
 Від вітру почорніло юнацьке чоло,
 І згасли карі очі, личко, мов полотно.
 Все слабше і слабше юнацьке серце б'є,
 І скоро ніч минеться, і знову день буде.
 У неділю зраненька, як стало просвітять,
 Біжить якась дівчина, біжить сюди до нас.
 Біжить вона стежкаме, а кулі наче град.
 Біжить вона скоренько, не подається взад.
 Прибігла до Миколи і стиха гомонить:
 – Ох милий мій, миленький, а що ж тебе
 болить?
 – Болить мене серденько ще й лівая рука,
 Бо мене поранила куля большевика.
 У темному лісі, де ворон крякотав,
 Там плакала дівчина, як милий умирав.
 Там плакала дівчина, як милий умирав.

№ 13

Ой не плач, стара мате, твого сина нема,
 Твого сина забрала проклятая тюрма.
 Страшні поремні муки здирають кров з лиця,
 І там же день за днями пливе наше життя.
 Тоді мені найтяжче за ґратами сидіть,
 Як моя стара мати під тюрмою стоїть.
 Принесла передачу синові своєму,
 Підписаний листочок дає дежурному.
 Всі пташки позлітались, принесли новину:
 Збирайтеся всі хлопці, поїдете в Росію.
 – Ой не плач, стара мате, ой не плач, не тужи,
 Як Бог нам допоможе, то вернемся з тюрми.
 Ой не плач, стара мате, ой не плач, не журись,
 Як Бог нам допоможе, то вернемся колись.

№ 14

Ой червоно сонце сходе – ясно засіяло,
 Сім героїв з облавою до бою вступало.
 Розпочався бій великий, почале стріляти
 Розривали біле тіло власні гангранати.
 Мала мати одного сина – до козаків дався,
 Через тих катів червоних дома не тримався.
 Розпочався бій великий, стала стрілянина,
 Розкрилася тим героям темная могила.
 А ще хто живий остався, почали питате:
 – Розкажи нам вьсо, шо знаеш, будем ратувати.
 Не будемо говорити, ані ніц казати.
 Незадовго ви, катюги, будете конати,
 Незадовго ви, катюги, будете конати.

№ 15

Йшли ми до бою темної ночі,
 Зорі на нас виглядали.
 Гармати били, а ми наступали,
 Один по другому падали.
 Бачив я, бачив раненого друга,
 Він впав на землю ще живий.
 З грудей червона кров текла рікою,
 Останні слова говорив:

- Напиши до батька, напиши до неньки,
 Напиши до любої дівчини,
 Що остра куля грудь мою пробила
 В бою за волю України.
 - Напиши до батька, напиши до неньки,
 Напиши до любої дівчини,
 Що мене ховають у неділю рано,
 О пів до восьмої години.
 Не було там батька, не було там неньки,
 Не було там любої дівчини.
 Лиш товариші за мнов заплакали
 Біля моєї могили.

№ 16

Нічка була темна, всюди було тихо,
 Лиш стихенька до села підсувалось лихо.
 Підсувались кате погід самі хате,
 Забирале друзів за підпільні платє.
 Забрали тих друзів всіх до Рогатина,
 Тоді заридала уся Україна.
 Превели тих друзів під церкву широку,
 Там їм приказале слухате вироку.
 Вирок вичитале, на смерть засудилє,
 Скоростріли грали, друзів повалилє.
 Як ішли ті друзі, їм ноги дрожале,
 А клятї ляхи збоку ся смялє.
 Не смійтися, ляхе, що йдемо до ями,
 На одного місце тисяча повстане!
 Не сумуйте, друзі, що йдете до ями,
 Ми вас не забудем у великій славі,
 Ми вас не забудем у великій славі!

№ 17

Там у лісі поміж сосни
 Незамітно нікому
 Лиш стихенька підсувався
 Партизанський відділ наш.
 По дорозі йшла підвода
 А на ній червоний хрест.
 А з підводи чує голос:
 - Скоро буде мій кінець.
 Санітарка там сєділа,
 Її на серці тяжело -
 Єї мужа розстріляли,
 Серце кров'ю залягло.
 Оден просє: - Напишіте
 До моєї родинє.
 А тут знову другий просє:
 - До дівчине напиши.
 Санітарка листа взяла
 Починає вже писать.
 Вона пише, а він диктує:
 - Як ся маєш дорога?
 Я на фронті легко ранений,
 Скоро вдома буду я.
 Одна рана невелика
 По коліна без ноги,
 А другая та замітна -

По плече нема руки.
 І сказавши стиха слово
 Обернувся направо.
 І відкинув праву рученьку
 І душа вийшла з него.
 І відкинув праву рученьку
 І душа вийшла з него.

№ 18

Йшли ми до бою опівночі,
 А місяць нам ясно світив.
 Як надійшов лютий той ворог,
 Він нас тут усіх побідив.
 Нас було там підєсят чотирє,
 Ніхто не остався, тільки я.
 Двацять п'ять тяженько ранили,
 А решту побили на смерть.
 Підніс же він очі угору
 І крикнув: - Добийте мене!
 Нема моїх друзів на світі,
 Не треба вже тут і мене.
 А ж тут старшина відізвася:
 - На тебе тут смерти нема.
 Як хочеш щоби тя добите,
 То ляжемо тут обидва.
 Наладував острого кріса
 І вистрілив в грудь у мою.
 Співайте, дівчата, сумної.
 За нами до могили до темної.
 На моїм хресті напишіте:
 "Герої за славу полягли".
 На другім хресті напишіте,
 Що слава і воля не вмрє!
 На другім хресті напишіте,
 Що слава і воля не вмрє!

№ 19

Як в суботу ввечір скоростріли грали,
 Червоні сатрапє повстанців шукали.
 А як знайшли бункер, почали стріляти
 І мертвих повстанців з бункру витягати.
 Витягли з будинку, на сани зложилє,
 Перед гарнізоном сани становили.
 Сани становили і людий ловили,
 Щоби пізнавалє, кого вони вбили.
 Скинулє повстанців плечами до коси
 Вітер повіває, підносе волосся.
 Вітер повіває, волосся жовтіє,
 А на мазєпинці тризуб золотіє.
 Він лишив дівчину, милую родину.
 Сам славно загинув за нєньку Україну.

№ 20

В горах грім гудє, хоч і сніг паде
 Землю споролє гранати.
 Іде луна, дрожить земля
 Дрожать ранєнії Карпати.
 Юнаков прийшов проливати кров,

Вести народ в домовину.
 І море сліз у край приніс,
 Щоб затопити Україну.
 Уступився кат із верхів Карпат,
 Втік, як той вовк манівцями,
 І там десь пропав, як у бій попов,
 Межи курячими яйцями.
 І там десь пропав, як у бій попов
 Межи Січовими Стрільцями,
 Хто ж то там іде і вперед веде?
 Диво – це наші дівчата.
 Личко як мак, кругом козак,
 А душа стрілецька завзята.
 Не цілуйте їх, на війні це гріх,
 Лиш обдаруйте вінками.
 Слава тим дочкам, славним козачкам,
 Межи Січовими Стрільцями.

№ 21

Над Львовом чорна хмара широко розляглась,
 Там два брати українці, де їх страшна судьба.
 Вже звони задзвонили у ту старшну годину,
 Як Білас і Данилишин прощали Україну.
 Над ними стара мати гіренько плакала,
 Що разом поховала свого сина, брата.
 Ой вийду на ту гору, де два брати лежить.
 Над ними хрест березовий здалека мерех-
 тить.
 Ой вийду на ту гору, де два брати лежать.
 Над ними пташки щебечуть, вони так
 твердо сплять.
 – Устань-устань, герою, поговори зі мною,
 Бо ненька Україна сумує за тобою.

№ 22

За горами, за крутими став страшний бій з москалями,
 За горами, за крутими став страшний бій з москалями,
 Став страшний бій з москалями.
 Триста катів на одного, на студента молодого,
 Триста катів на одного, на студента молодого,
 На студента молодого.
 Триста катів зібралось, під крутами не здалось,
 Триста катів зібралось, під крутами не здалось,
 Під крутами не здалось.
 Там далеко за селом триста тисяч полягло,
 Кров ся лее ріками.
 Там далеко за селом триста тисяч полягло,
 Кров ся лее ріками.
 З тої крові виросте покоління молоде,
 Загартоване до бою.
 З тої крові виросте покоління молоде,
 Загартоване до бою.

№ 23

Чи пам'ятаєш, дівчино, коли село горіло?
 Там було чути плач дітей, матерів серце мліло.
 Ох тямлю, тямлю я той час, ти плакала за мною
 І на прощання раз у раз махала хустиною.
 Привезли нас до тих тюрем, тут будут катувате.
 Чужий той край – скрізь вороги, а вітер свище в ґрати.
 Ох тямлю, тямлю я той час, ти плакала за мною
 І на прощання раз у раз махала хустиною.
 Ой не тіштеся вороги, то довго так не буде,
 Ми не погинем по тюрмах, Вкраїна не забуде.
 Ох тямлю, тямлю я той час, ти плакала за мною
 І на прощання раз у раз махала хустиною.
 Ми України не дамо, ні Києва-столиці,
 Ми фашистів переб'єм, станемо на границі.
 Ох тямлю, тямлю я той час, ти плакала за мною
 І на прощання раз у раз махала хустиною.

№ 24

Яка нині гарна днина, який нині гарний день,
 Прбудилась Україна, кайданами дзень та й дзень

Пребудилась Україна, кайданами дзень та й дзень.
 – Україно, Україно, кайданами не дзвони,
 Ми тя нігде не забудем, твої рідні сини,
 Ми тя нігде не забудем, твої рідні сини.
 Ти, молода дівчинонько, ти про мене забувай,
 Я страждаю у кайданах за Вкраїну, рідний край,
 Я страждаю у кайданах за Вкраїну, рідний край.
 Ой, сиджу я один рочок, наступає другий рік,
 Прейшли браття-українці везволяти мня на світ,
 Прейшли браття-українці везволяти мня на світ.
 Одну браму розвалили, другу браму розтягли,
 Взяли мене за рученьки та й на волю вивели,
 Взяли мене за рученьки та й на волю вивели.
 Ой, ви клятї вороженьки, буду я вас памянтять,
 Що найкращі свої літа я в темниці змарнував,
 Що найкращі свої літа я в темниці змарнував.
 – Україно, Україно, Україно, краю мій!
 Я за тебе, Україно, муки тяжкїї терпів
 Я за тебе, Україно, муки тяжкїї терпів.

№ 25

На Хрестове Воскресення ще люде всі спали,
 Вже голота через вікна в хату заглядала.
 Заспівали люде в церкві воскресенні пісні,
 Хлопці в схрони залазили, були місця чисті.
 Хлопці в схрони залазили, босяки слїдили
 І кричали п'яні, босі, щоби вилазили.
 А як витягли із бункру, стали катувате,
 – Прознавайся всьо, що знаєш – будем ратувати.
 Вели друга із-зі слїдства – він Михайло звався.
 Били его за бандери, він не признавався.
 Поводив все селом голоту, став собі думате:
 – Краще згинуте від кулі, буду утікати.
 Острі кулі здогоняли, став життя кінчате.
 Більш такого, як той зрадник, не будете мати.
 Привів зрадник їх до Шнири і став їм казате:
 – Тут є схрона бандеровців, треба їх шукати.
 І шукали, і копале, ніц їм не зробиле.
 Став ся алярм до від'їзду, і їх залишили.

№ 26

Христос воскрес, воскресла Україна
 З кайданів рабства й темноти.
 До матері всміхається дитина,
 Любовно обнімаються брати.
 І українська вся родина
 З хреста розп'ятого встає.
 І весь народ сім'я єдина
 Світити паску вільно йде.
 Христос воскрес – співають люде,
 І дзвоне дзвонять по церквах,
 Що страх кривавої облуде
 Зникає в скривджених очах.
 Ім'я Христа, мов сонце, сяє
 Любов'ю шле тепло з небес,
 І Україна вся співає:
 Хрестос воскрес, Хрестос воскрес!
 І Україна вся співає:
 Хрестос воскрес, Хрестос воскрес!



РЕЦЕНЗІЇ, ВІДГУКИ



Нові ужинки з фольклористичної ниви

Янковська Ж. Фольклоризм української романтичної прози: монографія. – Львів: Українські технології, 2016. – 610 с.

У період поступування української гуманітаристики, її розвитку на якісно нових засадах, що ґрунтуються на міжгалузевих зв'язках і міждисциплінарних взаємодіях, породжуючи таким чином нову методологію в дослідженні співдії двох систем словесності – авторської та народної – монографічна розвідка Жанны Янковської особливо на часі. Поеднання різнодисциплінарних підходів у студії – компаративного, інтердисциплінарного, біографічного, літературознавчого та інших – дало змогу авторці працювати “стереоскопічно” побачити й проаналізувати форми трансформації фольклорних елементів у творах визначних письменників доби романтизму. Лаконічним і водночас містким є формулювання актуальності теми, яка, на думку Ж. Янковської, полягає в “дослідженні й осмисленні категорії “фольклоризм літератури”, визначенні його смислових рівнів та аналізі з точки зору сучасної методології фольклоризму української прози доби романтизму, що дає змогу нового її прочитання й характеристики” (с. 27). Утім, у монографії Ж. Янковської домінує інтегративний підхід, який дає змогу виразити наскрізні ідеї та концепції розвідки, узагальнити основні проблеми, визначити перцептивні універсали з метою підпорядкування темі та цілісності сприйняття матеріалу читачем. Наскрізною ідеєю праці Ж. Янковської є поняття “фольклоризм літератури” в українській романтичній прозі, аналізу якого підпорядковано весь дослідницький матеріал. На рівні детермінації поняття “фольклоризм літератури” окреслено не лише його основні ознаки, класифікація видів, але й визначено взаємодію із поняттям “народність літератури”.

Розділи монографії є взаємозумовленими й одночасно такими, що дають цілісне розуміння поставленої проблеми та вказують на шляхи її вирішення у напрямку від аналізу “змістових” до “формальних” виявів фольклоризму в українській літературній прозі доби романтизму, яка проілюстрована творами Г. Квітки-Основ'яненка, Ганни Барвінок, О. Стороженка, М. Шашкевича, П. Куліша та інших письменників-романтиків. Цілком логічним видається аналіз теоретичної та історико-методологічної бази із вивчення фольклорно-літературних взаємозв'язків, аналіз наукової дискусії щодо дефініції й смислонаповнення поняття “фольклоризм літератури” як терміна і як явища, осягнення різних наукових підходів до його характеристики, про що йдеться в першому розділі праці. У другому розділі змістовно й цікаво, із опертям на відомі дослідження, проаналізовано рецептивні зв'язки романтичної прози з фольклором на рівні трансформації жанрів. “Змістові” вияви фольклоризму, охоплені у третьому та четвертому розділах, містять найбільше текстової аналіти-

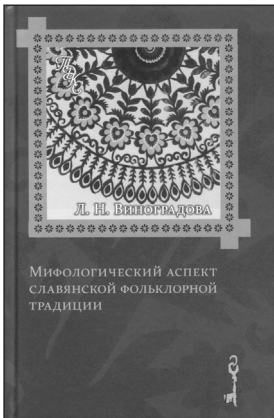
ки. Третій розділ присвячено аналізу міфологічних елементів, які інкорпоровано в літературний твір із фольклору й загалом народної культурної традиції, світогляду, що обіймається поняттям "міфологізм", яке дослідниця слушно зараховує до одного із рівнів фольклоризму. У четвертому розділі проаналізовано відбиття архетипного концепту "Дім - Поле - Храм" (С. Кримський) та архетипних образів Мудрого Старця, хліба, дороги, воріт, сорочки в українській романтичній прозі.

До формальної сфери виявів фольклоризму в авторській прозі проаналізованого періоду, на думку авторки, належить лінгвостилістичний рівень засвоєння усно-словесної творчості. Ідеться про діалектизми, фразеологічні звороти, паремії та ін. Після загальної характеристики цього рівня фольклоризму в романтичній прозі за визначеною схемою, як приклад, детально проаналізовано оповідання Ганни Барвінок "Не було змалку - не буде й до'станку". На нашу думку, у цьому розділі монографії варто було б залучити більше творів для зіставного аналізу, проте це не впливає на загальне позитивне враження від монографічного дослідження. Грунтовними та переконливими є й висновки до роботи.

Варто відзначити, що в монографії Ж. Янковської значно поглиблено та розширено погляд на вивчення фольклорно-літературних зв'язків, зокрема в межах конкретного літературного напрямку та жанру. Такі наукові студії цікаві і в теоретичному плані, і в аспекті текстологічного аналізу та, безперечно, сприяють розвитку української фольклористичної думки.

Олена ГІНДА

Нові книги



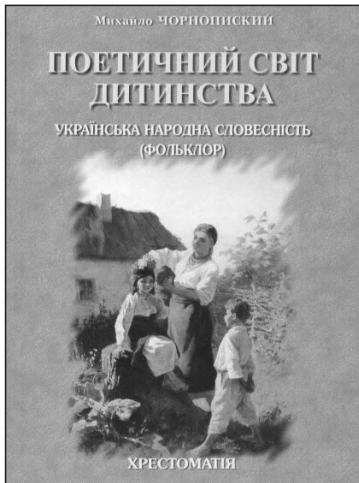
Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. - Москва: Индрик, 2016 - 384 с.

До книги ввійшли праці про слов'янську міфологію, календарну обрядовість і фольклор "малих" жанрів. Основну увагу в них приділено проблемам вивчення народної демонології, яка становить змістовний стрижень усієї традиційної культури. Перший розділ книги присвячено загальним теоретичним питанням про побудову "нижчої" міфології слов'ян і вивчення конкретних демонологічних образів: духів-господарів природних локусів, русалок, душ у вигляді блукаючих вогнів, персоналіфікованої Смерті та інших персонажів. Значну увагу приділено аналізу "малих" фольклорних жанрів: замовлянь, обрядових словесних формул, благопобажань, прокльонів, мотивувань ритуальних дій, тлумачень снів і гадань, фразеологічних позначень дощу при сонці та ін. Усі ці тексти народної культури розглянуто в міфологічному аспекті, що сприяє реконструкції загальної картини світу слов'ян.



“А Маруська з’їла бузька...” Мікроантологія української етновиховної усної словесності

Чорнопиский М. Поетичний світ дитинства... /
серія: Для школи і для родини. – Тернопіль:
Підручники і посібники, 2016. – Вип. 1. – 176 с.



Невеличкий чоловік
Косив ціпком дуби,
Вдарив жабу по хвості –
Вибила му зуби.

Пісня-небиличка із “Хрестоматії”

Ти – Іванко, я – Тарас,
Біг вовчище на нас.
З півдороги повернув –
Щось у лісі забув.
Чи ватагу?
Чи відвагу?..

Може, бачить, що з двома
Дуже важко воювати,
Як сміливості нема!

О. Сенатович. “Біг вовчище на нас”

Скільки існує людина з правіку-віків, завжди одним із першочергових її завдань було привести у світ спадкоємців і належно підготувати їх до життя. Засади педагогічної культури кожного етносу кристалізувалися у безпосередній виховній практиці численних поколінь. Тому люди завжди намагалися проникнути в дитячий світ, законтурити його специфіку, його ментальні глибини й верховини. “Ми й не здогадуємося, – таємничче метикував свого часу геніальний іспанець Ф. Гарсія Лорка, – як багато відкрито дитині...”¹

Тож уряди-годи задумуєшся над численними питаннями... Як виховував і виховує народ своїх крихтенят, отой зачудований безмежністю світу непогамовний маленький народець? Чим заповнювали і заповнюють духовні матриці малечі їхні батьки? Що співали і зараз співають дітям на ніч? Якими словами вітали і вітають своїх поранкових дрімайликів? Як бавилися і бавляться батьки з дітками упродовж безконечного клопітного дня? Адже час неспинно мчить: не встигнеш оглянутися, як з Івася вже Іван-пан, а з Настечки – поважна красуня Анастасія – на радість батькам і на несупокійні позаздрини громаді.

¹ Гарсія Лорка Ф. Колыбельные песни / Ф.Г. Лорка // Гарсія Лорка Ф. Избранные произведения: в 2 т. – Москва: Худ. литература, 1986. – Т. 1: Стихи. Театр. Проза / пер. с исп. – С. 420.

Саме проймаючись рівнем духовно-педагогічної культури сучасних батьків і наставницької майстерності виховників дошкільнят і вчителів “у добу бурхливого розвитку електронних екранних засобів інформації (комп’ютерів, смартфонів тощо)”, тотальної комерціалізації дійсності, коли у більшості школярів спостерігаємо “нехтіть до читання, захоплення аудіо- та відеоелектронними джерелами інформації”¹, а також легковажне ставлення до важливості формування логічного й образного мислення та розвою духовно-інтелектуального ества сучасної людини, у 2016 р. в тернопільському видавництві “Підручники і посібники” розпочато серію видань під промовистою загальною рубрикою “Для школи і для родини”. Першою книгою серії стала хрестоматія “Поетичний світ дитинства” в упорядкованні львівського вченого-фольклориста Михайла Чернопиского. На переконання видавців, серія видань актуальної української народної усної словесності здатна суттєво “пом’якшити цивілізаційний дисонанс і вберегти народ від моральної деградації” [с. 3]. Як бачимо, видавництво не приховує значливої амбітності запланованого проспекту антологічної серії книг народнопоетичної творчості, що має високий естетико-культурологічний і виховний потенціал.

Діапазон задуманої серії видань підтверджують і дві, незначні за обсягом, але концептомісткі, передмови “Духовні обереги дитинства” і “Забавні та ігрові твори дітей і для дітей” від упорядника. У них зацентровано увагу майбутнього користувача хрестоматією на специфіці дитячого анімістично-персоніфікованого світосприйняття, важливості ігрового чинника, неосяжному тематико-мотивному, поетикальному та жанровому розмаїтті словесних неігрових і словесно-драматизованих ігрових творів дитячого фольклору. Фольклор дітей і для дітей, вважає М. Чернописний, “слугує гармонійному фізичному і духовному розвитку людини” [с. 7]. Передусім, що не може не вразити жанровий репертуар так званих “діточих” уснословесних творів, які в фольклористиці традиційно класифікують за ознаками “розвивального функціонування, змістом та мовно-звуковим складом”: колискові пісні; забавлянки (пестування, чукалочка); безконечники; примовки; скоромовки; дражнилки; мирилки; ігрові діалоги; пісеньки; речитативи; звуконаслідування. А якщо додати ще й спорідненість дитячого фольклору з іншими жанрами загальнофольклорного фонду – казками, паремійними мініатюрами (загадками, прислів’ями, приказками, нісенітницями, або безглуздицями), обрядовими піснями, іграми та ін., то переконаємося, наскільки важливим є сегмент народного уснопетичного слова у вихованні дітей. Саме для того, щоб поновити органічний зв’язок українських дітей із природним етнокультурним середовищем, зі скарбами народної поезії, якій чужі “пустослівне, беззмістовне, некорисне людині”, пропонує до активного застосування свою “дитячу” хрестоматію львівський фольклорист.

До честі упорядника, книга, справді, дуже добре конструктивно продумана: кожен розділ розпочинають лаконічні вступи-преамбули, в яких потлумачено функціональну доміанту творів, їхнє практично-виховне й інколи естетико-психологічне значення для розвитку дитини. Далі подано найбільш досконалі, найяскравіші, на думку упорядника, варіанти із цілковитим збереженням мовностильових рис, а також, якщо було можливо, із конкретизацією часу та місця запису, імені записувача чи докладного опису специфіки виконання тощо. На наш погляд, ота ошадлива лаконічність у коментарях і антологічний добір тексту належно оцінить кожен користувач книги, бо ж ця риса за нашого аритмічно-поспішливого динамізму й інформаційного перенасиття є дуже важливою.

¹ Див.: Поетичний світ дитинства. Українська народна словесність (фольклор) : хрестоматія / серія: Для школи і для родини; редактор-упорядник Михайло Чернопиский. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2016. – Вип. 1. – С. 3. Надалі, цитуючи тексти цієї книги, зазначаємо лише сторінку.

Одночасно зауважимо, що, погамовуючи апетит до можливості порозкошувати в доборі текстів і представленні якомога більшої кількості зразків, М. Чернопискому вдалося укласти справді репрезентативно переконливу книгу, яка незаперечно стане в нагоді не лише вчителям, класним керівникам або кураторам груп, а й батькам і самій дітворі. Бо ж не можуть не вразити читача дивовижна розмаїтість мотивно-сюжетної, жанрової, поетикальної, ритміко-акустичної та забавляльно-ігрової фактури текстів, поміщених у хрестоматію, яку можемо назвати книгою мудроців української уснослоvesної етнопедагогіки. Тут знайде поживу кожен, хто цікавиться світом дитячих переживань, клопотів і забаганок, кому важить на тому, аби його діти чи онуки виростили цікавими особистостями із незбитим, нетривіальним, неповторним світосприйняттям.

Книга споруджена із численних жанрово-функціональних розділів, які сповна задовольняють усіх і які (жанроформи) не завжди належно представлені навіть у ґрунтовних академічних виданнях, як-от: “Колискові пісні”, “Забавлянки”, “Безконечники”, “Скоромовки”, “Дражнилки”, “Дражнилки за ознаками різних професій”, “Мирилки”, “Речитативні та пісенні ситуативні примовки і заклички”, “Гумористичні пісні-небилички”, “Лічилки”, “Ігрові діалоги і пісеньки” та “Звуконаслідування”. Уже з самого заголовкового переліку усвідомлюємо діапазон охоплення дитячої заколисувально-забавляльно-ігрової традиції у книзі “Поетичний світ дитинства”. Не буде пересадом, якщо наголосимо, що тут є чим поживитися не лише цільовому читачеві, а й маститому вченому-фольклористові та ерудитові-інтелектуалові. Бо ж у тематично та жанрово розмаїтому – хоч подекуди монотонно-тавтологічному, подекуди позірно акустично та поетикально збідненому – дитячому фольклорі підтверджуються узагальнювальні міркування про народну творчість не одного видатного ученого-гуманітарія. Як, скажімо, свого часу Ф. Колесса підсумовував у праці “Огляд українсько-руської народної поезії”: “Народні пісні – се неначе національна біблія українсько-руського народу, се книга мудрости, у якій зложив нарід плоди свого довговікового досвіду і тисячлітної культури”¹.

Щоправда, постає запитання щодо органіки, відповідності морфолого-деривативній природі української мови окремих термінів, жанрознав, як, скажімо, “страшилки”, “дражнилки”, “мирилки”, “лічилки”, а також “поезія пестування” тощо. В “Орфографічному словнику української мови” легко знайдемо слова: “дражнити”, “страшити”, “мирити”, “лічити”, але не відшукаємо лексем, які дослідники дитячого фольклору використовують як понятійні окреслення – “страшилки”, “дражнилки”, “мирилки”, “лічилки”. Або, скажімо, у який спосіб і від якої твірної основи можна було створити термін “пестування”? Гіпотетично, в українській мові мало б бути слово “пестувати”... Тому запитую себе, чи не доречно було би спробувати пошукати або й “викувати” більш органічні для україномовного наукового узусу поняття?

Для більш рельєфної презентації хрестоматії М. Чернопиского пропонуємо поверховий ілюстративний перегляд відібраних текстів. Чого варті, наприклад, жартівливі колисанки: “А, а! / Коти з’їли барана, / А ягничку пси, пси, пси, / Ти, дитино, спи, спи, спи. / А, а-а-а!” [с. 16]; “Колисала баба діда / Ізвечора до обіда. / – Ой спи, діду-дармоїду, / Поки з міста не приїду. / Тільки баба від колиски / Дід за ложку та й до миски” [с. 16]. Цікавою є й трагічно-тривожна “Колисала я дитиноньку маленьку”, яку записав у с. Ходовичах на Бойківщині Ф. Колесса: “Колисала я (2) дитиноньку маленьку, / Та поломила (2) колисочку новеньку. / Не жель же мені (2) тай тої колисоньки, / Лише мені жель (2) малої дитиноньки. / Бо колисоньку (2) за день, за два збудую – / Малу дитину (2) за рочок не згодую. / Бо колисочка (2) з крутого деревенька – / Мала дитина (2) з-під щирого серденька. / Бо колисочка (2) по колисочці буде – / Дитина умре (2) – матінка не забуде.

¹ Див: Колесса Ф. Огляд українсько-руської народної поезії // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – 2009. – Вип. 47. – С. 270.

/ Ой, тежко-гурко (2) каміне углодати, / Ще гирше, тежше (2) дитину згодувати” [с. 12]. Чи хтось спроможен заперечити безапеляційну істинність слів цієї коліскової?!

До речі, розділ із колісанками сприймається як дещо збіднений, бо вкрай мало подано заколисувальних текстів у коломийковій формі, якими багата Бойківщина, Гуцульщина, Буковина та Закарпаття. Наведу принаймні один зразок в’язанки коломийок, у якому наявний мотив дидактично-прагматичних надій матері на свою дитину: *“Рости, рости, дітиночко, аби-с мині вснула, / Аби тобі від Богонька добра долька була. / Гойда-гойда, гойда-гойда – на городі вода / Я дітинку віколишу та й буде вігода. / Одна буде вігодиці – вінесе водиці, / Друга буде вігодиці – займе коровиці. / Ой то й займе коровиці, ще й дровець із гаю, / Та я тебе, любий синку, на томо кохаю”* (записав у режимі телефонної розмови 27. 10. 2016 р. Ю. Горблянський від матері, Горблянської Ганни Миколаївни, 1940 р. н., освіта – 7 класів, пенсіонерки, проживає у с. Липовиця Рожнятівського району на Івано-Франківщині). Такі в’язанки коломийкових колісанок могли би присутньо приоздобити змістово та поетикально розділ заколисувальних наспівів.

Дещо прикрим казусом у нашій народній словесності є одна з так званих “завбавлянок”, що – в окремих варіантах – має незвично-жорсткий розвиток дії. Ідеться про “Сороку-ворону”, яка *“Дітям кашку варила, / На порозі студила”*, а потім за слухняність і допомогу по господарству годувала то ложкою, то двома, а лежневі, ледацюзі за те, що *“дров не рубав, / Води не носив, / Пічки не топив, / Каші не солив...”*, нічого не дала, натомість *“головку скрутила!”* – і потім *“полетіла, полетіла, / На головиці сіла”* [с. 27–28]. До речі, у сучасних варіантах “Сороки-ворони” мотив убивства власного дитяти не завжди наявний. Тема дітозгубництва неодноразово ставала предметом розгляду в українській і світовій літературі, науці та філософії (згадаймо хоча би класичну працю Климента Квітки “Українські пісні про дітозгубництво” (1928); нещодавно, у 2008 р., у Харкові появилася друком монографія В. Маслійчука “Дітозгубництво на Лівобережній та Слобідській Україні у другій половині XVIII століття”). Асоціативно виринають із пам’яті дітозгубні мотиви в античній грецькій літературі, як-от в “описовій” епіграмі Менекрата: *“На похоронний вогонь, після двох, – своє третє малятко / Мати поклала в сльозах, зазрих богів кленучи. / В муках – четвєрте на світ привела й, не надіючись марно, / Рідну кровинку свою кинула в той же вогонь. / “Не годуватиму! – зойкнула. – Маю Аїда втішати / Й болями лона свого?.. Зменшу хоч так їх собі”* (переклад Андрія Содомори).

Цікавими є й безконечники, причому окремі з них досить-таки ускладнені, рятні за обсягом. До речі, на злами 1980–1990-х років був досить-таки популярний ритмізований безконечник: *“Ти поглянь – он це дерево, а за деревом дерево – і кінчається ліс... Ні, ні, ні, там ще дерево...”* і так далі. Безконечники, як і значний сегмент корпусу дитячого фольклору, здебільшого просякнуті іронічною тональністю, зокрема: *“Жив дід Монька, / Тримався злегонька, / Куриєв тютюн з файки, / Як не стало тютюну / – Скуриєв півкуфайки”* [с. 40].

Скоромовки зацікавлюють, зокрема, тим, на яких звуках або їхніх сполуках акцентував народ (с, р, п, пр, кр, рх, к, л, ц, б), а також несподіваною витіюватістю словотворення, неологістики, як, скажімо, такі: *“Карпо перекарперерючився, / Його жінка Карпилиха / Перекарпилилючилася, / Діти карпенята / Перекарперелючилися”* [с. 45]; *“Наш цебер-полуцебер / На маленькі полуцеберенята / Переполуцеберився”* [с. 46]; *“Перепіл підпадьомкає. / Перепелиха перепідпадьомкає, / А маленькі перепелята / Перепідпадьомкають”* [с. 47]; *“Наш полковник підполковникував, / Поки не витолковникувався”* [с. 50] (усюди курсив наш. – Ю. Г.).

Своєрідна мікропоетика й у “дражнілок” та “мирилок”, для яких, зокрема, прикметні кумедно-вигадливі прикладкові слова (*“Василь-куркусиль”, “Іван-балабан/барабан”, “Сашка-кашка”, “Петро-репетро”, “Федька-редька”, “Семен-басурмен”, “Юрко-бурко”, “Гандзя-бандзя”, “Ганка-дранка”, “Настя-хвастя”, “Ткач, ткач-пелехач”* та ін.).

Зацитуємо для прикладу зо дві драгувальні мініатюри: *“Сяньо-сячий. / Сяньо-тачий. / Сяньо хвостик порсячий”* [с. 55]; *“Грицик-пуцик, сатана, / Вийв кишки з кабана / І три діжки лемішки – / Не найвся нітрішки”* [с. 63]. Я думаю, що потрібно популяризувати україномовні дражливі та замирювальні намистини, інакше українські діти, у тому числі і львів'яни, і надалі *“миритимуться”*, послуговуючись текстом сусіднього народу: *“Мірісь, мірісь, мірісь / І більше не дерісь, / А еслі будеш драгса, / То я буду кусатса”*.

У хрестоматії чи не найбагатше репрезентовано драматизовано-ігрову добірку *“Ігрові діалоги і пісеньки”*: *“Яструб і курчата”*, *“У дідуса Макара”*, *“Галка летить...”*, *“Вовк та лисичка”*, *“Хто писне, той жабу хлисне!”*, *“Куці-баба!”*, *“У квадратика”*, *“У класики”*, *“Ігри з гумкою”*, *“Ніс міх, а в міху – сміх”* та багато інших. Цікаві акустичною природою звуконаслідувальні віршики та оповідки, стильова аура яких, зокрема, унаскрізнена витіюватим відтворенням шелестів і шумів природи.

Отже, антологічний добір словесності у книзі *“Поетичний світ дитинства”* значно поживить безпосередність спілкування в окремій сім'ї, між родинами, між батьками і дітьми, наставниками і дітьми, а також збагатить їхнє повсякдення делікатесним репертуаром заколисувальних, дотепних та ігрових можливостей дитячого фольклору. Хрестоматія М. Чорнопиского слугуватиме добрим порадином і в сфері виховання, і з проблем налагодження довірливо-зичливих міжлюдських взаємин.

Юрій ГОРБЛЯНСЬКИЙ



Оновлений погляд на романтичну прозу

Янковська Ж. Фольклоризм української романтичної прози: монографія. – Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2016. – 591 с.

Із постанням нових підходів і методів дослідження літератури, у тому числі й у її взаємозв'язках із фольклором, сьогодні з'являються наукові розвідки, які дозволяють повному розуміти й осмислювати відомі твори. Це стосується й щойно виданої монографії Ж. Янковської "Фольклоризм української романтичної прози". Праця поглиблює аналітичні спроможності до більш глибокого прочитання прозових творів зазначеного періоду на рівні не лише фольклористики та літературознавства, але й етнофілософії, етнокультурології, етнолінгвістики й інших гуманітарних наук.

Дослідниця підставово узагальнює й укладає періодизацію вивчення фольклорно-літературних зв'язків від початку ХІХ ст. і до сучасності, демонструючи ґрунтовну науково-теоретичну базу, а також осмислює та змістовно доповнює поняття "фольклоризм" ("фольклоризм літератури") – і як термін, і як явище. Як бачимо, із часів виникнення це поняття ніби розшарувалося й зараз щодо літературних творів може бути досліджене на різних рівнях, які й простежено на прикладі романтичної прози (власне, це й склало основу концепції монографії). Щоразу інакші підходи до розуміння цього терміна, очевидно, зумовили й, відповідно, велику кількість його характерологічних класифікацій, які Ж. Янковська намагається систематизувати й проаналізувати. У першому розділі роботи ґрунтовно окреслено також основні методи та методологічні принципи вивчення фольклорно-літературних взаємозв'язків загалом і в зазначеній праці зокрема.

Джерельну базу, як і об'єкт дослідження, склали прозові твори М. Гоголя, Г. Квітки-Основ'яненка, Ганни Барвінок, О. Стороженка, М. Шашкевича, П. Куліша, Марка Вовчка. Чітке окреслення у праці об'єкта й предмета вивчення виводить їх поза рамки можливої дискусії.

Другий розділ засвідчує співдію усної та авторської творчості у генологічній сфері, зокрема, у зазначений період – на рівні жанротворення, адже основою літературних прозових жанрів, як відомо, стали сформовані раніше жанри фольклорні. Дуже вагомим джерелом у цьому напрямку дослідження стали для авторки праці І. Денисюка. Особливо цікаво простежено трансформацію в літературі образу оповідача/розповідача як одного із елементів стилетворчості.

Наступним етапом у роботі стало вивчення міфологічного фольклоризму (міфологізму) української романтичної прози. Встановлення семантико-змістової ко-

реляції на рівні міфологічних мотивів, тем, образів (міфологем/міфем), що трансформувалися в авторські твори через посередництво фольклору, зумовило цікаві ремінісценції у напрямку від уснословесних творів в авторських.

Пошук ще більш глибоких змістових зв'язків у системі фольклор-література простежено в зазначеній праці на рівні рецепції архетипів та архетипних образів. Надзвичайно продуктивним тут виявився універсально-буттєвий концепт "Дім – Поле – Храм", досить ґрунтовно відображений у романтичній прозі, що відображає народносвітоглядні принципи на рівні сталих національних топосів. Архетипні образи (Мудрого Старого, хліба, дороги, воріт, сорочки) простежено на паралелі – у народній культурній традиції та в літературній творчості, що вияскравило дуже цікаві аспекти порівнянь.

В останньому розділі праці авторка аналізує фольклоризм прози 30-60-х років ХІХ ст. із точки зору освоєння нею лінгвостилістичних (формальних) засобів усної словесності, які, будучи вплетеними у канву твору, увиразнюють єдність змісту і форми. Цей рівень фольклоризму проявляється головним чином через рецепції лексем, фразеологізмів, паремій, інших синтаксичних і стилістичних засобів та фігур, тим самим обслуговуючи сферу стилізації.

Монографія Ж. Янковської становить цікавий, оновлений погляд на художню прозу доби романтизму, дозволяє більш глибоко, "стереоскопічно" зрозуміти відображені явища, які до цього уявлялися "площинно". Важливо те, що у праці простежено загальні теоретико-дослідницькі тенденції аналізу фольклоризму авторської прози цілого літературного напрямку і періоду (із достатньою прикладною базою), із його певними характеристиками. Таким чином, фактично створено інтеграційну, комплексну базу для аналізу фольклоризму авторської творчості й інших літературних періодів чи творів (творчості) окремих письменників, звичайно, із урахуванням особливостей часу. Тому можемо стверджувати, що праця Ж. Янковської є вагомим словом у дослідженні фольклорно-літературних зв'язків.

Валентина БАРЧАН



ОГЛЯДИ НАУКОВИХ ВИДАНЬ

**Автореферати**

Лихограй Р. В. Політична складова українського фольклору. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук зі спеціальності 10.01.07 – фольклористика. Київський національний університет імені Тараса Шевченка Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2016.

Дисертацію присвячено дослідженню наджанрової категорії “політичний фольклор”. У роботі запропоновано стратегію ідентифікації політичних текстів, що різняться низьким і високим рівнями семіозису, а також простежено трансмісію політичних смислів у синхронії та діахронії. Представлено політичні стереотипи етнічних, релігійних, соціальних, світоглядних груп на різних рівнях політичного конфлікту. На прикладі різночасового та різножанрового матеріалу розглянуто загальнонаціональні політичні концепти автохтонного населення України. Продемонстровано шляхи їх реалізації та трансляції на сучасному етапі. Проаналізовано також поетичні особливості моделювання політичних образів у фольклорі, їх атрибутивні та ментальні маркери. Здійснено розподіл політичних текстів: неказкової прози – за тематикою політичного конфлікту; соціально-побутової лірики та паремій – за ціннісною парадигмою; новотворів – за механізмами реалізації у статичні та динамічні.

П у б л і к а ц і ї:

1. Роль анекдоту у формуванні етностереотипу // Література. Фольклор. Проблеми поетики: збірник наук. праць. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2009. – Вип. 31. – С. 308–316.

2. Політична складова фольклору футбольних уболівальників // Література. Фольклор. Проблеми поетики: зб. наук. праць. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2009. – Вип. 32. – С. 270–274.

3. Політичний конфлікт у сучасному анекдоті // Література. Фольклор. Проблеми поетики: зб. наук. праць. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2010. – Вип. 34. – С. 252–257.

4. Образ “москаля” в українській народній прозі // Література. Фольклор. Проблеми поетики: зб. наук. праць. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2012. – Вип. 36. – С. 169–175.

5. Образ Тараса Шевченка у революційному фольклорі // Міфологія і фольклор: загальноукраїнський науково-освітній журнал. – Львів, 2014 – Вип. 1–2 (16). – С. 12–17.

6. Образ антагоніста в українських народних думках // Научная дискуссия: вопросы филологии, искусствоведения и культурологи: сборник статей. – Москва: ООО “Международный центр науки и образования”, 2013. – Вип. 10 (17). – С. 59–64.

Шашко Г. І. Жіночі образи в американському пісенному фольклорі: лінгвостилістичний та лінгвокультурологічний аспекти. – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.02.04 – германські мови. – Київський національний лінгвістичний університет МОН України. – Київ, 2016.

Дисертацію присвячено дослідженню жіночих образів в американському пісенному фольклорі в лінгвостилістичній і лінгвокультурологічній перспективах. У роботі уточнено зміст поняття “жіночий

образ” в сучасних лінгвістичних студіях, розроблено методику його дослідження за мультиаспектним підходом, виявлено жіночі типажі. Установлено, що жіночий образ в американському пісенному фольклорі створюється за допомогою семасіологічних, фонетичних і синтаксичних засобів, які вибудовують вербальні образи у фольклорних пісенних текстах. Висвітлено зв'язок лінгвостилістичного та лінгвокультурологічного аспектів у реалізації та інтерпретації жіночих образів у пісенному фольклорі.

П у б л і к а ц і ї:

1. Еволюція жіночих образів в американському пісенному фольклорі // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія: зб. наук. пр. – Одеса: Вид. дім “Гельветика”, 2014. – Вип. 11, т. 2. – С. 68-71.

2. Засоби стилістичної фонетики у створенні жіночих образів (на матеріалі американського пісенного фольклору) // Наукові записки національного університету “Острозька академія”. Серія філологічна: зб. наук. пр. – Острог: Вид-во Нац. ун-ту “Острозька академія”, 2014. – Вип. 44. – С. 293-295.

3. Поняття “фольклорна картина світу” в сучасній лінгвістиці // Наукові записки. Серія: Філологічні науки (мовознавство). – Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2014. – Вип. 127. – С. 323-328.

4. Роль фольклорної пісні в становленні американського суспільства // Наукові записки національного університету “Острозька академія”. Серія філологічна: зб. наук. пр. – Острог: Вид-во Нац. ун-ту “Острозька академія”, 2014. – Вип. 48. – С. 292-293.

5. Еліттер як засіб створення жіночих образів в американському пісенному фольклорі // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія: зб. наук. пр. – Одеса: Вид. дім “Гельветика”, 2015. – Вип. 15, т. 2. – С. 136-139.

6. Роль засобів і стилістичного синтаксису в створенні жіночих образів (на мате-

ріалі американських фольклорних пісень) // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Серія: Філологічні науки. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2015. – Вип. 4 (82). – С. 81-86.

7. Лінгвальні та екстралінгвальні засоби створення образу дружини (на матеріалі американського пісенного фольклору) // Вісник Київського національного лінгвістичного університету. Серія: Філологія. – К.: Вид. центр КНЛУ, 2016. – Т. 19, № 1. – С. 13-20.

8. Методологічна база та етапи дослідження жіночих образів у фольклорному пісенному тексті // Філологічні трактати. – Суми: Вид-во СумДУ, 2016. – Т. 8, Вип. 2. – С. 143-150.

9. Образ матері в американському пісенному фольклорі: лінгвостилістичний та лінгвокультурний аспекти // Одеський лінгвістичний вісник. – Одеса: Вид. дім “Гельветика”, 2016. – Вип. 7. – С. 105-109.

10. Образ молоді дівчини в американському пісенному фольклорі // Науковий вісник Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія: Філологічні науки (мовознавство): зб. наук. пр. – Дрогобич: Вид. дім “Гельветика”, 2016. – Вип. 5, Т. 2. – С. 117-121.

11. Стилiстичний прийом порiвняння як засiб створення жiночих образiв (на матерiалi американського пiсенного фольклору) // Науковий вiсник Схiдно-європейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Філологічні науки. – Луцьк: Вид-во СНУ ім. Лесі Українки, 2016. – Вип. 5 (330). – С. 265-269.

12. Особенности американской фольклорной песни // Научный результат. Серия: Вопросы теоретической и прикладной лингвистики: сетевой науч.-практ. журн. – Белгород: Учредитель ФГЛОУ ВГЮ “Белгород. гос. нац. исслед. ун-т”, 2014. – Вип. 2 (2), Т. 1. – С. 131-136.

13. Экстралингвальные средства создания женских образов (на материале американского песенного фольклора) // Научный результат. Серия: Вопросы тео-

ретической и прикладной лингвистики: сетевой науч.-практ. журн. – Белгород: Учредитель ФГЛОУ ВГЮ “Белгород. гос. нац. исслед. ун-т”, 2016. – Вып. 2 (8). – С. 43–49.

14. Рифма и ритм в создании женских образов (на материале американского песенного фольклора) // *Philology: междунар. науч. журн.* – Волгоград: Изд-во “Научное обозрение”, 2016. – Вып. 3 (3). – С. 98–102.

15. Different approaches to the classification of American folk songs // *Austrian Journal of Humanities and Social Sciences.* – Vienna; “East West” Association for Advanced Studies and Higher Education GmbH, 2014. – Issue 5 (9–10). – P. 56–59.

16. Sound symbolism in female images creation (based on American song folklore) // *Science and Education a New Dimension. Philology.* – Budapest: www.seanewdim.com, 2016. – Vol. IV (20), Issue 85. – P. 60–63.

17. Американська фольклорна пісня як засіб міжкультурної комунікації // *Україна і світ: діалог мов та культур: матеріали міжнар. наук.-практ. конф.* (Київ, 19–21 березня 2014 р.). – К.: ВЦ КНЛУ, 2014. – С. 417–418.

18. Вертикальний контекст як складова лінгвістичного аналізу усного поетичного тексту // *Україна і світ: діалог мов та культур: матеріали міжнар. наук.-практ. конф.* (Київ, 1–3 квіт. 2015 р.). – К.: ВЦ КНЛУ, 2015. – С. 429–431.

19. Образ тітки в американському пісенному фольклорі // *Україна і світ: діалог мов та культур: матеріали міжнар. наук.-практ. конф.* (Київ, 30 березня – 1 квітня 2016 р.). – К.: ВЦ КНЛУ, 2016. – С. 394–395.

20. Metaphor in Creating Female Images // *Proceedings of the II International Scientific and Practical Conference “The goals of the World Science 2016”* (Dubai, UAE, 27–28 January, 2016). – Ajman: ROStrancc Trade F Ж С company, 2016. – Vol. 4, Issue 2 (6). – P. 37–41.

Мараб'ян К. А. Лінгвосеміотичний простір французького фольклорного тексту для дітей: структура і семантика. – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.02.05 – романські мови. – Київський національний лінгвістичний університет Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2016.

Дисертація присвячена дослідженню структури та семантики художньої системи французького фольклору для дітей у лінгвосеміотичному аспекті. У роботі висвітлено теоретичні засади та розроблено комплексне підґрунтя вивчення лінгвосеміотичного простору фольклорних творів. Виявлено мовні засоби вербалізації анімалістичного та космогонічного компонентів лінгвосеміотичного простору. Ідентифіковано лексичні одиниці, що формують лексико-семантичне поле цих компонентів. Визначено основні принципи іконічного кодування на фоносемантичному, лексико-стилістичному і синтаксичному рівнях мовної організації та основні види тронів і лексичних засобів, які виконують найбільше іконічне навантаження. Схарактеризовано особливості інтерпретації картини світу французького етносу.

П у б л і к а ц і ї :

1. Звукові повтори як конструктивний засіб увиразнення змісту французької народної коліскової пісні // *Вісник Запорізького національного університету. Серія: Філологічні науки: зб. наук. праць.* – Запоріжжя: Запорізький національний університет, 2014. – Вып. 2. – С. 149–154.

2. Звукообразження у дитячому французькому фольклорі // *Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Філологічні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень”.* – Львів: “Наукова філологічна організація “ЛОГОС”, 2014. – С. 116–118.

3. Звуконаслідування у текстах малих жанрів французького фольклору // *Ма-*

теріали міжнародної науково-практичної конференції “Людина як суб’єкт міжкультурної комунікації: сучасні тенденції у філології, перекладі та навчанні іноземних мов”. – Львів: “Наукова філологічна організація “ЛОГОС”, 2014. – С. 88–90.

4. Метафора як домінуюча ознака тексту французької народної загадки // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка: зб. наук. праць. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. – Вип. 5 (77). – С. 269–272.

5. Персоніфікація та уособлення у малих жанрах французького фольклору // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників філологічних наук”. – Одеса: Південноукраїнська організація “Центр філологічних досліджень”, 2015. – С. 41–45.

6. Принципи іконічності в синтаксичній структурі текстів малих жанрів французького фольклору // European applied sciences (Європейський журнал прикладних наук). – 2015. – № 3. – С. 95–97.

7. Роль іконічності синтаксису в текстах малих жанрів французького фольклору // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка: зб. наук. праць. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2015. – Вип. 2 (80). – С. 260–264.

8. Відображення дитячої картини світу у французьких фольклорних текстах для дітей через призму семіотичних елементів // Науковий вісник кафедри ЮНЕСКО КНЛУ: зб. наук. праць. – К.: Вид. центр КНЛУ, 2016. – Вип. 32. – С. 96–103.

9. Жанрова класифікація французьких фольклорних творів для дітей // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Філологічні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку”. – Одеса: Південноукраїнська організація “Центр філологічних досліджень”, 2016. – С. 65–68.

10. Природні стихії як компонент лінгвосеміотичного простору французьких фольклорних текстів для дітей // Нау-

ковий вісник Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К. Д. Ушицького. Серія: Лінгвістичні науки: зб. наук. ст. – Одеса: Вид-во “Астропринт”, 2016. – Вип. 22. – С. 108–113.

11. Семіотичний аналіз французького фольклорного тексту для дітей: теоретичні основи // Мандрівець. – Тернопіль: Вид-во “Мандрівець”, 2016. – Вип. 1 (121). – С. 95–97.

12. Фольклорна картина світу як фрагмент концептуальної картини французького етносу // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Україна і світ: діалог мов та культур”. – К.: Київський національний лінгвістичний університет, 2016. – С. 211–213.

13. Французькі фольклорні тексти як об’єкт лінгвосеміотичних досліджень // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологічні науки: зб. наук. ст. – 2016. – Вип. 1 (35). – С. 68–71.

Холмогорцева І. С. Діалогічні відношення жанру британської фольклорної п’єси. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук зі спеціальності 10.02.04 – германські мови. – Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна Міністерства освіти і науки України. – Харків, 2016.

У дисертації здійснено аналіз жанру британської фольклорної п’єси з урахуванням аспектів діалогічних відношень (гносеологічного, комунікативного, текстового, мовного і культурно-історичного). Обґрунтовано статус британської фольклорної п’єси як гібридного фольклорного жанру. Гносеологічний аспект діалогізму британської фольклорної п’єси, зумовлений карнавальним світосприйняттям, є провідним стосовно комунікативного, текстового, мовного і культурно-історичного аспектів. Комунікативний аспект є зовнішньожанровим та виражає особливості карнавального дискурсу, у межах якого ви-

конується британська фольклорна п'єса. Текстовий і мовний аспекти п'єси мають внутрішньожанрову та зовнішньожанрову скерованість. Текстовий аспект британської фольклорної п'єси виражений авантекстом, особливістю якого є діалогічна, монологічна та змішана структури, діалогічна взаємозалежність елементів композиції. Мовні засоби авантексту характеризуються обмеженими синтаксичними прийомами і відкритим набором лексичних засобів. Культурно-історичний аспект визначається ретроспективним і проспективним характером міжкультурного діалогу жанрової моделі п'єси з семіотичним універсумом.

П у б л і к а ц і ї:

1. Анекдот как разновидность речевых жанров // *Studia Germanica et Romanica: Иноземні мови. Зарубіжна література. Методика викладання.* – Донецьк, 2004. – Т. I, № 3. – С. 5-17.
2. Суб'єкт і адресат фольклорної комунікації // *Сучасна англістика: мова в контексті культури: тези доп. III міжнар. наук. форуму (25 червня 2009 р.).* -Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2009. – Ч. II. – С. 76-78.
3. Британський фольклор: школи, напрямки, об'єкти дослідження // *Нова філологія.* – Запоріжжя, 2011. – № 44. – С. 163-166.
4. *Schools of British Folklore Research* // Молодь України в контексті міжкультурної комунікації: тези доп. VIII Всеукр. наук.-практ. конф. (24 березня 2011 р.). – Дніпропетровськ, 2011. – С. 203-204.
5. Фольклорна традиція – база риса інтертекстуальності текстів народної культури // *Сучасна англістика. Традиції. Сьогодення. Перспективи: тези доп. IV міжнар. наук. форуму (19 жовтня 2011).* – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2011. – С. 118-119.
6. Авантекст фольклорного тексту в аспекті інтертекстуальності // *Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Філологічні науки. Мовознавство.* – 2012. – № 24 (249). – С. 152-157.
7. Британська фольклорна п'єса і її авантекст // *Нова філологія.* – Запоріжжя, 2012. – № 49. – С. 217-221.
8. Британська фольклорна п'єса як джерело прецедентності в англійській літературі кінця XIX – початку XX століття // *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філологія.* – 2013. – № 1076. – Вип. 68. – С. 113-117.
9. Теорія діалогізму як основа референції на рівні тексту та дискурсу // *Сучасна англістика і романістика: перший рубіж нового тисячоліття: тези доп. V міжнар. наук. форуму (18 вересня 2013 р.).* – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2013. – С. 204-206.
10. Прецедентное имя как актуализатор интердискурсивности в британской фольклорной пьесе // XVI международная конференция, посвященная проблемам общественных и гуманитарных наук: тезисы докладов (30 ноября 2013 р.). – Москва, 2013. – Москва: Центр гуманитарных исследований “Социум”. – С. 25-27.
11. Комунікативний аспект інтродуктивного і завершального блоків британської фольклорної п'єси // *Каразінські читання. Людина. Мова. Комунікація: тези доп. XIII наук. конф. з міжнар. участю (7 лютого 2014 р.).* – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2014. – Ч. 2 (М-Я). – С. 150-152.
12. Установление типов интертекстуальных связей в британской фольклорной пьесе // *Проблемы лингвистики и лингводидактики.* – Белгород: Белгород. гос. нац. исследов. ун-т, 2014. – Вип. 2. – С. 274-282.
13. Комунікативний аспект британської фольклорної п'єси // *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Романо-германська філологія. Методика викладання іноземних мов.* – Харків, 2014. – № 1103. – С. 132-137.
14. Прецедентне ім'я як засіб актуалізації діалогічних відношень у британській фольклорній п'єсі // *Вісник Харківського*

національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Романо-германська філологія. Методика викладання іноземних мов. – Харків, 2015. – № 1155. – С. 152–156.

15. Прецедентне ім'я як засіб реалізації діалогічності семіосфери у британській фольклорній п'єсі // Маріупольський молодіжний науковий форум: традиційні й новітні аспекти дослідження і викладання іноземних мов і літератури: Матеріали I Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції студентів, аспірантів і молодих учених (28 квітня 2015 р.). – Маріуполь: МДУ, 2015. – Ч. I. – С. 37–39.

16. Концепція “Іншого” М. М. Бахтіна в аспекті інтертекстуальності // Каразинські читання. Людина. Мова. Комунікація: тези доп. XV наук. конф. з міжнар. участю (5 лютого 2016 р.). – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2016. – С. 213–214.

Вишницька Ю. В. Міфологічні сценарії в сучасному художньому та публіцистичному дискурсах. – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук зі спеціальностей 10.01.06 – теорія літератури; 10.01.01 – українська література. – Київський університет імені Бориса Грінченка. – Київ, 2016.

У дисертації створено семіотичну модель міфологічних сценаріїв сакрально-символічного та симулятивного типів, з'ясовано основні текстові стратегії реміфологізації, деміфологізації як прояви неоміфологізму в сучасному художньому та публіцистичному дискурсах, окреслено проблемне поле питань, пов'язаних із дефініцією та дескрипцією міфологічних сценаріїв, віднайдено релевантні алгоритми їх прочитання та дешифрування. Уперше введено до наукового обігу літературознавче поняття міфологічного сценарію як семіотичного конструкту; запропоновано літературознавчу типологію міфосценаріїв, в основі якої лежить семіо-

тичний підхід: символічна й симулятивна міфомодель (репрезентовані художнім і публіцистичним дискурсами відповідно) реалізуються па трьох – мега-, макро- і мікрорівнях. Цей трирівневий конструкт є універсальним для всіх дискурсів, відмінними є лише особливості його функціонування та репрезентації. Мегаміфосценарії представлено сценаріями ядерного й опозитивного типів. Макроміфосценарії – символічна міфомодель домінантно-периферійного типу репрезентуються двофокусними й трифокусними макроконструктами. Двофокусні домінантно-периферійні міфологічні моделі експліковано міфосценаріями віднайденого/втраченого Раю (з міфологемою-домінантою “Рай” і дзеркальним периферійним елементом: віднаходження/втрата Раю) та братовбивства (із міфосюжетною домінантою та константними периферійними модулями: мотивами злочину/вбивства й покарання/спокути). Трифокусна міфологічна модель репрезентована макросценарієм ініціації з актуалізованими компонентами, об'єднаними міфологемою Шляху: “повернення до хаосу” (перехід у незвичний стан), випробування й власне ініціаційне перетворення. Семіотичну симулятивну міфомодель представлено макросценарієм псевдоініціації й мегасценаріями опозитивного типу: протистояння та спротиву.

П у б л і к а ц і ї:

1. Міфологічні сценарії в сучасному художньому та публіцистичному дискурсах: монографія. – К: Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2016. – 614 с.

2. Міфологічний сценарій “Втраченого раю”: сучасний духовно-сакральний контекст // Літературознавчі студії. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2011. – Вип. 31. – С. 58–63.

3. Сценарій “Возвращения в хаос” как воспроизведение ритуала инициации (на материале духовно-сакральной литературы) // Літературознавчі студії. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2011. – Вип. 33. – С. 74–80.

4. Мифологические сценарии в современном мире: постановка вопроса // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского: Научный журнал. Серия "Филология. Социальные коммуникации". – Симферополь, 2011. – Т. 24 (63). – № 3. – С. 33-40.

5. Мифологические сценарии в современном мире: проблема прочтения // Мовні і концептуальні картини світу: збірник наукових праць. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2012. – Вип. 38. – С. 135-141.

6. Сценарий противостояния как отражение дуалистических мифов // Літературознавчі студії. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2012. – Вип. 35. – С. 87-92.

7. Современные научные концепции "прочтения" мифологических сценариев: к проблеме методологии // Літературознавчі студії. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2013. – Вип. 37, ч. 1. – С. 130-137.

8. Трансформація архаїчного міфу у сучасному соціумі: огляд проблеми // Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка: Філологічні науки. – Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2013. – Вип. 33. – С. 67-70.

9. Міфологічні сценарії: до проблеми методології // Літературознавчі студії. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2013. – Вип. 39, ч. 1. – С. 185-193.

10. Міфосценарій віднаходження Раю як одна з реалізацій космогонічних міфів (на матеріалі роману Володимира Дрозда "Листя землі" [Електронний ресурс] // Синопис: текст, контекст, медіа: Електронне фахове видання Київського університету імені Бориса Грінченка. – 2014. – № 4. – Режим доступу: <http://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/article/view/121/108>

11. "Міфологічна реверсія" сучасності: до причин та наслідків // Літературознавчі студії. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2014. – Вип. 40, ч. 1. – С. 161-169.

12. Міфосценарії: до проблеми декрипції // Літературний процес: методологія, іменні тенденції: зб. наук. праць

(філол. науки). – К.: Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2014. – № 3. – С. 60-65.

13. Текстова поліваріативність міфологічного сценарію початку як реалізація космогонічних та антропотогонічних міфів (на матеріалі поезії Сергія Жадана) // Літературний процес: методологія, імена, тенденції: зб. наук. праць (філол. науки). – К.: Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2014. – № 4. – С. 3-9.

14. Дуалістична міфомодель творів Тараса Шевченка та Марії Матіос: "перехресні координати" // Літературознавчі студії. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2014. – Вип. 42, ч. 1. – С. 175-186.

15. Текстові варіації есхатологічних міфів (на матеріалі сучасної української літератури) // Мова і культура: науковий журнал. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2014. – Вип. 17. – Т. VI (174). – С. 131-138.

16. Індивідуально-авторські варіанти міфосценарію ініціації Володимира Дрозда // *Studia Philologica* (Філологічні студії): зб. наук. праць. – К.: Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2014. – Вип. 3. – С. 144-147.

17. Індивідуально-авторська реконструкція есхатологічних міфосценаріїв у художніх творах Сергія Жадана // Літературознавчі студії. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, Видавничий дім Дмитра Бураго, 2015. – Вип. 43, ч. 1. – С. 147-160.

18. Ідіостильові особливості реконструкції космогонічного міфосценарію у творах Тараса Прохаська // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. Пам'яті академіка Леоніда Булаховського: збірник наукових праць. – К.: "Освіта України", 2015. – Вип. 27. – С. 274-287.

19. Текстові варіації есхатологічних міфів (на матеріалі сучасної української літератури) // Мова і культура: науковий журнал. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2014. – Вип. 17. – Т. VI (174). – С. 131-138.

20. Tolle, lege!, або Де ховається слово (рецензія на монографію: Гольник О. В. "... Не минає міг!": Античний текст у поетич-

ному просторі українського модернізму 1920–1930-х років: монографія / Оксана Василівна Гольник. – Чернівці: Книги-XXI, 2013. – 552 с.) [Електронний ресурс] // Синопис: текст, контекст, медіа: електронне фахове видання Київського університету імені Бориса Грінченка. – 2015. – № 4 (12). – Режим доступу: <http://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/issue/view/15> Назва з екрана

21. Сценарій протистояння в публіцистичних текстах: літературно-художній кластер [Електронний ресурс] // Синопис: текст, контекст, медіа: Електронне фахове видання Київського університету імені Бориса Грінченка. – № 1 (13), 2016. – Режим доступу: <http://syirepsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/issue/view>

22. Міфологічні сценарії в сучасному художньому дискурсі: спроба типологізації // Мова і культура: науковий журнал. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2016. – Вип. 18. – Т. V (180). – С. 74–81.

23. Мифологические сценарии в современном мире: символический аспект // Symbol w paradygmatach kultury europejskiej. Od czasow antycznych do wspolczesnosci. Colloquia litteraria sedlcensia studia minora. Vol. II. – Siedlce: stowarzyszenie tutajteraz Instytut Filologii Polskiej Akademii Podlaskiej, 2010. – S. 143–148.

24. Індивідуально-авторська інтерпретація есхатологічного міфосценарію (на матеріалі прозових творів Іздрика) // Zbiyr raportyw naukowych. “Literatura i kulturoznawstwo, 2014. OsiNegnikj, projekty hipotezy” (29.12.2014–30.12.2014). – Warszawa: Wydawca: Sp. zo.o. “Diamond trading tour”, 2014. – S. 16–25.

25. Віднайти Рай: текстові варіації міфологічного сценарію початку Галини Парутяк // Zbiyr raportyw naukowych. “Literatura i kulturoznawstwo. Projekty naukowe” (27.02.2015 – 28.02.2015). – Warszawa: Wydawca: Sp. zo.o. “Diamond trading tour”, 2015. – S. 12–21.

26. Текстові варіанти есхатологічного міфосценарію Галини Па-

гутяк // Zbiyr raportyw naukowych. “Literatura i kulturoznawstwo. Najnowsze badania naukowe. Teoria, praktyka” (30.03.2015 – 31.03.2015). – Warszawa: Wydawca: Sp. zo.o. “Diamond trading tour”, 2015. – S. 35–44.

27. Міфосценарій сестровбивства як одна з текстових варіацій мегасценарію кінця (на матеріалі сучасної української літератури) // Вечны рух жыцця і заканамернасці творчых пошукаў літаратуры: мат. рэсп. навукова-практ. канферэнцыі (да 90-годдзя з дня нараджэння І. Я. Навуменкі). – Мінск, 26–27 лютага 2015 г. – Мінск: Права і эканоміка, 2015. – С. 339–343.

28. Футбол як актант міфологічних сценаріїв (на матеріалі сучасної української й польської літератури) // Sport w literaturze i kulturze. Tom II serii “Problemy wspolczesnej humanistyki”. – Gdansk-Kijuw, 2015. – С. 129–144.

29. Текстові варіації міфологічних сценаріїв початку і кінця у творах Оксани Забужко // Inskrypcje: Czasopismo naukowe roznikone literaturze i kulturze. – SIEDLCE: WYDAWNICTWO IKR[i]BL, 2016. – R. IV, 2016, z. I (6). – S. 41–59.

30. Сценарії протистояння в сучасному українському публіцистичному дискурсі: координата “Герой” // Беларуская літэратура у культурнаму прасторы сучаснага грамадства: матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі да 120-годдзя з дня нараджэння Кандрата Крапівы (Мінск, 3-4 сакавіка 2016 г.). – Мінск: Права і эканоміка, 2016. – С. 123–128.

31. Координата “національна ідентичність” в сучасній українській публіцистичній дискурсі: кластери [Електронний ресурс] // Wiadza sNedzenia: Identities, Media and Literature in Ukraine and about Ukraine: Contemporary Situation and Historical Dimension. – 2016. – № 8. – S. 125№8, 135. – Режим доступу: <http://wladzasadzeniapl/2016/8/wladzasadzenia-2016-8.pdf>

32. Мифологические сценарии в современном мире: введение в проблему // Мова

і культура: науковий журнал. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. – Вип. 13. – Т. X (146). – С. 10–16.

33. Мифологические сценарии “Потерянного и Обретенного рая”: духовно-сакральная сфера // Актуальні проблеми філології, американські та британські студії: Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції. 6–8 квітня 2011 р.: в 2 т. – К.: Університет “Україна”, 2011. – Т. 2. – С. 40–45.

34. Мифологический сценарий “Потерянного и Обретенного Рая”: индивидуально-авторский миф Михаила Булгакова (на материале романа “Мастер и Маргарита”) // Жизнь и творчество Михаила Булгакова в современном восприятии: материалы Первой апрельской ежегодной научной конференции (Москва, апрель 2011 г.); Булгаков в школе: Материалы ежегодного научного семинара для учителей и школьников (Москва, сентябрь 2011 г.). – Москва, 2012. – С. 25–34.

35. Ритуал ініціації: теоретичний аспект // Літературний процес: методологія, імена, тенденції: зб. наук. праць (філол. науки). – К.: Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2012. – № 4. – С. 25–28.

36. Философия любви в современном мире: мифологические следы // Збірка матеріалів Четвертих Покровських Міжнародних місіонерсько-просвітницьких читань “Досвід християнської святості в освітньому просторі: минуле і майбутнє”, 23–25 жовтня 2012 р. – Полтава: ФОГТ Болотін А. В., 2013. – С. 243–252.

37. Мифологические сценарии в современном мире: особенности “адаптации” [Електронний ресурс] // Синопис: текст, контекст, медіа: Електронне фахове видання Київського університету імені Бориса Грінченка. – 2013. – № 1. – Режим доступу: <http://synopsis.kmpu.edu.ua/indcx.php/sy1TOPsis/article/vicw/19/14>.

38. Космогонічні міфосценарії Василя Слалчука // “Філологічні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень”: матеріали Міжнародної нау-

ково-практичної конференції: м. Львів, 24–25 жовтня 2014 р. – Львів: ГО “Наукова філологічна організація “ЛОГОС”, 2014. – С. 15–18.

39. Міфологема “Острів” як одна з домінант міфосценарію “Віднайденого/Втраченого Раю” // Актуальні питання філологічних наук: наукові дискусії: Міжнародна науково-практична конференція, м. Одеса, 14–15 листопада 2014 р. – Одеса: Південноукраїнська організація “Центр філологічних досліджень”, 2014. – С. 85–88.

40. Мегаміфосценарії початку й кінця в художній картині світу Марії Матіос [Електронний ресурс] // Синопис: текст, контекст, медіа: Електронне фахове видання Київського університету імені Бориса Грінченка. – 2015. – № 3. – Режим доступу: <http://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/issue/view/14>

41. Текстові особливості реалізації ядерних міфологічних сценаріїв у сучасній українській драматургії // Економіка, наука, освіта: інтеграція та синергія: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (Братислава, 18–21 січня 2016 р.): у 3-х т. – К.: Вид-во “Центр навчальної літератури”, 2016. – Т. 3. – С. 13–14.

Тараненко Л. І. Просодичні засоби актуалізації англійських фольклорних текстів малої форми (експериментально-фонетичне дослідження). – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук зі спеціальності 10.02.04 – германські мови. – Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна. – Харків, 2016.

У роботі, виконаній на ґрунті нового функціонально-енергетичного підходу до досліджень фонетичних явищ, встановлено просодичні ознаки усної актуалізації англійських фольклорних текстів малої форми, зумовлені структурними, комунікативно-когнітивними й емоційно-прагматичними факторами. Фольклорні тексти систематизовано за комунікатив-

но-прагматичною спрямованістю у три укрупнені класи: духовно-ідеологічні (міфи, легенди), культурно-побутові (казки, прислів'я) і креативно-повчальні (загадки, притчі, анекдоти) тексти. Уточнено дефініції притч, казок, міфів, легенд, прислів'їв, загадок, анекдотів, змодельовано концептуальний простір їхньої актуалізації та розроблено уніфіковані алгоритмічно-фабульні моделі розгортання їхніх сюжетів. Обґрунтовано синергетичні моделі саморозвитку фоноконцептів і психоенергетичного механізму суттєвого впливу фольклорного тексту на слухача, побудовано енергограми усної актуалізації фабульних елементів із використанням кількісного критерію рівня емоційного і прагматичного потенціалів текстів та виявлено їхні типові інтонаційно-енергетичні моделі. Експериментально встановлено інваріантну й варіантні реалізації інтонаційних моделей англійських фольклорних творів малої форми, параметри яких описано в межах структурно-фабульних компонентів текстів та на їхніх стижах. З'ясовано, що пісенний фольклор варто досліджувати, враховуючи всі аспекти: від історико-культурних передумов виникнення пісні до лінгвістичних особливостей. Перспективи подальших розвідок – у виявленні механізмів створення чоловічих і дитячих образів в англійському пісенному фольклорі та в текстах різної жанрової приналежності, а також висвітленні когнітивного аспекту функціонування лінгвістичних і музичних засобів створення образів.

П у б л і к а ц і ї:

1. Актуалізація англійських прозових фольклорних текстів малої форми: монографія. – К.: Кафедра, 2014. – 288 с.
2. Prosodic Actualization of a Moral Admonition in Small Folklore Texts // *Within Language, Beyond Theories* (Vol. 1): Studies in Theoretical Linguistics 1: [monograph]. – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015. – P. 312–321.
3. Историко-логическая ретроспекция генезиса фольклорных произведений // *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Романо-германська філологія. Методика викладання іноземних мов.* – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2013. – № 1071, Вип. 75. – С. 44–53.
4. Критерий уровня актуализации эмоционально-прагматического потенциала высказывания // *Наукові записки. Серія: Філологічні науки (мовознавство): [у 2 ч.]*. – Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2012. – Вип. 105 (1). – С. 476–484.
5. Синергетизм порождения и актуализации фоноконцепта // *Наукові записки. Серія: Філологічні науки (мовознавство): [у 2 ч.]*. – Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2011. – Вип. 96 (2). – С. 213–219.
6. Алгоритмічно-фабульний аналіз структури англійських прислів'їв // *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія Романо-германська філологія. Методика викладання, іноземних мов*. – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. – № 1003, Вип. 70. – С. 113–120.
7. Алгоритмічно-фабульна побудова сюжетів англійських народних казок // *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Романо-германська філологія. Методика викладання іноземних мов.* – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2013. – № 1052, Вип. 74. – С. 163–171.
8. Англійська народна загадка: просодична організація, емоції, прагматика // *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Філологічні науки.* – Луцьк, 2015. – Вип. 4 (305). – С. 270–276.
9. Дефініція та функції англійської фольклорної легенди // *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Філологічні науки. Мовознавство.* – Луцьк, 2014. – Вип. 5 (282). – С. 139–143.
10. Жанрові особливості та функціональне призначення тексту англійського прислів'я // *Наукові записки Національ-*

ного університету "Острозька академія". Серія філологічна. - Острог: Вид-во Нац. ун-ту "Острозька академія", 2015. - Вип. 53. - С. 244-247.

11. Метод комплексної енергетичної оцінки процесу просодичного оформлення мовлення // Наукові записки. Серія: Філологічні науки (мовознавство): [у 4 ч.]. - Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2009. - Вип. 81 (I). - С. 359-365.

12. Методологія та методика дослідження енергетичних особливостей просодичного оформлення англійських фольклорних текстів // Наукові записки. Серія: Філологічні науки (мовознавство). - Кіровоград: РВВ Видавець Лисенко В.Ц., 2015. - Вип. 138. - С. 561-568.

13. Моделювання концептосфери змістового насичення фольклорних творів // Наукові записки. Серія: Філологічні науки (мовознавство). - Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2014. - Вип. 127. - С. 163-172.

14. Підходи та напрями дослідження фольклорних текстів малої форми // Вісник Черкаського університету. Серія: Філологічні науки. - Черкаси: ЧНУ, 2014. - № 27 (320). - С. 64-69.

15. Подібність структурно-фабульної побудови текстів англійської фольклорної притчі і байки // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Романо-германська філологія. Методика викладання іноземних мов. - Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2014. - № 1125, Вип. 79. - С. 30-36.

16. Притча: функціональне призначення та трактування змісту // Наукові записки. Серія: Філологічні науки (мовознавство). - Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2014. - Вип. 128. - С. 230-239.

17. Просодичне оформлення структурно-фабульних компонентів тексту англійської народної казки // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Романо-германська філологія. Методика викладання іноземних мов. - Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2015. - № 1155, Вип. 80. - С. 157-164.

18. Смысловые и структурные особенности текста мифа // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Романо-германська філологія. Методика викладання іноземних мов. - Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2014. - № 1102. - С. 145-154.

19. Спільність структурно-фабульних елементів англійських фольклорних міфів, казок і легенд // Нова філологія: зб. наук. пр. - Запоріжжя: Запорізький національний університет, 2014. - № 65. - С. 33-39.

20. Структурні особливості та ознаки фольклорних текстів малої форми // Наукові записки. Серія: Філологічні науки (мовознавство): [у 5 ч.]. - Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2008. - Вип. 75 (3). - С. 137-143.

21. Структурно-фабульні особливості побудови тексту притчі // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія філологічна. - Острог: Вид. Нац. ун-ту "Острозька академія", 2013. - Вип. 38. - С. 228-233.

22. Сугестивний вплив озвученої казки на дитину // Наукові записки. Серія: Філологічні науки (мовознавство). - Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2013. - Вип. 118. - С. 148-155.

23. Узагальнена дефініція та функціональні ознаки англійської фольклорної загадки // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія філологічна. - Острог: Вид-во Нац. ун-ту "Острозька академія", 2014. - Вип. 48. - С. 248-250.

24. Жанровые признаки и дефиниция притчи // Вестник педагогического опыта. Серия: Иностранные языки. История: [науч.-метод. журн.]. - Глазов: ФГБОУ ВПО "Глазовский гос. пед. ин-т им. В. Г. Короленко, 2013. - Вип. 34. - С. 42-45.

25. Определение мифа как речевого феномена // На Пересечении языков и культур. Актуальные вопросы гуманитарного знания: [межвуз. сб. ст.]. - Киров: Изд-во ВятГГУ, 2013. - Вип. 4. - С. 146-149.

26. Стратифікація пространства результатів досліджень мифов // В мире научных открытий. – Красноярск: Науч.-инновационный центр, 2013. – № 113 (47).

27. Фабульна структура фольклорної загадки та когнітивно-креативний механізм її декодування // Science and Education a New Dimension. Philology, 1 (3). – Будапешт, 2013. – Issue 13.-С. 167-174.

28. Generalized Model of the Genesis of Literary Genres // Humanities and Social Sciences Review. – 2013. – Vol. 02, No. 02. – P. 171-175.

29. Англійська народна казка: дефініція та функціонально-прагматичне спрямування // Наукові студії – XXI (культура, освіта – антропоцентричні парадигми і сучасний світ). Серії: Філософія. Філологія. Педагогіка. Економіка. – К.: Міленіум, 2014. – Вип. 3 (Т. 5). – С. 56-66.

Гриценко О. В. Текстовісні та стилістичні функції етикетної лексики і фразеології в мові українського пісенного фольклору. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук зі спеціальності 10.02.01 – українська мова – Запорізький національний університет. – Запоріжжя, 2016.

Дисертація присвячена комплексному дослідженню етикетної лексики та фразеології, з'ясуванню їхніх стилістичних можливостей і текстотвірної ролі в мові українських народних пісень. У роботі висвітлено основні погляди вчених на специфіку народнопісенного тексту, подано аналіз наукової літератури з питань мовного етикету, запропоновано нові терміни на позначення народнопісенного мовного етикету, етикетного епітета. Визначено склад етикетних лексичних та фразеологічних одиниць, уживаних у мові української народної поезії, засоби їхнього вираження, умови функціонування, етикетну семантику. Особливістю народнопоетичних текстів є наявність етикетних

синонімічних словотвірних рядів, основну частину яких складають народнопоетизми, пестливо марковані деривати, діалектизми, розмовні, застарілі, рідковживані, поетичні слова та вирази. Вони беруть активну участь у стилістичному оформленні уснопоетичних творів. Народнопісенну етикетну лексику та фразеологію диференційовано відповідно до жанрової специфіки твору. З'ясовано стилістичний та текстотвірний потенціал відповідних етикетних лексем та фразеологізмів у мові пісенного фольклору. Визначено роль етикетних слів та виразів в організації народнопоетичного тексту та структурному оформленні народних пісень із композиційними прийомами послідовності, поляризації та виділення одиничного.

П у б л і к а ц і ї:

1. Етикетні назви осіб за родом діяльності в мові козацьких пісень // Вісник Запорізького національного університету: зб. наук. праць. Філологічні науки. – Запоріжжя: ЗНУ, 2013. – № 3. – С. 225-231.

2. Этикетные семейные обращения в русском и украинском песенном фольклоре // Славянские языки: системно-описательный и социокультурный аспекты исследования: сб. науч. тр.: в 2 ч. – Брест: БрГУ, 2014. – Ч. 1. – С. 180-185.

3. Етикетні назви братів та сестер у мові пісенного фольклору // Україна в етнокультурному вимірі століть. До 175-річчя з дня народження видатного українського етнографа Павла Чубинського: зб. наук. праць. – К.: НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2014. – С. 349-360.

4. Етикетні епітети та їх стилістичні можливості в мові української народної лірики // Вісник Запорізького національного університету: зб. наук. праць. Філологічні науки. – Запоріжжя: ЗНУ, 2015. – № 2. – С. 204-211.

5. Фонетико-правописна система “Думок і пісень” А. Могилы // Збірник наукових праць студентів, аспірантів і молодих вчених “Молода наука-2012”: у 7 т. – Запоріжжя: Поліграфічний центр “СоруArt”, 2012. – Т. 5. – С. 25-29.

6. Вітання, вживані в мові українського пісенного фольклору // Міфологія і фольклор: загальноукраїнський науково-освітній журнал. - Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2016. - № 1-2. - С. 107-111.

7. Текстотвірний потенціал етикетних звертань і висловів у мові української народної лірики // Мандрівець. - Тернопіль, 2016. - № 1 (121). - С. 65-73.

Карнаухова А. В. Формування шанобливого ставлення у дітей 5-го року життя до дорослих засобами української казки. - На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата педагогічних наук за спеціальністю 13.00.08 - дошкільна педагогіка. - Інститут проблем виховання НАН України. - Київ, 2016.

Дисертація присвячена проблемі формування шанобливого ставлення у дітей 5-го року життя до дорослих засобами української казки. На основі теоретичного аналізу уточнено сутність поняття "шанобливе ставлення до дорослих" стосовно дітей 5-го року життя як вияв поваги, що ґрунтується на індивідуальних моральних чеснотах чи якостях особистості, до якої це ставлення виявляється. Розкрито виховний потенціал української казки як засобу формування шанобливого ставлення у дітей 5-го року життя до дорослих. Визначено критерії та показники сформованості шанобливою ставлення дітей 5-го року життя до дорослих. Обґрунтовано педагогічні умови формування шанобливого ставлення дітей 5-го року життя до дорослих засобами української казки. Розроблено методику формування шанобливого ставлення дітей 5-го року життя до дорослих засобами української казки, суть якої полягає в забезпеченні реалізації обґрунтованих педагогічних умов як взаємозумовлених, серед яких центральною є створення розвивального середовища у дошкільному навчальному закладі; решта дві педагогічні умови (систематичне збага-

чення знань дітей 5-го року життя змістом казок морального спрямування; залучення дітей до практично зорієнтованої діяльності в контексті творчої інтерпретації казкових сюжетів із подальшою поведінковою проекцією) забезпечують створення такого середовища і водночас активізують діяльність дітей у ньому.

П у б л і к а ц і ї:

1. Українська казка як засіб формування шанобливого ставлення до дорослих у дітей 5-го року життя // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова: зб. наук. пр. Педагогічні науки: реалії та перспективи. - К., 2004. - Вип. 1. - С. 131-135.

2. Психологічні основи розвитку і формування у дітей 5-го р. ж. позитивно-ціннісного ставлення до дорослих // Психологічні науки: зб. наук. пр. - Бердянськ: БДПУ, 2005. - Вип. II. - С. 74-81.

3. Деякі аспекти формування морально-етичної сфери особистості дошкільника за допомогою використання українських казок // Гуманітарний вісник Державного вищого навчального закладу "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди": наук.-теорет. зб. - Переяслав-Хмельницький, 2008. - Вип. 14. - С. 102-105.

4. Філософські виміри краси людського вчинку // Педагогічна освіта: теорія і практика: зб. наук. пр. - Кам'янець-Подільський, 2011. - Вип. 7. - С. 58-63.

5. Формування шанобливого ставлення у дітей 5-го року життя до дорослих засобами української казки // Оновлення змісту, форм та методів навчання і виховання в закладах освіти: зб. наук. пр. - Рівне, 2011. - С. 143-147.

6. Наукові дослідження питань морального виховання дітей дошкільного віку в історико-педагогічному аспекті // Вісник Київського міжнародного університету. Серія: Педагогічна теорія і практика: зб. наук. пр. - К.: КиМУ, 2012. - Вип. 3. - С. 81-90.

7. Вплив казки на формування особистості дитини: моральний аспект // Вихо-

ватель-методист дошкільного закладу. – № 7. – 2012. – С. 20–24.

8. Вплив української казки на формування соціально-комунікативної компетенції у дітей 5-го року життя // Гуманітарний вісник ДВНЗ “Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди”. Дод. 4 до вип. 31, т. IV (12): Тематичний вип. “Міжнародні Челпанівські психолого-педагогічні читання”. – К.: Гнозис, 2014. – С. 301–309.

9. Підготовка майбутніх вихователів до формування моральних цінностей у дітей 5-го року життя засобами казки // Гуманітарний вісник ДВНЗ “Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди”. – Дод. 1 до вип. 36, т. III (63): Тематичний вип. “Вища освіта у контексті інтеграції до європейського освітнього простору”. – К.: Гнозис, 2015. – С. 349–356.

10. Психолого-педагогічні основи формування позитивно-ціннісного ставлення до дорослих у дітей 5-го року життя // Рідна мова. – 2011. – № 8. – С. 17–20.

11. Историко-педагогические основы формирования уважительного отношения детей дошкольного возраста к взрослым // Специалист XXI века: психолого-педагогическая культура и профессиональная компетентность: сб. материалов междунар. науч.-практ. конф., 27–28 октября 2011 г. – Барановичи, 2011. – С. 97–100.

12. Вплив казки на формування особистості дитини // Рідна мова. – 2013. – № 19. – С. 78–82.

Пономаревська О. І. Народний іконопис Київського та Чернігово-Сіверського Полісся кінця XVIII–XIX століть: релігійно-історичний, соціокультурний і фольклорний аспекти. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата мистецтвознавства за спеціальністю 26.00.01 – теорія та історія культури. – Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені

М. Т. Рильського НАН України. – Київ, 2015.

У дисертації досліджено трансформацію функціонального та художньо-естетичного змісту народної ікони в просторово-часовій динаміці культури Київського і Чернігово-Сіверського Полісся кінця XVII–XIX ст., а також взаємозв'язок народного іконопису та інших компонентів культури. У роботі виявлено проблемні вектори у тлумаченні поняття *народна ікона*, виділено основні параметри культурологічної ідентифікації народної ікони як межового явища неофіційної культури. Запропоновано типологію української народної ікони на основі таких критеріїв: стилістичні особливості, специфіка виробництва, сюжетно-тематичний репертуар. У дослідженні виділені основні функції ікони в культурному просторі Полісся. Висвітлені історичні, соціально-культурні чинники масового запиту на народну ікону. На основі статистичних даних XVIII–XIX ст. з'ясовано місцезнаходження іконописних центрів Київського та Чернігово-Сіверського Полісся XIX ст., причини їх виникнення та характер функціонування. У ході дослідження доведено, що специфічними особливостями народних ікон Полісся в художньому аспекті виступають елементи та мотиви орнаменту, а також унікальна поліхромна гама.

П у б л і к а ц і ї:

1. Историко-культурні аспекти побутування народної ікони // Мистецькі обрії: науково-теоретичні праці та публіцистика. – К.: Академія мистецтв України, 2006. – Вип. 8–9. – С. 338–343.

2. Поліфункціональність народної ікони // Українська академія мистецтва: дослідницькі та наук.-метод. праці. – К.: Національна академія образотворчого мистецтва і архітектури, 2006. – Вип. 13. – С. 268–277.

3. До проблеми дефініції та типології українського народного іконопису // Українська академія мистецтва: дослідницькі та наук.-метод. праці. – К.: Націо-

нальна академія образотворчого мистецтва і архітектури, 2008. – Вип. 15. – С. 315–324.

4. Центри народного іконопису північно-східного Полісся: історико-культурні проблеми визначення // Українська академія мистецтва: дослідницькі та наук.-метод. праці. – К.: Національна академія образотворчого мистецтва і архітектури, 2009. – Вип. 16. – С. 270–279.

5. Українська народна ікона XIX століття у контексті кітчу // Українське мистецтвознавство: матеріали, дослідження, рецензії: зб. наук. праць. – К.: НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2010. – Вип. 10. – С. 196–202.

6. Народная икона в контексте популярной культуры // Мир науки, культуры и образования: международный научный периодический журнал. – Горно-Алтайск. – 2015. – № 1 (50). – С. 382–383.

7. Регіональні особливості народної іконографії Пресвятої Богородиці кін. XVIII–XIX ст. // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. Серія: Філософські науки. – Чернігів: Чернігівський державний педагогічний університет імені Т. Г. Шевченка, 2010. – Вип. 75. – С. 128–130.

8. Икона в сакральной ритуальности украинцев // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. Серія: Філософські науки. – Чернігів: Чернігівський державний педагогічний університет імені Т. Г. Шевченка, 2009. – Вип. 66. – С. 121–126.

9. Крин благоуханный: сигнатура Богородиці у декоративних елементах україн-

ської народної ікони // Образотворче мистецтво. – К., 2009. – № 3. – С. 16–19.

10. Світоглядні основи українського народного іконопису // Університет: історико-філософський журнал. – К., 2008. – № 2 (22). – С. 91–94.

11. Украинское барокко и иконопись Сибири XVII–XVIII в. // Гуманитарные проблемы миграции: социально-правовые аспекты адаптации соотечественников в Тюменской области: материалы II Международной науч.-практ. конф. – Тюмень: Вектор Бук, 2006. – Ч. 3. – С. 223–229.

12. Народний іконопис північно-східного Полісся XIX ст. як один з аспектів вивчення духовної культури // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К., 2005. – Т. 5. – С. 241–248.

13. Специфіка орнаментальних елементів у композиціях північнополіських народних ікон // Література та культура Полісся. – Ніжин, 2005. – Вип. 30. – С. 167–172.

14. Богородичні народні ікони Чернігівського Полісся XIX ст. // Український вимір: міжнародний зб. інформаційних, освітніх, наук., метод. статей і матеріалів з України та діаспори. – Ніжин, 2003. – Вип. 1. – С. 137–147.

15. Народна ікона у контексті взаємодії релігії та національної культури // Література та культура Полісся. – Ніжин, 2002. – Вип. 19. – С. 117–123.

Підготував Ігор Гунчик