

**Національна академія наук України
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА НАН УКРАЇНИ**

На правах рукопису

Демедюк Марина Валентинівна

УДК 398.21 (=161.2)

**НАЦІОНАЛЬНА СПЕЦИФІКА
УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ КАЗКИ**

10.01.07 – фольклористика

**Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філологічних наук**

**Науковий керівник
Сокіл Василь Васильович,
доктор філологічних наук, професор**

Львів – 2010

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. УКРАЇНСЬКА НАРОДНА КАЗКА З ПОГЛЯДУ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОБУТНОСТІ ФОЛЬКЛОРУ: ІСТОРИКО-ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ	16
<i>1.1. Візія національної специфіки у соціогуманітарних дослідженнях</i> ...	<i>17</i>
<i>1.2. Етнокультурна своєрідність у дискурсі фольклористичних студій</i>	<i>21</i>
<i>1.3. Осмислення національної самобутності у казкознавчих дослідженнях</i>	<i>30</i>
РОЗДІЛ 2. СЮЖЕТНО-МОТИВНА ОСНОВА УКРАЇНСЬКИХ НАРОДНИХ КАЗОК	41
<i>2.1. Особливості адаптації міжнародних сюжетів у національному казковому фонді</i>	<i>42</i>
<i>2.2. Відображення у народній казці характерних рис української ментальності</i>	<i>55</i>
<i>2.3. Відтворення духовної та матеріальної культури українців у народних казках</i>	<i>68</i>
РОЗДІЛ 3. ПЕРСОНАЖНА СИСТЕМА КАЗКОВОГО ЕПОСУ УКРАЇНЦІВ	81
<i>3.1. Образи тварин</i>	<i>83</i>
<i>3.2. Міфологічні персонажі</i>	<i>88</i>
<i>3.3. Християнські образи</i>	<i>96</i>
<i>3.4. Богатирі-добротворці</i>	<i>101</i>
<i>3.5. Жіночі персонажі</i>	<i>114</i>
<i>3.6. Іноетнічні образи</i>	<i>124</i>
РОЗДІЛ 4. СТИЛІСТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ КАЗКИ	132
<i>4.1. Традиційна формульність</i>	<i>133</i>
<i>4.2. Зображально-виражальні засоби та етикетні конструкції</i>	<i>146</i>
ВИСНОВКИ	158
ДОДАТКИ	168

<i>Список умовних скорочень до додаків А, Б, В.....</i>	<i>166</i>
<i>Додаток А.....</i>	<i>177</i>
<i>Додаток Б.....</i>	<i>193</i>
<i>Додаток В.....</i>	<i>200</i>
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	217
ЗМІСТ	2
ВСТУП.....	5
РОЗДІЛ 1	16
УКРАЇНСЬКА НАРОДНА КАЗКА З ПОГЛЯДУ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОБУТНОСТІ ФОЛЬКЛОРУ:.....	16
ІСТОРИКО-ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ	16
<i>1.1. Візія національної специфіки у соціогуманітарних дослідженнях</i>	<i>17</i>
<i>1.2. Етнокультурна своєрідність у дискурсі фольклористичних студій</i>	<i>21</i>
<i>1.3. Осмислення національної самобутності у казкознавчих дослідженнях.....</i>	<i>30</i>
РОЗДІЛ 2	41
СЮЖЕТНО-МОТИВНА ОСНОВА УКРАЇНСЬКИХ	41
НАРОДНИХ КАЗОК.....	41
<i>2.1. Особливості адаптації міжнародних сюжетів у національному казковому фонді.....</i>	<i>42</i>
<i>2.2. Відображення у народній казці характерних рис української ментальності.....</i>	<i>55</i>
<i>2.3. Відтворення духовної та матеріальної культури українців у народних казках</i>	<i>68</i>
РОЗДІЛ 3	81
ПЕРСОНАЖНА СИСТЕМА КАЗКОВОГО ЕПОСУ УКРАЇНЦІВ	81
<i>3.1. Образи тварин.....</i>	<i>83</i>
<i>3.2. Міфологічні персонажі.....</i>	<i>88</i>
<i>3.3. Християнські образи</i>	<i>96</i>

3.4. Богатирі-добротворці	101
3.5. Жіночі персонажі	114
3.6. Іноетнічні образи	124
РОЗДІЛ 4	132
СТИЛІСТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ КАЗКИ	132
4.1. Традиційна формульність.....	133
4.2. Зображально-виражальні засоби та етикетні конструкції	146
ВИСНОВКИ	158
ДОДАТКИ	168
Додаток А.....	177
<i>Сюжети українських народних казок про тварин, які не мають відповідників у російській та білоруській фольклорній традиції (на основі СУС).....</i>	<i>177</i>
Додаток Б.....	193
<i>Сюжети українських народних чарівних казок, які не мають відповідників у російській та білоруській фольклорній традиції (на основі СУС).....</i>	<i>193</i>
Додаток В.....	200
<i>Сюжети українських народних соціально-побутових казок, які не мають відповідників у російській та білоруській фольклорній традиції (на основі СУС)</i>	<i>200</i>
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	217

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Проблема національної самобутності є однією з ключових у сучасних гуманітарних науках. Це надзвичайно показово для нашого часу, коли масштабні процеси економічної і політичної інтеграції розмивають етнокультурні кордони, створюючи як можливість нових культурних синтезів, так і певні руйнівні тенденції. Якраз тепер, коли світ переживає період всезагальної глобалізації, виникає потреба осмислення ролі нації у світовій культурі, зокрема і через аналіз її історичного минулого та духовних надбань, адже спільноти, що не пам'ятають своєї минувшини, мають небагато шансів чітко окреслити своє місце у майбутньому.

Українська народна казка – джерело народної мудрості, один із найпопулярніших жанрів усної словесності. Перебуваючи сьогодні головним чином у сфері дитячого фольклору, вона зберігає архаїчні елементи, водночас виховує ідеали краси, доброти, милосердя, засуджує жадібність, корисливість і нечесність. Це жанр, що органічно поєднує нашарування різних історичних епох (від витворів первісного сприйняття дійсності до символічного й філософського переосмислення), розробляє надзвичайно цікаві сюжети. Казкова проза віддзеркалює ступінь пізнання людиною світу і самої себе, що дозволяє говорити про специфіку національного самоусвідомлення етносу, динаміку розвитку мислення.

У світовій науці казковий текст неодноразово виступав об'єктом докладних студій структурного (В. Пропп [165], К. Леві-Стросс [124], А. Дандіс [61]), історико-генетичного (Є. Мелетинський [135], В. Пропп [164]), лексичного (О. Масло [134]), синтаксичного (В. Борковський [25], Т. Вавринюк [31]), стилістичного (І. Разумова [173]) та культурологічного (І. Соборная [188], Н. Годзь [51]) характеру. На ґрунті дослідження казкового епосу сформувалися провідні фольклористично-літературознавчі

школи: міфологічна (Т. Кун, брати В. Грімм і Я. Грімм, О. Афанасьєв, Ф. Буслаєв), компаративістична (Т. Бенфей, М. Мюллер, О. Веселовський), антропологічна (Е. Тайлор, А. Ланг).

Однак до окреслення національної своєрідності казкового нарративу дослідники зверталися лише побіжно. До таких студій можна віднести розвідки В. Проппа [164], Є. Мелетинського [135], Е. Померанцевої [156; 157], С. Томпсона [244], Р. Лютца [243], М. Новікова [150; 151], І. Разумової [172]. Як окрему фольклористичну проблему розглянув національну специфіку білоруських народних казок у порівнянні з російськими та українськими Л. Бараг [11; 14], акцентуючи переважно на національному трактуванні спільних сюжетів.

В українській фольклористиці казка стала об'єктом поодиноких студій у руслі міфологічної і компаративістичної теорій уже в другій половині ХІХ ст. Вказаної проблематики частково торкалися П. Куліш [85], М. Драгоманов [74], І. Франко [208; 212], В. Гнатюк [48], М. Грушевський [56], І. Хланта [215], І. Березовський [22], В. Шабліовський [224]. Останніми десятиліттями питання набуває дедалі більшої актуальності у контексті дослідження жанрової системи національного фольклору у студіях О. Бріциної [27], Л. Дунаєвської [80], І. Денисюка [70], В. Сокола [189], В. Давидюка [60]. Однак об'єктом комплексного монографічного дослідження національна специфіка української казки так і не стала, зумовивши актуальність пропонованої дисертаційної роботи.

У дослідженні не ставимо за мету докладно зупинитися на питанні класифікації казкового епосу. Відзначимо лише, що розглядаємо народну казку як окремий фольклорний жанр, що становить сукупність прозових творів із виразним фантастичним елементом і настановою на вигадку. Послуговуємося класичним для української фольклористики розподілом народних казок на три різновиди: про тварин (включно із кумулятивними),

чарівні (із сюжетами легендарного характеру) та соціально-побутові (не виокремлюючи новелістичних текстів).

Українська народна казка розглядається не відокремлено, а в зіставленні, з одного боку, із творами інших жанрів української усної традиції: насамперед з героїчним епосом, ліричною поезією, неказковою прозою, що дозволяє конкретніше окреслити своєрідність жанру в українському фольклорі; з іншого – з казковим епосом інших слов'янських народів, що дасть можливість простежити способи та рівні адаптації мандрівних сюжетів на національному ґрунті.

Увага до проблем національного самоусвідомлення і самовираження стимулює пошуки нових підходів до вивчення фольклорного тексту як вмістилища всього спектра національних конотацій. У зв'язку з цим постає проблема визначення критеріїв розуміння філософської категорії духу народу. У дисертаційній роботі будемо послуговуватися дефініцією національного духу, запропонованою С. Кримським, що досить повно та синтетично відображає поняття як «інтегральне виявлення духовних ресурсів ствердження нації як суб'єкта світової історії» [115, с. 553], що визначаються самосвідомістю народу, його світосприйняттям, віруваннями, ментальністю культури та соціальною пам'яттю традиції.

Зумовленість фольклорної культури, її складу, структури, функцій регіональними та локальними факторами соціоетнічного гатунку незаперечна [171, с. 156]. Завдання дослідника фольклору – якомога ґрунтовніше та глибше осягнути таємниці фольклорного тексту, за допомогою наперед визначеної методики віднайти риси усної традиції певного етнокультурного середовища [141, с. 5]. Вихідним положенням дослідження вважаємо те, що у народних казках зафіксовано специфічний код національної культури, який є цілком зрозумілим лише для носіїв цієї культурної традиції.

Сучасні культурологи та етнолінгвісти звертаються до казкового тексту, застосовуючи історико-порівняльну методику, намагаються виокремити вказані культурні коди, аналізуючи казки неспоріднених народів: російські, німецькі, іспанські, єврейські та арабські казки. Актуальність дисертації полягає у комплексному підході до вивчення національної специфіки казкового епосу. Запропонована праця стосується виділення того своєрідного в українському казковому тексті, що відрізняє його від казкового епосу інших слов'янських етносів (насамперед білоруського та російського). Міждисциплінарний характер дослідження з перевагою фольклористичного підходу уможливорює повноту залучення текстового матеріалу.

Аналіз персонажної системи казки, зважаючи на національну специфіку, надзвичайно актуальний з огляду на центральне місце героя у казковій дії. Тут при врахуванні спорідненості казкових сюжетів різних народів виокремлюється та автентична складова фольклорного персонажа, що відрізняє його з-поміж казкових образів інших національних традицій. Підкреслюється зв'язок між героями народної казки та персонажами інших жанрів українського фольклору, міфологічної традиції. Звертається увага на трансформацію типових фольклорних героїв (козак, дівчина, циган, жид, москаль та ін.) у казковому контексті. Дослідження національних особливостей стилістики казки актуальне насамперед з огляду на збереженість казковою традицією символічних кодів народної культури та наявності у її складі загальнофольклорних поетичних прийомів та художніх засобів (постійні епітети та порівняння, загальні місця).

Власні польові матеріали, введені у дисертаційне дослідження, засвідчують побутування окремих сюжетів народних казок на українських теренах. Аналіз сучасних записів показує тяглість етнокультурної традиції на змістовому та формальному рівнях.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконана в Інституті народознавства НАН України в межах дослідження відділом фольклористики теми «Український фольклор і сучасні глобалізаційні процеси: Поетика» (шифр 3.3.4.18, державний реєстраційний номер – 0108U006653–РК; тема роботи затверджена вченою радою Інституту народознавства НАН України, протокол засідання № 3 від 26 лютого 2008 р.). У роботі на рівні досліджуваного матеріалу з'ясовано питання національної своєрідності української народної казки на сюжетно-мотивному, персонажному та стилістичному рівнях, а також за допомогою порівняння з іншими слов'янськими традиціями; проаналізовано адаптацію мандрівних сюжетів на національному ґрунті. Праця узгоджена з планами відділу, відповідає науковим засадам вивчення прозових жанрів, зокрема народної казки.

Об'єкт та джерельну базу пропонованого дослідження становлять науково вартісні тексти українських народних казок у записах відомих збирачів фольклору. Їх почерпнуто із фольклорних видань І. Рудченка, П. Куліша, П. Чубинського, М. Драгоманова, І. Манжури, І. Верхратського, Ж. Мошинської, С. Рокосовської, В. Гнатюка, О. Роздольського, О. Кольберга, М. Левченка, І. Лінтура, О. Ошуркевича та ін. У роботі використано власні польові записи дисертанта, зроблені впродовж 2005–2009 років у Старосамбірському районі Львівської області, Заліщицькому районі Тернопільської області, Кельменецькому районі Чернівецької області, Перечинському районі Закарпатської області.

Предмет дослідження – національна специфіка українських народних казок.

Мета дослідження – виявити національну своєрідність українських народних казок на сюжетно-мотивному, персонажному та стилістичному

рівнях, виокремити найпоширеніші сюжети у національному казковому фонді, витлумачити семантику окремих мотивів та образів.

Реалізації поставленої мети потребує розв'язання низки **завдань**, пріоритетними серед яких є:

- простежити теоретичне осмислення національної специфіки казкового епосу у працях провідних українських та зарубіжних дослідників, з'ясувати сучасне смислове наповнення поняття «національна специфіка фольклору»;
- розкрити процес видозміни сюжетів та мотивів під впливом національного характеру та мовної картини світу народу;
- простежити еволюцію окремих мотивів, сюжетів та персонажів, їхню взаємодію з позафольклорними чинниками: народними віруваннями, історичними та соціально-побутовими реаліями;
- з'ясувати основні відмінності у характері персонажів українських казок у порівнянні з їхнім втіленням у творах інших слов'янських народів;
- охарактеризувати структурно-семантичні видозміни традиційних ініціальних, медіальних та фінальних формул;
- проаналізувати художньо-виражальні засоби та етикетні конструкції народної казки, показати їх генетичний зв'язок зі світоглядом українців та орнаментикою пісенних жанрів (героїчний епос, обрядова і необрядова поезія).

Теоретико-методологічним підґрунтям дисертації слугували концепції провідних українських та зарубіжних фольклористів: В. Гнатюка, М. Грушевського, І. Франка, О. Потебні, В. Давидюка, І. Денисюка, Л. Дунаєвської, О. Бріциної, В. Проппа, Л. Барага, М. Новікова, І. Крука, І. Разумової, К. Чистова, С. Неклюдова, Б. Путілова, О. Чернявської, С. Томпсона, Р. Лютца та ін.

Методика роботи підпорядкована завданням дисертації і має комплексний характер. Для дослідження національної специфіки української народної казки дисертант використовувала такі **методи**:

- структурно-типологічний, що дає змогу на підставі аналізу виокремити найпродуктивніші сюжети у казковому фонді українців, виявити їх внутрішні закономірності та розкрити глибинну семантику національних мотивів;
- структурно-семіотичний, що дозволяє розглядати твір як ціле, водночас розщеплюючи на частини, та виявити національну специфіку окремих структурних компонентів тексту, зокрема традиційної формульності;
- порівняльний, що дає змогу встановити структурні та семантичні паралелі українських народних казок із російськими та білоруськими, варіантами, а також окреслити основний спектр розбіжностей як на сюжетному, так і на персонажному рівнях;
- міждисциплінарний метод, що передбачає залучення до аналізу матеріалів інших наукових дисциплін: етнографії, етнолінгвістики, етнопсихології. Використання етнографічних та етнопсихологічних розробок дозволяє розкрити глибинну семантику окремих мотивів та їх походження, оскільки казка ввібрала елементи народних вірувань, світогляду та самосвідомості етносу. Дані етнолінгвістики допомагають з'ясувати особливості адаптації міжнародних сюжетів до національного мовного середовища;
- метод польових досліджень, що дає змогу виявити нові прозові зразки, з'ясувати особливості сучасного побутування та поширення традиційних казкових сюжетів.

Наукова новизна дисертації полягає у тому, що:

- зроблено першу спробу комплексного дослідження національної специфіки української народної казки, яка аналітично охоплює усі жанрові різновиди цього пласту фольклорної прози;
- уперше простежено процес адаптації міжнародних сюжетів до етнопсихологічних констант носіїв уснословесної традиції, показано видозміни мотивів та сюжетних ходів народної казки під впливом традиційної матеріальної та духовної культури українців;
- проаналізовано частотність вживання сюжетів і мотивів казок про тварин, чарівних та соціально-побутових казок у порівнянні із аналогічними фольклорними творами білорусів та росіян; у додатках подано перелік сюжетів українських народних казок трьох жанрових різновидів, що не мають відповідників у російській та білоруській традиції;
- з'ясовано національні прикмети персонажної системи казкового епосу українців, що засвідчила спорідненість образів казкового епосу із персонажами інших прозових жанрів, також пісенної традиції українців;
- виявлено національні особливості українських народних казок на стилістичному рівні, що передбачає з'ясування семантичного наповнення традиційної формульності, аналіз художньо-виражальних засобів та етикетних конструкцій;
- у науковий обіг введено нові записи українських народних казок, зроблені на початку XXI століття, що дозволяє простежити тяглість етнокультурної традиції та зміни прозових текстів на ідейно-тематичному і структурно-семантичному рівнях.

Теоретичне значення дисертації. Проаналізований джерельний матеріал, отримані результати та висновки дослідження відкривають нові можливості у вивченні специфіки казкової прози та її жанрових різновидів, у вирішенні

проблеми співвідношення національного та запозиченого у фольклорній традиції українців. Матеріали й висновки роботи сприяють розробленню цілісної концепції функціонування казки як національного жанру усної словесності та з'ясуванню критеріїв виокремлення її жанрових різновидів.

Практичне значення роботи. Положення та висновки дисертації можуть бути використані у дослідженні теорії фольклорних жанрів, зокрема казкової прози, а також у лекційних курсах із фольклористики та народознавства у школах і вищих навчальних закладах. Дисертаційне дослідження може стати основою для написання та видання монографії.

Апробація роботи. Основні положення дисертаційного дослідження обговорено на засіданнях відділу фольклористики Інституту народознавства НАН України, апробовано на конференціях різних рівнів:

1) Всеукраїнська науково-практична конференція «Світові виміри української культури»: до 95-річчя від дня народження Григорія Нудьги (Львів, 30 січня 2008 р.) – доповідь «Національна специфіка української народної казки: до постановки питання»;

2) Наукові фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській (Київ, 14 травня 2008 р.), – доповідь «Національні ознаки українських народних казок у зібранні Івана Рудченка»;

3) XXII Щорічна наукова франківська конференція «Твоєму генію мій скромний дар...»: до сторіччя видання Шевченкового «Кобзаря» за редакцією Івана Франка (Львів, 10 жовтня 2008 р.) – доповідь «Казковий нарратив як виразник етносоціокультурної та етнорегіональної своєрідності українців (за матеріалами «Галицьких народних казок» в упорядкуванні І. Франка)»;

4) VII Міжнародна наукова конференція «Українська культура в історичному розвитку та державотворенні», присвячена 170-річчю від дня народження Павла Чубинського (Київ, 12–14 лютого 2009 р.) – доповідь

«Національна своєрідність сюжетно-мотивної основи українських народних чарівних казок»;

5) V Всеукраїнська наукова конференція студентів та молодих вчених «Проблеми та перспективи наук в умовах глобалізації» (Тернопіль, грудень 2009 р.) – доповідь «Іноетнічні персонажі української народної казки: до питання національної специфіки фольклорного образу»;

6) VIII Всеукраїнська наукова конференція молодих учених-філологів «VIVAT ACADEMIA» (Львів, 15 квітня 2010 р.) – доповідь «Національна специфіка традиційної формульності українських народних казок».

Основні положення дисертації відображено в таких публікаціях:

1. Демедюк М. Казковий наратив як виразник етносоціокультурної та етнорегіональної своєрідності українців (за матеріалами «Галицьких народних казок» в упорядкуванні Івана Франка) / Марина Демедюк // Українське літературознавство : зб. наук. пр. – Львів, 2010. – С. 204–211.
2. Демедюк М. Національна своєрідність сюжетно-мотивної основи українських народних чарівних казок / Марина Демедюк // Література. Фольклор. Проблеми поетики : зб. наук. пр. / редкол. : Семенюк Г. Ф., Снитко О. С., Івановська О. П. та ін. – К., 2009. – Вип. 32. – С. 131–137.
3. Демедюк М. Національна специфіка персонажної системи українських народних казок: образ богатиря-добротворця / Марина Демедюк // Народознавчі зошити : двомісячник / гол. ред. Степан Павлюк. – Львів, 2009. – Зошит 1–2. – С. 167–174.
4. Демедюк М. Національна специфіка традиційної формульності українських народних казок / Марина Демедюк // Мандрівець : всеукраїнський науковий журнал. – Тернопіль, 2010. – № 2 (86). – С. 58–64.

5. Демедюк М. Національне в українських народних казках: до постановки питання / Марина Демедюк // Література. Фольклор. Проблеми поетики : зб. наук. пр. / редкол. : Семенюк Г. Ф., Снитко О. С., Івановська О. П. та ін. – К., 2010. – Вип. 34.– С. 218–225.
6. Демедюк М. Національні прикмети українських народних казок у зібранні Івана Рудченка / Марина Демедюк // Література. Фольклор. Проблеми поетики : зб. наук. пр. / редкол. : Семенюк Г. Ф., Снитко О. С., Івановська О. П. та ін. – К., 2009. – Вип. 31.– С. 150–156.
7. Демедюк М. Іноетнічні персонажі української народної казки: до питання національної специфіки фольклорного образу / Марина Демедюк // Проблеми та перспективи наук в умовах глобалізації : матеріали V Всеукраїнської наукової конференції. – Тернопіль : ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2009. – Ч. 1. – С. 139–142.

РОЗДІЛ 1

УКРАЇНСЬКА НАРОДНА КАЗКА З ПОГЛЯДУ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОБУТНОСТІ ФОЛЬКЛОРУ: ІСТОРИКО-ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

Існування людини передбачає її залучення у сферу національної традиції. Кожен індивід упродовж свого життя проходить тривалий процес соціалізації, під час якого він набуває ознак, притаманних представнику певної етносоціальної групи із властивими їй особливостями світовідчуття та світосприймання. Звичайно, потужний арсенал морально-етичних норм та специфічних прикмет людського мислення належить до загальнолюдського фонду, однак їхня конфігурація різниться у репрезентантів окремих етнокультурних традицій. Наявність яскравої національної специфіки свідчить про високий рівень культури народу, здатність етнічної спільноти не лише послуговуватися загальнолюдськими цінностями, а й витворювати власний світ естетичних та моральних орієнтирів.

Фольклор як пласт духовної культури народу, що акумулює досвід поколінь, втілюючи його в яскравих художніх образах, віддзеркалює споконвічні прагнення до гармонізації та естетизації світу. Народна творчість виникає, живе, зберігається, передається із покоління у покоління, відтворюється за своїми законами, які визначаються специфікою і правилами життя та свідомості народу [168, с. 58]. Усність побутування і типізація зображення героїв спричинили низку структурних та змістових подібностей у словесності не лише сусідніх, а й географічно та культурно віддалених етносів. Однак не варто недооцінювати унікальність фольклору окремого

народу, яка проявляється, хоча і неоднаковою мірою, на усіх рівнях: від ідейно-тематичного та мовностилістичного до структурного.

1.1. Візія національної специфіки у соціогуманітарних дослідженнях

З'ясування теоретичного наповнення поняття «національна специфіка» потребує не лише звернення до фольклористичних студій, а також залучення осмислень цього поняття у суміжних соціогуманітарних дисциплінах (літературознавстві, мовознавстві, етнології, соціології та культурології).

Так, окреслюючи національні образи світу, Г. Гачев трактує відмінності національних культур як не випадкове, а органічне явище, зумовлене матеріальними і духовними причинами. Національний склад мислення, на думку дослідника, матеріально закріплений у словесності народу. При передачі тієї чи іншої ідеї, художнього твору в цілому неминуче відбувається деформація. У такому випадку, за його словами, відбувається інтерференція, накладання національних образів світу [45, с. 144].

Етнічні образи культури містять у собі наперед задані параметри «бажаного» і «небажаного», «прийнятного» і «неприйнятного», «свого» і «чужого», причому останній параметр якраз і є ядром процесу самоідентифікації [220, с. 227]. Розмова про будь-який вияв національної специфіки, на думку білоруського етнолога Ю. Чернявської, може виникнути лише тоді, коли починається порівняння двох народів, двох різних культур. І тільки те, що не збігається, – у мові, поведінці, побуті, мистецтві – і є національною специфікою [221, с. 25]. Національний характер етносу – це особливий психічний склад народу, що виникає на основі всього його соціокультурного досвіду, сукупності традицій, ідей, цінностей, стереотипів, ідеалів, поширених в етнічній спільноті [221, с. 28]. Цілісна система прикмет, особливостей світосприйняття, мислення та поведінки, що може траплятися

також і в інших етносів, у такому співвідношенні характеризує саме цей народ. Система етнічних цінностей формується історично в процесі життєдіяльності народу. Виокремлюються ті риси, що є невід'ємними для функціонування етносу, інші нівелюються, відходять на задній план. До подібних етнічних вартостей Ю. Чернявська зараховує деякі прикмети національного характеру й особливості етикету, елементи побутового світосприйняття, риси народної культури, міфології, національні модифікації релігії та ін. [221, с. 43]. Інокультурні впливи, на думку дослідниці, приживаються лише у тому випадку, якщо відповідають ментальності та картині світу народу.

В етносоціологічних студіях поняття «національна специфіка» вживається як синонім до терміна «національна ідентичність». Зокрема, Е. Сміт розглядав національну своєрідність як етновизначальний критерій, при розробленні теоретичних підвалин учення про нації та націоналізм [187]. Національна ідентичність, на переконання вченого, за самою своєю суттю багатовимірна, її ніколи не можна звести до єдиного елемента, не можна легко або швидко прищепити населенню з допомогою штучних засобів [187, с. 24]. Чуття національної самобутності стає могутнім засобом самовизначення й самоорієнтації індивіда у світі крізь призму колективної особистості та своєї самобутньої культури. Саме завдяки спільній неповторній культурі, на думку Е. Сміта, ми спроможні дізнатися, «хто ми такі» в сучасному світі [187, с. 27].

Питання національної специфіки активно розробляється у сучасних лінгвістичних студіях у зв'язку із дослідженням національної мовної картини світу. Зокрема, теоретик етнолінгвокультурології А. Вежбицька вважає, що така картина формується із «спільних для всіх людей понять, які лексикалізувалися у всіх мовах світу, в термінах яких усі комплексні та специфічні для певної культури значення можуть бути встановлені для того,

щоби продовжувати конкретні порівняння» [34, с. 399]. Вивчення національної мовної картини світу допомагає виявити специфіку сприйняття дійсності відповідним етносом, тобто особливості концептуальної картини світу, що характерні для спільноти, а також специфіку лексичної системи мови [179, с. 3]. Важливим джерелом для подібних досліджень стають фольклорні тексти, зокрема народна казка.

Літературознавець Н. Шумило, здійснивши огляд етнопсихологічних студій останніх десятиріч у зв'язку із проблемою національної специфіки літератури, робить висновок, що не до кінця з'ясованими залишаються змістові характеристики української ментальності. Коренів національно-художньої свідомості, репрезентованої у літературних творах, на думку дослідниці, потрібно шукати у народній творчості, «яка обертається навколо основних архетипів, сталих емоційно-домінантних моделей, пов'язуючи, видозмінюючи та розширюючи їх» [228, с. 13]. Історичне і сучасне буття нації, вироблені нею соціальні, політичні, духовні та інші цінності – головний предмет будь-якої національної літератури, на думку О. Вертія [35, с. 7]. Саме вони обумовлюють і національну своєрідність її ідейно-естетичних та поетичних утворень. Необхідність вивчення фольклору та літератури крізь призму національної специфіки констатує і Л. Мороз. Природу українського письменства, на переконання дослідниці, потрібно вивчати за його власними внутрішніми закономірностями, національна своєрідність яких впливає з усього розмаїття, взаємодії їх складових, особливостей усної народної творчості та природи національного характеру [137, с. 22].

Засади неповторності адаптації міжнародних сюжетів М. Шевчук бачить у вибірковості сюжетів для кожного народу; у національній специфіці трактування, що виявляється у включенні традиційного сюжету в коло етнокультури; у специфіці національного фольклору, його образно-стильової сфери, яка невід'ємно пов'язана з мовою як чинником перекодування [225,

с. 8]. «Одомашнення» здійснюється співвідносно до жанрової, образної специфіки усної словесності та до особливостей її поетики. Окрім того, засвоєння традиційних сюжетів у фольклорі відбувається через використання риторичних фігур, тропів, символів та інших характерних для того чи іншого фольклору принципів організації тексту. Означені національно-специфічні засади, процеси й аспекти адаптації, на думку дослідниці, забезпечують органічне засвоєння традиційного сюжету у національній фольклорній системі [225, с. 8–9].

Іншим важливим питанням, що постає при теоретичному осмисленні феномену національної самобутності, є розмежування у процесі аналізу етнокультурних та загальнолюдських елементів. Відзначимо, що основні моральні цінності (доброта, повага) – загальносвітові. Однак й усі загальнолюдські етичні вартості втілюються у самобутніх етнічно маркованих формах. Наявність певного «типологічного культурного тезаурусу загальнолюдських ідеалів і цінностей», за висловом Я. Гарасима, не перекреслює можливості їх своєрідного національного образного втілення з огляду на «коефіцієнт поетичного потенціалу етносу» [43, с. 132].

Таким чином, національна специфіка стала об'єктом уваги соціогуманітарних наук. Особливої актуальності питання набуло у другій половині XX ст., коли над світом нависла загроза нівеляції національної окремішності у зв'язку із поширенням глобалізаційних тенденцій. Звернення до зазначеної проблематики цілком зрозуміле, адже без огляду на своєрідність культури народу неможливо зрозуміти усю глибину його естетичних та етичних почувань.

1.2. Етнокультурна своєрідність у дискурсі фольклористичних студій

Усна творчість як мистецтво слова неможлива поза національним контекстом. Традиційні сюжети, образи, структурні конструкції проходять крізь призму світосприйняття конкретних творців фольклорного тексту, пристосовуючись до особливостей духовної та матеріальної культури конкретного етнічного середовища.

Сучасне трактування поняття «національна специфіка фольклору» знаходимо у студіях російських та білоруських теоретиків другої половини ХХ ст. Це поняття у працях дослідників розглядається як складова категоріальних опозицій «національне – регіональне – локальне» та «національне – інтернаціональне». Наприклад, в енциклопедії «Білоруський фольклор» натрапляємо на трактування національного та інтернаціонального: національна самобутність фольклору – це рідна мова, закодовані у ньому життя народу і його ментальність, а також відповідні цим елементам пластика, інтонація творчості, її домінуючі види, роди і жанри [103, с. 241]. Інтернаціональне тлумачиться як сукупність регіональних варіантів універсальних архетипів і образів, набір сюжетів та мотивів, однакових для різних макрорегіонів. Взаємодію національного й інтернаціонального, на думку автора статті В. Конана, доцільно простежувати на рівні сюжетів і характерних типів-персонажів, міфологічних та релігійних архетипів, втілених у конкретних творах [103, с. 242]. Такі методологічні зауваги вкрай важливі, адже постулюють самобутність фольклорної традиції окремих національних спільнот.

Російський теоретик усної словесності К. Чистов зазначив, що, незважаючи на те, що проблема етнічної специфіки фольклору постійно розроблялася фольклористами, вона залишається надзвичайно складною, адже співвідношення національного й інтернаціонального в окремих творах

не завжди вдається достатньо чітко розмежувати [222, с. 9]. Єдиний шлях вирішення цього питання дослідник бачить у вивченні специфіки фольклору народу чи групи народів у діахронії [222, с. 10]. Говорячи про національну специфіку фольклорного твору, важливо усвідомлювати, що поняття національного вичленовується із суміші регіональних традицій, оскільки окремі явища і форми не розповсюджені рівномірно на всій етнічній території і в усіх соціальних станах [222, с. 42].

Теоретичні зауваги К. Чистова розвиває Б. Путілов. Усна словесність, за висловом вченого, виступає як загальнонародна, оскільки її склад, мова, зміст та принципи функціонування характеризуються «наявністю універсалій, спільних для регіонів, зон» [171, с. 159], а тобто фольклор етносу треба розглядати як систему регіональних/локальних традицій. Без сумніву, потрібно враховувати специфіку усної словесності як феномену: вона життєздатна лише як складова всієї традиційної культури і сама достатнім чином впливає на неї [171, с. 157]. Фольклорна культура, на думку Б. Путілова, може розглядатися як національна, тобто така, що виражає «історично сформовані особливості етносу, риси його життя, історії, побуту, ментальності» [171, с. 158] якраз на рівні універсалій, з одного боку, та стосунків з іншими традиціями – з іншого.

Ієрархічні зв'язки між національним, регіональним і локальним декларує Т. Зуєва. Російський фольклор, на переконання дослідниці, – це передусім духовний набуток нації – усіх росіян, що проживають на одній території, розмовляють однією мовою, мають спільну історію, спільних предків та спільні духовні ідеали [88, с. 11]. Цінним, на нашу думку, є усвідомлення того, що локальні та регіональні явища повинні розглядатися не як абстракція, а як конкретні втілення загальнонародного (національного).

В. Анікін вважає, що традиційний фольклор не може існувати поза національним контекстом. Чим архаїчніша культура, чим ширше вона

розповсюджена, тим окресленіші та яскравіші її національні риси [3, с. 366]. При вивченні фольклорних явищ важливо розуміти, що локальні та регіональні традиції не існують відокремлено, а є складовою національного. Фольклорна творчість залишається органічною, засновується у кожного народу на власному національному ґрунті, а типологічні подібності «відбивають схожість побуту, суспільних інститутів, порядків, життєвого устрою, понять та уявлень» [3, с. 366].

Осмилення національної та регіональної специфіки торкається і сучасний російський дослідник С. Неклюдов, зазначивши, що, на відміну від загальнонаціональної літератури, загальнонаціональний фольклор – «лише умоглядний конструкт, а не безпосередня данина традиції» [147, с. 55], одночасно визнаючи наявність національної специфіки в окремих жанрах.

Розглянувши вказані концепції, можна зробити висновок, що у радянській та частково пострадянській фольклористиці акцент ставився на інтернаціональній специфіці окремих явищ усної традиції, втілених у конкретно регіональних/локальних варіантах. Такий підхід зрозумілий, адже тодішня ідеологія заперечувала національну окремішність слов'янських етносів. В українській фольклористичній науці актуальність дослідження національної специфіки усної словесності була задекларована вже у студіях першої половини ХІХ ст. М. Максимовичем, О. Бодянським, М. Костомаровим та ін.

Так, питання національної специфіки українського фольклору порушив М. Максимович у статті «Про малоросійські пісні», зазначивши, що, на відміну від російських пісень, які відзначаються сумовитістю та протяжністю, в українських виражено боротьбу духу з долею, пориви пристрасті, силу почуттів та драматизм дії [131, с. X]. Таким чином, уже М. Максимович усвідомлював необхідність констатації національної окремішності фольклорних традицій різних етносів. Висновки фундатора української

фольклористики підтверджуються і сучасними лінгвістичними розробками. Зокрема, Н. Прощенкова на основі аналізу семантики слова у російській та українській мовах довела, що національна специфіка російської та української мов «демонструє оцінювальність російської мовної свідомості та емоційність української» [167, с. 16].

Один із перших слов'янських теоретиків усної словесності О. Бодянський трактував фольклор «як дзеркало життя народу», що вбирає буття етносу і всіма силами відображає його своєрідний дух [23, с. 7]. Ментальність, що визначається релігією, історією, місцевістю, віруваннями, мовою та побутовими реаліями, на думку О. Бодянського, ніде так яскраво не проявляється, як в усній словесності [23, с. 8]. Дослідник також порушив питання взаємодії національного та загальнолюдського, відзначивши, що поняття прекрасного властиве усім народам і тільки форма вияву до безкінечності різноманітна: «...не змінюючи сутності явища, народ одягає прекрасне згідно зі своїм уявленням про нього, мірі свого естетичного чуття» [23, с. 10].

Потребу висвітлення проблеми національної специфіки етнічної спільноти, а отже, і фольклору, в українській науці констатував також М. Костомаров. Так, у статті «Дві руські народності» для підкріплення висловлених тез про відмінність ментальності українців та росіян дослідник використовує народну поезію. Недаремно розвідка М. Костомарова високо оцінена як його сучасниками, так і нинішньою фольклористикою, отримавши статус засадничої «для дальших студій над ментальністю українців» [70, с. 8]. Дослідник звернув увагу і на співвідношення загальнолюдського та національного у фольклорі. Усна словесність етносу, на думку вченого, не може існувати герметично, відокремлено від сторонніх впливів. Навпаки, варто говорити, за М. Костомаровим, про симбіоз національного та інтернаціонального, адже в усі епохи «народ відчував різноманітні впливи

чужих народностей, від яких до нього переходили нові вірування та уявлення» [108, с. 279]. На видозміну етнокультури впливали також фактори історичного буття народу, спричиняючи відмирання застарілих прийомів осмислення дійсності та появу нових, адже достатньо яскравої історичної події, щоб накласти відбиток на ставлення національної спільноти до світу, її релігійні та моральні орієнтири [109, с. 51]. Цінною є вказівка вченого на необхідність вироблення чітких принципів розмежування інтернаціонального та національного у фольклорі.

Отже, підвалини розуміння національної специфіки фольклору були закладені вже у працях засновників української фольклористики. Досліджувані регіональні культурні явища, за висловом Р. Кирчіва, висвітлювали в широких внутрієтнічних та міжєтнічних зв'язках [99, с. 12] класики української науки про усну словесність М. Драгоманов, О. Потебня, І. Франко та М. Грушевський.

Так, учений світового рівня М. Драгоманов наголошував на важливості ретельного студіювання «індивідуальності нашого племені» шляхом скрупульозного компаративістичного дослідження [75, с. 60]. Визнаючи можливість запозичення, він констатував, що усна словесність, як і інші прояви життя етносу, «зовсім не тратить значіння як матеріал до народної психології і навіть до характеристики національностей» [76, с. 151]. Водночас учений наголошував на динамічному характері, постійній видозміні та розвитку народного духу, а отже, і усної словесності народу [76, с. 151]. Вказані теоретичні акценти не втратили своєї актуальності і в сучасній науці. На увагу заслуговує також погляд дослідника на співвідношення регіонального і національного елементів у фольклорі етносу. Аналізуючи варіанти сюжету про фатальну вдову, М. Драгоманов відзначив подібність пісень від Галичини до Дону, що виражена навіть в окремих подробицях та іменах героїв. Ця схожість, «котру майже в тій самій степені видно і в

варіантах другої пісні, і взагалі в величезній кількості українських пісень, за словами ученого, свідчить про національну суцільність українського племені, чудовну при звісних політичних долях его від XIII до XIV ст.» [78, с. 196]. Отже, в концепції усної словесності М. Драгоманова питання національної самобутності поставлено дуже гостро. Підкреслимо цінність методологічної зауваги ученого, що однією з найяскравіших прикмет «самостійної і одностайної національності» справедливо можна вважати той фактор, що фольклор українців становить одне ціле за змістовими та формальними критеріями, незважаючи на його регіональну диференціацію [75, с. 60].

Тлумачення національного й інтернаціонального елементів у культурі займає значне місце у працях О. Потебні. Так, учений доводив, що втрата національних особливостей відбувається не в результаті спілкування з іншими націями, а тому, що спільнота буває поставлена в несприятливі умови з достатньою енергією реагувати на ці впливи, оновлювати свій зміст, удосконалювати свої засоби сприймання, тобто головну причину денационалізації треба шукати у політичному становищі нації. Ця думка підтвердилася у радянський період, коли внаслідок поширення космополітичних тенденцій відбулося згасання цілої низки національних сюжетів, хоча як спротив режимові виникли і нові цикли (політичні анекдоти, повстанська поезія і проза). О. Потебня розглядав засвоєння культурних досягнень інших народів як необхідний процес, що відбувається шляхом узгодження й переломлення кращих набутоків інших народів крізь призму національного [161, с. 278], а мова як глибоко автентичний конструкт сприяє адаптації запозичених елементів [162, с. 185].

Проблема національної специфіки усної словесності, її жанрів зокрема, постає однією із центральних у І. Франка. Аналіз українського фольклору у працях ученого, за словами С. Пилипчука, «передбачає виокремлення

оригінальних етнічних (а в цьому контексті й одночасне окреслення національної специфіки фольклору, розкриття його оригінальної внутрішньої суті) та запозичених елементів» [154, с. 95]. Відзначимо, що на початках учений як прихильник теорії запозичень дещо перебільшував роль «привозних» компонентів у формуванні окремих фольклорних жанрів, зокрема, вважаючи, що майже всі казки «завандрували до нас із далекої чужини, з Азії та Єгипту і являються, як про се легко переконатися з порівняного досліду, калейдоскоповим пересипуванням та комбінуванням досить нечисленних мотивів» [206, с. 1–2], а паремії – мудрість міжнародна, космополітична [62, с. 95]. Пізніше І. Франко, не заперечуючи наявності мандрівних елементів у національному репертуарі, адже жива сила народу «завсіди рівночасно чує потребу освіжуватися інгаляцією впливів посторонніх і zarazом ставити певний опір тим постороннім впливам» [207, с. 39], констатував, що не варто переоцінювати роль запозичень. У фокусі пильної уваги І. Франка опинилося питання історичного поступу фольклорної традиції. Зокрема, говорячи про виникнення усної словесності, учений зазначив, що первісні епічні мотиви у кожного етносу збереглися у пам'яті поколінь, «перетворюючись і комбінуючись під впливом нових шляхів розвитку або під впливом мотивів, запозичених збоку» [213, с. 64]. Таким чином, вивчення національної самобутності фольклору та «красного письменства» визнається вченим як ключ до розуміння культурних явищ.

У неоціненній «за своїм високим теоретичним рівнем, оригінальністю концепцій та добірністю ілюстративного матеріалу» [71, с. 228] «Історії української літератури» М. Грушевського осмислення національної специфіки словесності займає чільне місце поряд із проблемою динаміки усної традиції. І у формі, і у змісті фольклорних творів, на переконання ученого, «зіставалось багато постійного, що при змінностях деталей утримувало тяглість і непереривність традиції» [56, с. 327]. Запозичення

уможлиблюється завдяки існуванню загальнолюдських естетичних вартостей, готових аналогічних образів і настроїв, певного суголосного ґрунту, «в котрім знаходили свій відгомін переходові мандрівні теми» [56, с. 328]. Важливим у концепції М. Грушевського бачиться те, що дослідник підкреслив важливість виокремлення етнокультурної своєрідності та наголосив на необхідності детальних студій із залученням комплексної методики. Зауваги вченого про співвідношення національного та інтернаціонального у народній казці докладніше розглянемо у наступному підрозділі.

У радянський період питання етнокультурної специфіки усної словесності не набуло теоретичних розробок в Україні через можливість його інтерпретації як вияву націоналізму. Концепцію національної самобутності української народної творчості у пострадянський час розробляв І. Денисюк. Стаття вченого «Національна специфіка українського фольклору» знаменує новий етап в українській фольклористичній науці – звернення від пошуків спорідненості усної словесності «братніх» народів до констатації національної ідентичності етносу, а звідси – і його фольклору. На думку І. Денисюка, «різкої, абсолютної відокремленості духовної культури, у тому числі словесної, одного народу від культури інших народів немає» [70, с. 4]. Існують певні цивілізаційні течії й типи культур, між якими і є взаємодія та взаємовпливи, однак «національний генотип культури» зберігається. Запозичене ж завжди піддається трансформації на автохтонному ґрунті [70, с. 4]. Погоджуємося зі словами Я. Гарасима, що дослідник робить важливий акцент методологічного характеру, «який виводить проблему етнічної самобутності окремої фольклорної художньої системи на терени теоретичного осмислення сутності опозиційних категорій «впливу-опору» [43, с. 136]. Цінною видається також концепція І. Денисюка, що витоків національної специфіки фольклору необхідно шукати передусім у

ментальності його творця і носія – у національних особливостях певного етносу [70, с. 3].

Питання національної специфіки усної словесності Р. Кирчів розглядає у руслі російських теоретичних розробок, акцентуючи, що фольклорна культура у своїй основі локальна та регіональна. Це, на думку дослідника, пояснюється впливом загальних чинників, що зумовлюють регіональну варіативність, а також усіх інших складових духовної культури етносу, зокрема «збереженістю на локальному рівні пережитків родових і племінних спільностей, які інтегрувалися в народ» [99, с. 10]. Дослідження усної традиції окремих регіонів дало змогу авторові констатувати тісний генетичний зв'язок культурних традицій цих фольклорних ареалів. Р. Кирчів вважає, що загальноукраїнська культурна цілісність стала можливою завдяки дії духовного начала єдності – «етнічного тяжіння до себе всіх частин українського народу, генетично-історичній свідомості, спільності етнокультурного субстрату» [99, с. 13]. Такий підхід надзвичайно актуальний, адже уможлиблює відшукування у фольклорних творах етнопсихологічних констант народу.

Новітні методологічні розробки питання національного у фольклорі з погляду етностетики пропонує Я. Гарасим, стверджуючи, що безапеляційний наднаціональний художній універсалізм неможливий, оскільки процес будь-якої творчості «передбачає психологічне, розумове і чуттєве пізнання конкретної історико-етнічної дійсності (навіть на рівні колективної підсвідомості), а не продукування абстрактних космополітичних схем чи метафізичних конструкцій» [43, с. 132]. Національна самобутність етнокультури, усної словесної зокрема, генетично сягає неповторних ментальних джерел, викристалізовуючись під дією географічно-кліматичного чинника, факторів суспільного гатунку (авто- і гетеростереотипи) та рис національного характеру.

До осмислення національної специфіки усної словесності, зокрема календарно-обрядової поезії, звертається сучасна львівська дослідниця Г. Коваль. Етноестетика, на її думку, наявна у повсякденному житті українців, в окремих обрядах, а також виразно простежується в орнаментиці конкретних фольклорних текстів [190, с. 217].

Таким чином, розглянувши тлумачення національної специфіки усної словесності провідними теоретиками фольклористики, можемо констатувати, що питання не втратило вагомості і до сьогодні. Наскрізною ідеєю проходить думка, що національна специфіка фольклору вичленовується при аналізі конкретних творів, які репрезентують художнє осмислення дійсності представників окремих регіональних спільнот, з яких складається народ. Дослідження регіональних традицій дозволяє реконструювати особливості національної культури в її унікальному історичному розвитку, відтворити особливий тип соціокультурних стосунків на певній території. Однак, на нашу думку, не потрібно абсолютизувати регіональність усної словесності, а варто розглядати локальні явища у загальнонаціональному контексті. Якщо певні ідейно-естетичні константи, художньо-виражальні особливості спільні для регіональних традицій представників певної нації, то доцільно говорити про існування національної специфіки фольклорної культури.

1.3. Осмислення національної самобутності у казкознавчих дослідженнях

Національна специфіка проявляється неоднаковим чином у різних фольклорних жанрах. Так, обрядовий фольклор, героїчний епос, історичні перекази та народні оповідання зараховують до уснопоетичних утворень, які відзначаються найменшою часткою запозичених елементів. Казковий епос, навпаки, відкритий до різноманітних сторонніх впливів. Попри це у народних казках відображаються національна психологія, різноманітні форми

поведінки і стосунків людей, тобто технологія комунікації представників певної національно-культурної спільноти [104, с. 148].

Національна специфіка постає як вагома теоретична проблема у російському та білоруському казкознавстві. Основний акцент ставиться на єдності національного та інтернаціонального елементів у казковому епосі, адже жанр, володіючи яскраво вираженими національними особливостями, втіленими у мові та побутових реаліях, у той же час розробляє інтернаціональні сюжетні типи [111, с. 313].

Засновник структуралістського напрямку у казкознавстві В. Пропп вважав світову подібність казкових сюжетів значно складнішою проблемою, ніж це видається на перший погляд. Ні теорія міграції, ні антропологічна школа, на думку вченого, не розкривають її достатньою мірою. Це питання може бути вирішене лише шляхом історичного студіювання фольклору у його зв'язку із матеріальною культурою [166, с. 108]. Вивчення цього різноманіття, як і окремих сюжетів, на думку В. Проппа, значно складніше, ніж розкриття композиційної подібності [164, с. 436], і вимагає міждисциплінарного підходу.

Е. Померанцева зазначає, що у «деталях, окремих рисах, які відображають історичні й побутові реалії, у стилістично-поетичних відтінках, конкретних замальовках образів і сюжетів трапляється немало специфічних подробиць» [157, с. 308–309]. Коренів національного репертуару, на думку дослідниці, треба дошукуватися у сюжетному складі казкового епосу конкретного етносу, а саме у співвідношенні у ньому міжнародних тем, мотивів і образів, що є відомими лише конкретному народові, у конкретному композиційному складі казок, характері їх побутування, у формі викладу тексту, різноманітті національних художньо-виражальних засобів [157, с. 17].

Як окрему фольклористичну проблему розглянув національну своєрідність білоруських народних казок у порівнянні з російськими та

українськими Л. Бараг, акцентуючи на національному трактуванні спільних сюжетів. Учений наголосив на відсутності теоретичних праць, які б безпосередньо вивчали національну специфіку казкової оповіді [12]. Цінним є зауваження дослідника про те, що, переходячи від одного народу до іншого, казкові сюжети змінюються «не лише відповідно до конкретних обставин національного побуту і конкретних соціально-історичних умов, а й відповідно до своєрідного мислення, властивого тому чи іншому національному середовищу» [11, с. 138]. Етнокультурну своєрідність східнослов'янських казок Л. Бараг запропонував розглядати на різних рівнях: сюжетному, персонажному та – що не менш важливо – рівні мовностилістичної організації казкового тексту [11]. Погоджуємося з такою концепцією ученого, застосовуючи її у пропонованому дослідженні.

І. Крук у студії про східнослов'янську казку про тварин усвідомлює необхідність розмежування трьох етнічних традицій. Він виокремив низку ознак, притаманних українським, російським та білоруським текстам. Зокрема, до особливостей білоруської казки зарахував деякі риси характеру казкових персонажів, художні особливості в розвитку дії, традиційні для східнослов'янських сюжетів, а також окремі сюжети загалом, що відзначені лише в казковій прозі білорусів [116, с. 8].

Етнокультурна специфіка казок, на думку сучасної російської дослідниці І. Соборної, виражається передусім у тому, що казковий текст є тією ментальною призмою, крізь яку образна картина світу етносу постає у її «ієрархічній організованості і взаємозумовленості історичними, соціальними, національними, культурними, психологічними і педагогічними настановами, нормами, пріоритетами, що закріпилися у народній свідомості» [188, с. 18]. Важливість такого зауваження визначається передусім тим, що обґрунтовується доцільність використання народної казки для ілюстрації світоглядних орієнтацій етносів.

Хоча народна казка – це усний прозовий оповідний жанр, що ілюструє дійсність крізь призму фантастичного, казкова фантазія по-різному виявляється в окремих жанрових різновидах (казки про тварин, чарівні та соціально-побутові казки). Однак вона, за висловом К. Кабашнікова, завжди тією чи іншою мірою пов'язана із життям, з пануючим на певному історичному етапі світоглядом, соціальними та морально-етичними ідеалами [92, с. 606]. Білоруський дослідник декларує наявність національної специфіки казкового епосу на різних рівнях. Так, національні особливості білоруських казок, на його думку, простежуються у характері героїв і різноманітних реаліях, які зв'язують казки із побутом їх творців, у мові, яка набуває особливого колориту, чистоти та виразності [92, с. 607].

Питання національної специфіки порушується у працях американських та західноєвропейських казкознавців. Так, американський дослідник С. Томпсон зазначив, що хоча казка викликає міжнародний інтерес – саме завдяки властивості приносити естетичне задоволення, у ній закодовані історія народу, вірування і традиції багатьох поколінь [244, р. 428]. Однак дослідник не розробляє питання національної специфіки казкового епосу, а ставить акцент на спільності сюжетів, детально розглядаючи основні сюжетні цикли народних казок від Ірландії до Індії [244, р. 11–359]. У статті «Фольклор та національна ідентичність» А. Бринджулф підкреслював етновизначальну роль усної словесності, зокрема казкового епосу народу [236, р. 19]. Фольклор не лише репрезентує історію та традиції народу, а й є джерелом національної гордості для етносів, що тривалий час не мали власної державності. У зв'язку із міждисциплінарністю сучасної гуманітарної науки, на думку Л. Гонко, актуальності набуває дослідження фольклорного наративу як мовленнєвого акту. Особлива увага має звертатися на трансформацію традиції на етнокультурному ґрунті, адже фольклор – це «вмістилище цінних документів минулого» [239, р. 25]. Автор наголосив на важливій ролі порівняльної

методики для зрозуміння народних казок. Однак сучасна компаративістика повинна мати системний характер, залучаючи як фольклорні твори інших етносів, так і дані суміжних наук (антропології, археології, географії) [239, р. 26]. Цілком погоджуємося із цими тезами дослідника.

Розглядаючи взаємозв'язки народної казки із дійсністю, німецький теоретик фольклористики Л. Рютц виокремив три типи реальності у казках: фіктивну, історичну та прогностичну. Дослідження історичної реальності передбачає певною мірою і розкриття національної специфіки казкової оповіді, адже під цим видом учений розумів ось що: «звичаї, вірування, соціальна структура, які оповідачі сприймають як реальні факти історичного минулого» [243, р. 43].

Л. Конг та Е. Гох у статті «Народна казка та дійсність: Соціальна конструкція раси у китайських народних казках» висловили твердження про доцільність використання фольклорних текстів для дослідження суспільних відносин. Зокрема, автори відзначили наявність у китайських народних казках традиційних уявлень про іноземців, особливо людей з іншим кольором шкіри, які виражають расистські та етноцентристські орієнтації китайського суспільства [238, р. 265]. Л. Конг та Е. Гох констатували трансформації міжнародних сюжетів під впливом місцевих традицій та релігійних ідей конфуціанства. Дослідники здійснили, на нашу думку, успішну спробу проілюструвати те, що народні казки «можуть насправді слугували джерелом первинного дослідного матеріалу, забезпечуючи більш глибоке розуміння суспільства» [238, р. 267].

Питання національної специфіки казки в українській фольклористиці порушувалося головним чином у руслі компаративістичних студій. Дослідники тривалий час наголошували на мандрівному характері казки, маючи на увазі запозичення на рівні сюжетів, мотивів, персонажів (М. Драгоманов, І. Франко (у компаративістичних розвідках), С. Єфремов).

Національну своєрідність казкового нарративу визнавалася з огляду на процес «одомашнення» мандрівних елементів, насичення текстів елементами побуту та пристосування до особливостей мовного середовища конкретного етносу. Прикметними стали зауваження С. Єфремова про мандрівний характер казкової прози: «Майже всі казки мають в своїй основі мандровані сюжети. Власна творчість народня тут виявляється в більш-менш органічній переробці спільного сюжету, в тому, що він пристосовується до обставин та життя даного народу відповідно до його світогляду» [83, с. 318].

Водночас чимало дослідників усвідомлювали окремішність української прозової традиції. На суттєвих відмінностях української казки від російської наголошував П. Куліш у передмові до другого тому «Записок о Южной Руси». Поруч із вказівкою на наявність у текстах окремих побутових деталей учений навів досить цікаві міркування про інтерпретацію богатирства українською традицією на відміну від російської [85, с. 3–4]. Концептуальні зауваги П. Куліша залучатимемо при аналізі національної специфіки образу богатиря в українській народній казці.

Суттєві методологічні акценти, що розкривають питання національної своєрідності казкового нарративу, знаходимо у працях М. Драгоманова. Так, у розвідці «Народня белетристика» учений головною відмінністю українських народних казок називає наявність у творах усіх жанрових різновидів «моралістичного кольориту» [74, с. 346]. Продовжуючи цю думку, М. Драгоманов відзначив відбиття у народних казках таких прикмет «південно-руського племені», як «багатий розвій фантазії», намагання аналітично осмислювати дійсність, давати морально-етичну оцінку життєвим фактам, виразну гумористичну спрямованість тексту [74, с. 347]. Комплексне вивчення явища потребує залучення методологічних прийомів компаративістичної, міфологічної та культурно-історичної шкіл, що мають «бути прикладені кожна на своєму місці» [77, с. 115].

М. Сумцов був переконаний, що казки – це органічні явища «народної психіки» і розповсюджені вони серед усіх народів світу. Накопичення нових етнографічних матеріалів, краще знайомство з давніми літературами, вивчення казок народів Африки, Америки й Австралії, на думку вченого, відкрило б подібність там, де про неї раніше не підозрювали, виявило багато зв'язків між пам'ятками усної словесності [196, с. 162]. Наукові висновки М. Сумцова про міфологічні мотиви казки, міграційні сюжети, історико-побутові явища, спостережені в них, і в наш час є фундаментальними не лише в українській, а й у європейській фольклористиці.

Наголошуючи на мандрівному характері мотивів, І. Франко констатував, що навіть «межинародна маркованість» не може свідчити проти національної специфіки усної словесності, адже адаптація мандрівних сюжетів різними національними спільнотами дає чимало цінних етнологічних вказівок, матеріал до пізнання їхнього світогляду, характеру і психології [208, с. 371]. Розглядаючи український варіант сюжету про вередливу дружину, І. Франко робить висновок, що «руська новела» свідчить «о далеко гуманнішим і свободнішим погляді народу на права і свободи жінки» [208, с. 378]. Студіюючи теорію мотиву у фольклористиці, І. Франко наголосив, що, коли завдяки опрацюванню на новому національному ґрунті художня вартість мотивів підвищується, набуваючи оригінальних прикмет, – «се дає високе свідоцтво словесній творчості народу» [209, с. 329]. З цього випливає: якщо певна традиція сприймає запозичення цілком, не застосовуючи будь-якої переробки чи шліфування, то це свідчить про надзвичайну бідність і виродження національної культури.

М. Грушевський, аналізуючи різні фольклористичні теорії, доходить висновку про їх неспроможність відповісти на низку тогочасних актуальних питань, що окреслилися у казкознавстві, зокрема, на питання: що у казковому репертуарі належить «до свійського, і що запозичене, що можна визнавати

репертуаром, скажімо, епох розселення чи київської доби, а що треба прийняти за пізніші наверстування» [56, с. 349]. Дослідник також акцентував необхідність використання різних методів аналізу матеріалу для всебічного вивчення казкових мотивів. Важливо, що М. Грушевський зосередив увагу на міжжанрових зв'язках в українській словесності: «...наш героїчний епос стояв з казкою, без сумніву, в дуже тісних і нерозривних зв'язках: підтримував її на певній ідейній висоті, впливав на її поетичну форму, а з другої сторони, черпав з її запасу мотивів» [56, с. 328]. Казка, за словами М. Грушевського, не так «ригористично» пов'язана формою, швидше еволюціонує, краще вбирає у себе мандрівні теми, легше включає й елементи релігійної легенди, ніж це робить епічна поема, «котра теж черпає з сих джерел, приймає до себе всі ці елементи, безпосередньо чи з казки» [56, с. 328]. Отже, М. Грушевський допускає можливість запозичення сюжетних елементів, але водночас ставить питання про «ступень одомашнення або органічного засвоєння інтернаціональних мандрівних тем українським елементом» [56, с. 367]. Мандрівні теми наявні у казковому епосі більшості народів, важливим є інше – здатність носіїв певної фольклорної традиції так відшліфувати інтернаціональну тему, щоб вона набула «нової оригінальної літературної краси і артистичного інтересу взагалі» [56, с. 367]. Неодмінним елементом, що має бути врахованим при оцінці ступеня національності казкових сюжетів, є те, що значна кількість казкових мотивів уже існувала до епохи розселення, а отже, була «загальна сумішка, панміксія казкового репертуару, з котрої потім кожен комплекс племен поніс свій репертуар на нові зміни, в нову дифузію, в нові культурні і етнічні обставини» [56, с. 359]. Сучасною казковою традицією, на думку вченого, також не можна нехтувати, вона вимагає залучення складніших методів дослідження. Так, необхідно вивчати впливи на українську народну казку казки солдатської, шкільної, задяки якій збіднюється фольклорна традиція, що сприяє, на думку

М. Грушевського, «розкладу і виродженню» [56, с. 334] жанру, який уже перейшов у стадію пасивного побутування.

Цінність зауваг М. Грушевського проявляється насамперед у тому, що, аналізуючи інтернаціональні й автентичні елементи у казковій традиції, дослідник залучив провідні методи світової фольклористики, усвідомлюючи необхідність комплексного вивчення матеріалу. На жаль, дослідження радянського періоду здебільшого зводилися до відшукування спільності східнослов'янської казкової традиції (на рівні окремих сюжетів, мотивів, системи персонажів) як ілюстрації єдності «братніх народів», хоча й неодноразово наголошувалося, що порівняльно-історичне вивчення цих зв'язків дасть можливість не лише відкрити закономірності розвитку фольклору загалом, а й виокремити національну своєрідність, унікальність поетичної творчості кожного народу [224, с. 1].

Зауваги щодо національного у народних казках зробив І. Березовський. Попри можливість існування мандрівних сюжетів, варто зважати, на думку вченого, що під впливом часу, у характерних умовах життя творців та носіїв казки, під дією неоднакових культурних чинників у кожного народу «розробка певного сюжету чи мотиву йшла своїми шляхами, набуваючи часом своєрідних рис» [22, с. 38]. Національна специфіка проявляється в особливостях жанрової системи і сюжетного складу казкового епосу, у характері тематики та репертуару, у національному колориті художніх персонажів та обставин їх дій [22, с. 43].

Нового звучання проблема національної специфіки казкового нарративу набула у студіях кінця 80 – 90-х рр. ХХ ст. Так, Л. Дунаєвська відзначила, що національні особливості народних казок зумовлені насамперед їх ідейно-тематичними та художніми нашаруваннями, специфікою розвитку персонажів та історичною обумовленістю певних образів, впливом народної символіки та обрядів на стиль [79, с. 18]. У наступній монографії дослідниця

звернула увагу на витoki народної символіки як кодування національного характеру. Розкриття джерел національних і міжетнічних особливостей мотивів та образів означається як важлива теоретична проблема [80, с. 14].

О. Бріцина вважає, що актуальною проблемою сучасної фольклористики є вивчення національної та інтернаціональної специфіки народної прози. Питання про історичну та національну своєрідність варіантів традиційних сюжетів, на думку дослідниці, визначальне при вивченні традиційних утворень, бо дає змогу «виявити реальне життя фольклорного твору в його історичній і національній зумовленості» [27, с. 14]. Тільки порівняльний конкретно-історичний аналіз сюжетно-мотивного фонду, врахування генетичної спорідненості та типологічної спільності явищ показує у кожному казковому тексті не лише голу сюжетну схему, а й історію народу, його національний характер [27, с. 14].

Таким чином, національна специфіка фольклору, зокрема і казкового епосу, визнається більшістю дослідників. Щоправда, значущість поняття подекуди надто звужується. Підкреслимо позитивні тенденції у зверненні до фольклорного тексту як джерела світобачення народу у культурологічних, соціологічних, лінгвістичних студіях. Щодо жанру казки, то у дослідженнях російських та білоруських учених наголошується, що ці твори (зокрема їх сюжетну основу) необхідно розглядати як джерело відображення духу народу, його традицій, звичаїв та вірувань, естетичних вартостей. На жаль, глибокого вивчення жанру під таким кутом не здійснено.

Питання національної специфіки казкового епосу порушувалося і в американських та західноєвропейських казкознавчих студіях. Однак тут основний акцент був звернений на структурне вивчення народної казки, а також на відшукування відгомонів у казковому тексті міфічних вірувань та ритуалів. В українській фольклористиці проблема хоча й неодноразово декларувалася, однак також не набула комплексного опрацювання. Вказані

методологічні зауваження у студіях сучасних казкознавців, знову ж таки, не розкривають національної специфіки жанру в усій її багатоманітності. Чимало дослідників українських народних казок і досі схильні радше до пошуку індоєвропейської основи сюжетів та міфологічних мотивів, ніж до констатації їх етнічної складової [95]. Щоправда, варто відзначити сучасні мовознавчі та культурологічні дослідження казкового тексту, які певним чином розробляють вказану проблематику [159; 31; 51]. Очевидною є недостатня увага до питання національної специфіки української народної казки, що зумовлено відсутністю окремого теоретичного дослідження.

РОЗДІЛ 2

СЮЖЕТНО-МОТИВНА ОСНОВА УКРАЇНСЬКИХ НАРОДНИХ КАЗОК

Головною ознакою усіх прозових фольклорних жанрів є сюжетність, яка в кожному з них має свою специфіку, зумовлену особливістю змісту твору, художніх принципів та призначення. Фольклорній сюжетичі притаманний стереотипний характер, що виражається у «відносній замкнутості при виборі тем, мотивів, образів, ситуацій за багатоманітності конкретних сюжетних реалізацій, зумовлених історико-стадіальними, соціокультурними, жанровими категоріями» [170, с. 3]. Невід'ємними рисами сюжету фольклорного твору є наявність у ньому глибинних прихованих семантичних зв'язків і повторюваність структурних схем у світових масштабах.

Мотив як відносно самостійний, завершений відтинок сюжету [169, с. 143] народної казки становить важливий предмет дослідження. Тут органічно сплітаються риси архаїчної дійсності з сучасними культурними та побутовими реаліями, поява яких зумовлена особливостями сучасного побутування жанрових різновидів. Традиційні компоненти казкової поетики, вбираючи в себе деталі, які виникли нещодавно, спричинюють видозміну як казкового сюжету, так і системи персонажів. Симбіоз власне етнічного та мандрівного і становить основу національних казкових традицій, які, без сумніву, попри значний відсоток спільного, мають свою специфіку. Національні варіанти міжнародних сюжетів не втрачають свого значення як джерела пізнання національного світогляду, адже саме при аналізі таких текстів формується уявлення про своєрідність фольклорної традиції окремого народу.

2.1. Особливості адаптації міжнародних сюжетів у національному казковому фонді

Аналізуючи сюжетно-мотивний фонд української народної казки, важливо збагнути, що сам жанр має міжнародний характер. Спроба зрозуміти душу народу в його казках стикається з однією перешкодою, оскільки національне часто є варіантом загальнолюдського. І те, й інше у сюжетах народних казок нероздільне, тому виокремити індивідуальність конкретного народу стає майже неможливим завданням [200, с. 112]. А це породжує сумніви: чи взагалі доцільно ставити питання про національний зміст казкових сюжетів та мотивів? Безперечно, потрібно, адже аналіз національного казкового фонду дасть змогу як досягнути способи і шляхи трансформації міжнародних сюжетів, так і побачити внесок окремого народу у загальносвітовий масив мотивів і образів. Націоналізація традиційних сюжетів фольклорною системою передбачає їх обов'язкове пристосування до проявів національної самобутності і своєрідної етнокультури у найширшому розумінні.

Якщо відмінність сюжетно-мотивних фондів неспоріднених народів не викликає заперечення, то із казковими традиціями сусідніх дещо інакше. Так, упродовж ХХ ст. наголошувалося на спільності сюжетно-мотивної системи українських, російських та білоруських народних казок. І справді, подібність певних казкових елементів та можливість запозичення мотивів не варто заперечувати, адже «абсолютної відокремленості духовної культури, у тому числі словесної, одного народу від культури інших народів немає» [70, с. 4]. Навпаки, доцільно говорити про різноманітні шляхи, джерела, етапи запозичення – і не лише у східнослов'янському контексті. Як наголошував російський казкознавець В. Люсін, не існує національних казок, як не існує винятково «чоловічих» та «жіночих» сюжетів [128, с. 89]. Однак варто зауважити, що у казковому наративі закодовані елементи національного

світовідчуття та світобачення, які спричинюють і видозміну міжнародних сюжетів, і витворювання національних варіантів сюжетних контамінацій.

Зважаючи на соціопсихологічні аспекти національної самобутності, М. Шевчук виділяє низку національно-специфічних засад обробки традиційних сюжетів у фольклорі: географія («місце розвитку»); матеріальна культура; традиційні соціально-побутові відносини; усталена система міжлюдських стосунків (звичаї, форми поведінки, соціальні стереотипи та ін.); ментальність; мова [225, с. 7]. Названі вище компоненти є зовнішніми (об'єктивними), їх можна також визначити як «чинники національної дійсності, що прямо чи опосередковано впливають на традиційні сюжети при їх засвоєнні національною фольклорною системою» [225, с. 8]. Вважаємо, що аналіз української казкової традиції з урахуванням цих компонентів дасть можливість побачити ступінь адаптації окремих сюжетних сегментів.

Незаперечним залишається факт, що фольклорна традиція кожного народу є унікальною не лише з огляду на відмінність мовного середовища, а й через специфіку національного характеру, – це виявляється у своєрідному світосприйнятті, особливостях відображення картини світу, віруваннях, які не могли бути привнесені у певне етнічне середовище ззовні [68, с. 120]. Вказані елементи, повсюдно впливаючи на життя національної спільноти, не могли оминути й фольклорну традицію, знайшовши втілення не тільки в обрядовій поезії чи героїчному епосі, а й у жанрах усної традиції, найбільш придатних до засвоєння мандрівного, – легенді, казці, баладі. Однак погоджуємося з І. Березовським, що під впливом конкретних суспільно-політичних факторів, прикмет етнічної культури, умов життя та побуту творців фольклорної традиції у кожного народу розробка традиційного сюжету йшла своїми шляхами, набуваючи своєрідних рис [22, с. 38]. Актуальною залишається думка І. Франка, що «спосіб і міра перероблювання одного і того самого матеріалу різними народами дає дуже багато цінних етнологічних вказівок,

дає важний матеріал до пізнання світогляду, характеру і психології народів» [208, с. 271]. Адаптація традиційних сюжетів у фольклорі та писемній мові різняться. Засвоєння цих матеріалів в усній словесності відбувається обов'язково через комунікативний простір народу. Усе чуже і незрозуміле проходить тривалий етап «одомашнення» або й зовсім вилучається із традиції.

Стабільними особливостями будь-якої культури є мова, звичаї, культура, пов'язані з побутом та історією народу. Для того, щоб мандрівний текст став частиною фольклорної традиції певного етносу, він мусить пройти тривалий етап «одомашнення», не лише адаптуватися до обставин побуту, а й «відтворювати своєрідність мислення, характерного для певного національного середовища» [11, с. 235]. Фольклорний твір повинен пристосуватися до етнопсихологічних особливостей представників етнічної спільноти, і тільки тоді він зможе стати органічною частиною її усної традиції. Актуальною вважаємо думку В. Голобородька, що, розглядаючи сюжетно-мотивну основу українського казкового нарративу, потрібно говорити не лише про зовнішній вияв адаптації сюжетів, а й про український зміст казкових мотивів і казки в цілому [52, с. 310]. Адже народна казка – це специфічна наративна структура з певною організацією, у якій відповідним чином обробляється та зберігається «національно маркована, семіотично оформлена система, що відображає етнічну ідентичність та менталітет» [51, с. 3].

Сюжетна різноманітність слугує показником повноти фольклорної традиції того чи іншого народу. Багатство сюжетно-мотивного фонду української народної казки репрезентовано у виданні «Порівняльний покажчик сюжетів. Східнослов'янська казка», що вийшло друком у 1979 р. Так, щодо казок про тварин, то в українському фольклорі, за підрахунками Л. Барага та І. Березовського, кількість сюжетів становить 336 – на противагу

119 у російській та 87 у білоруській усній традиції, з них 217 не мають аналогів у казковому фонді цих етнічних спільнот [223, с. 15] (див.: Додаток А, с. 176–191). Основними дійовими особами у цих сюжетах виступають як традиційні для слов'янських теренів тварини (лисиця, вовк, ведмідь, миша), так і низка екзотичних (лев, слон, тигр). Серед різноманіття сюжетів казок про тварин в українській традиції виокремлюються цикли про перехитрування лисицею (лисом) вовка: «Вовк хапає лисицю за лапу» (СУС 5), «Лисиця, схоплена вовком» (СУС 6), «Спільна крадіжка лисиці і вовка» (СУС -9*), «Лисиця заманює вовка у село» (СУС -12*), «Лисиця в колодязі» (СУС 32) та ін. (див.: Додаток А, с. 176); про лисицю-суддю: «Лисиця ділить сир між ведмедами» (СУС 51***), «Два вовки і лисиця суддя» (СУС -51с), «Лисиця ділить горіх» (СУС -51В), «Лисиця вирішує суперечку ворони і сороки» (СУС -58***) та про лиса-невдаху: «Кутив гостей у лиса» (СУС -61А), «Безхвостий лис» (СУС 64), «Лис і капкан» (СУС 68*), «Лис судиться із цапом» (СУС -127В***), «Два лиси в пошуках зірки» (СУС -128В), «Лис хоче розводити курей» (СУС -129*) (див.: Додаток А, с. 177, 181). У вказаних сюжетних типах наявна загальна закономірність стосунків між тваринами: лисиця з легкістю обдурює сильніших хижаків, однак коли стикається із фізично слабшими чи намагається виконувати невластиві для неї дії (виращування курей, наслідування тхора чи яструба), стає предметом глузування або взагалі позбавляється життя.

Не має аналогів у російській та білоруській традиціях низка сюжетів про стосунки сільської та міської мишей (рідше бліх чи собак), які репрезентують уявлення про відмінності між мешканцями села та міста: «Польова і міська миші» (СУС 112), «Миша лінива і роботяща» (СУС -112А), «Розмова двох мишей» (СУС -112В) (див.: Додаток А, с.180). Протиставлення здійснюється за критеріями «працьовитість–лінивість», «щедрість–ощадливість» та відтворюють бачення селянами особливостей життя мешканців міста.

Етіологічного характеру набуває цикл про зміну зайцем хутра: «Заєць навчається танців» (СУС -72***), «Зайці змінюють колір» (СУС 73А*), «Заєць влітку і взимку» (СУС 73В*) (див.: Додаток А, с. 178).

Серед власне українських казкових сюжетів вирізняються також цикли про лева-царя: «Хворий лев» (СУС 50), «Гості у лева» (СУС -74**), «Ворожнеча лева з чоловіком» (СУС 159В); про ведмедя-невдачу: «Ведмідь вчиться танцювати» (СУС 151*), «Ведмідь дражнить диких свиней» (СУС 171А*), «Чоловік скидає ведмедя зі стогу» (СУС 179В**) (див.: Додаток А, с. 176, 178, 184). Для вказаних сюжетів характерна функціональна синонімія хижаків, яка уможливорює їх взаємозаміну (лева – ведмедем чи вовком і навпаки).

Низка казкових типів згрупована навколо персонажів-птахів. Так, надзвичайно продуктивним в українській традиції є сюжет «Вибори царя птахів» (СУС 221, СУС 221А). Інші сюжетні типи групуються навколо зображення стосунків хижих та домашніх тварин: орла: «Орел і тхір» (СУС -223**), «Орел і кролики» (СУС -223***), «Орел і кури» (СУС -223А); яструба: «Яструб і перепілка» (СУС-229*), «Яструб і квочка» (СУС -229**); сокола: «Сокіл і бджола» (СУС 238), «Сокіл і зозуля» (СУС -249С), півня і курей: «Гордий півень» (СУС -233D**), «Півень і кури» (СУС -243D), «Півень і двоє мишенят» (СУС -243Е*) та ін. (див.: Додаток А, с. 187–189). У суперечці орла (яструба) із слабшим суперником зберігається загальна тенденція казок про тварин: переможцем найчастіше завдяки винахідливості виступає герой, що за фізичними характеристиками поступається хижакові.

До національних особливостей українських казок про тварин доцільно зарахувати і їх регіональну географію. Осередком таких сюжетів є західноукраїнські землі: Опілля, Західне Поділля та Закарпаття. Так, унікальне видання В. Гнатюка «Українські народні байки (звіриний епос)» містить близько 70 сюжетних типів казок про тварин, які не мають

відповідників у слов'янському фольклорі, хоча окремі з них знаходять у західноєвропейській та індійській традиціях [11, с. 216]. Зважаючи на те, що більшість казкових типів із збірника В. Гнатюка репрезентують фольклорний матеріал з обмежених етнографічних територій Західної України (Закарпаття, Опілля, Надсяння), окремі дослідники порушували питання про запозичення із писемної традиції чи усної словесності сусідніх етносів. Відсутність повноцінних текстових фіксацій з інших етнографічних територій України не свідчить, на нашу думку, про бідність цих регіонів на казки про тварин, а радше є наслідком недогляду збирачів фольклорної прози. Це підтверджують записи казок про тварин із Слобожанщини, що містяться у збірнику В. Гнатюка, зокрема зафіксовані на цій території варіанти сюжетних типів: «Ведмідь і колода» (СУС 88), «Лев і його відображення» (СУС 92) тощо. (див.: Додаток А, с. 179).

До особливостей українських казок про тварин І. Крук зараховує локальний характер побутування багатьох текстів з об'єктивно-логічною послідовністю розвитку сюжету [116, с. 156]. Безумовно, український звіриний епос як динамічний фольклорний пласт відчував на собі вплив як історичних обставин, так і аналогічних форм словесності інших етносів. Зокрема, варто відзначити відсутність у сусідніх казкових традиціях циклу про витівки лиса-шахрая [203, с. 142]. До національних варіантів варто зарахувати сюжети про спілку лиса із вовком та ведмедем: «Лис і вовк» (СУС -9*), «Лис відправляє вовка за готовою їжею» (СУС -10А), «Лис не дає голодному вовкові м'яса» (СУС 13*), «Лис виманює у вовків м'ясо» (СУС -14*) (див.: Додаток А, с. 176). Попри різний характер конфліктів у всіх вказаних варіантах відзначимо аналогічність фіналу: лис, отримавши власну вигоду, приводить хижака до мисливців, які його вбивають. Поширений на українських теренах сюжет про лисицю, яка заманює іншого хижака (вовка, ведмедя, лева) в пастку з метою розваги: «Лапа защемлена деревом»

(СУС 38*) [94, с. 453; 203, с. 12; 237, с. 19]. Щодо специфіки вказаних сюжетів, то не відкидаємо можливість окремих запозичень із західноєвропейської уснословесної та пізнішої літературної традиції, в якій досить продуктивний цикл оповідей про Лиса-Рейнара. Однак національна своєрідність українських казок про тварин полягає насамперед у способах адаптації конкретних сюжетно-мотивних схем: лис повсюдно звертається до опонента, називаючи його кумом чи паном [94, с. 453; 237, с. 19], наявні зображення українського побуту: хата, сіни, хлів.

Не знаходимо в українській фольклорній традиції сюжету казки про льодяну та дерев'яну хатинки лисиці, вовка чи ведмедя: «Дерев'яна і льодяна хата» (СУС 43), поширений у білорусів та росіян. Ймовірно, відсутність такого сюжетного типу пояснюється невластивим для нашої національної традиції спорудження чогось із льоду, що пояснюється м'якшим кліматом в Україні, на відміну від холодної Росії та Північної Білорусі, де побутування таких варіантів найбільш частотне.

Серед особливостей українських казок про тварин варто підкреслити тісний зв'язок їх з народною побутовою сатирою українців [11, с. 234]. Тут можемо натрапити на описи селянського побуту та характерів окремих соціальних чи вікових груп населення, що абсолютно нехарактерне для казкової традиції росіян та білорусів. Так, у варіанті із Опілля «Як лисиця оживляла бабу» («Лисиця-плакальниця» (СУС 37) стикаємося із яскравим образом української жінки, знайомим за творами І. Нечуя-Левицького («Кайдашева сім'я», «Баба Палажка і баба Параска»). Характер сварливої баби вміло передається типовим для української оповідної традиції монологом: «Казала Явдоха Козолупова, що я відьма, з чортами знаюсь, а бач попала на небо, а вона нихай там полютує; тепер вона буде прохать мене, щоб і її взяли на небо, тільки ни діжде, – дулю я їй покажу. Або он та Палага Самійлінкова, як тільки вона мене не обзивала, як ми плоскінь брали на клину,

а тепер, я знаю, буде прохати мене, щоб і її взяли на небо. Тільки нехай на неї надіється, болячки їй, дулю їй з маком покажу» [203, с. 140].

Щодо сюжетно-мотивного фонду чарівних казок, то в українській фольклорній традиції, за підрахунками М. Новікова, наявні 187 сюжетів чарівних казок із 192, зафіксованих міжнародним покажчиком казкових сюжетів Аарне-Томпсона [151, с. 23], 50 із них не мають відповідників у російській та білоруській традиціях (див.: Додаток Б, с. 192–198). Однак кількість власне героїчних сюжетів в українців суттєво менша, ніж у росіян та білорусів, а також південних слов'ян. Досить поширеним є сюжетний тип про подвиги героя малолітка – «Пастушок-силач» (СУС -300*).

Найпродуктивніший серед українських чарівних казок цикл сюжетів про заляту наречену представлений записами із Поділля, Закарпаття та Волині: «Юнак звільняє заляту царівну» (СУС -307F, -307G*), «Дівчина в надземному світі» (СУС 317), «Дівчина перетворена на змію» (СУС -401A**), «Красуня-свиня» (СУС -402A**), «Дівчина-людоджер» (СУС 406) (див.: Додаток Б, с. 192–193). Здобування нареченої найчастіше уможлиблюється не завдяки винятковій фізичній силі героя, а внаслідок дотримання ним певних морально-етичних заборон (дотримуватися сорокаденного посту, сім років не одружуватися) та власних чеснот (працьовитість, щедрість тощо).

Позитивне вирішення конфлікту в українських чарівних казках забезпечується наявністю у героя чарівних помічників («Золотий кінь» (СУС 511A), «Чудові бички» (СУС -511D) та чудесних предметів («Герой отримує від відьми чудесні предмети» (СУС 518A), «Юнак отримує чудесні горішки» (СУС -530D), «Юнак отримує чудесний мішечок» (СУС 560D), «Чарівна шабля» (СУС 576C*) (див.: Додаток Б, с. 194). Вказані чудесні засоби герой найчастіше отримує від Бога, святого, померлого батька чи вдячного мерця.

Популярний у слов'янській фольклорній традиції сюжет «Дідова і бабина дочка» (СУС 480*) в українській казці під впливом народної моралі отримав

своєрідне завершення – баба визнає фізичні та моральні переваги дідової дочки, а власну ліниву соромить та проганяє з дому: «І в кінці повіла тота мати, же воліла би-м мати дідову діку, як тебе такого глупого бортака» [163, с. 173]; «А та баба каже: «Діду, забери сю дівку, щоб я не бачила». Вилупила її і нагнала. І так кончилася казка» [6, арк. 46].

Найбільшу кількість сюжетів, невідомих російській та білоруській традиції, налічують соціально-побутові казки – 247 типів. Серед найпоширеніших виокремлюється цикл про дівчину (жінку) та розбійників: «Дружина лісника і розбійники» (СУС -955С*), «Розбійник під ліжком» (СУС 956D), «Дівчина з батьком і розбійники» (СУС -956F), «Продаж дружини розбійникам» (СУС -969*), «Сестра і брати-розбійники» (СУС -969А*) (див.: Додаток В, с. 204–205).

Цикл про обрання нареченого (нареченої), представлений сюжетними типами «Помста женихів» (СУС 940), «Наречена вибирає найсміливішого з трьох женихів» (СУС -940***), «Бережлива дівчина» (СУС 1451), «Чисто й охайно» (СУС 1462*) (див.: Додаток В, с. 203, 210), репрезентує етнічні критерії вибору ідеального партнера для подружнього життя, що для хлопців визначається такими рисами, як сміливість, вірність, хазяйновитість, а для дівчини – охайність, ощадливість та працьовитість.

У низці сюжетів про господаря і наймита провідною виступає думка, що фізична праця повинна належно оплачуватися: «Яка їжа, така й робота» (СУС 1560), «Батько і сини косять» (СУС -1561****), «Господар і наймити» (СУС -1561А*), «Косарі їдять» (СУС -1561В*), «Багатому малий день» (СУС -1566А***), «Господар одягає слугу» (СУС 1569**) (див.: Додаток В, с. 211–212).

Чимало чарівних та соціально-побутових сюжетів реалізують апокрифічні мотиви мандрування Ісуса Христа зі святими. Серед них виокремлюється цикл про святого Петра із виразним гумористичним спрямуванням: «Святий

Петро хоче бути Богом» (СУС -752В*), «Підкова на дорозі» (СУС 774С), «Святий Петро і бджоли» (СУС 774К), «Бог, святий Петро і чорт» (СУС -777*), «Христос вчить Петра торгувати» (СУС -790В*), «Святого Петра б'ють в корчмі» (СУС -791**) (див.: Додаток Б, с. 196–197; Додаток В, с. 200). Етіологічна підоснова вказаних сюжетних типів затьмарюється комічними елементами, що уможлиблює функціональну заміну Бога та святого селянином і циганом відповідно.

Поряд із автентичними знаходимо чималу кількість запозичених через посередництво літературної традиції новелістичних сюжетів. Серед них вирізняється цикл про мудрість Соломона: «Соломон випробовує і викриває матір» (СУС -920*), «Соломон доводить, що думка ще не гріх» (СУС -920**), «Соломон навчається» (СУС -920***), «Соломон везе матір до церкви» (СУС -920****), «Поради Соломона трьом братам» (СУС -920*****), «Соломонове рішення» (СУС 926С) (Додаток В, с. 201–202). Однак мандрівний характер простежується лише у структурній схемі сюжетів, семантичне наповнення вказує на адаптацію їх до особливостей українського середовища: пан звертається до Соломона за порадою [42, с. 39], Соломона відправляють у корчму перевірити якість горілки [132, с. 107]. Сам Соломон зображений в українських казках не царем, а звичайним хлопчиком-пастухом [42, с. 43; 132, с. 107], рідше – мудрим старцем [132, с. 109].

Сюжети соціально-побутових та чарівних казок не позбавлені етіологічної спрямованості. Зокрема, у тексті із Наддніпрянщини із збірника Ж. Мошинської міститься етіологічна легенда як складова фінальної формули: «А тепер так і є на світі. Котрі люде свиняковаті, то пішов рід од теї свині-дівки, а котрі їдяться меж собою як собаки, то пішов рід од теї дівкі-сукі... Через те такі люде мішані» [242, с. 121]. Мотив перетворення жінки в зозулю часто виступає фінальним епізодом у сюжеті про нареченого-вужа. Вказана метаморфоза надзвичайно поширена в казках із Волині та Поділля

[94, с. 328; 219, с. 19, 39]. Варто відзначити також популярність сюжету «Жених-мрець» (СУС 365). До українських особливостей у ньому зараховуємо зрощення казкових та демонологічних мотивів: плач за покійником не дає йому спокійно перебувати на тому світі, наречений замість ніг має копита, чудесне врятування з допомогою чарівного помічника [6, арк. 83–85; 132, с. 392]. У варіантах сюжету про дурного чорта із Опілля та Лемківщини наявний мотив одруження чорта із сварливою бабою, виникнення якого, на нашу думку, можна пояснити поширеністю на цих теренах демонологічних сюжетів про одруження людини із надприродною істотою.

Поєднання елементів народної казки й етіологічних легенд спостерігаємо у сюжеті про чарівного наймита «Святий Петро і бідняк» (СУС -843С*). Мотив допомоги святого, ангела бідному селянинові чи вдові відомий лише в українській традиції та ілюструє одну із визначальних рис характеру – інстинкт взаємодопомоги [233, с. 235]. Особливо вирізняється текст із Поділля, в якому святий Петро відслужив рік у селянина за вкрадений ним шматок хліба [94, с. 86–88].

Зрощення мотивів соціально-побутової та чарівної казок особливо яскраво репрезентоване у казках із Закарпаття. Загальну спрямованість сюжетів української чарівної казки до побутовізму Л. Бараг пояснював впливом давніх традицій народної сміхової культури, збереженої в Україні [14, с. 172]. Тут варто згадати спорідненість казки з етіологічними легендами про створення світу, що також нерідко містять гумористичні риси [97, с. 13].

Показовими для українських чарівних казок виступають поєднання фантастичних та анекдотичних мотивів у оповідях про подвиги героїв-богатирів: «Мисливець на змія» (СУС 304) та «Дурні люди» (СУС 1920G) – «Котигорошок, Вернигора і Щавидуб» [201, с. 212 – 216]; «Котигорошко» (СУС 312D), «Важка робота» (СУС 1049), «Хто розчавить камінь» (СУС

1060) та «Хто найдалше кине булаву» (СУС 1063) – «Сорок і один богатир» [152, с. 17], «Котигорошко» (СУС 312D) та «Нерозказаний сон» (СУС 725) – «Незнайко» [152, с. 21] (див.: Додаток Б, с. 192–198; Додаток В, с. 199–215), що виявляє, за висловом М. Драгоманова, «багатий розвій фантазії і рівночасно змагання до вільного мислення, [...] змагання до моральности й аналізу життя, котрі разом дають ту юмористичну обсервацію, яку представляють показані висше казки» [74, с. 347]. Ще 1871 року рецензент збірника «Народные южнорусские сказки» І. Рудченка наголошував на таких несподіваних особливостях сюжетів: «...іноді чудовища та богатирі зображуються з комічними рисами, а іноді і вся казка, в якій репрезентується стихійне створіння, отримує абсолютно гумористичний характер» [185, с. 448].

Вказане поєднання героїчного пафосу з гумором та елементами гротеску властиве українській богатирській чарівній казці, проте не характерне для казкових сюжетів богатирського змісту росіян та білорусів, що відзначаються замкнутістю власної жанрової форми. Російська богатирська казка насичена стилістичною обрядністю, яка надає їй «своєрідної епічності, особливий колорит феодальної Московської Русі» [14, с. 171]. Білоруська ж чарівна казка хоч подекуди й отримує сатиричну спрямованість, але стилістично залишається наближеною до російської. За висловом О. Зайченко, такий гротеск як художньо-свідомісна домінанта української оповідальної етнокультури переважає у багатьох наративних текстах [84, с. 13], а гумор як характерна риса української ментальності, на думку В. Антоновича, вказує на своєрідне поривання українця «смішити і відіпхнути від себе яку-небудь прикрість» [5, с. 218].

Щодо специфіки сюжетного репертуару соціально-побутових казок, то варто відзначити незначну поширеність казкових текстів про лінивих та дурних жінок – на протигагу російській фольклорній традиції. Навіть наявні

сюжети засвідчують рівноправне, а подекуди і домінуюче становище жінки у сім'ї: «Вперта дружина» (СУС 1365А), «Легідна і покірна дружина» (СУС - 1365L*), «Дружина не має горшки» (СУС -1370E***). Так, у варіанті сюжету «Дружина-доказчиця» (СУС 1381) із Волині навіть стикаємося із функціональною видозміною ролей чоловіка та дружини: гроші знаходить дружина і, щоб їх зберегти, обдурює чоловіка [235, s. 67]. Можливість такої видозміни в українській казці пояснюється національними традиціями у ставленні до жіноцтва в українців: гарна господиня, вірна порадиця [110, с. 37].

Українські чарівні та соціально-побутові казки вирізняються не лише спільним гумористичним спрямуванням, а нерідко одними і тими ж персонажами та конфліктними ситуаціями. Різниця виявляється подекуди тільки у способах розв'язання конфлікту та рівні гіперболізації. Так, у варіанті з Полтавщини «Циган-великовоїн» традиційний соціально-побутовий сюжет «Погроза вирубати весь ліс, перенести колодязь» (СУС 1049) набуває елементів чарівної казки завдяки фінальному мотивові одруження героя із царською донькою. Сюжет чарівної казки «Марко багатий» (СУС 461) в окремих фіксаціях набуває соціально-побутового характеру: хлопчика знаходять подорожні, життя рятує товариш, замінюючи лист пана своїм [242, s. 86].

Аналіз покажчика казкових мотивів східнослов'янських казок, укладеного за матеріалами російського, білоруського та українського казкового фонду, констатує як спільність казкової традиції східнослов'янських етносів, так і їхню територіальну (етнічну) диференціацію. Українська народна казка має низку своєрідних рис, що виокремлюють її з масиву східнослов'янської казкової прози. Насамперед треба вказати на досить нечітке розмежування в українському казковому епосі окремих жанрових різновидів та спорідненість

багатьох казок з іншими прозовими та ліроепічними жанрами (етіологічною легендою, народними оповіданнями, баладами).

Таким чином, спільний сюжет становить лише каркас, що по-своєму інтерпретується у фольклорі кожного окремого народу. Це стає очевидним, якщо проаналізувати особливості контамінації казкових мотивів: навіть у казках східних слов'ян дуже рідко простежуються збіги. Під впливом конкретних соціально-економічних та культурних факторів не лише диференціюється тло оповіді, а й розробка певного сюжету чи мотиву йде своїм шляхом, змінюється характер конфлікту, мотивація вчинків героя. Упродовж століть за допомогою фольклорної казки передаються не тільки адаптовані до конкретного етнічного середовища сюжети, але й світосприйняття нації, її духовна культура в усьому різноманітті відтінків і проявів (побут, традиційні заняття і ремесла, свята та обрядові дійства та ін.). Це засвідчує, що розкриття внутрішнього змісту казкового нарративу (як і будь-якого фольклорного жанру) у багатстві його значень неможливе поза етнічним контекстом.

2.2. Відображення у народній казці характерних рис української ментальності

Адаптація казкового сюжету до проявів національного характеру народу відбувається насамперед у зміні тематично-змістових аспектів оповіді. Це позначається, по-перше, на персонажах (риси характеру, зовнішній вигляд), що пов'язано із системою національних цінностей, яка спонукає до дії, в окресленні позитивного і негативного, гарного і потворного. Вплив соціопсихологічної адаптації відбувається як на рівні змістового оформлення твору, так і формальному (мотивація вчинків, характер конфлікту і способи його вирішення).

Зважаючи на ці фактори, на нашу думку, варто простежити прояви в окремих текстах традиційних прикмет українців як національної спільноти, виокремлені провідними дослідниками української ментальності. Так, основними етнопсихологічними константами українців визнають внутрішню релігійність, індивідуалізм та невизнання авторитетів, любов до землі, шанобливе ставлення до жінки, інстинкт взаємодопомоги – на протиположності колективізму, дуалізму влади й суспільства, що призводить до низького рівня економічної свободи та схиляння перед авторитетами, характерне для наших північних сусідів (росіян та білорусів).

Любов до землі – одна із визначальних прикмет українця. І. Мірчук наголошував, що «в письменстві, мові, побуті і звичаях, в проявах релігійного життя, в перебігу культурного процесу, в музиці, в пластичному мистецтві, в філософії – скрізь кидається в око органічна залежність людини від ґрунту, який вона обробляє і який її живить» [129, с. 24]. Саме із землею пов'язані світобачення українця, його спосіб життя, емоційно-образна система, тому й ідеал працелюбності втілюється у казковому тексті. Українець за своєю суттю – селянин, звідси цілком природне прагнення набути статусу заможного господаря: «Та нашо міні такі палати! Я сибі... хата проста, щоб була добра, хліви добрі, товару повно щоб було...» (Опілля) [39, с. 11]; «Ну, слава Богу, що Бог дав мені таку килимнику, не треба міні ні царства, ні панства» (Наддніпрянина) [152, с. 162]; «Якби нам хата тепла, постіль біла, хліб м'який, квас кислий, то нічого й журиться» (Наддніпрянина) [146, с. 76]. Подібний ідеал господаря трапляється у білоруських казках: «Калі дасць Бог здарове, у семейцэ лад да худобку, та не трэ большага шчасця» [183, с. 63], а також у болгарській народній традиції: «Начто мне просить у кумушка чего-то? Да у меня и так все есть: и овцы, брынза, а теперь вот и ужинаю со светом» [24, с. 10]. У російській казці метою героя завжди є здобуття царства чи дворянства. Для українських народних казок характерне зображення царя і

його родини в умовах селянського побуту: «Цариха сама з своїм батьком ходить з пляшкою та з чаркою, та частує людей» [201, с. 274].

Селянський тип ментальності українців передбачав трактування працелюбства як однієї з ключових характеристик доброго господаря чи господині. Звідси і переконання, що лише достаток, нажитий важкою працею, справжній. Поширеним мотивом, що підтверджує попередню думку, виступає казковий епізод із покаранням розбійника через триста років: «Так ся на світі робит, що рідко хто чого хоче, без труда приходит. Часом воно здараєся і легко чого дістати, але потім за тее треба вік свій каратати» [94, с. 512].

Дослідники української ментальності виділяють інстинкт взаємодопомоги як один із визначальних чинників етнокультурної своєрідності українського етносу. Він проявляється у пошануванні старших, загальній гостинності, «яка велить приймати й годувати старців чи запрошувати подорожніх» [234, с. 528]. Аналіз текстів казок різних етносів засвідчує різницю у стереотипах поведінки гостя і господаря. Так, в українській казці сам Бог заповідає дотримуватися правил гостинності: «...то щоби-сь тое памітати мала, щоби-сь нігди чоловіка, котрой ся на ніч просит, не відправляла» [94, с. 68]. Відгомін інстинкту взаємодопомоги репрезентує мотив зустрічі героя з покараними за недотримання норм гостинності персонажами чи отримання подяки за пошанування старців та калік: «Вона їст бідна каліка биз рук, биз ніг, ми ї будем шанувати, а нам Панбіг дасть за то богатство» [39, с. 41]. Відмова господаря прийняти на ніч подорожнього вважалася одним з важких гріхів. За це він може отримати покарання як у цьому житті (Бог заповідає його багатство новонародженому хлопчикові), так і на тому світі (він залишається голим чи голодним): «Так це чоловіка Бог на тім світі покарав за те, що він не дав подорожньому чоловікові води напицця» [201, с. 12]; «Це его Бог покарав за те, що як чоловік подорожній просився до его в хату переночувати, він его не прийняв» [201, с. 13].

Прагнення до взаємодопомоги, що, згідно з народним світобаченням, найперше і найвищою мірою притаманне головному героєві, який завжди виступає носієм моральних чеснот, часто стає рушієм казкового сюжету, зокрема такого елемента, як відправлення героя з дому. Підкреслимо також, що до від'їзду персонажа з дому в українській казці обов'язково мають спричинитися певні зовнішні обставини, тоді як у російських чарівних казках стикаємося із відбиттям такої риси національного характеру росіян, як вічний трансцендентний пошук, вирішення питання сенсу життя [21; 96], що і стає рушієм сюжетного ходу.

Характерові українця притаманний індивідуалізм, звідси впливає така риса, як невизнання авторитетів, на протигагу російському прагненню до підпорядкування, оскільки російська душа, за висловом М. Бердяєва, «вимагає священної громадськості, боговibrаної влади» [21, с. 147]. Порівнюючи тексти кількох російських та українських казок про богатирів («Переможець змія» (СУС 300), «Котигорошко» (312D), можемо зробити висновок, що в українців не закріпилося такого шанобливого ставлення чи боязні царя, пана, як це спостерігаємо у російських казках. Взагалі, для світосприйняття росіян характерне явище сакралізації монарха [205, с. 48], яке простежується в казковій прозі. Порівняємо варіанти казки про богатиря Кожум'яку – «Змієборець Кожум'яка» (СУС 3002). Так, у російській казці богатир «как увидал, что к нему пришел царь, задрожал со страху, руки у него затряслись – и разорвал он те двенадцать кож» [142, с. 327]. Такого «вияву богатирства» не виявлено в жодному варіанті української казки. Навпаки: герой усвідомлює свою вищість над царем: «Хиба він мене старше? Старше мене і у світі нема. Мені і цар поклонієця...» [152, с. 27]; «Як здавив докупи, так маслаки з них и посипались. Набрал він тоди тих маслаків у руки, так єму досадно на царя стало, пішов він до єго і не велича, а прямо каже: «А що бачиш це? От це ж і тобі буде» [186, с. 11].

Релігійність вважається однією зі складових сакральнo-світоглядної характеристики української усної словесності. У народних казках знаходимо елементи християнських уявлень українців, а також відбиток ставлення народу до релігії загалом. Аналізуючи вказані прояви, необхідно акцентувати увагу на тому, що релігійність українців як «інтегральна ознака духовності» [233, с. 483] має національні прикмети. Це не так зовнішній прояв, як глибока закоріненість у національно-психічну структуру. Таким чином, віра для носія української ментальності – це не лише дотримання церковних приписів і релігійних догм, а насамперед внутрішнє почування, прагнення безпосереднього спілкування з Богом.

Звернення до Бога за допомогою, як і пошанування святих, має для українців особливе значення. Бог, Мати Божа, святі Миколай, Юрій, Петро і Павло виступають типовими помічниками героя у багатьох сюжетах, функціонально замінюючи традиційних випадкових подорожніх чи вдячних мерців. Одухотворені сили природи часто подаються як помічники Бога, тому згадування імені Бога та святих допомагає героєві врятуватися від нещастя. Так, у сюжеті «Мачуха і пасербиця» (СУС 480) маємо яскраву ілюстрацію: «Бабо, мороз! – Бог его приніс, Мати Божа дала» [201, с. 342], «Мороз, дідуню. Боже, його примнож, бо вже пора» [235, с. 59]. За таку відповідь героїня отримує винагороду. А відповідь іншого персонажа із згадуванням імені Нечистого – «Чорт его приніс, нечиста сила дала» [201, с. 434] – спричиняє його смерть. Національним характером пронизаний мотив зцілення героя в ім'я Боже: «А я переступлю через нього по Божому велінню – чи не зцілиться» [55, с. 158]. Напрошуються паралелі з сюжетами етіологічних легенд про творення землі, в яких позитивний результат здобувається лише зі згадуванням Божого імені [82, с. 7]. У казці із Наддніпрянщини героєві вдається зрубати дерево для побудови летючого корабля, лише тричі перед цим перехрестивши його [242, с. 82].

Для свідомості українського народу, за висловом М. Шлемкевича, «завсіди велике значення має жива релігійність, і заспокоєння, що вона дає» [226, с. 99], тому загальною тенденцією українських казок стає звернення до Бога чи Матері Божої перед відходом героя в далеку дорогу чи поєдинком зі злотворцем: «Клякнув і добув книшку і зачав сі Богу молити» (Опілля) [40, с. 77]; «Стали вони Бога просить, щоб ім Бог поміг» (Житомирське Полісся) [201, с. 457]; «Винімай же, Іванька, – каже конь, – щотку і бросай назад, і проси свого Бога, щоб нас Бог помилував. Виняв щотку Іванька, помолився...» (Наддніпрянщина) [152, с. 19]; «Али вона йшла і узяла, умила ся уночі удома, і стала говорити «Отчинаш» сибі дорогою» (Опілля) [40, с. 17]; «Перед мею смертию нех я сі Богу помолю» (Опілля) [40, с. 23]. Цікавий мотив обґрунтування причини перемоги молодшого брата знаходимо в гуцульській казці. Герой на порозі рідної хати «зробив хрест Богу та й дорогою все «Отче наш» говорив за свої гріхе, за всяку душу Божу і християнську і бусурманську, щоби Бог цілому мирові простив, та за тоті душі, шо на морі погибають, у морозах засинають, та з невідкі ратунку не мають. Бо не знав тот легінь співанок співати, але мама вже вдовиці навчила го Бога молити» [237, с. 244]. Окрім самого елемента звертання, у вказаному уривку виразно прослідковується дієслівна рима, характерна для речитативних форм.

У варіанті із Закарпаття хлопець за допомогою молитви перемагає злотворця-пропасника: «Помолився Богу, а пропажник здох» [87, с. 140]. Поява чудесної «скатерки» із сніданком також тлумачиться як Божа благодать: «І стали они на колінки, Богу ся помолили, столик закрили скатеркою, і на рушнику стало вшистка, шо треба» [87, с. 140]. В іншому тексті чудесні помічники-тварини з'являються на допомогу героєві, почувши його молитву: «Айбо то пси учули, шов он бога хвалит, і почали двери домикати» [87, с. 141].

Після вдалого вирішення конфлікту герої української казки обов'язково дякують Богові, що характеризує внутрішнє почування релігійності: «Постинав чисто ї голови і зачав сі Богу молити» [40, с. 77]; «Хвала Богу, що я найшов жобрака» [87, с. 139]; «Подяковав Господу Богу за ту війну, що йому Бог поміг звоювати» [132, с. 266].

Мотив чудесного врятування героя в українських казках майже повсюдно пояснюється як вияв Божої волі чи благодаті: «Через два роки, а може, і через три, але Бог змилювався над ними і зіслав з неба ангеля» [94, с. 489]. Для врятування немовляти, яке пан залишає в лісі на снігу, Бог відправляє з неба двох ангелів: «Прилетіло два ангели і коло того хлопці засвітили штири свічки воскових, застромили у сніг. Так той хлопиць межи тим снігом кричів, аж зігрівсі» [41, с. 12]. Своєрідністю відзначається мотив порятунку героя від смерті у казці із Опілля «Фатальний хлопець» («Марко Багатий» (СУС 461). Парубок не стає жертвою злого умислу лише завдяки тому, що не зміг оминати недільної служби у церкві і зайшов помолитися: «Я ни можу йти, бо типер сі набоженьство правит, то не мош відходити. Ше ксьондз набоженьства не скінчив, людий не поблагословив» [41, с. 13].

Метаморфоза жаби у вродливу дівчину також тлумачиться оповідачами як диво, здійснене Богом, за яке герої щиро дякують Господові: «Того як утішив, як ся радував, зараз укляк на коліна, почав Бога хвалити через цілісінку ніч, же му Господь таку уроду дав, же такої не видів на цилім світі» [132, с. 314]. Незвичайні властивості чарівної дружини героя оповідачі намагаються подати позитивною складовою: «А то сама Сонцева дочка його жінка: тим то вона й заправляла так Божими силами, як хату робила» [145, с. 93]. Пояснення явища ходіння після смерті у казках («Дівчина встає з могили» (СУС 307), найчастіше у творах із Опілля та Західного Поділля, набуває прикмет релігійного характеру. Упирем царівна стає через те, що «вона ни жила собі з

Богом, но так ніби ни знала, шо то Бог ї» [40, с. 90]; «вона нігди Богу ни молилася, а тільки всьо в люстро дивилася» [94, с. 365].

Біблійний мотив творення світу Богом за сім днів знайшов інтерпретацію в епізоді виконання важкого завдання. У варіанті сюжету «Чарівний перстень» (СУС 560) із Опілля докладно зображується будівництво чудесного мосту, що споруджується за шість днів [64, с. 206]. На сьомий герой досягає бажаного і йде на відпочинок: «Вийшов собі на двір на другі день рано [...] вдарив у стіл сигнатом. Виходи на двір: бурок їсти так, як він замислив, бурок, хоць яйце качай. На другі день замислив собі, жиби стало їму дерево тим боком і тим розмаїте. На третій день замислив собі, жиб на тім дереві було овоц. На четвертій день вийшов і замислив, жиб їму був тиліграф. На п'ятій задумав, жиби по тім дереві злоті птахи скакали. На шестій день подумав собі, жиби він маї розмаїте войско. На семій день вже то він буде вибиратисі до сльобу» [40, с. 42].

Питання релігійних уявлень українців стосується ще один аспект: ставлення народу до чортів як ворожої сили і заборона згадувати нечистого у хаті. Так, уже саме вимовлення імені чорта могло накликати біду, тому оповідачі відразу себе убезпечували, згадуючи Бога: «він знавсі – дух святий при хаті – з тим шатаном» [40, с. 17]; «То зараз – бий ї Божа сила – далася на штуку: поскликала чортів, а тоті раз два з тим дали раду. О Боже милий, яка твоя пречудна сила, шо тільки ангелів сотворив, шо они їх в небі побідили, коли они хотіли над твоїм царством панувати» [40, с. 9–10]; «Що це в нас у хаті так сумно? Видно, у нашій хати Бога не стало – сами чорти» [201, с. 287].

Християнські мотиви трапляються і в сюжетах російських та білоруських казок, але їх смислове наповнення різниться з огляду на те, що у росіян та білорусів «слабо розвинуте особисте релігійне начало» [21, с. 17]. Віра для білоруса має характер радше прагматичний, на рівні виконання обрядів за

принципом «так було від віку» і дотримання заповідей в їх нормативному розумінні [220, с. 28]. Цим, на нашу думку, пояснюється відсутність звертань казкових персонажів безпосередньо за поміччю до Бога чи святих. У російських народних казках знаходимо елементи пошанування ікон та згадки про церковні служби. Так, на таке вираження релігійності росіян можна натрапити в сюжеті «Невірна дружина і чоловік, що прикидається сліпим» (СУС 1380), названому А. Андрєєвим «Никола Дупленский». Е. Померанцева пояснює його надзвичайну популярність у російській казковій традиції зв'язком з поширеною вірою у чудотворні ікони, їх здатність змінювати місце появи, кровоточити, сльозоточити чи говорити. Мотиви, пов'язані з чудотворними іконами, посіли чільне місце у неказковій прозі, а тому легко мігрували у народну казку [156, с. 391]. Підкреслимо, що для української казкової традиції сюжет «Невірна дружина і чоловік, що прикидається сліпим» (СУС 1380) не характерний.

Ментальності українців чужий екстравертний тип релігійної свідомості, що виявляється у боязні Божої кари чи схилянні перед предметами культу. Тонкий гумор виявився навіть у змалюванні християнських персонажів. Типовою для української фольклорної традиції є десакралізація Бога та святих, поширена в календарно-обрядовій поезії (Бог – орач ниви у колядках та щедрівках). Вказане явище не свідчить про неповагу до того чи іншого християнського образу, відбувається його вихід зі сфери культу, обряду і входження у царину народних знань, етики та гумору [53, с. 175]. Втіленням десакралізації вважаємо мотив носіння святими Юрієм, Петром і Павлом сніданку чи обіду Сонцю: «От принюс ему Юрий снідати» [201, с. 10]. Герой навіть здатний фізично покарати святого за нанесену ними шкоду його угіддям: вибите збіжжя, розкидані стіжки, з'їденого коня та ін. Підкреслимо, що гумористично-іронічне змалювання святих властиве не лише казковому епосові, а й українській етіологічній легенді, в якій святі Юрій, Петро і Павло

змальовуються у виразно гумористичному плані [132, с. 110–119]. Як і в календарно-обрядових піснях, так і в казковому епосі стикаємося з мотивом залучення святих до землеробських робіт: «Аж там святії молотять жито, а святий Петро стоїть над іми за приставу» [201, с. 332]; «Побачив, що Буиг пшеницю віє» [201, с. 332]; «Ну, – каже Бог, – ходім, Петре, молотить» [201, с. 329].

Отже, в українській народній казці знайшли відображення релігійні погляду народу. Поєднання язичницьких і християнських елементів, характерне для нашої фольклорної традиції, втілюється і в такому мандрівному жанрі, як казка. Це, безперечно, свідчить про глибинний рівень адаптації міжнародних сюжетів українською традицією, а подекуди – і про національний зміст мотивів.

У народних казках відтворюється ідеальна структура української родини (повна сім'я – батько, мати, діти), з важливою роллю жінки-матері, жінки-господині. Аналіз родинного життя народу конче важливий, адже родина є носієм традицій «у способі думання, настанов до зовнішніх і внутрішніх побудів, типових відповідей на різні ситуації» [218, с. 37]. На демократичному характері сімейних взаємин – на противагу авторитарному в російській родині – наголошується у варіантах сюжету «Царівна жаба» (СУС 402). Так, у російській казці рушієм дії виступає бажання царя одружити синів, причому відповіді про згоду царевичів не наводиться, адже, за російською традицією, царевичі мають сліпо підкорятися волі батька, виступаючи пасивними персонажами [143, с. 267]. В українському варіанті маємо розгорнутий діалог, що є свідченням демократичних стосунків між батьками і дітьми в родині: «Сини мої, соколи мої! Дійшли ви до літ – час уже вам подружжя шукать» – «Час, – кажуть, – таточку, час» [146, с. 99]. Цар також радиться із дружиною, що репрезентує рівноправне становище жінки у сім'ї, і лише тоді скеровує синів натягати «стрілочки мідні на срібний

сагайдак» [146, с. 99]. У казках українців віддзеркалюються й ієрархічні стосунки між братами: «Котрого з вас, синки, перше оженить? Старший брат каже: Мене, бо я найстарший» [201, с. 473]; «Ни йде так жиби ти, старший, ходив за мною, молодшим, а мене-сь оженив. Тільки, – каже, – так іде: як ти старший ї, завжди тобі подобаї перши жинитисі, а я буду при тобі» [39, с. 82].

Вибір чоловіка (дружини) для української молоді відповідальний крок, адже за традиційними етнічними нормами шлюб укладається на все життя і освячений Богом, а розлучення (навіть неформальні) не набули поширення. Тому і казковий герой підходить до вибору пари з усією серйозністю, усвідомлюючи, що це відповідальний і незворотний крок: «...це не яблучко з яблуньки зірвать: добре ззів, недобре – кинув; міні треба з нею вік кортати» [201, с. 23]; «...то не грушки вкусити, а треба навек жити» [219, с. 56].

Рівень культури народу значною мірою залежить від статусу жінки у родині та суспільстві: «В будь-яку епоху і в будь-якому суспільстві ставлення до жінки, закріплене в мові, характеризує рівень культури нації в цілому» [2, с. 19]. Як влучно зауважив В. Цимбалістий, матріархальна структура української родини «дає далекойдучі наслідки на виховання і формування характеру української людини» [218, с. 38]. Норми поведінки, характер моралі, ідеал людини, настанова до життя в українців підпорядковані ієрархії вартостей – типових для жіночої свідомості. Звідси і шанобливе ставлення до жінки-матері, вірної дружини. Цілком закономірним стала поява мотиву про розумну дружину, яка навіть дурня здатна вивести в люди: «...попросиш у Бога доброї жінки, то коли дасть Бог, що матимеш добру жінку, то до віку тобі буде, поки жив будеш, то матимеш» [132, с. 291]; «А що ж? Скажи, щоб умна жона була, то в тебе і хазяйство буде» [146, с. 155].

Однак траплявся і нелад у сім'ї, часто спричинений невірністю дружини. Казки про лихих та зрадливих дружин наявні у репертуарі багатьох етносів. Відомо, що ставлення до жінки у росіян, білорусів та українців значно

різнятися. На це вказували такі дослідники української ментальності, як М. Костомаров та В. Антонович, залучаючи до аналізу тексти російської та української фольклорної поезії. Різниця відчувається і в прозовому матеріалі, зокрема у народних соціально-побутових казках. Для детальної ілюстрації розглянемо інтерпретацію кількох відомих сюжетно-мотивних типів про зрадливих жінок – «Дружина-доказниця» (СУС 1381), «Дружина-базіка» (СУС 1381 D), «Нетямуща дружина» (СУС -1382*) – українською та російською казковою традицією. Так, в українських варіантах акцентується не стільки на любові жінок до пліток, як на необережності дружини героя, адже вона «по секрету» говорить про знахідку чоловіка сусідці чи кумі. Так новина доноситься до пана. У російських ж таємницю дружина виповідає навмисне, бажаючи покарати чоловіка за побой: «Постой, подлец! Узнаешь меня. Ты хочешь все золото себе забрать; нет, врешь! Я тебя упеку, в Сибири места не сыщешь! Сейчас пойду к барину!» [144, с. 173]. В українській казці не знайдемо лайливих слів на адресу дружини, яких є чимало у російській: «глупая баба», «старая кочерга», «что ты бредешь, подлая» [144, с. 174]; «Пошла вон, дура» [144, с. 175]. Відсутність нецензурних висловлювань у звертанні до дружини в українських варіантах пояснюється специфікою ментальності, адже для нашого етносу властивий тип матріархальної родини, трактування жінки як берегині домашнього вогнища. Акцент у російських варіантах ставиться на покаранні дружини. Оповідач «смакує» епізодом побиття дружини паном чи власним чоловіком: «Барин рассердился и велел принесть розог и заставил при себе ее наказывать. Растянули ее сердечную и начали потчевать, а она знай себе и под розгами то же сказывает» [144, с. 174]; «Старик терпел-терпел, да не вытерпел, схватил ее за косу и давай таскать по полу; досыта потешился!» [144, с. 172]. Нерідко знаходимо детальне зображення покарання нерозумної дружини й у білоруських казкових текстах: «И давай лупцаваць та Матруну, та пана» [183, с. 7];

«Усхапіўса з лавы, да як пачаў яе цягаць за косы да пачаў лупіць па чом папало, дак годзі яна с тых часаў лезці гаспадару ў вочы» [183, с. 160]. Отже, в російських та білоруських казках фізичне покарання дружини інтерпретується як корисне і необхідне. В українських текстах лише вказується, що дружину провчили або ж ,навпаки, чоловік випрошує у пана залишити її у спокої і відпустити додому [145, с. 186].

Хоча народна казка безпосередньо не пов'язана з історичними реаліями, вона містить у собі відбиток середовища, що репрезентується певними деталями суспільного устрою, наявними у казкових сюжетах. За цим критерієм можна розмежувати казковий фонд тих частин етнічної території України, що знаходилися під владою різних держав із власною суспільною ієрархією та історичними реаліями. Звідси наявність і варіантності функціонально ідентичних персонажів: цар – цісар, піп – ксьондз, опришок – гайдамака, циган – москаль – жид. Однак навіть у варіантах казок із різних етнографічних регіонів зберігаються спільні риси, що визначають українців як окрему етнічну та національну спільноту.

Таким чином, у народних казках втілилися основні етнопсихологічні константи українців. Незважаючи на певну регіональну диференціацію фольклорної традиції, у казковому епосі віддзеркалюються сталі прикмети національного духу. Внутрішня релігійність та синкретизм християнського і язичницького начал репрезентовані як у характері казкових персонажів, так і в окремих епізодах сюжетної дії: прохання про допомогу Бога чи святого, спорудження хати за сім днів тощо, молотіння жита Богом та святими. Індивідуалізм та невизнання авторитетів українцями у казках проявляються насамперед у стосунках героя із особами, вищими за соціальним статусом (царем, паном). Прагнення взаємодопомоги реалізується через дотримання правил гостинності, та зображення покарання за їх порушення. Українська

казка чітко відобразила також національний ідеал родини, з ключовою роллю жінки-матері та ієрархічними стосунками між дітьми.

2.3. Відтворення духовної та матеріальної культури українців у народних казках

Національною особливістю української казки вважаємо її тісний зв'язок з іншими фольклорними жанрами, що відображається на різних рівнях. Так, чимало сюжетів легендарного характеру набули особливої інтерпретації в казковому тексті. Серед них варто назвати популярність варіантів казок про мандрування Бога, Ісуса Христа та святих, привнесених із народної легенди. Етіологічні мотиви в таких сюжетах поволі затираються, а на перший план виносяться моральний аспект та часто комічна ситуація: невдалі витівки святого Петра [94, с. 95–132], покарання героєм святого [39, с. 5]. Споріднена народна казка також із демонологічною прозою. Цей зв'язок можна простежити як на рівні сюжетів, так і в окремих персонажах. Оскільки міжнародні сюжети адаптуються до національної уснопоетичної традиції, то цілком закономірно, що у казках відбиті демонологічні вірування українців, адже казка не уникає етнографічної конкретики, вбираючи значну кількість деталей із міфологічної прози [172, с. 101]. Досить поширений в українському казковому епосі сюжет «Жених-мрець» (СУС 365), що трапляється у численних варіантах з усіх етнографічних територій та на різних діахронних зрізах. Дисертант зафіксувала активне побутування цього сюжету і дотепер на Поділлі та Закарпатській Лемківщині [6, арк. 83–85, 96]. Його популярність у білоруській та російській казковій традиції значно менша.

Цікавою модифікацією мотиву хвороби царівни у сюжеті «Правда і Кривда» (СУС 613) є варіанти із Поділля та Житомирського Полісся, в яких фізична слабкість героїні пояснюється не звичним прилітанням змія як інкуба-перелесника, а типовішим для української демонології прийомом –

жаба, наслана відьмою: «Дівка біла до сповіди і частку не пожила, котру то частку випльовала. Тую нашла жаба під порогом і з'їла» (Лемківщина) [163, с. 165]; «Вона як говіла, закашлялась і святе причастя випустила із рота; а жаба сідла під підлогою, та й ухватила его и теперь у єї під ліжком лежить и кров з єї тягне» (Полісся) [201, с. 49]; «А треба тільки забити жабу, що сидить під підлогою. А пані буде жива» (Волинь) [235, с. 26]; «А ся б хто взяв туо жябу, висушив єї, ростер, розмишав и обмив тею водою короливну, то вона б одразу виздоровила» (Наддніпрянщина) [201, с. 50]. Поява такого мотиву стала наслідком трактування жаби в українській світоглядній традиції як нечистої істоти, здатної зашкодити людині [59, с. 164].

В українських казках знайшли вияв і традиційні обереги від нечистої сили. Магічною захисною силою володів свячений мак, що належить до «ключових рослин-антропеїв українській демонології» [37, с. 320]. Як оберіг його застосовували проти відьом, що відбирають молоко у корів, а також проти упирів [204, с. 170]. Освяченим диким маком обсыпають обійстя, щоб нейтралізувати дію злих чарів. Через те, що ця рослина пов'язана із народним світоглядом, лексема «мак» є однією з концептуальних у мовній картині світу українців [139, с. 135]. Тому заміна у сюжеті «Наречена, що встає із труни» (СУС 307) мотиву врятування героя від померлої нареченої за допомогою кола з крейди на обсіпання маком цілком закономірна. Такий спосіб порятунку від заклятої царівни рекомендує хлопцеві святий Миколай: «Обсійся маком свяченим, обложись вальками, обкурись ладаном й возьми мене з собою» [146, с. 31].

Великою магічною силою народна традиція наділяла окремі ритуальні предмети: шлюбний рушник, церковні дзвони, кадило та ін. Використання цих речей пов'язане із замовлювально-заклинальною практикою. Нерідко й оповідачі намагалися пояснювати чудесні перетворення героїв характерними для української традиції способами – завдяки впливові ритуальних предметів.

Так, вінчальна стрічка використовується для врятування зачарованої мачухою дружини царевича: «Возьміть, – каже, – ту ленту, що руки їм зв'язували, як вони вінчались, і накиньте їй на шию. Накинувши, бийте її цією паличкою, то вона перекинеця и мишею, и котом, и собакою, и вовком, и всякою-всякою звіриною» [201, с. 459]. Поява стрічки як магічного обереха цілком закономірна, адже вона була символом дівочтва та готовності до заміжжя, а у весільній виконувала функцію замикання зв'язку між нареченими [198, с. 96]. Шлюбний рушник, що наділяється семантикою з'єднання та зв'язування, також виконує знакову та захисну функції [33, с. 147], здатний зняти чари із дівчини, зробленої гадюкою: «Повів у ту церкву і поставив на тім рушниці, що винчаюцца» [201, с. 12].

Поширеними у слов'ян були обряди-перестороги, пов'язані із закладенням хати. Однак характер цих обрядів та традиційні будівельні жертви відрізняються в окремих етносів. Принесення в жертву рогатої худоби і коней серед слов'ян, за висловом А. Байбуріна, було рідкісним явищем, «віднайденим лише в Україні» [7, с. 160]. Відгомоном захисного ритуалу, пов'язаного з будівництвом хати, – замурування у стіну чи дах кісток домашньої худоби для захисту від природних лих – виступає спосіб захисту оселі від стихійних лих та злих сил: «Та в стріху у хатки мої роги позастромляйте – то вашої хати ні вогонь не спале, ні грім» [201, с. 154]; «Ось зариж мене, Іван Іванович руський царевич, та закопай у хати на чотири вугли, через чотири дні побачиш, що буде» [55, с. 15]; «Ну, вже ж заріжте і візьміть одне плечко повісьте на печі, друге на полу в кутку, третє на покуті, а четверте коло порога – на всіх чотирьох кутах» [145, с. 120].

В українській демонологічній прозі одне з центральних місць належить домовикові-чортові. Специфіка цього персонажа має регіональний характер. Цікавим є казковий епізод із наддніпрянського варіанта про бідного селянина, записаного П. Чубинським, в якому чудесне походження чорта співзвучне із

демонологічним потрактуванням образу: «Якби той був би живий, то він же также не одбірав би, и через то не одбірав би, бо то був твій брат рідний, бо твоя мати стеряла дитину и от з тої дитини виріс той» [201, с. 380]. Мотив перетворення ненародженої дитини у чортика-домовика збережений у демонологічній традиції і до сьогодні. Тяглисть традиції у діахронному та регіональному аспектах засвідчує демонологічна легенда, яку дисертант записала на Бойківщині у 2005 р.: у годованця перетворюється ненароджена дитина; чорт допомагає своєму братові по господарству [6, арк. 14–16]. У народній казці натрапляємо також на мотив годування домовика несоленою їжею: «Щоб ти що-нової суботи (в місяць раз) принос міні несолоний корж ярої пшениці и чорного півня» [201, с. 380].

Українська усна традиція зберегла значну кількість вірувань, пов'язаних із певними табуйованими елементами, а особливо заборону праці у святкові дні та неділю, що містить чимало язичницьких прикмет. Такі заборони є відображенням у фольклорному творі норми звичаєвого права українців, за якою засуджувалася фізична праця у дні релігійних свят [130, с. 393]. Так, у варіанті з Полісся свята Неділя жорстоко карає героїню за працю у святковий день [201, с. 342]. Співзвучний мотив знаходимо й у календарно-обрядовій поезії, однак у цих жанрах виконавцями покарань є Христос та святі [190, с. 139].

Споконвічні традиції пошанування Сонця та Місяця відбилися в культурі українців у вигляді низки забобонів-пересторог. У народних казках наслідки порушення таких табу презентуються у вигляді вставних епізодів, сцен зустрічі героя з покараними порушниками заборон та співзвучні із мотивом скарги сонця і образи свят у духовних віршах, наведених М. Грушевським [57, с. 223]. Українці свято вірили у силу «непочатої» води, набраної до сходу сонця, яка мала здатність лікувати хворих людей і тварин, захищати будинок [36, с. 387]. Звідси і виникає заборона вмиватися та виливати брудну воду до

сходу та після заходу сонця: «А та дівка буди темна і умре. бо її мати ховала їднуоу і будного дня нігди ї ни мила, не чесала, тільки в велике сьвато в неділку, і шо сонце маї сходити. То вона той митель впливаї на двір – і вона заливала промінь, і за теї вона всліпла і уже буде сліпа і умре» [40, с. 126]. Дівчина осліпла, бо до сходу сонця в неділю вмилася: «Вона і буде сліпа. Вона у неділю до схода сонця милася. Вона вомивалася, як я но тільки мав сходити, і вона міні залляла вочи» [39, с. 5]. Подібні заборони стосувалися і викидання сміття після заходу сонця, що могло спричинити нелад у сім'ї та відвернути від дому сватів [32, с. 337]. Так, дівчата у казці із Наддніпрянщини голими ногами по камені лазять через порушення заборони викидати сміття на світанку: «Оце их Бог покарав за те, що вони сміття до схід Сонця викидали» [201, с. 13], заміж не зможуть вийти, бо «коли метуть хату, сміття кидають сонцю в очі. Коли б сміття кидали на захід, то відразу вийшли б» [93, с. 178]

Відомо, що уснопоетична традиція вбирає багатий світ етнографічної реальності, піддаючи його при цьому певному перекодуванню [171, с. 130], а це спричинює появу у казковому тексті елементів обрядово-звичаєвої культури народу. Так, весілля було чи не одним з найважливіших родинних обрядів, тому його елементи не могли оминати сюжету казки. У народних творах з різних регіонів України знаходимо згадки про етапи весільної драми, іноді описи окремих ритуальних дійств: обряд сватання («Справили сватанки й призначили день весілля» [93, с. 104]; «Посилай старостів до кого хоч – тепер і хазяєн оддасть за тебе свою дочку» [201, с. 71], «Сватало її багато парубків та вона всім гарбуза давала» [201, с. 92]); оглядини (Скоро поїдемо на оглядини [93, с. 130]); приготування до весілля («Вот перед весіллям кличуть на шишки дівчат» («шишки» – різновид обрядового хліба, що випікався разом з короваєм) [145, с. 142]); оголошення шлюбу в церкві («Зараз заповіди виголосили і начилося весіля» [40, с. 15]); поїзд молодого

(«Їде він шукати собі дружби, а за ним великий поїзд» [85, с. 62], «Коли в неділю поїзд іде і говорить: Ой одчиняй ворітечка, Кацарівно! На що люба любовала, з броду воду вибирала, Кацарівно!» [85, с. 14]); вінчання («Молоді якраз зібралися іти на вінчання» [93, с. 123]); обдаровування молодих («І далі розпочалася дорованьи, али ни таке, як в нас, бо молодого дарували грішми, а молоду череп'ім» [40, с. 12], «Ну, тепер, зятю, ходи, дам ти віно» [40, с. 13]); від'їзд молодих до дому молодого («От уже по весіллю він бере ту панну на поязд на свій і їде до свого убійстя» [40, с. 9]) та ін. У казках натрапляємо і на елементи звичаїв вводу молодої в дім молодого, зокрема, коли мати нареченої знімає старий обрус зі стола і застилає його новим: «А як то в них, жи мати, як приїде в придани, то здіймає обрус зо стола, а стелит свій» (в придани – в перезву) [94, с. 212].

Народження дитини в українців супроводжувалося низкою обрядодій, одну з головних ролей в яких виконувала баба-повитуха. Тому цілком закономірно, що цей персонаж з'являється і в народній казці: «У кого трапляться родини, то її и звать люде бабувать: вона прийме дитинку, вернеця додому...» [201, с. 360]. Баба-повитуха, або просто баба, фігурує у чарівних казках із сюжетом «Підмінена дитина» (СУС 403). Хоча у цьому аспекті на розвиток казкового мотиву впливає і вірування українців про підміну дитини «планетою» чи чортихою. Цікавий варіант, у якому знайшло втілення вірування про вразливість новонародженої нехрещеної перед нечистою силою, становить текст із Полісся, із збірника П.Чубинського, під назвою «Як баба бабувала у чорта». Тут, окрім опису родильного обряду, наявне вірування про замовляння плачу в дитини: «Дитина кричить аж посиніла бідна. Уже їй и крикливиці одмовляли» [201, с. 361]; «Хтось на ту дитину наслав крикливиці, що кричала три дні і три ночі» [242, с. 74]. Крикливиці (крикси) визначають як переляк або вроки в дітей, через що вони не сплять і постійно кричать [38, с. 117]. Інститут кумівства виражений у

народній казці через звичай запрошувати випадкових подорожніх за кумів з метою вберегти дитину від смерті. В українській традиції такими подорожніми переважно виступають Бог, Мати Божа та святі [39, с. 92; 94, с. 306]. Хрещені батьки опікуються хрещеником, наділяють його чудесною силою після дотримання батьками певних умов: «Сім літ колихати і з колиски ни виймати» [94, с. 307]. Число сім при цьому тлумачиться як вияв універсального числа світобудови, нагромадження сили [199, с. 630].

У текстах українських казок знаходимо і відгомони календарно-обрядових ритуалів, скажімо, Великодне обмінювання крашанками: «Заїхав до тієї мертвої царівни похристосовацця» [201, с. 27]; «Я піду до моєї хресной мами – похристосуватися з нима» [163, с. 175]; перший вигін худоби на свято Юрія: «От погнав вуин на Юрия статок пасти» [132, с. 7]. Відгомонам поховального ритуалу («посидіння при мерці») виступає казковий мотив про відвідування могили покійного батька трьома синами: «Ходив три ночі читати на батькову могилу» [201, с. 278].

Українські народні казки містять словесні компоненти, стереотипізовані форми обрядів та звичаєвих норм (побратимства, посестринства, віддяки, ворожнечі та замирення) [51, с. 14]. Так, ритуал «здоровкання» передбачає обов'язковий обмін привітаннями з усіма, хто у цей час знаходиться у хаті. Варто згадати про обов'язкове цілування з усіма родичами. Забування нареченої у казці спричинюється через поцілунок-привітання, завдяки якому герой переходить до свого роду, а відповідно відходить від чужого, який уособлює дівчина, що врятувала його. Звичаї побратимства та посестринства втілюються у сюжетах чарівних казок про спілку багатиря-добротворця із чарівними помічниками-велетнями та врятованою царівною.

Українська казкова традиція вирізняється насиченістю описами традиційних занять, побутових реалій та сільськогосподарських робіт селян. Землеробська праця – одне з основних занять українців, в якому своєрідно

відобразилися глибокий зв'язок людини із землею та захоплення природою [233, с. 249]. Зображення етапів землеробської праці – сіяння, косіння, молотіння – подається як невід'ємний елемент важких завдань: «Щоб ти за одну ніч отой луг викорчував, зорав, пшениці насіяв, вижав її, в скирти склав, помолотив...» [145, с. 141]; «Оцю гору маєш розкопати, зрівняти, поорати й посіяти пшеницю. А пшениця мусить до завтра достигнути, і щоб ти її зібрав, змолотив, спитлював муки, спік калачі й рано-вранці передав міні» [93, с. 8]; «І взяли увесь степ косить: тиї косять, тиї гребуть, тиї в копиці кладуть, тиї в скирти кидають» [201, с. 36]; «Але він уже скошив його, і згромадив і зніс, і скидав до скирти» [40, с. 84]. Зауважимо, що хліборобські мотиви як складова важких завдань мають національне коріння. У казках росіян та північних білорусів герой частіше отримує наказ принести нареченій сукню, черевики, перстень, аніж виконати низку господарських робіт. Це пояснюється почасти і способом життя носіїв фольклорної традиції, а також властивістю їх етнокультури. Так, В. Давидюк зазначив, що така відмінність ініціальних завдань характеризує «громадсько-культурну диференціацію протоетносів залежно від способу їх основних занять» [60, с. 86].

У народній казці частими є згадки про традиційні селянські промисли. Так, значне місце серед чоловічих занять займало чумакування – типовий, самобутній для суспільного життя України XV – XIX ст. торгово-візничий промисел, що відігравав важливу роль в економічному житті українців. Чумацтво було поширене серед різних верств населення: від козаків до заможніших селян і міщан, впливало на матеріальний добробут і духовне життя народу, вражало несподіваними поворотами долі багатьох чумаків та їхніх родин, що створювало ґрунт для виникнення та побутування чумацьких пісень [90, с. 11]. Окремі згадки про цей промисел знаходимо у народних казках українців. У варіанті з Чернігівського Полісся маємо навіть докладний опис валки чумаків: «Ото їхали чумаки із Криму да везли рибу на мажах

продавать, як звісно водиться. Чумакув було тулькі два чоловікі, а маж аж із чотири. Воли собі крупніє да круторогіє ішли нехутко по дорозі да знай хвостами нужу проганяли; мажі скрипіли, неначе їсти прохали, а чумакі ішли собі біля возув. Звісно, що при волах ходивші у дорозі, їзда не швідка: от один чумак почав сало їсти, із лаганця досягші, а други люльку запалив да пісню почав співати» [146, с. 171]. Риси чумацького побуту наявні й у творах з інших етнографічних регіонів: «Приганяє дванадцять пар волів: шість маж соли, а шість риби» [146, с. 143]; «Іде чумак та й побачив гарну молодичку» [186, с. 94]; «Оце я. жінко, поїду тепер в дорогу по сіль» [242, с. 97]; «Поїхав він в Крим, набрав солі і їде назад» [145, с. 81]; «Заїхав чумак у великий-превеликий город та й пішов купувати дьогтю» [201, с. 665].

Ткацтво – одна з найдавніших і найпоширеніших галузей української національної культури. Поряд із художньою обробкою дерева, за висновками О. Никорак, ткацтво належало до «основних і життєзабезпечуючих галузей господарства українців» [148, с. 3]. В. Гнатюк, досліджуючи це народне ремесло, відзначав, що дівчина, яка не вміла ткати, не вийшла б заміж [50, с. 23]. Народна казка слугує ілюстрацією того, як уклад життя народу та його основні заняття впливають на фольклорний текст. Так, прядіння було одним із головних занять жіноцтва, а особливо дівчат у зимовий період. Це ремесло передбачало тривалу і не надто цікаву роботу, а тому, щоб якось урізноманітнити це заняття, в українців була відома колективна практика прядіння, коли молодь збиралася в хаті у одинокої жінки чи вдовиці на досвітки прядсти. Вказані види традиційних жіночих занять представлені у народних казках не лише номенами прядильно-ткацьких знарядь і їх окремих деталей (веретено, мотовило, кужіль, мички та ін.), а й самою технологією виготовлення тканих виробів. Елементи цього заняття репрезентовані у казкових сюжетах як побутові реалії чи предмет важкого завдання: «Дала мамка повісмо прядива, щоб я спряла, оснувала, виткала, вибілила, сорочку

пошила і уставки повишивала» [132, с. 361]; «От вам круг прядива, треба його зом'яти й потіпати, і попрясти, і помотати, і полотно з нього поткати, і побілити» [146, с. 45]; «Ну, берут вже знов на другі вечір ідут прясти. А тоди вичорниці були, хлопци збиралиса і дівчата і пряли» [6, арк. 50]; «Посилає баба дочок на досвітки прясти» [201, с. 63]; «...дідова напряла шмат починків» [39, с. 51]; «Аж там коноплі мнуть, прядуть, шиють, матають, снують» [201, с. 448]. Одним із етапів, що необхідний для отримання якісного, придатного для пошиття одягу матеріалу, було вибілювання натканого сирого полотна: «Одрізала на сорочку сирого полотна. – Возьми его в поле і гляди, щоб ти мині за день вибілила и пошила» [201, с. 499]; «Щоб ти напряла полотно, виткала, убілила й на столи положила» [201, с. 464].

Обов'язковим умінням дівчини вважалося вишивання: «А вона вже вишиває рушники орлами» [85, с. 93]; «Виткали рушників, гарно орлів понашивали» [146, с. 100]. Відомо, що вишивка в українців відігравала роль своєрідного показника належності до певного регіонального ареалу. Навіть сусідні села могли відрізнитися орнаментом, зображенням на вишиванці. Більше того, рушники – вагомий пласт традиційної культури українців, який чи не найяскравіше втілює національні риси орнаментального мистецтва, посідаючи важливе місце у свідомості, житті українця [148, с. 399]. У чарівній казці вишитий рушник чи сорочка виконують роль ідентифікатора героя або героїні. З їхньою допомогою царевич відрізняє підмінену дружину від справжньої: «А царевич уже пізнав по вишиванню» [85, с. 93] («Підмінена наречена» (СУС 533). Теща впізнає зятя за сорочкою чи рушником, подарованому дружиною: «Поникала баба його рушник і упізнала роботу своєї доньки» [93, с. 55]; «Баба й упізнала по тому рушничкові, що він її племінницю держе» [186, с. 38]; «Втиратися будеш моїм рушничком» [219,

с. 45]. У цьому контексті рушник, окрім ідентифікаційної, виконує ще й захисну функцію, адже оберігає героя від можливої шкоди.

Елементом національної своєрідності народу виступає також і етнічне вбрання. В українських народних казках натрапляємо лише на побіжні згадки про одяг героїв, адже для цього жанру не характерний докладний опис зовнішності чи вбрання персонажа: «Убрана так хороше, як на вісілле, і коси розпущани з биндами, і каралі, і сорочка біла вишивана» [235, s. 68]; «Ото ухватила на себе свитину, так в однім очіпку і побігла» [201, с. 506]; «Ітимуть богачі в жупані, а жінкі в чоботях червоних і в товстім намисті» [242, s. 73]; «Дівка стала така, як багатирка: дорогая шуба сукном синім покрита, чоботи пасовії, спідниця терновая з гальонами, фартух тонесеньки, хустка шовковая, персні на руках і намисто з коралі і червінців» [235, s. 90]; «А жінци турецької матерії набрав на спідницю, на хвастух, на корец і на юбку, і ще й турецьку хустку» [146, с. 143]; «Принюс ї тот пан кабат. Потім повіла, же нема фартуха, і принюс ї фартух. Дальше повіла, жеби ї принюс опліч, і принюс ї. дале гадат, жеби ї принюс коралі, і принюс ї коралі. Дальше гадала, жеби ї принюс красну фустку» [163, с. 166].

У сюжетах українських народних казок знаходимо згадки про традиційні українські страви (куліш, пироги, борщ, пампухи) та регіональні їх варіанти: «Розчинила жінка діжу на паляниці» [242, s. 75]; «Коби х міні дали дванадцять печив хліба, дванадцять фунтов солонини, дванадцять літров шпірітусу» [87, с. 129]; «Жена дала газдови своєму їсти вару з грулями» [163, с. 180]; «Наварила кулешику» [146, с. 39]; «Ість книші з паляницею» [145, с. 4]; «Мати тиках гарячих галушок подали» [146, с. 120]; «...наварила вареників і сметаною полила» [94, с. 16]; «Буханців напечи та масла сколоти, і щоб сколотини були: он там сухе просо, то стовчи пшона на кашу» [201, с. 528]; «Оце тобі, дочко, й борошенця нав'язала в одному узлику пшеничне – галушечку або що коли собі звариш, а оце пшінце на кулешик і сало» [201,

с. 98]; «Та де тії страви й набралося: паляниці, м'ясо, борщ, гуска печена, пампушки з сметаною, каша молошна» [146, с. 138].

Отже, українська народна казка, попри наявність низки мандрівних елементів, має глибоку закоріненість у світогляді народу, що втілилася у національних варіантах сюжетів. Симбіоз етнічного та запозиченого і становить основу національної казкової традиції, в якій органічно сплітаються архаїчні риси з елементами, зумовленими особливостями сучасного функціонування жанру. Сюжетна різноманітність українського казкового фонду свідчить про багатство фольклорної традиції народу. Чимало автентичних сюжетно-мотивних схем міститься в українських казках про тварин: цикл про одуреного ведмедя чи лева, витівки лиса-шахрая. Щодо специфіки окремих варіантів про екзотичних тварин, то не відкидаємо можливість окремих запозичень із західноєвропейської уснословесної традиції, але їхня національна своєрідність полягає у глибинній адаптації до конкретних історико-побутових реалій. Українська народна казка відзначається відсутністю чітких меж між жанровими різновидами. Завдяки контамінації мотивів окремі варіанти можуть зараховуватися як до чарівних, так і до соціально-побутових казок. Багатство сюжетно-мотивного фонду соціально-побутових казок спричинене традиціями сміхової культури українців.

Основні етнопсихологічні константи українців втілилися як у сюжетах чарівних та соціально-побутових казок, так і у казках про тварин. Індивідуалізм, інстинкт взаємодопомоги та внутрішня релігійність спричинили видозміну окремих елементів сюжетного ходу (поява етіологічних мотивів, диференціація важких завдань) та певне коригування персонажної системи (образи Бога та святих, герой малоліток, українська жінка). Любов до землі та ідеал української родини надали нового звучання

традиційним мотивам про чарівного нареченого, мандрівку за щастям та в циклі про подружні взаємини у національному казковому фонді.

У казках виявлено чимало елементів національної обрядовості, звичаїв та вірувань, що підкреслює якщо не автентичність сюжетів, то глибинний рівень їх адаптації до світогляду українців. Важкі завдання репрезентують увесь цикл найпопулярніших сільськогосподарських робіт, жіночих та чоловічих занять і промислів. Елементи етнографічної дійсності зі своїми кодами, семантикою, структурою та особливостями функціонування відіграють визначальну роль при адаптації міжнародних сюжетів до особливостей фольклорної творчості українців.

РОЗДІЛ 3

ПЕРСОНАЖНА СИСТЕМА КАЗКОВОГО ЕПОСУ УКРАЇНЦІВ

Жоден фольклорний жанр не може існувати без певної сукупності образів, що становлять цілісну та певним чином замкнену ієрархічну систему. Характери та призначення героїв диференціюються залежно від змістово-тематичної та функціональної природи жанру. Фольклорні твори різних груп відрізняються також за ступенем розкриття психологічного стану героя, детальністю описів його зовнішніх характеристик. Так, важливою рисою сюжету прозових творів є його орієнтація на створення узагальненого образу героя, натомість на розкриття внутрішнього характеру увага звертається менше. У народній казці персонаж взагалі займає центральне місце, стає рушієм сюжетної дії. Його особливістю є типізованість. Індивідуалізація наявна на рівні окремих деталей (одяг, вказівка на вік, соціальний стан чи освіту), що не впливають на загальне сприйняття слухачами героя, тобто володіє рисами так званої «групової індивідуалізації» [151, с. 26]. У народному творі персонаж, хоча реально існує в конкретному варіанті, завершений та окреслений вигляд здобуває лише з урахуванням його характеристик, що проявляються у цілій низці сюжетів та варіантів, тобто стикаємося із образом синтетичного характеру.

Розглядаючи національну специфіку образної системи казкового епосу українців, наголосимо, що казка – доволі замкнена фольклорна структура. Казковий персонаж втілює у собі стійкі народні уявлення та особливу фольклорну позицію, що репрезентує, за спостереженнями О. Бріциної, властиву для окремих жанрових різновидів специфіку сприйняття і відображення дійсності [27, с. 36]. Герой казки, вбираючи в себе архаїчні

риси, часто пов'язаний з мотивами, нехарактерними для інших прозових жанрів, хоча може бути «осучасненим» та певним чином індивідуалізованим завдяки майстерності казкаря.

Аналіз персонажів української народної казки, характеру варіантних замін, дозволяє не лише простежити закономірності творення фольклорного типу, а й виокремити низку ознак, що втілюють національний характер казкового героя, а це, своєю чергою, дасть можливість глибше осягнути особливості світосприйняття етносу, відображеного у казці. При з'ясуванні національної своєрідності казкових героїв необхідно звернути увагу на український колорит загальнослов'янських образів, а також на трансформацію традиційних українських персонажів у казковому контексті, оскільки «національність» казки визначається мовою, іменами персонажів, поясненням (для аудиторії їх вчинків), що базуються, за висновками В. Люсіна, на конкретній історичній та етнографічній реальності [128, с. 89]. Підкреслимо, що етнопсихологічна адаптація сюжетів у першу чергу вплинула на персонажну систему, спричинила видозміну казкових характерів, мотивацію дій героїв. Так, поряд із традиційними персонажами в українських казках з'являються такі представники соціальних та етнічних типів, як козак, чумак, пан, москаль, єврей і циган.

Кожен казковий персонаж отримує певну семантичну характеристику, що зумовлює його здатність виступати у певній ролі. Тому вважаємо за доцільне розмежовувати рівень дійових осіб народної казки (герой, помічник, шкідник і т. д.) та рівень власне персонажів, які пов'язані з певним колом народних уявлень та діють у «семантичному означенні» [149, с. 216]. У пропонованій роботі основна увага буде спрямована на розгляд власне образів-персонажів української народної казки, які розглядатимуться у межах існуючої класифікації, зокрема трикатегоріальної схеми за ідейно-сисловою значимістю: добротворці, злотворці, знедолені, запропонованої

Л. Дунаєвською, що охоплює весь масив казкового нарративу та дає можливість простежити «соціальний генезис образів, їх художній розвиток у часі» [79, с. 163]. Визначаючи національні прикмети казкових персонажів, будемо враховувати як їх функціональну характеристику, сюжетні ролі, так і соціальну, психологічну й інші ознаки. Паралельне існування низки варіантів одного сюжету, наявність контамінації різнопланових мотивів уможливають взаємозаміну персонажів, тобто перенесення традиційних сюжетів, пов'язаних з одним героєм, на інших. В українських народних казках це явище найяскравіше проявляється при зображенні героїв-злотворців.

3.1. Образи тварин

Тварини становлять окрему групу персонажів української народної казки. Традиційні образи звірів репрезентують як типові уявлення українців про представників фауни, так і є виразниками узагальнених моральних рис, активніше розроблених у народній та літературній байці. До найпопулярніших належать представники місцевої фауни: вовк, ведмідь, лисиця, кінь, віл, кіт та собака. Хоча зоообрази у казках слов'ян мають відносно сталі семантичне наповнення, навіть у цій групі персонажів можна виокремити риси, що виражають національну специфіку.

Образ коня наявний у всіх жанрах і родах української усної словесності. У героїчному епосі, ліричній поезії він стає, за висловом О. Левчук, виразником національного символічного значення [125, с. 390]. Водночас цей персонаж – один із найбільш міфологізованих в українській традиції, про що свідчить його поява у замовлювально-заклинальних текстах [202, с. 226], а також участь в ініціальних обрядах українців [8, с. 128]. В українській народній казці натрапляємо на два абсолютно різних втілення коня (у чарівній – репрезентант міфологічної традиції, у казці про тварин – персонаж

алегоричного характеру), жоден з яких не позбавлений національної специфіки. Для сюжетів українських чарівних казок характерний тип безіменного коня. Російський казковий епос навпаки намагається дати цьому персонажеві конкретне ім'я: Сивка-Бурка веший Каурка тощо [151, с. 196]. Безіменність коня в українській народній казці можна пояснити спорідненістю цього персонажа з образом коня в героїчному епосі та ліричній поезії українців. Така спорідненість проявляється навіть в його описі, для характеристики якого оповідачі нерідко послуговуються сталими епітетами: «Де не взявся кінь вороний та високий» [201, с. 153]; «Являється перед ним кінь карий як ворон, аж землю рве під собою» [146, с. 98]. Помітно вирізняється також кінь як персонаж казок про тварин. Поряд із фізичною витривалістю не менш важливим є і розум цього героя. Так, в українській казці про тварин кінь виконує роль хитруна, що спритно рятується від неминучого з'їдання вовком, ведмедем чи левом завдяки не надзвичайній фізичній силі, а винятково власній простакуватій хитрості. Загалом, трікстерський характер образу пояснюється насамперед тим, що у фольклорі українців кінь, як влучно зауважив М. Глушко, виступає явно не тягловою твариною і часто протиставляється позитивному началу – воліві [47, с. 16]. Відзначимо також вплив демонологічної прози, в якій образ коня часто співвідноситься з потойбіччям через його зв'язок із чортом.

Цікавим з огляду на проблему національної своєрідності є й образ вола (бичка). Для українців віл тривалий час був основною тягловою силою. Тому поява цієї тварини у казкових текстах цілком закономірна. В українських казках про тварин образ вола розроблений значно краще, ніж у російських та білоруських варіантах [116, с. 65]. Віл наділяється надзвичайною працьовитістю. Та навіть він, втомившись від важкої праці, намагається перехитрити чоловіка, прикидаючись хворим [203, с. 288]. Якщо у казках про тварин фігурує віл, який, ображаючись на господаря, тікає у пошуках кращої

долі, то у сюжетах чарівних казок стикаємося із функціонально іншим типом – помічником героя, – що підтверджує архаїчність текстів українських народних казок. Образ вола нехарактерний для казкового епосу росіян та білорусів, що пояснюється меншою залученістю цієї тварини у господарській роботі. Функціональною заміною вола у російських казках виступає корова чи лялька як втілення душі померлої матері, тобто життєва сила матері передається залишеній у спадок тварині чи предметові [58, с. 59].

Волик виконує функції помічника героя у сюжеті про зрадливу сестру. Він рятує запроданих змієві дітей, здійснюючи те, чого не зміг зробити ні кінь, ні орел: «Ото той волик несе їх, і так несе, що хвилька, то милька, а як спотикнеться, то дві» [145, с. 119]. Поява вола як посередника-перевізника в українській народній казці цілком закономірна, адже саме ця тварина у народних уявленнях супроводжувала покійника у потойбічний світ [46, с. 422]. Недаремно герої української казки на той світ їде саме парою волів, а не конем [201, с. 402]. Водночас персонаж виконує роль «заложної» тварини, домашнього оберєга, коли наказує героєві задля охорони хати застромити роги у стріху [201, с. 154] чи закопати частини свого тіла на чотирьох кутах [145, с. 120].

Загалом погоджуємося із О. Крижко, що образи коня та вола символізують в українських казках силу та рішучість, які «дають змогу захистити себе та інших, а тому справляють позитивне враження від таких фізичних можливостей людини, порівнюваних з фізичними властивостями цих тварин» [114, с. 119].

Найпоширенішим героєм-шахраєм української народної казки про тварин та частини сюжетів чарівних казок виступає лисиця (лис). У виданні казок про тварин В. Гнатюка близько 40 сюжетів, в яких діють лисиця чи лис, не мають відповідників у слов'янському фольклорі. Лисиця в українській народній казці викликає симпатії завдяки контрасту її хитрості та тупості,

обмеженості обдурених нею хижаків (вовка, ведмедя, лева). Завдяки власній хитрості лисиця з легкістю рятується від голодного хворого лева [203, с. 27–30]. Їй навіть вдається позбутися небезпечного хижака, переконавши останнього стрибнути в колодязь, щоб перемогти власне відображення [203, с. 22] чи дістати шматок сиру (відображення місяця у воді) [203, с. 122–124]. У варіантах, де лисиця стикається із більш слабким суперником (кріт, тхір, півень), перемогу нерідко здобуває останній. Зокрема, на запевнення лисиці дотримання нею нового указу, за яким оголошується про дружні стосунки між усіма звірами, кмітливий півень відповідає, що незабаром сюди прийдуть собаки. Лисиця змушена втікати ні з чим [203, с. 453].

Національного потрактування набуває і чоловічий аналог образ лисиці в українській народній казці. Підкреслимо, що образ лиса найчастіше трапляється у народних казках із Західної України. Найколеритніше персонаж розкривається у тих українських казках, які не мають відповідників у російських та білоруських варіантах [116, с. 216–232]. Образ лиса, крім української казкової традиції, поширений також у польській казці, але відсутній у казках інших слов'янських народів. Однак у польських народних казках жіночий та чоловічий аналогі тварини суттєво не відрізняються. Лис частіше за свого аналога жіночого роду потрапляє у нещасливі пригоди, і, на відміну від лисиці, рідко виходить переможцем [203, с. 98]. Позитивна конотація та щасливе завершення сюжету для цього персонажа наявні у тих варіантах, де хитрість лиса протиставляється грубій силі лісових хижаків (вовка та ведмедя) чи людині [203, с. 114–125]. Виразно простежується і трікстерський характер цього зоообразу. В окремих варіантах мотивом поведінки лиса є не намагання отримати вигоду, а просто задля розваги [203, с. 94]. Вказаний персонаж частково акумулює у собі і тип казкового дурня. Через надмірну хитрість та намагання отримати здобич неприродним шляхом (краде квочку та намагається висидіти курчат) лис позбувається не лише

останньої, а й власного хвоста [203, с. 77–78, 99, 101]. Вихваляючись винахідливістю перед кішкою чи зайцем, лис через необачність потрапляє в руки мисливцям чи собакам, а кішка і заєць, скориставшись перевіреним способом втечі, рятуються [145, с. 30 – 32; 203, с. 242].

В українських народних казках натрапляємо також на чимало зоообразів екзотичного походження: лев, тигр, верблюд, слон, мавпа. Поява таких персонажів нехарактерна для тваринного епосу інших слов'янських народів (окрім північних білорусів та поляків). Щоправда, казки з екзотичними тваринами в українській традиції представлені поодинокими варіантами. Найчастіше оповідачі вживають імена незвичних тварин, щоб надати казці оригінально характеру, часом не маючи уявлення про зовнішній вигляд самих тварин чи спосіб їх життя. Тому тигр та слон як казкові персонажі функціонально замінюють вовка та ведмедя у сюжеті про намагання звіра з'їсти свого рятівника [94, с. 291; 203, с. 32]. Тлумачення оповідачами слона як хижого звіра пояснюється величезними розмірами тварини, які можуть бути досягнені лише завдяки споживанню м'яса. За левом в українських казках закріплена функція найсильнішого хижака. Закономірно, що при виборі царя він і отримує цей титул. Казкарі наділяють лева фізичною силою і розумом, завдяки чому герой здатний як мудро розсудити звірів, так і відібрати їх здобич [203, с. 27–30]. Однак навіть цар звірів не здатний протистояти хитрості лисиці, а тому неодноразово від цього потерпає [203, с. 29]. Це ілюструє головний моральний кодекс української казки: герої, які демонструють свої потенції для безмежної влади, панування над слабшими, для підкорення собі менших істот, глузування над ними тощо, засуджується українським етносом. Тому цілком закономірно, що казкові тварини (лев, вовк, ведмідь), які стали уособленням цієї сили, набувають негативної оцінки.

В українських казках відтворилося і неоднозначне ставлення до окремих тварин. Це можливе завдяки тому, що сама назва тварини, за

спостереженнями О. Крижко, може репрезентувати кілька ознак і реалізовувати полярні оцінки [114, с. 118]. Так, образ собаки отримує позитивну оцінку, маркуючи ситуацію вірності, відданості господареві (фразеологічний вислів «собача вірність»). Така семантична наповненість образу зберігається у більшості народних казках про тварин та частині сюжетів чарівних казок (тип «вдячні звірята»). Водночас в інших ситуаціях цей персонаж отримує негативну конотацію, семантизуючи поняття «злості» та «сварливості». Показовим є текст соціально-побутової казки із Наддніпрянщини, в якому дівчина, утворена з собаки, відзначається в'їдливістю і злістю у ставленні до оточуючих: «А которі їдяться меж собою, як собаки, то пішов рід од теї дівкі-суки» [242, с. 121].

Таким чином, зообрази, хоча й репрезентують слов'янський тваринний ареал, мають певні риси національного характеру. До етнокультурної специфіки образів тварин зараховуємо відсутність імен міфологічного характеру. Поряд із помічником-конем в українській казці поширений образ волика та бичка, що пояснюється використанням цих тварин у сільськогосподарських роботах та промислах українців. Наявність групи екзотичних зообразів (лев, тигр, слон), що замінюють «етнічних» хижаків (вовка, ведмедя), урізноманітнює персонажний арсенал казок про тварин, надаючи нового звучання традиційним сюжетам.

3.2. Міфологічні персонажі

Етнокультурної своєрідності набувають образи традиційних міфологічних персонажів української народної казки: Змія, Кощія, Баби-Яги, чорта та ін. Відразу підкреслимо, що герої міфологічного походження здебільшого втрачають архаїчні риси та уподібнюються до образів людей чи співвідносяться із чортом, героєм демонологічної прози.

Характерною рисою української чарівної казки є широке використання прийому взаємозамінності персонажів. Розглянемо співвідношення двох типових міфологічних образів злотворців – Змія і Кощія. На взаємозв'язку цих персонажів наголошував М. Грушевський, розглядаючи головні мотиви українських чарівних казок: «Кощій Безсмертний – образ, паралельний Змієві: в казках і билинах ці два образи не раз заступають себе навзаєм, але в українській традиції Кощій ослаб, і ті казки, в котрих він приходить, можуть бути пізнішими заходами з Великої Росії» [56, с. 338]. Навіть ім'я злотворця в українській казковій традиції отримує більш зрозумілу для оповідача та слухачів форму: замість «Кощій» вживається «Костій», похідне від слова «кость». Типовою для білоруських та російських народних казок є варіанти із формою «кащ», «кощ» [15, с. 37].

Як же відбувається вказана взаємозаміна і чим подібні між собою ці два казкові злотворці, спробуємо простежити на прикладі конкретних фольклорних текстів. О. Потебня, аналізуючи міфологічні елементи в образі Змія, підкреслив таку його рису: «В одній з казок царевич знаходить в дванадцятому погребі велику бочку. Голос з неї просить води. Царевич вливає туди три чаші води. Після кожної чаші лопається на бочці по обручу. За третім разом вилітає звідти Змій і по дорозі викрадає дружину царевича» [160, с. 271]. Цей же мотив бачимо у двох українських казках, в першій з яких дружина героя «того шатана царя Костя завісила на трох гаках» [94, с. 404], а в другій – «єст там і брама, а на ті брамі лежить прив'язаний змій з дванадцятьма головами, дванадцятьма ланцюгами» [94, с. 392]. Отже, перша подібність – перебування злотворця в полоні і звільнення його героєм. Прикметною особливістю української чарівної казки є співіснування образів до такої міри, що багато казкарів не усвідомлюють їх відмінностей: «І зайшов в той палац, а в тім палацу Змій, безсмертельний Козьолок жив...» [94, с. 314]. Треба відразу підкреслити, що «Костій» і «Козьолок» – поширені в

українській традиції варіанти загальновідомого імені «Кощій». Ще однією подібністю можна вважати знаходження смерті Змія в яйці, притаманне здебільшого Кощю: «Моя сила – в полю, і там стоїт рота москалів, і в сиридині лижит камін виликий: під тим каменем скриня, в туй скрини заяєць, в тім заяйцю качка, а в тій качці яйце і там моя сила» [94, с. 316]. Це свідчить про співвідношення вказаних героїв-злотворців з історичним періодом, коли існувало уявлення про душу як матеріальну субстанцію. Цікавим є також мотив смерті Змія від коня: «Але кінь той (шо від чоловіка) відзивається: «Та нащо ти двигаєш на собі тото лихо? От скинь та їдь до мого няня служити». Той кінь послухав, того змія як телепне до землі, аж змій забився» [94, с. 396]. В іншому варіанті стикаємося уже із Кощієм: «І той Костея кінь як піднісся і кинув ним» [94, с. 402]. Простеживши подібність двох антагоністичних героїв, можна згодитися з М. Грушевським, що Змії і Кощій існують паралельно в українській казковій традиції. Варто також наголосити, що образ Кощія найчастіше співвідноситься з типом Змія-викрадача.

В українській міфологічній традиції образ героя-злотворця поступово перейняв на себе чорт. Це пояснюється тісним зв'язком в українській усній традиції казкової та неказкової прози. Оповідачі казок водночас були носіями і демонологічної прози, а тому незрозумілий образ Кощія чи Змія послідовно замінювали більш характерним персонажем-антагоністом – чортом. Хоча в українському фольклорі, як відзначив М. Костомаров, чорт не є «духом злоби, а фантастичним створінням, схожим деякими рисами з людиною, а деякими відмінний» [107, с. 117]. Навіть у сюжетах, де номінально функціонує Змії, Ох чи Кощій, оповідач нерідко називає його чортом.

У записах казок з Опілля всі злотворці послідовно замінюються чортом, хоча подекуди зберігаються такі риси, як багатоголовість чи здатність до польоту. У казці з Поділля стикаємося з типовим мотивом боротьби Котигорошка зі Змієм: «Як прийшли, зачали ся бороти. Чорт як замахнув

Покотигорохом, то вбив єго в тік по самі кістки... Взяв Покотигорох голову відрізав, а тулуб повісив на дуба» [94, с. 312]. За описом двобою перед нами типове втілення Змія, але казкар називає його «чортом».

У казках з Покуття замість типового Змія фігурує функціонально тотожний образ Біди: «На того молодого натрафила десь в лісі біда да його й ухватила, й занесла на хмарах так далеко, що й він сам не знав куди – десь на край світа» [237, с. 1]. Цей персонаж засвідчує заміну образу Змія чортом, адже Біда виступає його евфемізмом, що підтверджується на прикладах етіологічних легенд [97, с. 12].

Часто, описуючи злотворця-чорта, оповідач наголошує на його панському вбранні, а також вживає етнонім «німець»: «Приходить до неї німець, такий убраний і в чорному капелюші» [145, с. 63]; «Стара якась німкенья з тарелями їсти носит» [39, с. 8]. Така номінація злотворця стає можливою завдяки закоріненості у фольклорно-міфологічній свідомості зв'язку між представниками інших етносів («чужими») та персонажами народної демонології. Оскільки, за народними уявленнями, до «етногенезу чужих» має стосунок нечиста сила, то і демонологічні персонажі набувають статус єврея, німця, пана [19].

В. Давидюк доводить, що первісно міфологічний Змій з розвитком людського мислення, коли «історичні прототипи образів почали домінувати над їх міфологічним втіленням» [60, с. 108], еволюціонує в загальну назву ворожого чаклуна. Цим пояснюється можливість заміни Змія розбійником-опришком у чарівних казках з Бойківщини, Опілля та Поділля. У творах з інших етнографічних територій образ розбійника позбавлений міфологічного характеру. Цей персонаж заступає тип Змія-спокусника. Типова риса, притаманна Змієві, – наявність вогненного пальця – спостерігається і в отамана опришків, яким він оживлює своє військо: «Він устав і провів усім опришкам пальцем по шії» [237, с. 65]. Класичному сюжетові відповідає

мотив намовляння сестри злотворцем: «Найстарший був дуже фанний. Він зачав до неї дуже фанно говорити та її обімати та казати, що він би з нею оженився, аби вони збулися якось того її брата» [237, с. 67], а також смерть персонажа від «охоти» героя.

Отже, явище взаємозамінності супротивників героя можна назвати прикметою української народної казки, адже воно вкрай рідко трапляється у російському та білоруському казковому епосі. Завдяки здатності до вільної заміни персонажів стала можливою поява Змія у соціально-побутовій казці про одуреного чорта [146, с. 187].

Поряд із традиційним Змієм-чоловіком в українській казковій традиції нерідко фігурує і його жіночий аналог. «Змія летит на двінадцять сажень огонь горит і з рота огонь палає» [6, арк. 43]. Змія як казкова потвора більш характерна для сюжетів народних казок із Лівобережної України, про що свідчать і сучасні фіксації казкових текстів дисертанта: «Та змія вже хоче з'їсти її» [6, арк. 47]. Поява фемінного персонажа пов'язана, на нашу думку, із впливом образної системи замовлювально-заклинальної традиції, в якій саме змія виступає як один із противників людини та тварин, на казковий епос.

Найпоширеніший жіночий міфологічний злотворець у слов'янській казковій традиції – Баба-Яга. Він наявний і в українській чарівній казці. Щоправда, для нашої фольклорної традиції вживання імені персонажа «Яга» нехарактерне. Маємо лише поодинокі тексти, в яких злотворця жіночої статі казкарі називають Бабою-Ягою (Бабою-Язею). В інших варіантах фігурують номінативи «баба», «стара бабище», «старе страховисько», «стариганя», «Зміїха», «чортиха», «відьма», «Залізноноса баба» та ін. Яга-помічниця в українській чарівній казці замінюється такими персонажами, як Бог, святий Миколай, Юрій, Вітрова мати, Сонцева мати та ін. Якщо ж героєві і трапляється бабуся в хатинці на курячих лапах, то вона найчастіше зображується матір'ю чи тіткою чудесної дружини героя, а тому причина її

допомоги цілком зрозуміла. Яга ж у російській та білоруській народній казці не має кровної спорідненості з героєм.

Характерною особливістю змалювання злотворців в українській казковій традиції є їхня дегероїзація. Це уже не суто епічні герої, а радше виразники певних соціальних типів (поміщика, пана, царя). Оповідачі повсюдно намагаються підкреслити якусь комічну прикмету у зовнішності чи характері злотворця, застосовуючи часто яскраві порівняльні звороти та зменшено-пестливі форми: «Аж ось і Змій прилітає, да такій же злий, що аж піна з рота котиться» [201, с. 136]; «Змій летить такий сердитий, що аж іскри з его сиплються як из головешки» [201, с. 141]; «[Змій]так наче от и стоїть або сидить перед мене жовти як гарбуза печена, крила наче у доброму млині, а хвіст – сказав би у ящерики» [145, с. 130]; «Змій так і летить, тільки уси покручує» [201, с. 281]; «Вилазить такий дідок маленький, сам зморщений, а борода зелена аж по коліна» [146, с. 108]; «І бачить, що водка зелена, і пан зелений, і бариня зелена» [152, с. 49]; «[Яга] стала на ступу і макогоном махає» [201, с. 38]; «[Зміїха] одну губу попод небесами, другу по землі волоче» [186, с. 26]. Набувають комічних рис і описи помешкання традиційних міфологічних злотворців: «Привів до зеленої хатки, очеретом обтиканої» [146, с. 108] – опис помешкання лісового царя Оха; «Не ходи туди, де ликом зав'язано и болотом замазано» [145, с. 111] – опис дверей у помешканні чорта. Відзначимо, що в українській чарівній казці ми стикаємося не з героїчно-епічним сміхом, властивим описові персонажів богатирів білоруської чи російської казки, а саме з гумористичним спрямуванням безпосередньої сюжетної колізії, що підкреслює казкову настанову на вигадку.

Національні прикмети простежуються також у стосунках злотворця з викраденою нареченою. Оповідачі навіть негативних персонажів наділяють людськими рисами, зокрема здатністю до любові: «А дочка така хороша, що

й сказати не можна, то Змий її й полюбив» [85, с. 28]. Це, на думку Л. Дунаєвської, спричинене тим, що «в українському казковому матеріалі змій має ознаки лицарського Середньовіччя» [80, с. 199]. У російських казках вказується: «Красавица собой была, так за жену себе взял» [146, с. 184].

Яскравою прикметою злотворця української казки виступає зображення його як заможного селянина чи поміщика, царя. Зважаючи на те, що образ потойбічного створіння нетиповий для українського казкового нарративу, він послідовно замінюється більш знайомим репрезентантом сваволі і безправності, яким є поміщик та цар. Не знайдемо у текстах такого типового вияву віри у доброго царя, характерної для російської традиції. Нерідко навпаки – герой робить висновок, що влада псує людину.

Астральна тематика досить поширена в різних жанрах українського фольклору. Образи сонця, місяця, зірок як олюднених персонажів наявні у календарно-обрядовій поезії, етіологічних легендах. Широко репрезентовані персоніфіковані форми астральних світил та сил природи. Ці персонажі у народних казках уособлюються в образах фізично міцних чоловіків, наділених функцією світового розуму. Сонце, Місяць, Вітер, Мороз, виступаючи поруч з образами святих типовими помічниками героя, зазнають у казковому контексті десакралізації. Вказані персонажі здебільшого змальовані в умовах селянського побуту та не позбавлені домашніх клопотів чи людських почуттів. Сонце червоніє, бо бачить надзвичайної вроди дівчину, порядкує у господарстві [201, с. 10; 39, с. 4] тощо.

Особливим типом архаїчних персонажів є образи чудесних помічників, які втілюють величність стихій та явищ природи (Вернидуб, Вернигора, Крутивус, Розимнижелізо). В українському казковому нарративі помічники-богатири отримують найчастіше конкретні імена, пов'язані із родом їх діяльності, функцією у тексті: Завернивода, Вернигора, Вернидуб, Ломиліс, Сучимотузка та ін. Цікавим елементом, що безпосередньо вказує на

національне наповнення образів, виступає уже саме ім'я чудесного помічника, утворене словоскладанням, споріднене з українськими прізвищами. Такий тип утворення особових назв властивий козацькій антропонімії XVII ст., за спостереженням ономаста М. Худаша, «надбання і багатство тільки української мови, невідоме іншим слов'янським мовам» [217, с. 174]. Образи казкових велетнів-помічників героя фігурують й у казках білорусів та росіян, але з іншими формами імен, характерними для особових назв цих етносів: у російських казках – Гориня, Усиня, Добриня, Рукосил, Гор-Горовик, у білоруських – Дубовик, Горовей, Камин-Богатир, Лесовик [151, с. 147]. Помічники – володарі сил природи відомі і казковому епосові західних слов'ян, але у текстах вони не отримують окремих імен, а згадується лише їх рід діяльності, наприклад, той, що багато п'є; той, що річки повертає, та ін. [240, с. 179].

Пожвавленню казкової оповіді сприяють описи чудесних умінь майстрів-помічників, що відзначаються гумористичним характером та втілюють, за спостереженнями Л. Дунаєвської, особливості поезики української побутової лексики [79, с. 25], зокрема ритміку, риму та поетичність мови: «Хилька, як ступну, то й милька, а як поправлюся, то й дві» [201, с. 264]; «Як обіпрусь об гору, то хоць би вона яка велика була, з міста зверну» [201, с. 232]. Дії казкових помічників-велетнів в українській казці виразно мотивовані і спрямовані на полегшення людського існування, що дає можливість частково віднести їх до розряду культурних героїв. Крутивус стоїть посеред дороги і «всі млини тримає на своїм вусі» [94, с. 404]; «На однім вусі шість вітряків, і на другім шість» [94, с. 242]. Вернигора пересуває гори також не без причини: «...де долина, то він гору туди насуваєть» [94, с. 243]. Однак попри надзвичайні вміння чудесні помічники поступаються не лише богатыреві фізичною силою, а й моральними якостями. У казці із Наддніпрянщини

велетні навіть опиняються у становищі кріпаків: «То я боюся, бо мене мій пан як дожене, то де дожене, там мене і вб'є» [94, с. 243].

Таким чином, українська народна казка не позбавлена міфологічних героїв. Однак більшість традиційних для слов'янської уснопоетичної традиції персонажів зазнають на українському ґрунті значної трансформації. Насамперед видозмінюється зовнішність героїв. Втрачають характерні епічні ознаки такі персонажі, як Змій, Коцїй та Яга. Національна своєрідність виявляється і в ототожненні казкарями основних міфологічних злотворців із образом чорта чи розбійника. Персоніфіковані образи астральних світил співвідносяться з аналогічними персонажами української календарно-обрядової традиції. У героях-помічниках втілилися прагнення народу полегшити умови праці, а також віра у можливість керування стихійними силами. Етнокультурної своєрідності богатырям поміщикам надають насамперед їхні імена.

3.3. Християнські образи

Явище диглосії, властиве українській календарній та родинній обрядовості, наявне і в казковій традиції. Наслідком впливу християнства потрібно вважати появу у казковому наративі образів Бога та святих. Так, в українській чарівній казці традиційними поміщиками героя виступають Господь Бог, Мати Божа, святі Миколай, Павло, Петро та Юрій.

Бог як помічник героя функціонує в сюжетах про чудесні дари та врятованого парубка («Марко Багатий» (СУС 461), «Чарівний подорожній» (СУС 750 В), «Ночівля Бога і святого Петра» (СУС -750 В***)) та ін.). Цікаво, що Господь і Мати Божа трапляються у казках з різних етнографічних регіонів, хоча частотність появи цих образів у творах зростає у напрямку зі сходу на захід. Образ Бога та Ісуса Христа, які функціонально та візуально тотожні, в українських народних казках не відрізняються від аналогічних

персонажів етіологічних легенд чи календарно-обрядової поезії. Як Бог, так і Христос – це мудрий старець, що допомагає героєві порадою, наділяє чудесним предметом. Щоб підкреслити надзвичайну мудрість персонажа, оповідач зображає його у вигляді сивого діда: «Стоїт дід на дорозі, да такий старий та сивий, як молоко (а то був Буїг в чоловічому образі)» [201, с. 345]; «Приходить до того чоловіка старий сивий дід» [201, с. 336]; «Іде три старці, а то не старці були, а сам Буїг і з ним ангели» [201, с. 341]; «Повів, же дзядів не буде возиў» [163, с. 206]. У подарунок від Бога-помічника герой може отримати як чудесний засіб (чарівний сигнат, «палаш на цілий сяг задовж» [132, с. 285]), так і саму богатирську силу [132, с. 261] або чудесне вміння («А Ісус говорит: «Тото му дам, што сам буде думати, то му стане» [163, с. 204]).

Бог в українській казці виступає персонажем, здатним до співчуття. У тексті з Наддніпрянщини Господь бере активну участь у врятуванні душі героя, запроданої чортові: «От Бог бачить, що він такий став, та й змилювався над ним, і каже янголю: «Жаль міні того чоловіка стало, що чортові душу оддав. Треба його спасти» [146, с. 22]. У варіанті з Опілля шевця, який запродав душу чортові, але виявив гостинність до подорожніх старців (Петра та Ісуса Христа), забирають на небо. Ісус наказує Петрові: «Пусти там його за браму, нех чоботи робит» [39, с. 92].

Актуалізацією «дуалістичного характеру образу творця» [136] в українських народних казках є зображення Бога не лише як учителя і захисника, а й як того, хто карає у потойбічному житті за негідні вчинки: «Це єго Бог покарав за те, що він не дав подорожному чоловікові води напицця» [201, с. 12]. Така образність і конкретність у зображенні вчинків Бога у народній казці наближають власне біблійну історію, як зазначав Є. Бартмінський, до способу мислення і відчуття «простої людини» і одночасно пов'язують із художнім методом «малого реалізму», властивого фольклору [16, с. 14].

Етіологічний мотив земних мандрівок Ісуса Христа поєднується у народній казці з мотивом чудесно народженого героя. Христос і Мати Божа часто виступають хрещеними батьками сина бідного чоловіка, якого у майбутньому оберігають від злих намірів багача: «А дід той був Сус Христос, а та пані – то Пресьвата Діва була» [39, с. 92]; «То биў Христос той нанашко» [163, с. 176].

Образи святих – помічників героя – також мають низку особливостей: у характерах Миколая, Юрія, Павла та Петра бачимо типових героїв етіологічних легенд. Так, святий Миколай замінює у казковому тексті безликого дідуся-помічника. Наявність цього святого у казці цілком закономірна, адже Миколай, за спостереженнями О. Юдіна, – один із центральних персонажів народного християнського культу східних слов'ян, «руський бог» [231, с. 907]. За зовнішніми рисами та функціями він тотожний образу Бога як мудрого порадника, тому у багатьох сюжетах спостерігаємо взаємозаміну цих героїв-помічників. Святий Миколай, зустрівшись з героєм, наділяє останнього чудесним предметом чи низкою предметів (столик, гаманець, баранчик та ін.), властивості яких оповідач намагається позитивно конотувати: «То уже Господь Бог у ті мошенці був, бо то святий отец Миколай дав йому» [39, с. 9]. Миколай також виступає в образі мудрого порадника. Натомість у російській та білоруській казковій традиції акцент з образу святого переноситься на ікону із зображенням Миколая, що пояснюється специфікою релігійного світосприйняття росіян та білорусів, зокрема культом ікон. Функцію помічника героя виконує і святий Юрій («Коли прибігає Юрій з вовками, з лисицями, з усяким звіром» [55, с. 178]; «А Юрій як наслав вовків на того лошака» [145, с. 90]). Невід'ємним атрибутом цього святого є вовки, адже він вважається повелителем звірів, а вовки у фольклорних текстах називаються «Юрієвими собаками» [201, с. 29]. Взагалі, у слов'янському фольклорі мотив святого захисника вовків широко

представлений (Юрій, Власій), однак в українській казковій традиції поряд із святим Юрієм згадується і святий Миколай як «вовчий пастух»: «А там тільки вовків, що тяжко оком зглянути. Приходить ближчи, утвиряє хату, а там святий отець Миколай сидит та книжку читаї» [40, с. 6].

Петро та Павло зображені у народній казці супутниками Бога чи Ісуса Христа, виступаючи в ролі персонажів-дарувальників. У варіанті з Наддніпрянщини святі почергово нагороджують дівчину за надану гостинність: «Петро каже: «Я дарую тобі, що на Великдень садки будуть зацвітати». А Павло: «А я дарую, як будиш плакати, то буде срібло капати» [146, с. 49]. У казці з Покуття Петро і Павло виступають помічниками не тільки Бога, а й Богородиці: «А по тому приходить до неї світи Петро і Павло, кажут: «Пречиста Діво, що сі належит тиї дівчині за такіє негідне слово» [237, с. 9].

В окремих сюжетах натрапляємо на персоніфіковані образи днів тижня: святі Понеділок, Середа і П'ятниця. Так, святий Понеділок у казці «Про царевича дурня» функціонально замінює міфологічну Ягу-помічника. Персонаж зображений стареньким дідом, що живе у хатині на краю ліса [201, с. 324]. Святий Понеділок відчиняє героєві у відповідь на його молитву та обдаровує чарівним конем [201, с. 324–325]. Поява образу Понеділка як мешканця чужого світу, в який потрапляє герой, цілком виправдана, адже в українській релігійній традиції понеділок тлумачився як день святого Петра, уособлювався в образі старця, який зустрічає душі померлих та проводить їх на той світ [53, с. 157]. Середа та П'ятниця виконують аналогічні функції, виступаючи сестрами Понеділка.

Типовими виразниками Божої волі є ангели – посланці Бога: «Перестрився їй янгол. А того ангола та сам Бог послав» [55, с. 24]. Образ ангела в окремих моментах тотожний святому Петрові: мотив співчуття бідній вдові, нерозуміння Божих вчинків. Так, у казці із Поділля ангел

наймається на службу до вдови з маленькими дітьми та чудесними способами допомагає їй: з покрівлі хліва намолочує три міхи зерна, рубає ліс і за продану деревину купує коні та корову [94, с. 89–91]. В інших випадках він змальований як герой, здатний тлумачити істинність людських вчинків. Так, зісланий Богом за непослух з неба на землю, ангел у вигляді хлопця наймитує у господаря чи священика та викриває удавану святість служителів Церкви, доводячи, що істинна віра в душі людини [94, с. 92–93].

Власне українським елементом вважаємо поєднання в образах святих епічних та гумористичних рис. Гумористичне зображення християнських святих В. Буряк пов'язує з оптимізмом, однією з «менталітетних доміант українців», яка була закладена ще в язичницькому світогляді народу [30, с. 92]. Святі Петро та Павло неодноразово бувають висміяні за свою нетерпимість та поспішність. Петро найчастіше зображується поруч з Богом і виступає як його нерозумний та недосвідчений учень [201, с. 330]. Іронічний відтінок у характері персонажа став можливим в українській казці завдяки синтезу православної традиції та архаїчної духовної спадщини. Як зазначає О. Микитенко, амбівалентність фольклорного образу святого «виявилася щільно пов'язаною із впливом церковно-писемної традиції на фольклорну, створивши характерний культ святого переважно у жанрах культурно-історичного переказу, легендарного оповідання та епічної поезії» [136].

Отже, явище диглосії не оминуло і казковий текст. Міжжанрова дифузія української усної словесності спричинила до появи образів Бога, Ісуса Христа та святих як персонажів народних казок. Найчастіше герої християнського походження виконують роль казкових помічників, заступаючи архаїчних міфологічних персонажів (Бабу-Ягу чи Змія).

3.4. Богатирі-добротворці

Головні герої української народної казки репрезентують два типи носіїв національного характеру: козацький та селянський. Якщо в образі богатиря та царевича чарівної казки маємо виразні риси українського воїна-козака, то героєм соціально-побутової стає український селянин з властивою йому господарністю, любов'ю до землі та кмітливістю. Однак це не беззастережна формула, адже чіткої межі між жанровими різновидами в українському казковому епосі не існує. Риси селянина віднаходимо навіть у класичних образах героїв-богатирів.

Герої-добротворці наявні в усіх трьох жанрових різновидах казки. Але у чарівній казці фігурують два види цих персонажів – добротворці-помічники (Вернигора, Крутивус, святий Миколай, помічники-тварини тощо) та власне казкові богатирі-добротворці. Під героєм-богатирем будемо розуміти людину, що бореться з багатьма ворогами і перемагає їх «виключно власним подвигом сили і безстрашності [...] без будь-якої чудесної допомоги» [200, с. 102].

Насамперед окреслимо основні мотиви, що супроводжують персонажа. Невід'ємними елементами, які формують образ богатиря, виступає епізод здобуття незвичайної сили (завдяки народженню чи з допомогою помічника) та випробування богатирської сили. Герой-богатир української народної казки різниться і з огляду на сам стиль казкової оповіді. Якщо російська та білоруська богатирська казка тяжіють до стилістики та образності героїчного епосу, то українська не має такого епічного пафосу [66, с. 167]. Звідси і різниця в образах казкових персонажів. Аналізуючи особливості характеру персонажів-богатирів народної казки, не можемо не відзначити певну спорідненість цих образів з персонажами українського героїчного епосу та неказкової прози. У характері, вчинках та навіть зовнішності казкового героя яскраво простежуються риси українського козака – оборонця слабких та

скривджених. На приналежність героя до козацького стану вказує і звертання до нього інших персонажів: «Здоров, козаче! – Дай, Боже, здоров'я» [242, с. 97].

Варто, на нашу думку, виокремити кілька типових характерів богатирів. Серед них виділяємо насамперед чудесно народжених персонажів (Сученко, Медведюк, Покотигорошко, Бух Копитович, Кам'янка Головка) та богатирів, сила яких – природне явище (Кирило Кожум'яка, безногий та безрукий богатир, Попович Ясат). Якщо говорити про другу групу героїв, то їх наявність можна пояснити вірою українців у можливість існування людей з надзвичайною силою, що втілилася у сюжетах історичних переказів про богатирів (Михайлик, Сірко, Олекса Довбуш та ін.). Вказаних чудесно-народжених богатирів порівнюємо із такими героями білоруських казок та переказів, як «асілки» (велетні). Щоправда, «асілки» білоруської казкової традиції є носіями суто епічної героїки, адже репрезентують народну казку як вияв героїчного епосу [9, с. 29].

Для виокремлення характерних рис українських богатирів залучимо фольклорні тексти споріднених слов'янських оповідальних традицій. На відмінності богатиря української казки від аналогічного персонажа російської та білоруської казки наголошували ще дослідники XIX ст. (П. Куліш, М. Драгоманов), відзначаючи вплив героїчного епосу українців на формування образів героя-богатиря. На думку П. Куліша, в українській фольклорній казці богатирство набуває особливого характеру і часто виявляється не в героєві казки, а в його слугі, що «задовольняється своїм смиренным становищем і творить чудесні речі тихо» [85, с. 13]. Українська богатирська казка втілює і легендарні уявлення про героїв-силачів. На закоріненості у ментальності українців цих уявлень наголошував М. Грушевський: «Ідея богатирства, як посвідчують знавці народного життя, тримається чи, краще сказати, трималася дуже живо і органічно в народній

уяві: образи богатирів — сторожів християнської або руської землі, змієборців, оборонців від усякої злої сили, що виявляють свою присутність різними, дивними, надлюдськими вчинками» [56, с. 328]. Л. Бараг, вказуючи на своєрідність української казкової героїки, підкреслював тісний зв'язок казкової та неказкової прози українців, на відміну від усної традиції сусідніх білорусів та росіян [14, с. 16]. Для ілюстрації можемо навести казку «Чабанець» із Наддніпрянщини, де в образі головного героя-богатиря поєдналися народні уявлення про силачів з мотивом змієборства: «А то візьме покине серед степу сіряк, тим каменем навалить, то хай там три чоловіки або й більш, а не візьмуть» [186, с. 10]. Гіперболізація сили богатиря у народних казках споріднюється із зображенням козаків-характерників – героїв історичних переказів [91, с. 114].

Попри загальноприйняту думку про надзвичайну сюжетну та образну близькість казкових традицій трьох східнослов'янських етносів, не цілком погоджуємося з висловом М. Новікова про «спільний тип героя східнослов'янської казки» [151, с. 248]. Насамперед відзначимо відсутність суто епічного характеру персонажа в українській народній казці. Навпаки, невід'ємною рисою українського богатиря стає поєднання епічних та гумористичних характеристик (знову ж елемент, що споріднює казку з легендарною традицією) при описі персонажа. Навіть боротьба зі злотворцем наповнюється комічними елементами: герой здимає останню голову Змія власною шапкою, тримає «дідуся на ногіть, борода на локіть» за чуба, що той «тільки ногами меле» [201, с. 231–233] тощо. В українських чарівних казках діє вже не лише епічний герой високого походження (Іван-царевич, князенко), а й козак, солдатський чи попівський син (Попович Ясат, солдатські сини-богатирі, козак Мамарига та ін). Для української казкової традиції властивий, за висловом Л. Барага, образ незвичайно озброєного і екіпірованого демократичного героя, байстрюка [14, с. 164]. До такої чудесної

зброї, що виражає не лише фізичну силу героя, а також містить елементи комізму, можна зарахувати батіг Чабанця з каменем на кінці («а у єго батіг так може з цілого вола сплетений і камінець той на кінці прив'язаний» [186, с. 10]), булаву з голок Котигорошка, кулаки Буха Копитовича та Медведюка, чобіт Сученка. Опис богатырської сили в окремих варіантах споріднює героїв казкової прози з персонажами легенд та історичних переказів. Іван Попович такий дужий, що «од єго тилько духу люде падають, а од голосу і доми валяються» [186, с. 38]. Силу богатыря можна порівняти із могутнім подихом козаків: «А то якдохне, то піп з причастієм упаде. Сила страшенна була» [230, с. 13–14].

Котигорошко належить до категорії чудесно народжених богатырів. Персонаж із вказаним ім'ям відомий казковій традиції не лише українців, як дещо неточно вважав М. Сумцов, називаючи його «українським Геркулесом» [194, с. 123], хоча кількість подібних сюжетів у нашій фольклорній традиції значно переважає. Поруч із спільними мотивами народження, випробовування сили, боротьби зі злотворцем, що трапляється у російських, білоруських та українських казках, можемо навести переконливі докази національної специфіки образу у нашій уснопоетичній традиції. Особливістю Котигорошка української народної казки вважаємо його малолітність та поєднання фізичної сили із розумом (герой зображується як надзвичайно здібний учень [40, с. 33; 132, с. 261]), що відрізняє цього богатыря від Медведюка та Чабанця, які часто нездатні розрахувати руйнівної дії своєї сили.

З національною специфікою стикаємося уже в самому імені богатыря. В українській казці герой завжди отримує здрібніло-пестливе ім'я – Котигорошко, Покотигорошок, Котигорошок, чого у текстах російських казок не зустрічаємо (Іван Горох). Пестлива форма імені головного героя – надзвичайно продуктивний елемент у нашій фольклорній традиції, що

репрезентує експресивність української мови [70, с. 11], а також вказує на молодість казкового героя.

Зупинимося на кількох текстах, у яких маємо дещо видозмінений тип Котигорошка. У двох варіантах (із Наддніпрянщини та Житомирського Полісся) із збірника П. Чубинського не міститься епізоду чудесного народження героя, а тільки констатується його фізична сила: копаючи з батьком колодязь, герой знаходить і піднімає величезний камінь [201, с. 231]. Наділяти чудесною силою Котигорошка здатен і надприродний помічник: «Надходіт чоловік чорний, тот, шо сонцем завідував, тот вже чоловік благочестивий бив» [132, с. 261].

У варіанті з Полісся поряд із традиційним епізодом зустрічі героя з чудесними-помічниками натрапляємо на зовсім нехарактерний мотив для сюжету «Котигорошко» (СУС 312D), у якому Котигорошко виступає у ролі культурного героя: навчає чоловіка правильно годувати худобу, позбавляє від мишей та допомагає людям розпізнати різницю між днем і ніччю [201, с. 230]. Наявність вказаного етіологічного мотиву стає можливою завдяки тісній спорідненості в українському фольклорі казкової та неказкової прози. У білоруській фольклорній традиції мотив навчання «пошехонців» реалізується у соціально-побутових казках, а функцією культурного героя наділений не чудесно народжений богатир, а москаль, що, за висловом О. Чернявської, є «персоніфікованим механізмом культурної дифузії» [220, с. 33].

Також цікавий сюжетний елемент знаходимо у казці з Опілля. Щоб надати чарівній палиці сили, здатної побороти злотворця (у вказаному варіанті заміном традиційного Змія виступає «діявол» – злий дух), герой просить матері посвятити зброю у церкві дванадцять раз [40, с. 33]. Поява мотиву освячення зброї богатиря свідчить про виразні риси диглосії у народній казці, а також споріднюється із ритуалом освячення ножів періоду Коліївщини.

Отже, образ Котигорошка виявився надзвичайно стійким в українській казковій традиції. Досить влучно з цього приводу висловився М. Сумцов: «Сама назва «Котигорошок» якимось чином закріпилася в Малоросії, і значна частина малоруських казок на тему чудесного зачаття відзначена під таким заголовком» [194, с. 123]. Підтвердженням висновків М. Сумцова про поширеність образу Покотигорошка в українців слугує текст із Чернігівського Полісся, надрукований Б. Грінченком. У цьому варіанті герой-добротворець народжується не з горошини, а з курячого яйця та вирізняється маленьким зростом [54, с. 342]. В українській чарівній казці Котигорошко поряд із типовим мотивом врятування молодшим братом сестри від Змія – «Котигорошко» (СУС 312D) – діє також у низці інших: «Три підземних царства і герой у пошуках нареченої» (СУС 301), «Чарівний перстень» (СУС 560D), «Два брати визволяють царівну від змія» (СУС 303).

У казці із Наддніпрянщини із збірника П. Чубинського натрапляємо на цікавий образ героя-добротворця Івана Богодавця, який функціонально тотожний Котигорошку. Насамперед потрібно вказати, що богатир з цим іменем невідомий ні російській, ні білоруській традиції. Ймовірно, що вказаний персонаж народної казки вплинув на мотиви переказів про Богдана Хмельницького [189, с. 128–129]. На це вказує спорідненість мотиву чудесного народження героя у казці та історичній прозі: «Почали Бога молити – і дав їм Бог сина» [201, с. 239]. Етнокультурні прикмети знаходимо у характері та вчинках героя: богатиря не задовольняє аргумент батька про зневагу до рідного брата через його бідність: «Над нами, – говорить, – один Бог багатий» [201, с. 239].

Чудесно народженим типом героя-богатиря, функціонально спорідненим із образом Котигорошка, виступає Медведюк. Вказана форма імені героя репрезентує продуктивний в українській мові варіант прізвища із суфіксом –ук, на противагу героєві «Ивашко-медвежье ушко», «Иван-Медвежий сын»

російської та білоруської казкової традиції [15, с. 37]. Герой вирізняється насамперед чудесним походженням, оскільки він син чоловіка і ведмедиці. Це, без сумніву, свідчить про архаїчний характер образу. Щоправда, у відомих нам записах українських чарівних казок [94, с. 311–314; 132, с. 255–256] на перший план виступає не фізична сила героя, а сатирично-гумористичні риси. Казкарі нерідко роблять наголос на руйнівній дії богатирської сили, яку Медведюк часто не здатен раціонально оцінити, що призводить до фатальних наслідків для тих, хто поруч: «Як ухвате за руку – руки нема, за голову – голови нема, за ногу – ноги нема» [132, с. 255]. У казці із Опілля натрапляємо на образ Кобилячого сина, що функціонально тотожний синові чоловіка та ведмедя. Споріднений навіть епізод випробовування чудесної сили: «Той як потрис тим дубом, аж гиллі пооблітало, ни так листи» [40, с. 146]. Подібний тип добротворця (Ивашко Медведко, Медвежье ухо) широко відомий казковому епосові росіян та білорусів, але у них богатирська сила героя тлумачиться винятково позитивно, а розвиток дії пов'язаний передусім з сюжетом «Три царства» [151, с. 51]. Відзначимо, що у російській традиції чудесно народжений герой отримує ім'я «Медведюк» не лише внаслідок народження від ведмедя, але також з огляду на сам факт його чудесного народження [142, с. 244–250]. Це пояснюється розвиненим культом ведмедя у російській фольклорній традиції [174].

У казці із Наддніпрянщини зустрічаємо образ богатиря-семилітка, спорідненого за функціями із Медведюком. Оповідач також акцентує увагу на тому, що сила героя має бути обов'язково розумно спрямована. Неосмислене використання здібностей приносить лише збитки: «Пішов корів доїть, то поодривав коровам дійки» [55, с. 270].

Сученко (Сукевич) репрезентує третій тип чудесно народжених казкових добротворців. Варто підкреслити, що риси національної приналежності цього

богатиря ховаються уже в самому його імені, адже особові назви «мають ту властивість, що функціонування сукупності їх різновидів і варіантів тісно пов'язане з історичною епохою та національністю» [216, с. 18]. Наголосимо, що для українських казок властиві два варіанти імені героя: Сученко та Сукевич. Обидва репрезентують найпродуктивніші типи особових найменувань українців. Патронімічний суфікс –енко на східноукраїнському ґрунті вважається домінуючим і є найхарактернішим українським антропонімічним формантом [216, с. 122]. Форма особового афікса –евич (Сукевич, Коневич) вказує на приналежність його носія до княжого стану, тобто на лицарське походження. Російські та білоруські форми імені добротворця (Сучич та Сучин син) пояснюються переважанням цих варіантів іменних форм у національних ономастичних традиціях.

Богатир Сученко, на відміну від Котигорошка та Медведюка, не вирізняється з-поміж братів. Чудесна сила героя виявляється лише згодом, коли богатир міряється силами з братами та бореться зі змієм. В образі Сученка виразно поєдналися характерні для українського воїна риси: військова доблесть та вигадливий розум. Навіть незначні замальовки зовнішності героя це підтверджують: «Сукевич взяв шапку на голову, шаблю на плечі» [94, с. 318]. Маємо типовий зразок опису зовнішності козака. Коли не вдається отримати перемогу фізичною силою, герой підключає хитрість: кидає шапку (чобіт), говорячи, що брати на допомогу поспішають, випрошує у злотворця перепочинок. Якраз поєднання фізичної сили і хитрості вирізняє українського героя-богатиря. Щодо мотиву кидання богатирем чобота чи шапки, щоб відволікти увагу злотворця. Тут маємо яскраве поєднання епічних та гумористичних елементів: чоботом герой зносить дах з хати («...чобіт як grimнув, аж кришу збив з тієї хати» [201, с. 254], «Як скине чобіт, як пошпурне его в конюшню, так останні двері й пробив» [54, с. 25]). Цікавий варіант міститься у казці із Поділля: герой не кидає чобіт, а

відбивається ним від Змія [94, с. 319]. Доцільно говорити про спорідненість Сученка з образом богатиря Чобітька, що чоботом від цілого війська відбився, про якого згадує Е. Лясота [176, с. 308]. У текстах російських казок Сученко (Иван Сучич) діє винятково як епічний герой.

У казках, у яких стикаємося з богатирем аналізованого типу, натрапляємо на образ поля як місця зустрічі героя зі злотворцем, у чому виявляється елемент козацької військової традиції: «Ходім у поле, у полі – Божа воля» [201, с. 253], – говорить Сученко Змієві. Зміїха доганяє богатиря, а він «утікає степом. А на степу стоїть кузня чавунна» [242, с. 109]. Споріднює добротворця із козаками-характерниками його здатність перекидатися у котика чи собачку для того, щоб повернути втрачений чудесний покажчик та запобігти небезпеці [91, с. 135].

У варіанті з Наддніпрянщини, який переповів Р. Чмихало, натрапляємо на образ чудесно народженого богатиря-силача, що дещо відрізняється від попередніх персонажів, – Буха Копитовича. Син царівни і кучера отримує богатирську невразливість: «І на йому нема шкури, а усе тіло як копито» [152, с. 40]. Подібно до українських запорожців, що нападали на турецькі фортеці, герой розбиває величезний стовп і звільняє невільників. На наявність в образі богатиря національних прикмет вказує і констатація героєм необхідності поховання загиблих побратимів: «Треба їх так не кидать, треба їх у сиру землю загорнуть» [152, с. 40].

Кирило (Микита) Кожум'яка – один з найяскравіших казкових типів героя-богатиря, що сягає давньої билинної традиції та легендарних оповідей про змієборців. Своєрідність поєднання казкових та епічних елементів у характері героя дозволяє якоюсь мірою зараховувати сюжет про Кожум'яку до історичних переказів княжої епохи [91, с. 34–37]. Образ Кожум'яки фігурує не лише в українській казковій прозі. Натрапляємо на зображення подібного богатиря-змієборця (Никита Кожемяка) і в російській казці (у

записі О. Афанасьєва). Щоправда, характери персонажів якісно відрізняються. Кожум'яка української казки зображений героєм-відлюдником знатного походження: «Колись був у Києві якийсь князь, лицар» [85, с. 72]. Богатир виступає виразником однієї з визначальних рис українця – невизнання авторитетів, адже допомогти царівні згоджується лише на прохання дітей, а не з огляду на царський наказ. Аналогічний персонаж російської казки із збірника О. Афанасьєва «...как увидал, что к нему пришел царь, задрожал со страха, руки у него затряслись – и разорвал он те двенадцать кож» [142, с. 327].

Суттєво вирізняється з-поміж казкових богатирів герой-добротворець, що почасти виступає і як казковий помічник, – Іван Голик (Іван Іванович - руський царевич). По-перше, це герой знатного походження: князенко чи царевич. По-друге, рушієм казкової дії у текстах виступає не потреба перевірки богатирської сили, а намагання допомогти іншому персонажеві (найчастіше рідному братові) здобути наречену. Сюжет казки нерідко поєднує два мотиви (пошук нареченої та перемога змія – інкуба-перелесника [56, с. 335]), в першому з яких богатир виступає помічником царевича, у другому ж – головним героєм. Цікаво, що богатирська сила персонажа найяскравіше проявляється при отриманні ним фізичного каліцтва. Прояв богатирства Безногого та Безрукого героя супроводжується виразними гумористичними замальовками: «Безрукий ліг та як кинув ногами, так за три версти дуб упав» [85, с. 131]. Добротворець-помічник не вихваляється чудесною силою. Казкар часто наголошує на його моральних якостях: пожалів голодних тварин, віддавши останні три хлібини, чи нагодував власною кров'ю комарине військо [85, с. 130–131]. Ймовірно, що такий богатир-добротворець виник внаслідок переосмислення у свідомості народу природи і призначення богатирства, яке повинно служити на благо людям, а не бути засобом самоствердження героя.

Багатьом сюжетам української чарівної казки властивий мотив перевтілення головного героя, що репрезентує єдність богатирської сили та глибоку мудрість персонажа. Богатир-перевертень виступає у казках на різні сюжети. Найтиповіший для казкової традиції українців мотив перетворення Сученка у котика з метою повернення забутих рукавичок представлений значною кількістю варіантів. У котика також перетворюється при потребі Коршбури Попелюх [132, с. 264]. Попович Ясат перекидається червоненьким півником [146, с. 74]. Богатир із бочки спочатку перевтілюється у муху, а згодом стає орлом і виносить на спині вісьмох братів [146, с. 92–93]. Надзвичайно яскравими виступають перетворення головного героя казки «Про Тром-сина», в якій вихований Богом та святими богатир здійснює цілу низку метаморфоз: «Через густі ліс скинувся ведмедем та перешов, через синє море скинувся окунцем та переплив, у дом влетів мушкою, а до царівни пудошов комашкою, перекинувся чоловіком, і став, і стоїть» [201, с. 338]. Образ героя-перевертня в українській фольклорній традиції досить продуктивний. Варто згадати про охоронну функцію перетворень козаків в історичних переказах [189, с. 127]. У сюжетах російських та білоруських казок перевтілення головного героя в тварину трапляється лише у сюжеті бою на Калиновому мості, в інших ситуаціях перевертнем постає зазвичай тільки демонічний супротивник героя (найчастіше Коцїй) [14, с. 167].

Герой української чарівної казки нерідко поєднує у собі риси добротворців-помічників. Так, мотив випробування сили Котигорошка тотожний діям казкових велетнів: з'їдає отару овець, стадо волів, віз хлібів та ін. – риси Об'їдала; «Той як ступить раз, дак може пув версти – звісно богатир» [201, с. 131] – властивості Скорохода. А. Малинка, аналізуючи характер персонажа, відзначив, що «в образі Котигорошка поєдналися риси Об'їдали, Вирвидуба та велетнів інших казок» [181, с. 300]. При зустрічі богатиря з чудесним помічником наголошується на його перевазі. Помічники,

визнаючи зверхність сили героя, стають його побратимами: «Ну, я буду меншим братом, Вернигор середнім, а Покотигорошко нехай буде старшим» [201, с. 232]. Відзначимо, що мотив побратимства хоча й відомий билинному епосові, властивий лише для сюжетів українських народних казок та почасти етіологічних легенд. У російських та білоруських натрапляємо лише на вказівку, що герої продовжують разом подорожувати. Наявність мотиву побратимства казкових героїв пояснюється глибокою закоріненістю цього старовинного слов'янського звичаю чоловічої дружби, що міцно закріпився в українському суспільстві завдяки козацтву [158, с. 212]. Хоча в українській казковій прозі поряд із побратимством натрапляємо і на посестринство: «А давай, – каже, – посестраємось» [132, с. 306]. Споріднюючись силою із казковим велетнем чи поступаючись йому за фізичними характеристиками, герой виявляється переможцем у моральному плані, адже володіє такими якостями, як благородство, співчуття, безкорисність, здатність до прощення, що виразно контрастують із зрадливістю, захланністю цих помічників.

Поряд із культом сили як головною особливістю, що вирізняє казкових богатирів [151, с. 75], для героїв українського казкового нарративу властиве поєднання прикмет епічного характеру з елементами гумору та гротеску. В образах богатирів-добротворців втілилися моральні якості захисника слабких і скривджених: доброта, милосердя, самопожертва, характерні також для персонажів героїчного епосу та неказкової прози.

Окрім казкового богатиря-добротворця, можна виокремити й інший тип головного героя: персонаж, що здобуває перемогу не завдяки фізичній силі, а моральним якостям, власній винахідливості та допомозі чудесних помічників. В українській народній казці таким героєм виступає Царенко, наймолодший з трьох братів (тип «іронічного щасливця» – за класифікацією М. Новікова [151] чи знедоленого – за Л. Дунаєвською [79]). Вказаний різновид головного героя казки репрезентує селянський тип української людини із властивими

йому милосердям, повагою до землі, хоча в деяких моментах прослідковуються і характеристики персонажа героїчного типу. При зображенні цього персонажа оповідач наголошує на його фізичній вроді. Герой настільки прекрасний, що у нього «у ливе вуха сонце сходе, у праве заходе» [186, с. 50], «Умивсь на схід сонця такий став красивий та ловкий» [186, с. 45], «І став хлопець стрункий і гарний» [219, с. 31], «Хлопець виріс високий та дужий» [219, с. 53].

Національного характеру персонажеві надають ознаки, що засвідчують його приналежність до козацького стану. Герой сам у низці епізодів називає себе козаком, таку ж характеристику його чуємо із уст чудесних помічників та противників: «Став такий козак, що кращого і в світі не знайти» [201, с. 20]; «Козак і поїхав» [55, с. 103]; «Став такий моторний та гарний козак» [146, с. 103]; «Слихом-слихати, козака у вічі видати» [145, с. 154]. В окремих текстах йдеться про явище характерництва: «Він такий лицар вчинився, що наслав на конюхів сон, і вони поснули смертельно» [85, с. 49]; «Живе у пишних хоромах і характерничить» [201, с. 21]. Вказана номінація героя казки співпадає із лексико-семантичним наповненням слова «козак» в українській культурній традиції: 1) мужня людина, вояк; 2) утілення чоловічої краси. Обидві риси поєднуються в образі казкового героя. Відзначимо, що у російській мові, а отже, і в казковому епосі росіян і білорусів, антропонім «козак» означає тільки слугу чи робітника. Звідси і функціонування назви переважно у соціально-побутовій казці росіян.

Щодо ще однієї риси, то українським казкам не властива значна кількість сюжетів про лінивих героїв на відміну від російських, в яких лінивість є своєрідним способом героїзації персонажа: «Піднесення дурня над богатирем, заміна особистого подвигу надією на чудесну допомогу, взагалі слабкість вольового героїчного елемента, такі риси, що болісно вражають у російській казці» [200, с. 117]. У сюжетах українських чарівних та соціально-побутових

казок лінивість ж чоловіка чи дружини розглядається як вада, яку необхідно усунути за будь-яку ціну [94, с. 182–184, 185, 186–187].

Оповідачі подекуди наголошують на психологічних переживаннях головного героя казки через розлуку з коханою чи родиною. Однак ці ліричні відступи не потрібно вважати запозиченнями із західнослов'янської фольклорної традиції. В українській казці – це лише поодинокі штрихи до характеру героя. У казковому наративі західних слов'ян добротворець зображений передусім як шляхтич із ліричним характером [240, s. 163].

Отже, головний герой української народної казки має яскраво виражені національні прикмети. Казкові богатирі репрезентують ідеальний тип воїна, що сформувався в українській світоглядній системі та отримав класичне втілення у творах героїчного епосу та народних переказах. На етнокультурну специфіку персонажів вказує також їх номінація у казках – козак. Національною своєрідністю казкових богатирів вважаємо відсутність суворої епічності при зображенні персонажів в українських народних казках і поєднання в їхньому характері героїчних та комічних елементів.

3.5. Жіночі персонажі

У душі традиційної фольклорної естетики зображені жіночі персонажі українського казкового епосу. Індивідуалізм та почуттєвість як основні етнопсихологічні риси носіїв української ментальності сприяли тому, що жінка в українській світоглядній системі займає центральне місце. Фемінним елементом пронизані усі сфери матеріальної та духовної культури українців. Дослідження специфіки вияву образу жінки в усіх її іпостасях в українській народній казці набуває особливої актуальності і з огляду на те, що «культурні сценарії стереотипів поведінки жіноцтва є знаковими для всього українського етносу» [51, с. 12].

У народних казках натрапляємо на всі основні типи фемінних персонажів. Це ніжна та вродлива дівчина, мудра дружина, норавлива невістка, турботлива мати, бідна вдова, русалка і, нарешті, Мати Божа. Поряд із героєм казки у чималій кількості сюжетів соціально-побутового та героїко-фантастичного характеру фігурує образ головної героїні. Варто насамперед підкреслити такі фемінні сюжетні типи, як «Дідова та бабина дочка» (СУС 480*), «Мудра дівчина» (СУС 875).

Як і в ліричних піснях, у казках стикаємося з ідеальним типом дівчини, дружини (за винятком сюжетів соціально-побутових казок, в яких зображуються зла мачуха чи сварлива, балакуча, невірна дружина): вродлива, роботяща, з ніжною ліричною душею. У казках з різних етнографічних регіонів знаходимо спільний ідеал жіночої краси. Насамперед впадає у вічі класичний для фольклорної традиції українців принцип калокагатії: важлива не лише фізична доскональність, а й моральні чесноти.

Серед основних ознак казкової героїні варто вказати виняткову фізичну красу. Нерідко, щоб підкреслити це, казкар вдається до гіперболізованих описів вроди героїні: «Як засміється, то золото падає, як заплаче – жемчуг падає, а як піде танцювати – так квіти і уродяться» [201, с. 24]; «Така гарна, що й Боже-світе! Ні здумать, ні згадать, – хіба доброму молодцю в казці сказать» [146, с. 29]; «Така красна, як намальована» [237, s. 41]; «Вона ж така пивнолика, білолиця та рум'яна, що тільки в казці сказать, чи то у сні побачить» [145, с. 131]; «Дочка Галина та хороша-хороша була, сказано – як мак цвіте» [201, с. 414]; «Входить у хату, та така ж хороша, як сонечко святеє, червоне та ясне» [201, с. 433]; «Така ж то хороша, хоч води напийся» [201, с. 356]; «Така гарна зробилася, пройшла – просто, як сонечко» [201, с. 54], «Та така гарна, що як глянеш, аж на душі стане весело» [201, с. 276]; «Така хороша прегарна дівчина, як панна; висока, чорноброва, чорноока, ще краща як перше була» [242, s. 114]; «Красива-прекрасива дівчина з довгими-

предовгими косами» [219, с. 121]. Національний колорит простежується і у вбранні дівчини: «Убрана так хороше, як на вісілле, і коси розпущани з биндами, і каралі, і сорочка біла вишивана» [235, с. 68]. Ідеал жіночої вроди російської казки виразно контрастує: «Василиса с каждым днем все хорошела и полнела» [142, с. 129]. Хоча це не можна розглядати як піднесення однієї фольклорної традиції над іншою. Тут варто говорити радше про відмінність естетичних канонів українців та росіян, оскільки жінка у російській культурі рідко підноситься до чоловічого ідеалу, рідко її краса підноситься над матеріальним втіленням, в українській же – до того духовно прекрасна, що навіть у хвилини морального падіння викликає захоплення та співчуття [110, с. 66].

Проаналізувавши тексти українських народних казок, можна вивести ідеальний тип дівчини: струнка, чорноока, чорноброва, з рум'янцем на щоках, тоненькими бровами. Отже, перед нами образ дівчини, характерний саме для української фольклорної традиції, що найяскравіше репрезентований в ліричній поезії.

Поряд з фізичною красою в українській культурі високо цінувалася краса моральна. У казках ці два елементи нерозривно співіснують, утворюючи своєрідний ідеал добропрекрасного [70, с. 17]. Для ідеальної української дівчини невід'ємними рисами вважалася моральні чесноти: ввічливість, вірність, покірність, повага до старших, милосердя. «Хороша була дівчина на все село та ще й покірна – батька матір поважала й слухала» [201, с. 97]; «А то така дівчинка людяна» [6, арк. 44]. Найкращі зразки моральної досконалості героїні наявні у казкових сюжетах «про бабину і дідову дочку» та «мудру дівчину».

В українській казці натрапляємо на яскраві образи жіночої вірності. Споріднений за настроєм із ліричними піснями момент зустрічі царевича з дружиною в українській казці: «Ти ж мій голубе сизий, як я за тобою

скучила» [146, с. 106]. У російській народній казці маємо дещо інше привітання: «Ой, да как ты долго, Иван Царевич. Я чуть за другого не ушла» [143, с. 263]. Вказане порівняння є доказом відмінного національного світосприйняття, адже для російської культури нормою є пасивне становище героїні, яка змушена підкорятися життєвим обставинам. Оповідачі намагаються підкреслити ліризм у стосунках між закоханими: «Вона як зобачила, зраділа, кинулася єму на шию, обіймує, цілує та декує» [201, с. 195]; «І так шкода дівчині стало його, схилилася над ним та й поцілувала» [219, с. 41]; «Він її любить без пам'яті, а вона его ще лучче, і надивитися одне на другого не може» [201, с. 196]; «Іно ся зустріли – і зараз заплакали обоє» [94, с. 361].

Розум у значенні здорового глузду, розсудливості та кмітливості – ще одна риса, що формує образ казкової героїні: «А менша дочка і ще розумніша була – знає на чим світ стоїть» [201, с. 180]. Якщо у сюжетах чарівних казок мудрість найчастіше є властивістю дружини героя і запорукою життєвої успішності жінки та добробуту її родини [100, с. 91], то у соціально-побутових – такою рисою володіє «дівчина або навіть дівчинка, і дитячий вік стає елементом контрасту, що підсилює мудрість» [214, с. 106].

Російська пасивність, колективізм, а також пригнічення особистості величезними розмірами держави наклали відбиток і на персонаж казкової героїні російської чарівної казки. Царівна хоч і відзначається кмітливістю та фізичною силою, але досить пасивна, сліпо підкоряється долі чи в конкретному випадку – волі злотворця. Заміжжя з нелюбом царівна розцінює як закономірність. Для українських казок така пасивність жіночих персонажів невластива. Героїня репрезентує український фольклорний тип жінки, дівчини, що глибоко розкритий у народних баладних та ліричних піснях. Водночас у росіян дружина присвячує себе чоловікові безкорисно і всецільно, сприймаючи це як даність. Її намагання хоч якось вийти з-під влади

чоловічого деспотизму російська казка сприймає як жіночу дурість і всіляко заперечує висміюванням. Звідси така популярність соціально-побутових сюжетів про дурну та балакучу дружину в казковому епосі росіян. У білоруській казковій традиції жінка, попри рівноправність з чоловіком, наділяється здебільшого негативною конотацією, втілюючи образ «іншого» [220, с. 168]. В українській культурі жінка рівноправна з чоловіком. Про це свідчать і норми звичаєвого права (право на «віно» та «материзна»). Хоча і в нашій казковій традиції наявні сюжети про балакучу та вперту дружину, але вони становлять обмеженіший масив і отримують інше смислове навантаження. Оповідач усвідомлює, що такий тип дружини не є закономірністю для української сім'ї, в якій жінка часто виявляється головною. Звідси і поява аналогічних мотивів про дурного чоловіка: дружина знаходить гроші і, щоб їх зберегти, обдурює чоловіка [235, с. 67]; дружина відправляє чоловіка-дурня до батьків за подарунками [201, с. 492 – 504]; суперечка про те, чия робота важча [201, с. 528 – 530].

Також підкреслимо, що в сюжетах українських казок натрапляємо на образ сильної, вольової дівчини, що сама прагне обрати собі нареченого («Таточку-голубчику, віддайте мене за його, я його люблю. Віддасте – я за Вас Бога молитиму» [55, с. 186]), не піддається на спробу збезчещення чи інцесту [201, с. 75]. Жінка сама пропонує чоловікові укласти шлюб сакральною фразою: «Будь ти мені за чоловіка, а я тобі за жінку буду. Він і згодився» [201, с. 400]; обираючи чоловіка, при цьому оцінює його придатність до подружнього життя: «Якщо обпатрати, хлоп ніби порядний буде» [201, с. 423].

Працьовитість казкової героїні одна із визначальних прикмет образу української жінки. Рукоділля було невід'ємним елементом жіночого вміння. Здатність якісно прясти чи гарно вишивати – ознака дівочої чесноти. Для народних казок типовими стали зображення цих занять для підкреслення

якості героїні: «Вишила такий рушник, що аж у хаті сяє» [201, с. 25]. Роботящість і ошадливість дівчини високо цінувалися парубками. Недаремно у народній казці герой обирає нареченою не багату та ліниву, а бідну та працюовиту, яка навіть з окрайця знайденого полотна зуміла пошити собі весільну сукню [94, с. 579], а бабина лінива дочка залишається незаміжньою: «...дівкою і зосталася, бо була зла і лінива» [201, с. 360]; «Дідова дочка пішла замуж, а бабина й досі дівує та гордує» [146, с. 61]. Парубок, обираючи наречену, питається: «Чи не є у вас из-за нигтей тіста?» [145, с. 184] і віддає перевагу найохайнішій дівчині.

Яскраві образи ідеальної дівчини трапляються у сюжеті «Дідова і бабина дочка» (СУС 480*). Головна героїня поєднує в собі і фізичну красу, і моральну досконалість, і розум, і працюовитість. Прикметним стає епітет, вжитий для опису героїні сучасною подільською оповідачкою, – «людяна». Це слово набуває в казковому тексті поряд з основним лексичним значенням – «привітна» – додаткових конотацій, які містять у собі всебічну характеристику героїні: «Ди й ту дідову так же люблять всі, шо вона така людяна» [6, арк. 44].

Особливим національним духом насичений образ дівчини соціально-побутових казок, зокрема сюжетного типу «Мудра дівчина» (СУС 875) та «Дівчина та розбійники» (СУС 955). Оповідачі зумисне протиставляють розумну героїню дорослому панові, судді чи розбійникові (опришкові, гайдамаці). Акцент передусім ставиться на доброті, щирості, спостережливості та кмітливості дівчини. Героїня першого казкового типу репрезентує ідеалізований образ дівчини, мудрість якої перевершує пересічні людські здібності [94, с. 562–567; 201, с. 614–616]. У варіантах, де розгадування метафоричних запитань обов'язок майбутнього нареченого, метафора-загадка слугує засобом ідеалізації дівчини, утверджуючи її перевагу над нареченим, який проходить шлюбну ініціацію народною

мудрістю [94, с. 559–560; 237, с. 224–226]. Натомість героїня сюжету про дівчину та розбійників хоча і відзначається деякою легковажністю у виборі нареченого (хоче жениха із червоними вусами [201, с. 608], не може встояти проти вроди розбійника [40, 159–161, 166–168; 237, с. 73–75]), але здатна виплутатися із небезпечної ситуації завдяки власній кмітливості – розповідаючи батькові сон, викриває чоловіка-розбійника.

У народній казці репрезентовано і тип жінки-дружини. Стикаючись із життєвими труднощами (бідністю, пияцтвом чоловіка), вона залишається дбайливою господинею і чуйною порадицею: «Так жінка аж під стелю таку бучу збила. Лаяла, лаяла, а потім – усе-таки жаль чоловіка – вечерять дала» [146, с. 22]. Недаремно нещасливому чоловікові радять попросити у Бога не грошей чи влади, а розумної дружини: «А що ж? Скажи, щоб умна жона була, то в тебе і хазяйство буде» [146, с. 155]; «На царство ти ще молодий, велике багатство – то до часу, а попросиш у Бога доброї жінки, то, коли Бог дасть, що матимеш добру жінку, то довіку тобі буде, поки жив будеш, то матимеш» [132, с. 292].

Образ вдови, поширений в українському героїчному епосі та ліричній поезії, відомий і народній казці. Найчастіше вдова зображена матір'ю майбутнього героя. У казках змальовуються тяжкі умови життя вдови та високі моральні чесноти протиставляються розкоші та відвертій нелюдності багача: «Та вдова нездужає, а дітей у неї так багато. Положила їх спати, а сама така рада» [201, с. 331]. Невід'ємна риса вдови – працьовитість («Не любила удова сидіти, згорнувши руки, так і сина свого привчила» [201, с. 543]), до якої вона спонукає як рідного сина, так і норовливу ледачу невістку, яка згодом стає «веселенька й покірненька» [201, с. 545]. В українців сформувалося позитивне і співчутливе ставлення до цього персонажа, що підтверджується і фольклорними текстами. Зокрема, у казці про тварин із Слобожанщини святий Улас на нарікання вовка про недолю

відповідає, що це йому кара за те, що образив вдову: «Грішник ти великий, не буде тобі вдачі, поки й згинеш, бо ти на свою волю з'їв теля у бідної вдови; чом не спитав мене, до кого треба було йти?» [203, с. 52].

Розумом в українських народних казках наділена не лише малолітня героїня, а й такий персонаж, як баба. За нею у казковому тексті закріплена функція героя-шахрая. Баба настільки вміло володіє мистецтвом хитрості, що без зайвих клопотів обдурює вовка, ведмедя, чорта та навіть москаля. Наголошуємо, що образ хитрої баби в українській традиції сприймається цілком позитивно, на відміну від негативної конотованості персонажа в білоруській та російській соціально-побутовій казці. Витівки казкової баби спрямовані майже завжди проти персонажів-злотворців (окрім варіанта, в якому баба за намовою чорта сварить щасливе подружжя). У казках із Поділля саме баба допомагає чоловікові врятувати душу, записану чортові: виходить назустріч нечистому із короваєм, обіцяючи віддати душу після того, як чорт дасть так себе мучити, «як то ся хліб мучит» [94, с. 34], чи, обліпившись пір'ям, видає себе за небаченого досі птаха [94, с. 35].

У казковому епосі багатьох народів поширений тип жінки-богатиря. Це і скандинавська Брюнхільда, і російська Марья Моревна, Царь-девица. Появу жінки-богатиря, що перевершує казкового героя і силою, і розумом у казковій прозі росіян, М. Новіков пояснює відгомоном епохи матриархату [151, с. 245]. Для української фольклорної традиції тип жінки-богатиря невластивий, адже наголос ставиться на вроді та моральних якостях жінок. Тому надмірна фізична сила героїні в українській казці розцінюється як вада, яку необхідно усунути для забезпечення щасливого подружнього життя. Богатирської сили найчастіше (як і здатності до перекидання пташкою чи звіром) позбавляють героїню, б'ючи її дванадцятьма прутами [201, с. 228].

Щоправда, у кількох варіантах таки натрапляємо на образ жінки-воїна. Прикметною у цьому плані стає казка «Про Марусю козацьку дочку» [201,

с. 92], в якій головна героїня не лише вродлива дівчина і покїрна донька, а й умїлий воїн. Вважаємо, поява мотиву дівчини-воячки у народній казці є наслідком міжжанрової дифузії української словесності, адже він належить до поширеної пісенної теми: дівчина-воячка їде на війну і відзначається серед чоловіків бойовою майстерністю та витривалістю [189, с. 111; 210, с. 225]. Не знаходимо описів надзвичайної фізичної могутності героїні, як це бачимо в образах богатирок білоруських та російських народних казок: «богатирська дівка» щиглем убиває супротивника, «дїви-голубиці» так вдаряють Горовика, що він на дві версти відлітає [9, с. 29]. Сказано лише, що Маруся так вправно володіє мечем, що нічим не поступається найвідважнішим козакам-чоловікам. Цїлком закономірно, що таку героїні «сватало багато парубків, так вона всім гарбуза давала» [201, с. 92]. Привертає увагу у цьому тексті елемент перевтілення персонажа, характерний для неказкової прози та народних балад українців. Оповідач наголошує, що навіть після весїлля така дружина не може бути власністю чоловіка, тому й закінчення казка отримує нетипове: «Чоловік зрадїв, у хату та до Марусі: «Голубко моя». А вона порх. І вилетїла голубкою в вікно» [201, с. 94]. Мотив перетворення жїнки у пташку (голубку чи зозулю) продуктивний в українських етіологічних легендах та народних баладах.

Наявні в українських народних казках і жїночі образи, запозичені з демонологїчної прози. Хоча загалом функціонування демонїчних персонажїв у казках нехарактерне, але в окремих варїантах натрапляємо на образи русалок, вїдьом, що вїдбирають молоко в корїв, однак їхнє семантичне навантаження може суттєво відрїзнятися. Так, русалки у варїанті із Надднїпряни марковані як позитивні герої, надїлені функціями казкових помічникїв [55, с. 158]. Хоча у текстах із Полїсся фігурують русалки, які мстятися дїдові і бабі, заливаючи їм очі окропом [219, с. 26–27]. Така амбївалентність демонологїчного персонажа властива не лише народним казкам, а й українській фольклорній свїдомості загалом.

Особливістю народної релігії українців протягом століть було існування потужного культу Матері Божої [100, с. 86], що репрезентував фемінний характер національної культури. Богородичні мотиви міцно закоренилися у фольклорній традиції народу [101, с. 3]. Образ Богородиці, найкраще розроблений у колядках, весільних піснях та замовлювально-заклинальній поезії, трапляється й у народній казці. Мати Божа виконує функцію помічника – мудрого порадника, заступниці усіх скривджених [132, с. 320]. Найчастіше вона виступає хрещеною матір'ю героя чи героїні. У відповідь на молитву вона вказує героєві правильний шлях. Цікаво, що, на відміну від образів Бога та святих, що зображені мудрими старцями або звичайними селянами, Мати Божа з'являється перед героєм у панському вбранні, часто навіть приїжджає в дорогій кареті: «Матка найсвятіша на той горі указала му ся паннов» [132, с. 310]. Яскравий образ Богородиці знаходимо в казці із Покуття: «Надерла Пречиста Діва, несе Ісуса Христа на руках» [237, с. 8]. У цьому варіанті Богородиця допомагає героїні лише після того, як пересвідчується у її високих моральних якостях. Бабину дочку, яка відмовилася врізати полотна, щоб прикрити маленького Ісуса, Мати Божа карає тим, що в неї з рота жаби повзуть [237, с. 9].

Таким чином, у народних казках репрезентовані усі основні типи жіночих персонажів. Незважаючи на чудесне походження чи високий соціальний статус, казкова героїня не втрачає моральних чеснот, властивих простій селянській дівчині. Ідеальний тип героїні будується не лише за допомогою означення фізичної краси героїні, а й через констатацію її високих моральних якостей та працьовитості. Жінка-дружина в українській народній казці зображена доброю господинею, чуйною порадицею, здатною навіть із ледаря виховати хорошого чоловіка. Погоджуємося із Л. Мулляр, що в українській фольклорній традиції, це засвідчено і народними казками, переважають «образи-архетипи латентного жіночого правління, що

маркуються як жіноча мудрість» [138]. Наявність в українських казках образів демонологічного характеру підтверджує персонажну дифузію, властиву національній фольклорній традиції. Поява Богородиці у казковому тексті свідчить про глибоку закоріненість образу Матері Божої у світогляді українців.

3.6. Іноетнічні образи

З-поміж світоглядних основ українського народу, що визначають і національну специфіку його усної словесності, значне місце займають стереотипи сприйняття представників інших етносів, для фольклорного втілення яких, за спостереженням С. П'ятаченка, «українці не шкодували ні художніх засобів, ні доброзичливого сміху чи гнівного осуду» [153]. Традиція спілкування українців з представниками інших етносів налічує багато віків. За цей період виробився цілий «механізм етнокультурного спілкування» [20, с. 230], що поєднує в собі як історико-етнографічні реалії, так і комплекс фольклорно-міфологічних стереотипів. Під етнічним стереотипом розуміємо спрощений, схематизований, емоційно змальований і надзвичайно стійкий образ етносу, який з легкістю поширюється на всіх його представників [221, с. 31]. Українські стереотипи «сусідів» окреслено передають народні паремії, оповідання, легенди, перекази, а також казки. Через побутові ситуації в центрі уваги опиняються типові персонажів «москалів», «жидів», циган, змальовується їх поведінка, що сприймається свідомістю народу як «притаманні ознаки цих етносів» [184, с. 8].

Одними з найяскравіших героїв казкової прози, через ставлення до яких кристалізуються риси національного характеру українців, є образи героїв-шахраїв, що отримують втілення у таких персонажах соціально-побутових казок, як москаль, циган, жид («Москаль-шкапа», «Циган-великовоїн», «Тяжка робота»). Поява цих образів у соціально-побутовій казці цілком

закономірна, адже через протистояння «свій – чужий» приходило усвідомлення власної самотності. Уведення в ролі казкових шахраїв представників інших національностей стало можливим завдяки стереотипам, сформованим фольклорно-міфологічною свідомістю, що побутують, за висловом О. Белової, в системі традиційної культури [19]. Широка репрезентованість саме представників цих трьох етносів у казковому наративі пояснюється тим, що контакти українців з росіянами, євреями та циганами були тісніші, ніж з представниками інших етносів. Відзначимо, що ставлення українців до кожного конкретного народу має свою специфіку, визначається особливостями епохи, релігії, побуту цього народу, історично сформованим характером контактів між ними [193, с. 8].

Образ москаля широко представлений в українських народних соціально-побутових казках із Наддніпрянщини, Поділля, Слобожанщини. У текстах із західноукраїнських земель він послідовно замінюється циганом та жидом. Насамперед необхідно уточнити, що слово «москаль» оповідачі вживають як на означення солдата царської армії, так і як етнонім. На етнічний характер слова «москаль» вказує текст казки «Старий Максимець», в якому герой так описує жителів російської столиці: «Де не взялись шахраї – а їх у Москві багато. Ач катови москалі: увесьденечки моргали та насилу увечері скрипку вкрали» [201, с. 665]. Термін «москаль» з козацьких часів отримав негативне емоційне забарвлення. Він ніколи (за дуже рідкісними винятками) не вживається нейтрально, тобто без емоційного нашарування. У слові «москаль», за спостереженнями Є. Наконечного, «завжди відчувалася ворожість, огида, зневага, зверхність, ненависть до означуваного» [140, с. 221]. Подібна негативна конотація іноетнічного персонажа й відобразилося в українському казковому епосі.

Москаль в українській народній казці виконує функції героя-шахрая. Спритністю та винахідливістю він не поступається навіть циганові. Цей

персонаж з однаковим умінням перемудровує і звичайного селянина, і чорта, та навіть Смерть, Бога і святого Петра чи Павла [201, с. 431]. У гумористичному плані змальовано ставлення іноетнічного героя до раю і пекла – з двох названих він вибирає останнє місцем свого проживання, бо в раю надто усі святі: «От і зостався, та взяв чортів поперехрещував – вони й повтікали, а він сам став жить у пеклі» [146, с. 179]. Щоправда, образ хитрого москаля не завжди негативно конотований. Навпаки, у сюжетах про зрадливу дружину та спілку з чортом персонаж отримує схвальну характеристику. Фігурує москаль-добротворець і в текстах українських чарівних казок, в яких за ним закріплена функція помічника героя [201, с. 421].

У більшості казкових сюжетів для увиразнення образу та для передачі мови персонажа оповідачі вживають російську мову чи суржик: «Ну послушай, мужичок, ти пройдеш сто борозен, да й сто бочонков найдеш, а етот отдай мне» [201, с. 527]; «Здрав жиляем, ваше сіятельство» [94, с. 316]; «Іванька, закладивай коня, поєдім королівну сватать» [94, с. 377]. Таким чином, казкарі «акцентують на «інакшості» персонажа та підкреслюють його статус чужинця» [63, с. 140].

У варіанті соціально-побутової казки із Наддніпрянщини натрапляємо на пояснення упередженого ставлення українців до москалів, що подається у формі діалогу: «Дай, братец, будем з тобою абедать. – Недостоїн ти зо мною обідать, чоловіче добрий, бо ти багацько людям зла зробив: у тому селі украв сало, у тому-то сорочки з тину постягував, а у такого-то хазяїна грошима трохи підцупив» [201, с. 429]. Українці уникали мати будь-які справи з москалями, «вважаючи їх жадібними, брутальними, хитрими, ледачими і мстивими» [29, с. 147]. Оповідачі наголошують на вмінні москалів ввійти в довіру до співбесідника і непомітно обдурити: «А помниш як у Кисельовци квартировав у тебя? – А мужик і полагодив: – Тобто у Куликівці. – Да-да, у

Куликовці» [146, с. 167]; «Москаль зара до нього й підсіджується: «А що мой братуха ще живой?» [146, с. 169].

Тексти казок рясніють народними пареміями, пов'язаними із характеристиками цього персонажа: «Москаль як не вкраде, то йому й дихать важко» [146, с. 164]; «Не дай Господи, ек із москалем зчепитись» [146, с. 176]. У багатьох варіантах натрапляємо навіть на досить розлогі характеристики представників вказаної іноетнічної спільноти: «От, звісно, москаль як убереться у село, то так і не минеться. Нічого за ним не встереш: там гуска у чоловіка пропала, там поросяти не стало» [146, с. 164]; «Не дай, Господи, ек із москалем зчепитись – не те, щоб за пана-брата з їм стати, а так мульки бесіду завести чи стать чого питати, то так і спутає, так і охандужить» [146, с. 170]; «Поглядиш на москаля: дак по корі наче добрий чоловік, а що в середині сидить, дак вража матир його знає» [146, с. 170].

Цілком закономірно, що образ москаля відсутній у російській казковій традиції. Функцію ж шахрая найчастіше виконує «служивий» (солдат), рідше циган чи селянин. Щодо білоруської народної казки, то у ній з'являється герой-москаль, але отримує іншу конотацію, оскільки слово «москаль» у культурі білорусів поруч із відомим в Україні лексичним значенням «солдат» також вживається на означення російських старообрядців [127]. Тому у казковому епосі білорусів потрібно розмежовувати сюжети, в яких мається на увазі москаль-солдат (функціонально – тип казкового блазня) та москаль-старообрядець (тип дурня за функціональною належністю). У сюжетах українських соціально-побутових казок москаля – виразника типу «казковий дурень» – не знаходимо. Білоруський оповідач зображає москаля як позитивного шахрая, що змушений так чинити. Зустрічається також мотив співчуття казкаря героєві: «Ведамо, маскаль нічого не байца, бо яких страхаў ему не довелось на сваєм веку бачить, якое беди перебыць» [183, с. 1]; «Ведамо, маскаль душиць добра умее» [183, с. 5]. Ю. Чернявська

співвідносить образ москаля в білоруській народній казці з типом культурного героя, що синонімічний Богові [220, с. 153].

Ще одним образом соціально-побутової казки, що репрезентує ставлення українців до представників інших національностей, є образ жида (єврея). За цим персонажем також тягнеться ціла низка етнічних стереотипів з огляду на тривалий період тісного спілкування представників обох етносів. З цим пов'язаний один з аспектів «уявлення про єврея», який варто виокремити: «бажання звикнути до незрозумілого» [197, с. 241], що потребує пояснення для себе, пристосування до повсякденного досвіду, до системи власної життєдіяльності. Незрозумілою для українського селянина передусім була система релігійних практик, завдяки чому іновірці сприймалися як люди іншого гатунку. Тому висміювання представників іншої релігії, як і самої релігійної практики, не вважалося чимось неправильним, а сприймалося цілком адекватно.

Відзначимо, що у текстах казок послідовно вживається ксеноетнонім «жид», термін «єврей» не зафіксований у жодному тексті. Використання оповідачами етноніма «жид» пояснюється широкою вживаністю останнього у простонародній мові, фольклорі. Форма «єврей» книжного походження, тому була чужою мові фольклору. Також варто підкреслити, що слово «жид» у казках (як і в сучасній українській літературній мові [140, с. 318]) завжди має певне емоційне забарвлення.

В українських казках закріпилося двоїсте ставлення до представників єврейського народу. По-перше, маємо чималу кількість сюжетів, де жиди виступають у ролі казкових шахраїв: виманюють (викрадають) у селянина подаровані Богом, Вітром чи святими чудесні предмети, продають неякісну горілку тощо. По-друге, існує цілий цикл казок про так званих «пошехонців», у яких найчастіше образ дурня закріпився за особами єврейської національності. Оскільки в українців вкорінений стереотип жида-орендаря як

здирника і шахрая, то й обдурювання його не вважалося чимось негативним. З огляду на це в українській казковій традиції досить активно побутують сюжети про обдурення жидів. Найчастіше спритним шахраєм у таких казках виступає саме винахідливий селянин, якому не лише вдається продати євреям за «сто рублів» старого коня, корову [94, с. 355–356], горщик каші [41, с. 101], гарбуза [201, с. 571], а й навіть висміяти «жидівську віру» [201, с. 564–566].

Ще одним репрезентантом іноетнічних образів в українській народній казці виступає циган. Цей персонаж найчастіше фігурує саме у соціально-побутових сюжетах, де за ним закріплені функції героя-шахрая. Щоправда, на відміну від москаля та єврея, циган дуже рідко конотований негативно. Часто казкарі навіть співчують бідності персонажа, а тому його шахрайство прирівнюється до витівок спритного наймита і сприймається як вигадливий жарт, не оцінюючись негативно. В основі зображення цього фольклорного персонажа чітко впадає у вічі соціальне підґрунтя – «бідний український селянин співчував бідному циганові, хоча й іноді міг засуджувати, висміювати або по-доброму кепкувати» [153]. Лояльне ставлення до циган закріпилося і у казковому епосі. Найчастіше в українській соціально-побутовій казці натрапляємо на цигана-невдачу, який не відзначається винятковим розумом, а здобуває перемогу лише завдяки вдалим обставинам. Хитрість цього персонажа спрямована проти нечистих сил чи репрезентантів соціальної несправедливості, але не здатна завдати шкоди простому господареві. Навпаки, у поєдинку циган – селянин переможцем виходить останній [201, с. 583, 587]. Завдяки поєднанню в образі цигана рис функціональних типів дурня і блазня, отримуємо сюжети з подвійним ходом, у першому з яких циган виконує функцію дурня, в другому ж – шахрая. Так, у варіанті із Закарпатської Лемківщини селянин уміло висміює цигана, що рубає під собою гілку, однак пізніше іноетнічному героєві за допомогою хитрості вдається перемогти вороже військо [49, с. 329]. Подібна

контамінація мотивів наявна й у казці з Наддніпрянщини: циган, вважаючи себе мертвим, дякує подорожньому, який «оживив» його палкою, але у сутичці з чортом виявляє себе спритним і дотепним шахраєм [146, с. 187]. У казковому тексті часто відбуваються функціональні взаємозаміни циган–селянин (мотив одуреного чорта).

На відміну від чоловічого аналога, образ циганки в українській народній казці завжди негативно конотований. Цей персонаж найактивніше функціонує у сюжеті про підмінену наречену, замінюючи бабину дочку, відьму [94, с. 445–448]. Поява циганки цілком закономірна, адже в українців за роки спілкування з циганами сформувався негативний стереотип саме стосовно іноетнічного представника жіночої статі. Зважаючи на традиційний промисел цього жіночого образу (ворожіння), виникла стійка паралель між циганкою та відьмою, що й зробило можливим функціонування циганки-злотворця.

Отже, москаль, жид та циган виявилися для українців вкрай важливими персонажами. Спостереження за поведінкою та характерними рисами представників чужих національностей допомагало українському селянинові збагнути власну національну ідентичність, сформувати свою систему базових цінностей та моральних орієнтирів. Підтвердженням цього, безперечно, слугують тексти українських народних казок.

Таким чином, національною специфікою пронизана уся персонажна система українського казкового епосу. В образах героя-добротворця, героїні, казкових помічників та злотворців, тварин бачимо виразні риси української фольклорної естетики. Казкові персонажі, зберігаючи архаїчну природу, набули рис, що характерні для представників різних соціальних станів українського суспільства (козацтва, селянства). Герої народної казки зорієнтовані на національні стереотипні уявлення про красу дівчини і парубка. Поряд із фізичною вродою важливе місце займає зображення

внутрішніх переживань героїв, їх моральних якостей. В образах іноетнічних героїв української народної казки відбилосся емоційно-оціночне ставлення народу до представників цих етнічних спільнот. Доречним вважаємо зауваження Дж. Кокк'яра, що в образах народної казки проявляється світова душа, однак вони зберігають риси, властиві народам, які їх витворили [102, с. 449].

РОЗДІЛ 4

СТИЛІСТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ КАЗКИ

Казка – традиційний фольклорний жанр, побудований за своєрідними епічними канонами. Важливим компонентом її поетики як жанрово зумовленої системи художніх засобів, що охоплює способи побудови твору, його сюжетний склад, комплекс поетичних прийомів зображення та характеристики персонажів [119, с. 273], є стилістичні особливості тексту. Під цими елементами будемо розуміти сукупність найхарактерніших прийомів і художніх засобів, що формують неповторне обличчя народної казки, своєрідний «поетичний етикет» [17, с. 170], що включає традиційну формульність, систему зображально-виражальних засобів, особливості казкового діалогу та ритмічну організацію тексту. Без сумніву, стилістичні особливості повинні розглядатися як елементи цілісної структури казки, у зв'язку з її сюжетною будовою та системою персонажів. Актуальною дотепер залишилася думка Л. Барага про недослідженість стилістичної форми казкового наративу на східнослов'янських теренах, зокрема задекларована вченим проблема національної своєрідності образності, стилістичних засобів вираження в українських, білоруських та російських казках [13, с. 201].

Українська народна казка виокремлюється із слов'янського казкового масиву значною мірою завдяки стилістиці жанру. Хоча всі складові казкового тексту варто розглядати у взаємозв'язку, прямої відповідності між сюжетно-мотивним фондом та стилістичними особливостями немає. Якщо сюжетний репертуар українських казок відзначається спорідненістю з білоруським, то за стилістичними характеристиками українська казка, за спостереженнями Л. Барага, знаходиться в опозиції до російської та білоруської казкової

традиції [10, с. 22]. Хоча варто підкреслити, що нероздільно пов'язаний з українським казковим стилем стиль народних казок Білоруського Полісся. Особливості ритмічної організації тексту української казки ставлять її в опозиції до фольклорних творів західних слов'ян, казкова проза яких, відзначаючись більшою вживаністю художньо-виражальних засобів, майже цілком позбавлена римованих фрагментів.

Наявність традиційних стилістичних стереотипів, під якими варто розуміти всі стійкі елементи мови і стилю, характерна для фольклору в цілому. Традиційність та стійкість окремих елементів є властивістю уснословесного стилю, але конкретні форми стереотипів, їх семантика і функції жанрово зумовлені [173, с. 4]. Стилiстична стереотипiя торкається лексики, фразеологiї, синтаксису, тому важливо розглядати її комплексно із залученням лiнгвiстичних студiй. Нас насамперед цікавить при аналізі казкового стереотипу його фольклорна природа та характер видозмін.

4.1. Традиційна формульність

Казковий епос – пласт народної прози, що має низку стійких структурних елементів. Важливою частиною композиції народної казки є так звані традиційні формули. Дослідження цих складових композиції знаходимо у працях провідних казкознавців кінця XIX – XX ст.: Ф. Люзеля, П. Себійо, Р. Печа, Г. Полівки, С. Томпсона, І. Бальте, С. Савченка, Л. Барага, Е. Померанцевої, Н. Ведьорнікової, Г. Сухобрус та ін. З-поміж усіх студій доцільно виокремити працю Н. Рошияну «Традиційні формули казки», яка виконана на матеріалі румунського фольклору, але із залученням слов'янських паралелей, що якісно підвищує її наукову вартість для нашого дослідження.

Як стійкі поетичні фігури, традиційні формули відіграють важливу роль у структурі казки. Вони є засобами характеристики персонажів, сюжету,

вагомим композиційним елементом. Загальні місця у фольклорі становлять один із специфічних сегментів, покликаний укотре підкреслити роль традиції в усній народній творчості. Ці елементи, за висловом Н. Рошияну, виникали і відшліфовувалися впродовж «тривалого живого побутування як результат багатого і різноманітного художнього досвіду» [175, с. 9].

Якщо структурні елементи традиційних формул відносно стійкі, то різноманіття й оригінальність казкових формул визначаються тим, як конкретизуються і поєднуються окремі сегменти у рамках стабільної схеми. Однак своєрідність казкових формул також формується завдяки майстерності оповідача, спричинюючи і певну частку імпровізації. Врахування цих особливостей дасть змогу виокремити характерні ознаки формульних елементів української народної казки.

Розглядаючи національну специфіку казкової формульності, візьмемо за основу класифікацію Н. Рошияну. Дослідник поділив усі традиційні формули народних казок на три основні типи: ініціальні, медіальні та фінальні [175]. Вказана класифікація враховує як місце розташування стереотипних елементів у казковому тексті, так і їх функціональне призначення. Послідовно розглянемо втілення цієї класифікації в українській казковій традиції.

Ініціальні формули, або формули початку, – це передусім складна система введення слухача у казковий світ, казкову ситуацію. Вони представлені у творах трьох тематичних груп. Це не лише своєрідна експозиція, що визначає місце і час дії, знайомить з головними героями, показує вихідну ситуацію. Не менш важлива функція формул цієї групи – вираження ставлення казкаря до подій, що відбуваються у творі, як потенційно можливих чи ірреальних [1, с. 127].

Українські формули початку відзначаються меншим різноманіттям, ніж аналогічні стійкі сполучення російських та білоруських казок [13, с. 218]. Найпоширенішими є прості ініціальні формули часу. На противагу

універсальному першоелементу російських зачинів, що представлений майже злитими між собою дієсловами «жили-были» [117, с. 83], у народних казках українців Поділля, Галичини, Наддніпрянщини, Слобожанщини та частково інших етнографічних регіонів домінує словосполучення «був собі», «жив собі»: «Жив собі цар і мав собі три сини» [201, с. 322]; «Був то собі паробок такий» [94, с. 100]; «Був собі чоловік багатий» [152, с. 29]; «Був собі єден круль» [39, с. 17]; «Був собі дід та баба» [186, с. 3]. Вказані традиційні ініціальні кліше репрезентують одну із етновизначальних рис українців – індивідуалізм. Підкреслимо, що у білоруських народних казках формула «жыл (был) сябе» трапляється у тих текстах, що репрезентують поліський фольклорний ареал, а отже, можна говорити якщо не про запозичення, то про певний генетичний зв'язок з українськими народними казками.

До національних атрибутів тваринного епосу українців білоруська дослідниця І. Крук зараховує широке використання в національному репертуарі таких традиційних ініціальних формул, як «одного разу», «в одного чоловіка», «один лев» [116, с. 140]: «В одного пана була малпа» [203, с. 3]; «В єдного сусіди бив осел» [203, с. 32]. Зауважимо, що з національною самобутністю цих формул можна посперечатися, адже ініціальний зворот зі словом «один» надзвичайно поширений у казках західних слов'ян, а також інших європейських народів.

Національною особливістю ініціальних формул в українській казковій традиції можна вважати поширення формул часу, покликаних заперечити істинність розповіді: «Жили за царя Хмеля, як було людей жменя: чоловік та жінка» [55, с. 279]; «Починається казка од Білого Перелазка, од Суса-Бурса, од Коника-Ступака, од Півника-Співака, од Поросяти Пухитчастого. В некоторім царстві в некоторім государстві жив собі цар и мав собі три сини, як соколи» [201, с. 322]. Подібні формули початку наперед формують у слухачів очікування гумористичного спрямування сюжету. Вказані варіанти

ініціальних кліше можуть використовуватися як у соціально-побутових, так і в чарівних казках богатирського змісту.

Традиційні ініціальні формули мають подекуди у своїй структурі українські топоніми, що вказує на регіональну специфіку таких формульних елементів: «Давно колись те діялось. Як ходив Бог і Петро, і Павло по землі, а пішов бідний чоловік у Степанці на ярмарок» (с. Степанці Канівського р-ну Черкаської обл.) [146, с. 25], «У іншому царстві, у козацькому гетьманстві, у такому селі, як Пикарі, і там жило два брати» (с. Пекарі Канівського р-ну Черкаської обл.) [146, с. 139]. Топоніми виступають важливим носієм національних характеристик у художньому тексті, адже національно-культурний компонент їхньої семантики «вирізняється особливою красназавчою репрезентативністю, багатством культурних асоціацій» [227, с. 72].

Симетричними до ініціальних є фінальні формули або кінцівки народних казок. Їхні функції прямо протилежні формулам початку – виведення слухачів із фантастичної ситуації, адже «за допомогою легкої іронії, жартівливого, пародійного тону фінальна формула руйнує казковий світ» [175, с. 87]. Наявність формул завершення також визначається необхідністю симетричної організації фольклорного твору, логічної завершеності оповіді [118, с. 123]. Цей вид стійких стереотипізованих елементів характеризується більшим різноманіттям. Варіативність фінальних формул народної казки зумовлена особливостями сюжетної будови фольклорного твору і поетичним талантом казкаря як носія певної регіональної традиції. Зокрема, І. Крук відзначив, що вибір оповідачем тієї чи іншої кінцівки залежить також і від статево-вікової приналежності слухачів [118, с. 123]. З цією думкою можна погодитися лише частково, адже вибір варіанта фінальної формули передусім зумовлює те, до якого жанрового різновиду належить казковий текст. Так, у

соціально-побутових сюжетах та казках про тварин розгорнуті кінцівки трапляються вкрай рідко.

В українській народній казці знаходимо кілька типів традиційних фінальних формул. В основі першого лежить загальнослов'янський «стрижневий сегмент» кінцівки «стали жити-поживати» [118, с. 123] («Обвенчались они и стали жить-поживать, добра наживать» [143, с. 255]), який доповнюється деталями національного побуту. Серед таких побутових елементів в українській народній казці виокремлюємо назви традиційних страв («Та й живе собі з молодницею, та їсть книші з паляницею. От вам казка – міні бубликів в'язка; міні колосок, а вам – грошей мішок» [145, с. 4]); елементи національного вбрання («Та пообдирали кожухи, – да й живуть и хліб жують. Їм міх та рядно, а нам сміх та добро» [145, с. 27]); деталі сільськогосподарських знарядь («Поїхали в ліс, вирубали на ківш і оділи на корець, от і казці кінець» [85, с. 57]; «Коромислом сіно возять, оберемком воду носять, – а хазяїни на усю губу» [146, с. 61]).

Іншим типом фінальних формул українських народних казок є конструкції, що засвідчують присутність оповідача на казковому бенкеті [67, с. 59]. Ці варіанти також складаються із традиційної для українського та частково білоруського казкового епосу конструкції «і я там був», підсиленої національними етнографічними реаліями: «І там я був, мед-вино пив, по бороді текло, а на душі не було. И там вельме виликі люде, а я вліз у хату, а вони мене і не бачать» [201, с. 63]; «Я там була, мед-горівку пила, по бороді текло, а роті не було. І дали міні блин, а той блин сімдесят год у гної гнив, дак паничі, такі гарнесенькі да сміли, вихватили да і з'їли» [201, с. 76]; «Та й я там бив, та там било такоє чересло, що мене удти принесло, там било помело, та от путь за мнов замело» [87, с. 146]; «А я там був, мед-вино пив, по бороді текло, а в рот не пішло» [242, с. 84]. Російським, польським та болгарським народним казкам такий варіант кінцівки невластивий.

Поширеним у фінальних формулах українських народних казок є мотив перенесення оповідача із казкового світу в реальний за допомогою пострілу з гармати (пушки, канону). Незначна поширеність такого варіанта завершення в білоруських та польських текстах народних казок може вважатися наслідком впливу української фольклорної традиції. Вказаний тип фінальної формули не належить до регіонального варіанта, а фігурує у фольклорних текстах з різних етнографічних регіонів України: «І я там була і легла спати. Викинули мене з хати, покінули на гній. А москалі набивали пушку, пробовали чи добре стріляти. Та й мене вклали у пушку з гноєм та як стрільнули, то мої ноги аж тут станули» (Наддніпрянина) [242, с. 97]; «І я був на тім балю. І там їли і пили. Але я наївся і напився, і ліг спати межи порохом. Той порох лопатою брали і канони насипали, і котрийсь мене загорнув і у канон торнув. І як вистрілили з того канона, то я литів-литів, сів возди того стола і вам оповів» (Опілля) [39, с. 33]; «І я, Онуфрій Столяр, там був. Як зачали стріляти з канонів на віват, але я, Онуфрій Столяр, вина напивсі багацько й меду, і я ліг собі трошечки у каноні. Як на віват зачали стріляти, як з того канона стрілив, як я зачєв летіти – аж до Берлина впав» (Опілля) [39, с. 39]; «Стали вони заметати хату і мене замели, і вкинули в сміття, і набили тим сміттям гармату, і мене впхнули туди, да як стрельнули, дак я аж сюди залетів» (Житомирське Полісся) [201, с. 63]; «Як начали вони пить та гулять, та з гармати стелять. Та й я там був, мед-вино пив, по бороді текло, а в роті не було. Як стрельнули мене з гармати, то залетів я сюди в хатку, та тепер тут сижу» (Наддніпрянина) [201, с. 54]; «Забили мене в горщаку і як стрельнули, то я залетів у цю хату, і тепер ту сижу» (Чернігівське Полісся) [201, с. 322]; «А я стояв за порогом, пиво пив. І я ниткою підперся, а соломою підперезався, і як напився, і вліз в гній. І вони як набили тим гноєм гармату, і як встрілили, то я аж ту залетів, і вам ото сказав» (Поділля) [94, с. 316]. Подібний мотив у складі фінальної формули

невластивий казкам інших слов'янських етносів. Поодинокі варіанти знаходимо лише у білоруських казкових текстах з етнографічного Полісся.

Елемент перенесення оповідача із казкового світу у реальний за допомогою води характерний для народних казок Закарпаття: «І я там був та грав. Наносив-им сім міхів води – а я мав чоботи з шарканьцьовами – та як я грав, роздер міх і ота вода мене туй принесла» [49, с. 151]; «А я там був, пив, їв. А був великий міх із паленков горі стінов. Там дуже іграли-сме, танцювали-сме, а я зашпотився та уляв міх із паленков. Та вчинилася дуже велика повінь, та удти он сюди ня принесло. Та ту-єм сів, а ви прийшли, та сесю казку я вам повів» [49, с. 271]; «І доти жили, доки у них ся жили не пірвали. І було помело, і путь за нами замело. І було весло, і туй нас принесло» [49, с. 309]. Поширеність такої фінальної формули вважаємо наслідком географічно-кліматичної специфіки місцевості, де частими є весняні повені.

Досить розповсюджений у північних білорусів та росіян мотив повернення оповідача в реальний світ на льодяній коняці [13, с. 224] («Я нарочно за тисячу верст туду пришла, пиво-мед пила, по усам текло, а в рот не попало! Там дали мне ледяную лошадку, репеное седельце, гороховую уздечку, на плечики – синь кафтан, на голову – шит колпак...» [142, с. 262]) не знаходимо в українській казковій традиції. Це пояснюється відсутністю образів з льоду (коня чи хатинки) в українському фольклорі, що є наслідком теплішого клімату.

Ще одним типом формул завершення в українському казковому епосі виступають моральні сентенції як варіанти кінцівки. Це властиво передусім для сюжетів соціально-побутових казок і текстів тваринного епосу. Вказана моральна настанова резюмує основні сюжетні перипетії фольклорного твору та подекуди слугує засобом висловлення оцінки оповідачем зображуваних подій. Використання моральних сентенцій як фінальної формули властиве

лише для української народної казки [118, с. 123]. У російській традиції переважають стабільні казкові формули завершення. Білоруська народна казка також відзначається наявністю моральних сентенцій, але вони використовуються як елемент ініціальної формули [13, с. 219].

Збереження у казках оцінювального ставлення оповідача до вчинків героя та подій, про які йдеться у творі, – важливий сегмент казкової оповіді. Влучним щодо стильової характеристики українського казкового тексту вважаємо висновок І. Франка про суб'єктивний характер казкової оповіді: «Справедливо замітив О. Міллер і деякі другі вчені, що головною ціллю русина є гаряча суб'єктивність. Розкажчик рад вляти усім своїм слухачам найживішу симпатію або антипатію до героїв своєї розповіді, бо і він в такій же мірі дізнає тих почуттів» [211, с. 124]. Передфабульне використання моральних сентенцій, заховане у прислів'ях та приказках, є однією із національних особливостей українського звіриного епосу [116, с. 141]. У цьому випадку зміст казки слугує ілюстрацією вжитої паремії: «Гарненький голосок, да чортова думка» [145, с. 18]; «Бач, – каже лисичка, – ангольський голосок, так чортова думка» [186, с. 7]; «Уже те пропало, що з воза впало» [146, с. 173]; «Біда не ходє по лісі, а по людях» [39, с. 68]. Часто моралізаторське повчання оповідача є елементом фінальної формули: «Пішла душа по руках – дісталася чортови» [94, с. 175]; «От як біда навчила хазяйнувать та чоботи носить» [145, с. 214]; «І так Господь Бог за добре винагороджує, а за зле карає» [163, с. 166]; «Хто під ким ямку копат, сам до неї впаде» [163, с. 166]; «Ну що ж на щасливого і доля» [219, с. 70]; «Не копай ні на кого ями, бо сам в неї попадеш» [219, с. 76]; «От так то Бог за лінивство карає» [237, с. 21]; «Ліпше щіске від розуму» [237, с. 205].

Окремі фінальні формули набувають виразної структури замовлянь із традиційним використанням паралелізмів: «Там горіло три хванарі, ішли три панни, лежало троє яблучок. Одно мені, друге Лазуреві, а третє тому, хто

казки казав» [55, с. 21]. У деяких казкових текстах знаходимо також кінцівки, що містять у своєму складі топоніми: «І я там був на весіллі. Напивсі, наївсі, ледве зайшов до Гвіздця» (с. Гвоздець Старосамбірського р-ну Львівської обл.) [237, с. 101], «Я у той час там був і тої видів, і до Берлина прийшов, і на лавці в Якимовича сів, і ту байку уповів» (с. Берлин Бродівського р-ну Львівської обл.) [39, с. 111].

Одним із найважливіших елементів композиційної структури наративних фольклорних жанрів є медіальні формули чи постійні місця. Цей вид традиційної формульності не має стійкого місця у фольклорному тексті. Медіальні формули з'являються у ключові моменти оповіді й атрибутують систему персонажів [120, с. 423].

Постійні місця в українській казковій традиції мають низку національних прикмет. Насамперед треба відзначити їх довільність: одна і та ж стійка серединна конструкція використовується у казках із різними сюжетними схемами. Наприклад, формула зображення злотворця маленького зросту із довгою бородою: «Сам на носіть, борода на локіть» повторюється і при описі персонажа–помічника чоловічої статі («Дід старий, у його борода на аршин» [55, с. 182]), а також при змалюванні зовнішності злотворця-змія («був на карч, а борода на локоть» [94, с. 404]). У російській та північнобілоруській фольклорній традиції закріплення певної медіальної формули за окремим сюжетним типом – обов'язковий елемент.

В українській казковій традиції медіальні формули часто набувають ліричного чи гумористичного характеру: «Хмара наступає, дрібний дощик крапає, паличка летить як грім гримить» [201, с. 239]; «Булат не гнеться, голова не рветься, добрий молодець не старіється» [132, с. 300]. У діалогах героя із супротивником чи помічником трапляється вказівка на соціальне становище героя: козак – « – Чи по волі чи по неволі? – Ні, – кажуть вони, – по козацькій охоті» [242, с. 106]; «Я козак не без долі, зайшов сюди по

неволі» [132, с. 273]; селянин – «У тебе батько був? – Був. – А косарів наймав? – Наймав. – А спочивать їм давав? – Давав. – Дай же й мені спочити та води напитись» [186, с. 24].

Національного потрактування набувають медіальні формули і завдяки специфіці мовного оформлення, що виявляється в українців через наявність зменшено-пестливої лексики: «Сідла коня тугенько, сіда на его легенько» [186, с. 16]; «От сідла він его тугенько, сіда на его ладненько, сюди-туди обертається, козацького ума набирається» [186, с. 34]. Формули російської та білоруської казки відзначаються суворою епічністю, наближаючись до традиційної билинної стилістики: «Свистнул-гаркнул молодецким посвистом, богатырским покриком: «Сивка-бурка вещь каурка! Стань передо мной, как лист перед травой» [142, с. 220]; «Не хвались, нечистая сила! Не поймав ясна сокола, рано перья щипать; не отведав добра м'олодца, нечего хулить его» [142, с. 227].

Характерною медіальною формулою, яка зберегла свою стабільність і до наших днів та майже тотожна у текстах з різних етнографічних регіонів України, є кліше із казки «Коза-дереза»: «Став на воротях, в червоних чоботях, з сивою бородою, з золотою булавою» [242, с. 111]; «Дід вийшов на воротях в червоних чоботях» [6, арк. 40]; «То дід став на воротях в червоних чоботях з кійком» [145, с. 44]. Образ червоних чобіт повторюється як у варіантах з окремих регіонів, так і в текстах з різних часових зрізах (запис дисертанта із с. Комарів Кельменецького району Чернівецької обл., здійснений у 2008 році).

Фольклорна топоніміка наявна і в складі медіальних формул: «Як вот село при селі, як от Берлин – Язлівчик – то уже сусідкі» (с. Берлин Бродівського р-ну Львівської обл., с. Язлівчик Дрогобицького р-ну Львівської обл.) [39, с. 7]; «Одному було ближче – так як от з Чортівця до Обертину, а другому дальше – як то з Чортівця до Городенки» (с. Чортовець

Городенківського р-ну Івано-Франківська обл., смт. Обертин Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл., м. Городенка Івано-Франківської обл.) [237, с. 46]; «Держали в Городищі аренду» (м. Городище Черкаської обл.) [201, с. 678]; «То він казав, що йде в Київ Богу молитися» (м. Київ) [201, с. 453]. Географічна прив'язка частіше наявна у казках із Лівобережної України, що пояснюється впливом пісенних жанрів цих регіонів (коломійок та пісень-хронік), в яких існує вказівка на автора.

Важливою складовою окремих народних казок є віршовані формули-переходи. Завдяки спорідненості форми цих поетичних конструкцій із класичними замовляннями Л. Дунаєвська називає їх «замовляльні пісні-сигнали» [79, с. 51]. На сучасному етапі віршовані формули виконують функцію увиразнення тексту, полегшують його сприйняття і запам'ятовування дітьми, хоча в українській фольклористиці неоднозначно визначали смислове і функціональне навантаження цих віршованих складових сюжету. Зокрема, чимало дослідників на початку ХХ ст., спираючись на теорію про передування поезії прозі, наполягали, що віршовані вставки є залишками давніх текстів казкового епосу, що весь первісно мав бути у поетичній формі. Теорія віршованого характеру казкового епосу зазнала шквалу бурхливої критики. Так, І. Франко спростував цю думку, спираючись на те, що ці елементи наявні у казковому епосі різних народів, а отже, мають відмінну форму вираження, що спонукає до висновку про інше їхнє джерело, незалежне від прозової чи віршованої форми тексту, що «се радше формули, заклинання та приспівки, які існують незалежно від казки і вставлені були в неї лише пізніше» [212, с. 452].

Віршовані формули-переходи за функціями у казковому тексті є класичними зразками медіальних формул. Національна специфіка цих стійких елементів окреслюється при порівнянні їх як із аналогічними

формулами народних казок інших етносів, так із місцевою пісенною традицією.

Із виразною національною своєрідністю віршованих формул стикаємося при порівнянні українських та білоруських варіантів сюжету «Чарівна корова» (СУС 511). Діалог між зачарованою дружиною і слугою чи братом, які приносять дитину на берег річки, репрезентує риси національної пісенної традиції. Українські варіанти вказаного сюжету містять формули-переходи із класичною строфічною будовою та традиційними поетичними образами (бистра вода не пускає, пісок очі засипає тощо):

Ой рись коза! Твій син плаче,

Твій син плаче, їсти хоче. –

А вона одказує:

– Біжу, лечу, мій синочку.

Очерет ніжки підкошує.

Бистра вода не пускає (Наддніпрянщина) [85, с. 24–25];

Виплинь, виплинь, золоте каче,

Твоє дитя ревно плаче. Вона ся до него обзиває:

– Ой іду ж я, іду! Пісок очі засипає.

Вода сліди заливає (Поділля) [94, с. 494];

Сестричко Оленко, приплинь-приплинь до бережка.

Братік плаче, їсти хоче.

– Ой братіку Іваничку,

Осока очі порізала,

Очеретонька позасновувала (Наддніпрянщина) [201, с. 471];

Ой Марись, Марись.

Дитина плаче, їсти хоче.
 Чужа мати не покормить,
 А в колиску не положить.
 – Біжу-лечу, добігаю.
 На вчирет ножки пробиваю,
 До дитятка припадаю (Волинь) [219, с. 64].

У білоруський фольклорних текстах знаходимо лише стягнуті варіанти віршованих вставок:

Матка, діця плаче, цыцкі хоча.
 Яна з вади одказывацца: – Бягу, ляту!
 Вада вочи залівае,
 Раса ножки праядае [13, с. 212].

Для російських та польських варіантів сюжету «Чарівна королева» (СУС 511) мотив зачаровування жінки в рибу чи русалку нехарактерний, у них подекуди стикаємося лише із слабкими відлуннями наведеної стилістичної формули-переходу.

Особливістю усіх пластів українського казкового епосу у мовному оформленні є втілення «поетики української побутової лексики» [79, с. 25]. Як медіальні формули в українських народних казках часто використовуються і традиційні паремії, які, за висновками лінгвокультурологів, є дзеркалом мови, виражаючи культурно-національне світорозуміння етносу [177, с. 19]. Фразеологічні звороти органічно вплітаються у казковий текст, увиразнюючи окремі побутові реалії чи характер героя: «Мабуть, її така доля, що куди не підеш, то золоті верби ростуть» [146, с. 61]; «Світ за очима, а смерть за плечима» [145, с. 39]; «Дав Бог зайця, дасть йому і корча» [86, с. 391]; «Дурних ни сіють, ни оруть – сами родяться» [146, с. 129]; «А гнів – порадник злий» [219, с. 53]; «Де вмірають, то день теряють» [201, с. 14]; «Жаль ваги не має» [39, с. 5]; «Почкай, брате Маю,

зварю я ті квітки в гаю» [163, с. 164]; «Кумися не кумися, а з мене кпися» [219, с. 36]; «Біда біду перебуде – одна піде друга буде» [219, с. 91]; «І на дірвий горнець найдеться купець» [203, с. 99]; «Не все показуй, що маєш, то ще до того й придбаєш» [201, с. 652]. Національні особливості виявляються насамперед у специфічній образності фразеологізмів, що виникає внаслідок оригінального поєднання понять, створюється на основі «постійних асоціативних реалій» [139, с. 133], тобто словесних образів-символів, які є результатом образного переосмислення предметів і явищ. Насиченість текстів казок прислів'ями та приказками пов'язана з побутовим мовленням того народного середовища, в якому казки живуть, творчо переосмислюються, змінюються. Частота вживання паремій у казковому тексті залежить і від місцевої казкової традиції. Так, Л. Бараг пояснював багатство паремійних виразів у поліських казках схильністю поліщуків до «роздумів і зауважень з приводу вчинків казкових героїв і казкових подій» [10, с. 25].

Таким чином, традиційні формули української народної казки глибоко самобутні, надають сюжетам яскравого національного забарвлення, містять чимало етнографічної та краєзнавчої інформації. Не погоджуємося із думкою М. Новікова про однотипність і стійкість за складом ініціальних та фінальних формул українських, білоруських та російських народних казок [150, с. 43]. Хоча у формульних елементах початків та кінцівок казкового епосу трьох етносів знаходимо збіги структурного характеру, які, однак, простежуються і на загальнослов'янських теренах (у польській та болгарській казковій традиції), семантична складова суттєво різниться. Зокрема, варто назвати хоча б моральні сентенції в ролі фінальних формул.

4.2. Зображально-виражальні засоби та етикетні конструкції

Народна казка як зразок словесного мистецтва містить низку традиційних орнаментальних елементів. Зображально-виражальні засоби та

художні прийоми, що використовуються у казковому епосі, попри свою основну роль – прикрашати фольклорний твір та наділяти його різноманітними відтінками, виступають одночасно, за спостереженнями Х. Косогорової, як ефективний спосіб передачі комунікативного задуму автора, виражаючи глибинний зміст твору, що об'єднує казку в єдине образно-інформаційне ціле [106]. Однак погоджуємося з І. Денисюком, що відбір, типізація, закріплення постійним вживанням цієї образності завжди відбуваються у дусі етноестетики [70, с. 12]. Це зумовлює неодмінне перекодування художньо-виражальних засобів згідно з законами національної образності, що відбувається при адаптації мандрівних текстів. Загальнофольклорні поетичні фігури формують у рамках жанру своєрідну систему, яка відповідає його сутності та призначенню, реалізує його тематику та проблематику. Зокрема, у фольклорі можемо говорити про арсенал так званих клішованих тропів: постійні епітети, метафори та порівняння.

Казковий епос українців відзначається відносною бідністю виражальних засобів, але і з-поміж них можна виокремити такі, що репрезентують національну своєрідність казкового тексту. Наявність поетичних тропів увиразнює лексичний склад української чарівної казки, привносячи залежно від сюжетної спрямованості, елемент настроєвої піднесеності чи комізму. У російській та білоруській казці поетичні засоби покликані підсилювати епічну героїку сюжетів. Натомість народні казки західних слов'ян відзначаються більшою вишуканістю. Зокрема, для словацьких та польських текстів характерним прийомом є використання поряд кількох епітетів для опису зовнішності чи психологічного стану героя, описів чарівних предметів [240, s. 239]. В українській радше можна відшукати паралелі казкових епітетів та порівнянь із художніми засобами, вжитими у ліричних піснях.

Епітет як художній засіб сприяє увиразненню прозового тексту. Дослідники усної словесності визначають його як «одностороннє означення

слова, що або оновлює його предметне значення, або підкреслює якусь характерну властивість предмета [113, с. 7]. Фольклорний епітет суттєво відрізняється від літературного. Насамперед варто назвати його жанрову природу. У фольклорному творі важливо розмежовувати постійні епітети та окремі рідкісні епітети, властиві конкретному жанрові. Основні функції епітетів уснословесного тексту полягають у підсиленні наочності, передачі вражень, виокремленні особливостей хронотопу та руху. Щоправда, у кожному жанрі ці функції по-різному реалізуються. Постійні епітети означають улюблені кольори, які стосуються вибраних дерев, рослин, птахів тощо, або ж, навпаки, означуване слово, а також предмет, до якого воно стосується, викликають до себе негативне ставлення [70, с. 12].

Кожна фольклорна традиція характеризується власною системою постійних епітетів, що іноді збігаються за семантикою та стилістичним забарвленням, а подекуди мають суттєві розбіжності [155, с. 10]. Так, в українських казках поряд із загальнослов'янськими постійними епітетами, що властиві казковій прозі (золотий, мідний, срібний), трапляються і власне національні варіанти привнесені із пісенного фольклору. Мігрування пісенного епітета в казку, на думку Л. Барага, є вираженням індивідуальної творчості казкаря [10, с. 26]. Однак функціонування епітета, характерного для народної поезії, в українському прозовому тексті можна пояснити і міжжанровими зв'язками нашої усної традиції.

Найпоширеніші епітети української народної казки – традиційні для творів цього жанру художні означення «мідний», «срібний», «золотий» у значенні коштовний та надзвичайно красивий: «...по локті золоті руки, по коліна золоті ноги, на голові золоті чуби» [146, с. 90]; «Натягнув царевич мідну стрілу на срібний сагайдак» [146, с. 104]. Хоча в синонімічному значенні в українській фольклорній традиції вживається часто ще й епітет «шовковий»: «Нехай шука мене на золотих горах, на шовкових травах» [145,

с. 98]; «Амалію заклела за шклянну гору, за шовкову траву» [237, с. 10]. Вказаний епітет вживається у значенні коштовності, ймовірно, через високу вартість одягу, пошитого із шовку.

Досить часто в українських народних казках фігурують такі загальнофольклорні епітети, як «кленовий листочок», «густий ліс», «синє море», «зелений гай», «вороний кінь», «білий камінь». Важливим фактом є і те, що для увиразнення оповіді у нашій казковій традиції використовуються поєднання кількох традиційних епітетів, характерне для пісенності та замовлювально-заклинальної поезії: «За клинові лиса, за крутії гори, за бистрії води» [146, с. 5]; «Куди ж вони йдуть – більшими ярами, густими тернами, великими лісами» [201, с. 246]; «Далеко їде – до зеленого гаю, до скляного замку» [39, с. 75]; «Іде полями, лісами, горами, пущами і всякими нетрями» [242, с. 87]; «Впустив їх у густії терни, у великії ліса» [201, с. 246]; «Дочка у єго єсть за білим полем, за густим лісом, за синім морем» [201, с. 338]; «У синім морі під білим каміньом» [201, с. 283]. Також вживаються і одночленні постійні епітети: «кінь вороний та високий» [201, с. 153]; «кед я в білу днину нич ни годен найти» [87, с. 149]; «плакала-плакала кривавими сльозами» [146, с. 104]; «насунула на ліс чорна хмара» [219, с. 47]; «прийшла під такий густий ліс, що аж злякалася» [219, с. 48]; «хатка тісенька» [145, с. 14]; «червоні черевички» [145, с. 15]. У білоруській та російській народній казці переважають традиційні епітети, властиві для пісенного репертуару цих народів: «белые руки», «белый свет», «чистое поле», «добры молодец» та ін. («взял за белые руки, целовал в уста сахарные» [143, с. 154], «Хадзылы яго швагры па белу свету» [15, с. 26]). Відсутнє в українських народних казках (навіть із Опілля та Надсяння) характерне для польської та словацької оповідальної традиції нагромадження епітетів при означуваному слові: «густий темний ліс» [241, с. 239], «гарний молодий кінь» [246, с. 167].

Національного забарвлення набувають епітети-прикладки, що використовуються для зображення тваринних персонажів. Етнокультурна своєрідність виявляється вже у виборі самого означення тварини, що ілюструє родинні чи дружні стосунки героїв (лисичка-сестричка, вовк-панібрат), фізичні характеристики образу (мишка-скряботушка), вікові особливості (бичок-третячок) та ін. Зменшено-пестлива форма епітетів-прикладок надає епічному текстові ігрового елемента, що сприяє легшому засвоєнню казки дитячою аудиторією.

Художні означення соціально-побутової казки слугують для окреслення моральних якостей героїв та їх соціально-економічного становища [180, с. 135], але не виходять за рамки протиставлення «багатий–бідний», а отже, є ідентичними у народних казках слов'янських етносів.

Поряд із епітетами поширеним художньо-виражальним засобом народної казки є порівняння. Їхня наявність у тексті казки стала можливою завдяки умінню оповідача синтезувати традиційний сюжет із особливостями місцевої лінгвістичної традиції. завдяки цьому порівняння отримують виразну національну специфіку. Образи для зіставлення відбираються не хаотично та випадково, а підпорядковуються певному символічно закодованому змісту окремих предметів. Як відомо, джерелом для порівняння стає навколишній світ. Залежно від їх безпосередніх витоків у природі та житті людини порівняння поділяються на кілька груп: тваринний світ, рослинний світ, небесні світила, явища природи, сфера родинно-побутова, сфера соціально-побутова [182, с. 115–119].

Зіставлення людини з астральним об'єктом має архаїчне походження та досить продуктивне у національній словесності. В українських народних казках порівняння із небесними світилами використовується для підкреслення виняткової фізичної краси персонажа: «Гарна панна Луцина і така хороша, як сонце» [94, с. 319]; «Така красна, як сонце, панна» [94, с. 98];

«Так і блистить, неначе сонце по хаті ходить» [201, с. 447]. Тут чітко простежуються паралелі із календарно-обрядовою поезією зимового циклу, вплив якої на прозову традицію, безумовно, значний. Зіставлення із сонцем цілком закономірне, адже українцям з доісторичної епохи властиве сонцепоклонництво, що відобразилося і в обрядових стравах (калач, корочун), і в ритуальних діях (хороводи).

Відбір представників фауни обмежений, підкоряється художньому завданню звеличення чи заниження порівнюваного об'єкта [182, с. 115]. Із тваринного світу залучаються відносно рідкісні представники, що символічно пов'язані із поняттями чистоти, мужності, благородства. Оскільки символ має виразне національне значення, то і порівняння репрезентує винятково національну специфіку.

Порівняння парубка із соколом, характерне для героїчного епосу та ліричної поезії українців, є продуктивним і в народній казці: «А у них – три сини, як соколи» [146, с. 99]; «Було у батька три сини, як соколи» [219, с. 80]; «Й прижили вони собі сина, як сокола» [85, с. 48]. В образі-символі сокола акумулювалися ідеальні якості степового птаха, спроможного далеко й чітко бачити й миттєво долати простір, бути мужнім і вірним [70, с. 18]. Вказані ознаки співвідносяться з юнаком, козаком, а тому назвати сина чи чоловіка соколом означало визнання його фізичної та моральної досконалості.

Шанобливе ставлення до старших репрезентується традиційними порівняннями, в яких відчувається прихильне ставлення оповідача до літньої людини. Обов'язковою семантичною парою у народній казці виступають поняття «старість» і «мудрість». Помічник Бог чи дідусь зображені за допомогою традиційних для українського фольклору зіставних зворотів: «Сивий-сивий, як голуб» [132, с. 178]; «Лежит превеликий дід і сивий, як молоко» [146, с. 126]; «Да такий старий, як молоком облитий» [201, с. 423].

Для української народної казки характерні порівняння, що отримали функцію ідіом побутової розмовної мови [15, с. 34], частково втративши чуттєвий зміст. Так, для увиразнення зовнішності позитивної чи негативної героїні оповідачі використовують традиційні пісенні порівняння: «Її дочка, як маківочка» [146, с. 49]; «таку голу, як кістка» [152, с. 156]; «суха, як скіпка» [201, с. 47]; «Стоїть самісінька, як палець» [201, с. 416]. Аналізований художній засіб використовується і для характеристики окремих предметів чи явищ («Та галуска згоріла так, як свічка» [94, с. 318]; «Хатка чиста, як шкляночка» [201, с. 8]; «Водичка чистая, так як скло» [152, с. 184]; «А така вода хороша, холодна та чиста, як сльоза» [146, с. 46]; «Білий кінь, як сніг» [94, с. 351]; «Кінь такий вороний, як гала» [201, с. 277]; «Вода чиста-чиста, як сльоза» [219, с. 81]; «Був міст: одна мостинка золота, друга срібна, як гривна кругленька» [152, с. 140]; «А то все гай, да й гай такий, як ніч, темний» [201, с. 453]), а також дій казкових персонажів («Ріс він так скоро, як тісто на дріжджах» [242, с. 97]; «Жеби ся так крутила, як млинком» [163, с. 166]; «Ногами плутає, як та гуска, що на яйцях висидиться» [152, с. 47]; «Полетів, як віхор» [94, с. 351]; «Червоний, мов рак» [201, с. 663]; «Б'ється, як риба об лід» [201, с. 398]; «Поскакав, як зайчик угору по лісниці» [152, с. 64]). Для казок західних слов'ян більш характерні стислі сталі порівняння із певними предметами чи явищами: «Смутна, яко гроб, темна, яко ноч» [241, с. 239].

Своєрідний феномен духовної культури українців становить етноетикет, в якому закодовані стійкі етнопедагогічні та етнофілософські орієнтири. За визначенням лінгвістичної енциклопедії, мовний етикет є системою «стійких формул спілкування, рекомендованих суспільством для встановлення мовленнєвого контакту співрозмовників, дотримання спілкування у виразній тональності відповідно до їхніх соціальних ролей і рольових позицій відносно один одного в офіційних і неофіційних обставинах» [126, с. 340]. Етикетні конструкції формуються історично у різних верствах народу й передаються

від покоління до покоління, втілюючи еталон порядної мовленнєвої поведінки українця, виразник людської гідності й честі, української шляхетності й аристократизму духу [192, с. 20]. Український мовний етикет у сукупності усіх ситуацій, на переконання С. Сабліної, – це «явище прогресивне й суто національне» [178], оскільки відображає характер українців, їх ментальність, склад розуму, самотутній спосіб мислення й світосприймання.

Важливим засобом вияву комунікативної функції мови є звертання [134, с. 10], у варіантних формах яких відображені культурні цінності народу та його ментальні риси. В українській народній казці звертання відзначаються спорідненістю із формами, вжитими у ліричній поезії: «Ти ж мій голубе сизий, як я за тобою скучила» [146, с. 106]; «Таточку-голубчику, віддайте мене за його» [55, с. 186]; «Сестричко-голубко» [242, с. 99]; «Ой кумонько-голубонько» [219, с. 131]; «А де ж ти, серденько, кладеш те кільце» [201, с. 57]; «Прощавай, моя дружинонько» [201, с. 20]; «Сини мої, соколи мої, яких ви мені женихів понаходили?» [146, с. 100]; «Іване, – каже, – серце мое кохане» [146, с. 118], «Лебедиду мій, соколику мій, не буду більше свариться» [201, с. 567], «Милий муй, де ти мене видеш» – «Мила моя, побачиш ти зараз» [6, арк. 96], «З Богом, миленький, най тя снуть солодкі сни» [6, арк. 89] , «Чого ти, дівчино-рибонько, плачеш» [219, с. 12]. Зменшено-пестливі форми використовуються і при звертанні до персонажів-злотворців: «Змієчко-любочко, не їж мене» [6, арк. 43]. Зменшено-пестлива лексика, вжита у цих порівняннях, також підкреслює їх національну своєрідність, надаючи епічному сюжетові ліричної тональності.

Розглядаючи казку як глибоку і мудру книгу життя, звернемо увагу на національні особливості діалогу. Відомо, що індивідуальна майстерність казкаря «з найбільшою силою проявляється у побудові та характері діалогу» [89, с. 22]. Але й тут визначальна роль відведена фольклорній традиції, у

рамках якої функціонує твір. Звідси й поважне звертання героя казки до вірного коня, ймовірно, привнесене у казку із героїчного епосу: «Коню мій милий, коню мій любий, кидай по пивтора пуда с пид копита землі» [146, с. 87]; «Коню мій милий, коню мій любий, чи украдем у Змия Єлену» [55, с. 163]; «Коню мій любий, коню мій милий, дожене нас Змий» [201, с. 326]. Аналогічною є і форма звертання коня до господаря: «Пане мій любий, пане мій милий, як я тебе довго ждав» [201, с. 324]; «Пане мій люби, нащо ти мене потребуеш?» [152, с. 171]. Наголосимо на функціях композиційної ритмічності, що спостерігається не у всіх казках і не обов'язково у всіх її частинах. але там, де вона наявна, ритмічність підвищує художність казки, надає їй додаткового емоційного забарвлення [123, с. 163].

Етнорепрезентативною є своєрідність розмови тварин, що містить виразні елементи мовленнєвого етикету [69, с. 153]: « – Окунець, окунець, повернись до мене головою, побалакаємо з тобою! – Коли ти, кумонько, хочеш, то я й так чую» [146, с. 112]. Розмова чоловіка з дружиною у казці також часто відбувається за всіма канонами ліричної поезії: «Чого се ти, мила, почорніла? – Од сонця, милий, почорніла, а од вітру змарніла» [186, с. 48].

На особливу увагу заслуговує побутовий гумор в українських народних казках. Елементи сміхової культури українців, вплітаючись у казковий текст, позбавляють останній надмірної епічності та піднесеності. Якраз завдяки використанню побутової лексики для передачі традиційних мотивів українська народна казка (зокрема сюжети богатирського змісту) стилістично вирізняється на фоні інших слов'янських.

Гумористичні елементи знаходимо і в зображенні героя богатиря, і в описі злотворця, в окремих деталях оповіді: «Булава его по долони, як муха, укусила» [55, с. 270]; «Підійшов до дерева, цюкнув сокирою» [146, с. 79]; «Аж пирхає, аж захлинається проклятий» [85, с. 29]; «Він «чирк» і зтяв три

голови» [146, с. 72]; «А Костій із стольця брик, і неживий став» [201, с. 249]; «Та нащо ти двигаєш на собі того лихо» [94, с. 396]; «Вліпив їм по п'ять гарячих гарапників» [94, с. 352]; «Як шмагоне його тим каменцем» [186, с. 10]; «Дівка сіпнула за поводи так дуже, що голова аж ойкнуласі» [237, с. 21].

Традиційні привітання та побажання, вжиті казкарями для увиразнення оповіді, містять чимало цікавого для характеристики народної психології. Семантичний центр вказаних етикетних словесних конструкцій складають слова з коренем добр-, здоров-, благ-, ласк- [134, с. 10]: «Ой, будьти ласкаві, прийдіть до моєї жінки» [94, с. 67]; «Сказав: «Дзінь добрий» [94, с. 86]; «Дай, Боже, дінь добрий» [94, с. 209]; «Дай, Боже, здоровля, дідуню» [94, с. 306]; «Дзинь добрий! – Добре здоровля!» [39, с. 5]; «Здоров, брати. – Дай, Боже, здоровля» [39, с. 75]; «Добрий вечір усім у цій хаті. – Доброго здоров'я і тобі, Іване» [219, с. 139]; «Добридень, синочку» [219, с. 55]; «Добрий вечір, люди добри. – Добри вечір, Старче Божий» [146, с. 22]; «Приходи отец до хати, кажи: «Слава Богу Ісусу Христу!». Кажи йому майстир: «Слава на віки» [39, с. 69], «Дай, Боже, щестя! Тот му повідат: «Дай, пане Боже» [163, с. 216]; «Помагайбі тобі, дівчино! – Добре здоровля» [146, с. 56]; «Помагай Біг! – Дай, Бог, здоров'є» [201, с. 232].

Виразну національну специфіку мають традиційні народні прокльони, які органічно вписуються у казковий текст. Прокляття, за висловом М. Сумцова, так само «властиві народам, як і молитви, і можна засумніватися, чи існував би де-небудь народ без молитви і прокляття» [195, с. 10]. У етносів, які знаходяться на вищих щаблях розвитку, прокляття отримало широке застосування в різноманітних сферах життя: особистій, сімейній, суспільній. Ці мовленнєві звороти майже не зазнали впливу християнства, а навпаки – зберегли давні міфічні уявлення. Прикметно, що прокляття біблійного походження «не проникли в українську усну

словесність і не вплинули на неї» [195, с. 10]. У народних казках вказані мовленнєві конструкції виражають своєрідність побутової лексики із гумористичними елементами, що властиво лише українським варіантам: «Бодай тебе злидні побили» [94, с. 288]; «Аби тобі ноги покрутило» [94, с. 404]; «Та лиха вас година бери» [146, с. 132]; «А бодай его лиха година знала» [201, с. 679]; «Бодай ви були пропали, прокляти» [201, с. 395]; «А щоб я вчорашнього дня не діждала, коли я виїла!» [55, с. 46]. Вживання у складі цих зворотів слів із міфологічною конотацією (злидні – міфічні істоти, що уособлюють недолю і біду; лихо – персоніфіковане втілення невдачі) свідчить про їхнє архаїчне походження.

Таким чином, розглядаючи той чи інший фольклорний твір, не варто забувати, що уснопоетичний текст – це система, що підпорядковується законам фольклорної естетики, тому кожен її елемент незалежно від рівня застосування та місця у певній класифікації призначений для створення високомистецького зразка фольклорної культури, який є носієм та виразником розуміння народу, його естетичних смаків та уподобань, всього, що він любить і поважає в людині, що вважає гідним насмішки й осуду, його норм моралі [121, с. 320].

Аналіз стилістичної форми українських народних казок доводить існування національної специфіки казкового нарративу і на лексико-синтаксичному рівні. Порівняння традиційної формульності підтверджує існування в українській казковій традиції як окремих унікальних семантичних варіантів постійних стереотипних елементів, так і видозміни на українському ґрунті традиційних структурних схем, за якими побудовані ініціальні, медіальні та фінальні формули. Національною рисою формульних елементів потрібно визнати і довільне використання постійних формул у казках різних тематичних груп. Художньо-виражальні засоби також репрезентують етнокультурну своєрідність цього прозового жанру. Використання постійних

епітетів та порівнянь у текстах народних казок доводить тісну спорідненість пісенних та прозових жанрів в українській усній словесності. Національні варіанти етикетних конструкцій надають традиційним сюжетам нового звучання, сприяючи їхньому входженню у комунікативний простір етносу.

ВИСНОВКИ

Сучасні глобалізаційні тенденції, сприяючи утвердженню економічної стабільності у світі та соціальної мобільності громадян, становлять загрозу культурної уніфікації. Оскільки фольклор – це концентрація усього масиву фактів, семантики, образності, мови народу, дослідження його національної специфіки відкривають шлях до глибинних узагальнень та дають можливість констатувати внесок окремих етносів у розвиток світової культури. До актуальних проблем сучасної фольклористичної науки належить питання про ступінь національності етнокультурної традиції народу, вплив мандрівних елементів на структуру та семантику окремих фольклорних жанрів. Пропоноване дослідження – перша спроба узагальнюючої праці про національну специфіку української народної казки, що аналітично охоплює усі жанрові різновиди цього фольклорного прозового пласту.

У роботі зосереджено увагу на розумінні поняття «національна специфіка» у дискурсі соціогуманітарних наук. Історико-теоретичний огляд праць із соціології, культурології, етнолінгвістики (Е. Сміта, Л. Гачева, Ю. Чернявської, А. Вежбицької та ін.) дозволяє констатувати актуальність дослідження питання упродовж XX–XXI ст. У працях провідних українських та зарубіжних дослідників усної словесності (М. Драгоманова, І. Франка, М. Грушевського, К. Чистова, Б. Путілова, І. Денисюка та ін.) проблема національної специфіки постулюється як вагома складова при вивченні поезики жанрів. Аналіз теоретичного осмислення етнокультурної самобутності народної казки дав змогу з'ясувати смислове наповнення поняття у казкознавстві. Дослідження Е. Померанцевої, Л. Барага, Р. Лютца, Л. Дунаєвської, І. Соборної засвідчили потребу комплексного вивчення проблеми. У роботі підкреслено, що національна специфіка жанру

розглядається як сукупність виявів духу народу (його характеру, світогляду, морально-етичних цінностей), що втілюються на сюжетно-мотивному, персонажному та стилістичному рівнях.

Доведено, що українська народна казка на сюжетно-мотивному рівні має низку своєрідних рис, що виокремлюють її з масиву східнослов'янської казкової прози. Важливою прикметою вважаємо відсутність чітких меж між окремими жанровими різновидами, що спричинює дифузю персонажів та стилістичну однорідність українського казкового епосу. Встановлено спорідненість казки з іншими фольклорними жанрами українців (етіологічною та демонологічною легендою, народними оповіданнями, баладами та ліричною поезією), яка простежується на рівні сюжетів (цикл про мандрівки Христа, жениха-мерця), образів (дівчина, козак, Богородиця, чорт, русалка та ін.), стилістики (постійні епітети, порівняння, звертання, побажання, прокльони; вживання зменшено-пестливої лексики).

Аналіз покажчика казкових мотивів східнослов'янських казок, укладеного за матеріалами російського, білоруського та українського казкового фонду, уможливив констатацію як спільності казкової традиції східнослов'янських етносів, так і їхньої територіально-етнічної диференціації. Частотність вживання сюжетів і мотивів казок про тварин, чарівних та соціально-побутових казок у порівнянні із аналогічними фольклорними творами білорусів та росіян засвідчила самобутність національної казкової традиції українців. Так, щодо казок про тварин, то в українському фольклорі кількість сюжетів становить 336 – на противагу 119 у російській та 87 у білоруській усній традиції, з них 217 не мають аналогів у цих традиціях. Осередком найбільшої кількості сюжетів казок про тварин, нехарактерних для казкової традиції росіян та білорусів, є західноукраїнські землі: Опілля, Західне Поділля та Закарпаття, що пояснюється уважністю збирачів ХІХ – початку ХХ ст. (В. Гнатюка, І. Верхратського та ін.) до творів цього жанрового

різновиду. Фіксації казок із Слобожанщини та Чернігівського Полісся засвідчили поширення вказаних сюжетів на всій етнічній території України.

Щодо сюжетно-мотивного фонду чарівних казок, то в українській фольклорній традиції наявні 187 сюжетів чарівних казок із 192, зафіксованих міжнародним покажчиком казкових сюжетів Аарне-Томпсона, 50 із них не мають відповідників у російській та білоруській традиції. Однак кількість власне героїчних сюжетів в українців суттєво менша, ніж у росіян та білорусів, а також південних слов'ян. Продуктивною є контамінація сюжету богатирського характеру із соціально-побутовими («Котигорошко» (СУС 312D) та «Важка робота» (СУС 1049) та ін.). Вважаємо це наслідком впливу національного світогляду, для якого характерний симбіоз героїчного та комічного начал. Поширеними є сюжетні типи про подвиги героя-малолітка – «Пастушок-силач» (СУС -300*) та демонологічний мотив «Жених-мрець» (СУС 365).

Найбільшу кількість сюжетів, невідомих російській та білоруській традиції, налічують соціально-побутові казки – 247 типів. Серед найвживаніших виокремлюється цикли про дівчину (жінку) та розбійників, обрання нареченого, господаря і робітника. Продуктивний також апокрифічний цикл про мандрівки Христа зі святими та мудрість Соломона. Встановлено, що поширені у слов'янській фольклорній традиції сюжети про зрадливих, лінивих та впертих дружин для українського казкового менш характерні. У наявних варіантах подекуди спостерігається заміна функціональних ролей чоловіка та дружини. Вказана закономірність спричинена визначальною роллю жінки у культурі українців.

Зауважимо, що наявність додатків із описом сюжетів українських народних казок трьох жанрових різновидів, що не мають відповідників у російській та білоруській традиції, дає можливість системного погляду на сюжетну різноманітність жанру у національній фольклорній системі.

У роботі вперше простежено процес адаптації мандрівних сюжетів до етнопсихологічних констант носіїв фольклорної традиції. З'ясовано, що, незважаючи на певну регіональну диференціацію жанру, у народних казках втілилися прикмети національного духу українців. Так, любов до землі, що викликає прагнення набути статусу заможного господаря, втілилася у мотиві важких завдань (докладний опис етапів землеробських робіт) та мотивації дій казкових героїв. Індивідуалізм українців у казках проявляється насамперед у стосунках персонажа із особами, вищими за соціальним статусом (царем, паном). Альтруїзм реалізується через дотримання правил гостинності, а також через змалювання покарання за їх порушення. Релігійність як відчуття внутрішнього єднання із Богом та синкретизм християнського і язичницького начал представлені у характері казкових персонажів, в окремих епізодах сюжетної дії: прохання про допомогу Бога чи святого, спорудження хати за сім днів, молотіння жита Богом та святими. Національний ідеал родини з визначальною роллю жінки-матері та ієрархією стосунків між дітьми спричинив видозміну окремих елементів казкової дії, зокрема мотивацію від'їзду героя, вибору подружньої пари та ін.

Залучення етнологічних розробок дало можливість показати трансформацію мотивів та сюжетних ходів народної казки під впливом традиційної матеріальної та духовної культури українців. Елементи народних вірувань стали органічною частиною сюжету, замінюючи незрозумілі оповідачам казкові епізоди. Так, у казковому тексті з'являється наслана відьмою чи чортом жаба як причини хвороби героїні, мак як оберіг від нечистої сили, вишитий рушник – ідентифікатор героя та магичний засіб позбавлення від прокляття.

Підкреслено, що українські традиції шанобливого ставлення до сонця та місяця відтворилися у вигляді низки пересторог, наслідки порушення яких презентуються у вигляді вставних епізодів, сцен зустрічі героя з покараними

за недотримання цих норм. Важкі завдання репрезентують увесь цикл найпоширеніших сільськогосподарських робіт, жіночих та чоловічих занять і промислів українців (вишивання, ткацтво, косарство, чумацтво). Національної своєрідності казковим текстам надає зображення вбрання героїв. Хоча у творах цього жанру відсутній докладний опис зовнішності персонажів, вишита сорочка, хустка, запаска, плахта, кожух неодмінно згадуються при змалюванні героя чи героїні казки. З'ясовано, що наявність традиційних українських страв (вареники, галушки, борщ, паляниці) свідчить про активну адаптацію казкових сюжетів, їх зв'язок із побутовою культурою народу.

У дисертації з'ясовано національну специфіку персонажної системи, оскільки особливістю жанру є зосередження казкової дії навколо героя. З'ясування етнокультурних прикмет персонажів народної казки засвідчило спорідненість образів казкового епосу із героями інших прозових жанрів, а також пісенної традиції українців, яка виявляється в описі зовнішності, характеру, психологічного стану персонажів.

Доведено, що міфологічні персонажі, властиві слов'янському казковому епосові, на українському ґрунті зазнають суттєвої трансформації через видозміну зовнішності та характеру героїв: Змій, Коцій та Яга втрачають епічний характер завдяки вкрапленню комічних епізодів (Змій такий сердитий, що «піна з рота котиться», у Яги – хата на курячій ніжці, підперта очеретиною, тощо). З'ясовано, що важливою рисою українського казкового епосу є функціональна взаємозамінність персонажів-злотворців. Так, казкарі часто довільно називають героя Змієм чи Коцієм, не усвідомлюючи різниці між ними. У казковій традиції інших слов'янських етносів злотворець чітко закріплений за певною групою сюжетів. Національна своєрідність виявляється і в ототожненні основних міфологічних антагоністів героя із образом чорта (Біди) чи розбійника (опришка). Добротворці-помічники

втілили прагнення народу полегшити умови праці, віру у можливість підкорення сил природи. Встановлено, що національна самобутність таких героїв проявляється головним чином у їх іменах, утворених словоскладанням, що є рисою української антропонімії (Вернидуб, Перевернигора, Крутивус).

Спорідненість казкової прози та легендарної традиції спричинила можливість дифузії персонажної системи. Завдяки цьому християнські образи (Бог, Ісус Христос, святі Петро, Павло, Юрій, Миколай, Понеділок, Середа, П'ятниця) замінюють традиційних міфологічних помічників (Ягу, Змія). Образи Бога та святих позбавляються канонічного трактування, зображуючись казковою традицією як мудрі старці чи подорожні. Десакралізація через залучення до сільськогосподарських робіт та гумористичне зображення біблійних героїв споріднюють народну казку із українською етіологічною легендою.

Образи тварин, репрезентуючи здебільшого слов'янський зоологічний ареал, також зазнають «націоналізації». Відсутність у тварин-помічників (коня, вовка) імен міфологічного характеру визнаємо рисою етнокультурної специфіки української казки. Поширеність образу вола та бичка, що часто замінюють коня-помічника, цілком виправдане з огляду на використання цих тварин на сільськогосподарських роботах та в промислах українців. Своєрідністю національної казкової традиції вважаємо низку сюжетів, у яких поряд із лисицею виступає її чоловічий аналог – лис, що часто набуває комічного характеру (трікстер-невдаха). Наявність групи екзотичних зоообразів (лев, тигр, слон), що замінюють «етнічних» хижаків (вовка, ведмедя), урізноманітнює персонажний арсенал казок про тварин, надаючи нового звучання традиційним сюжетам.

Яскраві національні прикмети віднайдено і в образі головного героя казки. Богатир-добротворець репрезентує ідеальний тип воїна, що сформувався в українській світоглядній системі та отримав класичне втілення у творах

героїчного епосу та народних переказах. Це фізично сильний персонаж, із здатністю до надприродних дій – характерництва. Етнорепрезентативним є мотив побратимства героя із помічниками-добротворцями. Відсутність суто епічного зображення персонажів-добротворців в українських народних казках і поєднання в їхньому характері героїчних та комічних елементів відрізняє українського богатиря від аналогічних героїв казок богатирського змісту інших слов'янських народів (росіян, білорусів, болгар). На етнокультурну специфіку персонажа вказують його номінації в казкових текстах – козак, а також національні варіанти власних імен: Котигорошко, Сученко, Сукевич, Медведюк та ін. Стійким в українській казковій традиції виявився образ Котигорошка, який поряд із класичними сюжетами про змієборство функціонує у низці інших, виявляючи себе і як культурний герой. Богатир Сученко, поєднуючи фізичну силу, хитрість та здатність до перетворення у тварин, споріднений із образами козака-характерника в історико-героїчних переказах. Селянський тип українця репрезентує соціально знедолений герой народної казки, при зображенні якого підкреслюються його високі моральні якості та працьовитість.

У дисертації доведено наявність в українських народних казках усіх основних типів жіночих персонажів: дівчина, дружина, баба, Богородиця. З'ясовано, що казкова героїня не втрачає прикмет, властивих простій селянській дівчині, незважаючи на чудесне походження чи високий соціальний статус. Ідеальний тип дівчини будується не лише за допомогою означення її фізичної краси (високого зросту, чорноока, чорноброва, з довгими косами та ін.), а й через констатацію її високих моральних якостей (людяність, вірність), розуму (у значенні вродженої кмітливості) та працьовитості. Жінка-дружина в українській народній казці зображена вірною супутницею героя, доброю господинею, мудрою порадицею. Образ баби співзвучний національній світоглядній системі: сварлива жінка, здатна

кмітливістю та вигадливістю перевершити самого чорта. Наявність у народних казках образів демонологічного характеру (русалка, відьма) вкотре доводить тісний міжжанровий зв'язок в українській фольклорній традиції. Поява образу Богородиці як помічника героя у казковому тексті свідчить про глибоку закоріненість образу Матері Божої в українській культурі.

Іноетнічні персонажі – одні з найяскравіших героїв народної казки, через ставлення до яких кристалізуються риси національного характеру українців. Поява москаля, жида та цигана у соціально-побутовій казці цілком закономірна, адже через протистояння «свій–чужий» приходило усвідомлення власної самобутності. Широка репрезентованість саме представників цих трьох етносів у казковому наративі пояснюється тим, що контакти українців з росіянами, євреями та циганами були тісніші, ніж з представниками інших етносів. З'ясовано, що з-поміж трьох іноетнічних персонажів найпозитивнішу конотацію отримує циган. Оповідачі співчують бідності героя, а тому його шахрайство прирівнюється до витівок спритного наймита і сприймається як вигадливий жарт, не оцінюючись негативно. Образ єврея отримав двояку інтерпретацію. У низці сюжетів «жиди» виступають у ролі казкових шахраїв, викрадаючи у селянина подаровані Богом, Вітром чи святими чудесні предмети, продаючи неякісну горілку. У циклі про так званих «пошехонців» найчастіше образ дурня закріпився за особами єврейської національності. Встановлено, що негативну оцінку отримує в українській народній казці москаль. Це виявляється і в чималій кількості паремій, за допомогою яких оповідач налаштовує слухачів до сприйняття героя («Москаль як не вкраде, то йому й дихать важко» та ін.). Виконуючи функцію казкового шахрая, цей іноетнічний герой з однаковим умінням перемудровує і звичайного селянина, і чорта, та навіть Смерть, Бога і святого Петра чи Павла.

У роботі виявлено яскраві національні особливості українських народних казок на стилістичному рівні. Аналіз традиційних ініціальних, медіальних та фінальних формул підтверджує існування в українській казковій традиції як окремих унікальних семантичних варіантів постійних стереотипних елементів (перенесення оповідача в реальний світ за допомогою води чи пострілу з гармати), так і видозмін на українському ґрунті традиційних структурних схем, за якими побудована традиційна формульність (насичення стійких конструкцій рисами національного побуту, наявність етнічної топоніміки). Національною своєрідністю цих стійких елементів стилістики вважаємо довільне використання традиційних формул у казках різних тематичних груп та відсутність чіткого місця розташування медіальних формул у казковому тексті. Доведено, що використання моральних сентенцій як фінальної формули властиве лише українській народній казці.

Встановлено, що етнокультурну самобутність народної казки репрезентують і художньо-виражальні засоби. Поряд із загальнослов'янськими постійними епітетами, що використовуються у творах цього жанру (золотий, мідний, срібний), у казковому епосі українців трапляються і власне національні варіанти, привнесені із пісенного фольклору (зелений гай, чисте поле), що доводить тісну спорідненість пісенних та прозових жанрів в українській усній словесності. Для увиразнення оповіді в українській казковій традиції використовується поєднання кількох традиційних епітетів, характерне для пісенності та замовлювально-заклинальної поезії («за бистрії води, за крутії гори» та ін.).

З'ясовано, що національна специфіка жанру реалізується і через використання традиційних порівнянь. В українських народних казках найпродуктивнішими виявилися зіставлення героїв із небесними світилами («красна, як сонце, панна»), а також представниками фауни, що виражають мужність та благородство («сини, як соколи»). Характерними для української

народної казки є порівняння, що отримали функцію ідіом побутової розмовної мови, частково втративши чуттєвий зміст («самісінька, як палець», «дочка, як маківочка»).

На особливу увагу заслуговує побутовий гумор в українських народних казках. Саме елементи сміхової культури українців, вплітаючись у казковий текст, позбавляють останній надмірної епічності та піднесеності. З'ясовано, що завдяки використанню побутової лексики для передачі традиційних мотивів українська народна казка, зокрема сюжети богатирського змісту, стилістично вирізняється на фоні інших слов'янських. Наявність народних побажань, привітань, прокльонів із образами міфологічного характеру, органічно поєднаних з комічними елементами, свідчить про глибинний зв'язок української казки із національною міфологічною традицією. У варіантних формах звертань, наявних у текстах народних казок, відображені культурні цінності народу та його ментальні риси («кумонько-голубонько», «сини мої, соколи мої», «дівчино-рибонько» тощо).

Зважаючи на усе зазначене, важливо усвідомлювати, що казка – специфічний жанр, що органічно поєднує загальносвітові сюжети з елементами національного світогляду, здатний відгукуватись на віяння часу. Це мініатюрна модель культури тієї етнічної спільноти, яка її витворила. В українських народних казках відображено як історію народу, так і його уявлення про загальнолюдські цінності, звичаї, характер діяльності, прагнення, ідеали, відчутний національний колорит зображальних засобів.

ДОДАТКИ

Список умовних скорочень до додатків А, Б, В

1. *Березовський* – Казки про тварин / [упорядкув., вступ. ст. та прим. І. П. Березовського]. — К. : Наукова думка, 1976.
2. *Березовський, 1969* – Мудрий оповідач : українські народні казки, байки, притчі та анекдоти / упоряд. І. П. Березовський. – К., 1969.
3. *Бесараб* – Казки Буковини / [упорядкув. М. Г. Івасюка та В. С. Бесараба]. – Ужгород, 1973.
4. *Верхратський, 1899* – Знадоби для пізнання угорско-руських говорів. Б. Взорці бесіди угорських руснаків (Говори з наголосом сталим) / подав Іван Верхратський // ЗНТШ. – Львів, 1899. – Т. 29. – С. 127–200.
5. *Верхратський, 1901* – Знадоби для пізнання угорско-руських говорів. Б. Взорці бесіди угорських руснаків (Говори з наголосом сталим). Подав Іван Верхратський // ЗНТШ. – Львів, 1901. – Т. 44. – С. 113–224.
6. *Верхратський, 1902* – Про говір галицьких лемків / Написав Іван Верхратський // Збірник Фільольогічної секції Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1902. – Т. 5. – С. 164–224.
7. *Верхратський, 1912* – Говір батюків / написав Іван Верхратський // Збірник Фільольогічної секції Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1912. – Т. 15. – С. 87–109.
8. *Георгиевский* – Георгиевский А. П. Русские на Дальнем Востоке / Георгиевский А. П. – Владивосток, 1929. – Вып. 4. – С. 97–101.
9. *Гирик* – Українські народні казки Східної Словаччини / упорядкув., післямова та комент. М. Гирика. – Братіслава ; Пряшів, 1965–1974. – Т. I–IV.

10. **Гнатюк, 1897** – Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. I / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1897. – Т. 3. – 236 с.
11. **Гнатюк, 1898** – Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. II / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 4. – 254 с.
12. **Гнатюк, 1899** – Галицько-руські анекдоти / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1899. – Т. VI. – 370 с.
13. **Гнатюк, 1900** – Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. III. // Етнографічний збірник. – Львів, 1900. – Т. 9. – 284 с.
14. **Гнатюк, 1902** – Галицько-руські народні легенди. Т. I. / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник – Львів, 1902. – Т. 12. – 215 с.
15. **Гнатюк, 1904** – Знадоби до галицько-руської демонології / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1904. – Т. 15. – 272 с.
16. **Гнатюк, 1909** – Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. IV / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1909. – Т. 25. – 248 с.
17. **Гнатюк, 1910** – Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. V. Казки з Бачки / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1910. – Т. 29. – 318 с.
18. **Гнатюк, 1911** – Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. VI / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1911. – Т. 30. – 355 с.
19. **Гнатюк, 1912** – Знадоби до української демонології / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 33. – 237 с.
20. **Гнатюк, 1916** – Українські народні байки (Звіриний епос). Т. I–II / зібрав Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1916. – Т. 37–38. – 559 с.
21. **Гнатюк, 1917** – Гнатюк В. Народні новелі / В. Гнатюк. – Львів, 1917.
22. **Гнедич** – Гнедич П. А. Материали по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд / Гнедич П. А. – Полтава, 1916. – Вып. 4. Сказки, легенды, рассказы.

23. *Грінченко, 1897* – Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Гринченко Б. Д. – Чернигов, 1897. – Вып. I–II.
24. *Грінченко, 1898* – Колоски. Збірник казок та оповіданнів / упоряд. Б. Гринченко. – Чернигов, 1898.
25. *Грінченко, 1901* – Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. / Гринченко Б. Д. – Чернигов, 1901.
26. *Грінченко, 1907* – Українські народні казки, вибрані для дітей / упоряд. Б. Грінченко. – К., 1907.
27. *Грінченко, 1913* – Веселий оповідач / упоряд. Б. Грінченко. – К., 1913.
28. *Далавурак* – Чарівне горнятко : казки / [запис текстів С. Далавурака, В. Бандурака та С. Пушика; упоряд. С. Далавурак та М. Івасюк]. – Ужгород, 1971.
29. *Дем'ян, 1964* – Чарівне серце : закарпатські казки / [зібр. та літ. опрац. Лукою Дем'яном]. – Ужгород, 1964.
30. *Дзвінок* – Дзвінок : письмо ілюстроване для дітей і молодежи. – Львів, 1903. – № 24.
31. *Драгоманов* – Малорусские народные предания и рассказы / свод М. Драгоманова. – К., 1876.
32. *ЖС* – Житє і Слово : вістник літератури, історії і фольклору / за ред. Івана Франка. – Львів, 1894. – Кн. 6, 24.
33. *Івасюк* – Казки Буковини / [упорядкув. М. Г. Івасюка та В. С. Бесараба]. – Ужгород, 1973.
34. *Ігнатович* – Легенди Карпат / [упорядкув., заг. ред. та підготов. текстів Г. Г. Ігнатовича]. – Ужгород, 1968.
35. *Казки* – Казки та оповідання. – К., 1890.
36. *Калин* – Дванадцять братів : закарпатські казки Андрія Калина / [літ. ред. та впорядкув. В. С. Бесараба]. – Ужгород, 1972.

37. **Кравченко** – Этнографические материалы, собранные В. Гр. Кравченко в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1911. – Т. 5.
38. **Кругляк** – Тисяча усмішок / упоряд. Юрій Кругляк. – К., 1970.
39. **КС** – Киевская Старина : ежемес. ист. журн. – К., 1883. – № 12.
40. **Кулиш, 1847** – Украинские народные предания / собрал П. Кулиш. – М., 1847. – Кн. 1.
41. **Кулиш, 1857** – Записки о Южной Руси / издалъ П. Кулишь. – СПб. : Въ типографии А. Якобсона, 1857. – Т. 2.
42. **Курило** – Курило О. Матеріали до української діалектології та фольклористики / О. Курило. – К., 1928.
43. **Лавров** – Україна сміється : сатира та гумор : в 3 т. Т. I. / [упоряд. : Ф. І. Лавров та І. П. Березовський]. – К., 1960.
44. **Левченко** – Казки та оповідання з Поділля: в записах 1850 – 1860 рр. / упорядк. М. Левченко. – К. : Вид-во АН УРСР, 1928. – Вип. 1–2.
45. **Лесевич** – Оповідання Р. Ф. Чмихала. / зібрав Володимир Лесевич // Етнографічний збірник. – Львів, 1904. – Т. 14.
46. **Лінтур, 1965** – Казки зелених гір : закарпатські казки Михайла Галиці / [запис, упоряд. та ред. П. В. Лінтура, І. М. Чендея]. – Ужгород, 1965.
47. **Лінтур, 1966** – Як чоловік відьму підкував, а кішку вчив працювати : закарпатські народні казки, гумор та сатира / запис текстів та впорядкув. П. В. Лінтура. – Ужгород, 1966.
48. **Лінтур, 1968** – Три золоті слова : закарпатські казки Василя Короловича / запис текстів та впорядкув. П. В. Лінтура. – Ужгород, 1968.
49. **Лінтур, 1969** – Дідо-всевідо : закарпатські народні казки / запис текстів та впорядкув. П. В. Лінтура. – Ужгород, 1969.

50. *Малинка* – Сбор материалов по малорусскому фольклору / собр. А. Н. Малинка. – Чернигов, 1902.
51. *Манжура, 1890* – Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. И. И. Манжураю // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Х., 1890. – Т. 2, Вып. 2.
52. *Маркович* – Маркович А. Очерк сказок, обращающихся среди одесского простонародья / А. Маркович // Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера. — М., 1900. – С. 172–184.
53. *МУ* – Молода Україна : часопис для дітей старшого и меншого. : додаток до «Рідного Краю». – К., 1908. – № 11.
54. *Мушинка* – 3 глибини віків : антологія усної народної творчості українців Східної Словаччини / склав Микола Мушинка. – Братіслава ; Пряшів, 1967. – С. 105–114.
55. *Нагорний* – Українська народна сатира і гумор / [упоряд.: М. В. Нагорний, Г. А. Нудьга, М. Ф. Ісірович, Г. С. Сухобрус ; відп. ред. акад. Ю. М. Соколов]. – К., 1940.
56. *Онищук* – Матеріяли до гуцульської демонології / записав у Зелениці А. Онищук // Матеріяли до української етнології. – Львів, 1909. – Т. 11, Ч. 2. – С. 1–139.
57. *Панькевич* – Панькевич І. Українські говори Підкарпатської Русі і сумежних областей / І. Панькевич. – Прага, 1938.
58. *Правда* – Правда : місячник політики, науки і письменства. – Львів, 1873. – № 16.
59. *Пушик* – Казки Підгір'я / запис, літ. підгот. текстів та упоряд. С. Г. Пушика. – Ужгород, 1976.
60. *Ревть* – Біда і щастя. Казки / [записали від Юрія Ревтя М. І. Рішко та М. В. Рішко]. – Ужгород, 1962.

61. *Рідне слово* – Рідне слово. Українська читанка. Перша після Граматки книга до читання / склали Б. та М. Грінченки. – К., 1912.
62. *Родіна* – Народ про релігію : збірник фольклорних творів / [упоряд. М. С. Родіна, Ф. Д. Ткаченко]. – К., 1958.
63. *Роздольський, 1895* – Галицькі народні казки / В Берліні пов. Бродського із уст народа списав О. Роздольський. Впоряд. і порівняння додав І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1895. –Т. 1. – С.1–120.
64. *Роздольський, 1899* – Галицькі народні казки / В Берліні пов. Бродського із уст народа списав О. Роздольський. Впоряд. і порівняння додав І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1899. –Т. 7. – С. 1–168.
65. *Роздольський, 1900* – Галицькі народні новелі / зібрав О. Роздольський // Етнографічний збірник. – Львів, 1900. –Т.8. – 166 с.
66. *Рудченко 1869* – Народныя южнорусскія сказки / издал И. Рудченко. – К. : Въ типографіи Е. Федорова, 1869. – Вып. 1.
67. *Рудченко 1870* – Народныя южнорусскія сказки / издал И. Рудченко. – К. : Въ типографіи Е. Федорова, 1870. – Вып 2.
68. *Русини* – Русини Пряшівської епархії і їх говори / написав Володимир Гнатюк // ЗНТШ. – Львів, 1900. – Т. 35–36, отд. 3. – С. 48–70.
69. *Сорок сказок* – Сорок сказок. – Унгвар, 1904.
70. *СУС* – Сравнительный указатель сюжетов: восточнославянская сказка / [сост.: Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков]. – Ленинград : Наука, 1979. – 437 с.
71. *Сухобрус* – Українські народні казки, легенди, анекдоти / [упоряд.: Г. Сухобрус і В. Юзвенко]. – К., 1957.
72. *Харьк. сб.* – Харьковский сборник : лит.-науч. прил. к «Харьковскому календарю». – Х., 1898. – Вып. 12.

73. **Чендей** – Казки Верховини. Закарпатські українські народні казки / склад. Іван Чендей. – Ужгород, 1960.
74. **Чубинський** – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел : материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. – СПб., 1878. – Т. 2.: Малорусскія сказки.
75. **Шухевич** – Гуцульщина / написав проф. В. Шухевич. – Львів, 1908. – П'ята часть.
76. **Эварницкий** – Эварницкий Д. И. По следам запорожцев / Д. И. Эварницкий. – СПб., 1898.
77. **Яворський** – Яворский Ю. А. Памятники галицко-русской народной словесности / Яворский Ю. А. – К., 1915. – Вып. I.
78. **Ястребов** – Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии В. Н. Ястребовым // Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском университете. – Одесса, 1894.
79. **Baracz** – Baracz S. Bajki, fraszki, podania, przyslowia i piesni na Rusi / Baracz Sadok. – Lwow, 1886.
80. **Czambel** – Slovenska rec a jej miesto v rodine slovanskych jazykov / praca dra Sama Czambela. – Nakladom vlastnym. V Jurcianskom Sv. Martine, 1906.
81. **Janow** – Gwara maloruska Moszkowiec i Siwki Naddniestrzanskiej z uwzględnieniem wsi okolicznych / napisal Jan Janow. – Lwów, 1926.
82. **Kolberg** – Kolberg O. Chelmskie : obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1891. – Т. II.
83. **Kolberg, 1889** – Kolberg O. Pokucie : obraz etnograficzny / O. Kolberg. – Kraków, 1889. – Т. IV.

- 84.**Kolberg, 1891** – Kolberg O. Przemyskie : zarys etnograficzny / Kolberg O. – Kraków, 1891.
- 85.**Kolberg, 1907** – Kolberg O. Wołyn : obrzedy, melodie, piesni / Kolberg O. – Kraków, 1907.
- 86.**Kryptadia** – Folklore de l'Ukraine. Folklore de la Grand Russie. Anekdotés russes // Kryptadia. Recueil de documens servie a l'etude de traditions populates. – Paris, 1902. – Vol. 8.
- 87.**Malinowski** – Malinowski L. Powiesci spiskie / Lucjan Malinowski // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne, 1903. – T. 6. – Rozdz. 2. – S. 126–152.
- 88.**Moszynska** – Moszynska J. Bajki i zagadki ludu ukrajinskiego / Józefa Moszynska // Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. – Kraków, 1885. – T. 9. – S. 73–160.
- 89.**Neyman** – Neyman C. Materiały etnograficzne z okolic Pliskowa w powiecie Lipowieckim / C. Neyman // Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. – 1884. – T. 8. – S. 234–245.
- 90.**Nowosielski** – Lud ukrajinski, jego piesni, bajki, podania, klechdy, zabobony, obrzedy, zwyczaje, przyslowia, zagadki, zamawiania, sekreta lekarskie, ubiory, tance, gry i t. d. / zebrat i stosownemi uwagami objasnil Antoni Nowosielski. – Wilno, 1857. – T. 2.
- 91.**Rokossowska** – Bajki (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny (powiatu Zwiahelskiego gubernii Wołyńskiej) / zebrała Zofia Rokossowska // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1897. – T. 2. – S. 14–188.
- 92.**Sokalski** – Sokalski B. Powiat Sokalski pod wzgledem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Sokalski B. – Lwów, 1899. – S. 270–297.

93. *Turowskij* – Dodatek do zbiorow piesni ludu polskiego i ruskiego / przez Kazimierza Jozefa Turowskiego. – Lwów, 1846.
94. *Wojcicki* – Klechdy, starozytne podania i powiesci lu-dowe. / zebral i spisal K. Wojcicki. – Wyd. 2. – Warszawa, 1851. – T. 2.
95. *Zdziarski* – Zdziarski St. Garsc basni ludu ruskiego ze wsi Naluza w powiecie trembowelskim / Zdziarski St. // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1903. – T. 6. – S. 153–173.

Додаток А

Сюжети українських народних казок про тварин, які не мають відповідників у російській та білоруській фольклорній традиції (на основі СУС)

Код сюжету	Опис сюжету	Джерела
5	Вовк хапає лисицю за лапу, коли вона ховається від нього під деревом (у норі); лисиця: «Ти вхопився за корінь дерева»; вовк випускає лапу.	Верхратський, 1902. – С. 196–198. Гнатюк, 1916. – № 94.
6	Лисиця, схоплена вовком, запитує його: «Звідки вітер?»; вовк відкриває пащу для відповіді; лисиця втікає	Гнатюк, 1916. – № 144.
-9*	Лисиця і вовк: займаються крадіжкою.	Гнатюк, 1916. – №86.
-10А*	Лисиця відправляє старого вовка за «готовою» їжею – волами на ріллі; селянин убиває вовка.	Гнатюк, 1916. – № 87. Березовський. – № 168.
-12*	Лисиця заманує вовка у село: заштовхує його в сіни; вовка вбивають; лисиця тим часом краде курей.	Гнатюк, 1916. – № 90.
-14*	Лисиця виманує у вовків м'ясо, обіцяючи запросити їх на весілля; обманує їх, приводить до лісника.	Гнатюк, 1916. – № 89.
-13*	Лисиця не дає голодному вовкові м'яса: він добуває курей та овець і, своєю чергою, відмовляє хворій лисиці.	Гнатюк, 1916. – № 84.
-25*	Лисиця і тхір: тхір душить курей смородом; лисиця невдало наслідує його.	Гнатюк, 1916. – № 62.
-27*	Лисиця і кріт: лисиця намагається виманити з нори крота, та він не піддається на її умовляння.	Гнатюк, 1916. – № 137.
32	Лисиця в колодязі: переконує вовка сісти у другий цебер; вовк опускається, лисиця піднімається.	Маркович. – С. 174.
38	Лапа, защемлена деревом: лисиця переконує іншого хижака заховати лапу в розколоту колоду.	Березовський. – № 236.
-41А*	Вовк скаржиться лисиці: лисиця нагадує йому про негідну поведінку і викриває його хижацьку сутність.	Гнатюк, 1916. – № 15.
50	Хворий лев: лисиця радить йому для зцілення здерти шкуру з вовка.	Дзвінок. – С. 390. Гнатюк, 1916. – № 13.
51	Лінивий (старий) лев: примушує лисицю, вовка і собаку приносити здобич, з якої кращу частину забирає собі; за порадою лисиці звірі морять його голодом, а потім б'ють.	Березовський. – № 37.
51***	Лисиця-суддя: ділить сир між синами ведмеда –	Березовський. – № 43.

	сама з'їдає весь сир.	
-51C*	Два вовки і лисиця-суддя: вовки просять лисицю розсудити, хто з них сильніший; лисиця радить їм побитися; коли вони, знесилені, падають, лисиця обіцяє покликати до них пастуха, щоб він вилікував їх.	Березовський. – № 237.
-51B*	Лисиця ділить горіх: шкаралупу – білкам, ядро – собі.	Березовський. – № 226.
56D*	Лис запитує птаха: що той робить, коли дме вітер; птах кладе голову під крило, лис його ловить.	Верхратський, 1899. – С. 128. Березовський. – № 349.
-58***	Лисиця-суддя: ворона забирає гніздо у сороки, та мстить їй; лисиця-суддя душить обох.	Гнатюк, 1916. – № 68–69.
-59**	Лис одягає на голову кавун, непомітно підпливає і хапає качку.	Гнатюк, 1916. – № 66. Березовський – С. 228.
-61*	Півень і собака ночують у лісі: лисиця кличе півня в гості; півень звертається до товариша; собака ловить лисицю.	Гнедич. – № 1531.
-61**	Засць і півень ловлять лисицю: двічі вона тікає; нарешті вони вбивають її.	Рудченко, 1869. – № 16
-61***	Лисиця і курочка: лисиця краде золоті та срібні яблука; курочка чатує їх, але безуспішно; лисиця забирає курочку; Іван її виручає, вбиває лисицю, збиває 10 яблук і одружується на царівні.	Рудченко, 1869. – № 9.
-61A*	Кури в «гостях» у лисиці: кури випадково опиняються в лісі (або їх заманюють туди дикі кури); лисиця заманює курей у свій будинок і з'їдає (півень їх рятує).	Гнатюк, 1916. – № 333. Березовський. – № 50.
-61B*	Лисиця і качур (качка): лисиця улесливими розмовами намагається виманити селезня з води; він іде подалі від неї (піддається на її умовляння і гине).	Верхратський, 1899. – С. 151. Березовський – № 425.
-61C*	Лисиця просить у півня курку, потім пробує її вкрасти; її вбивають.	Гнатюк, 1916 – С. 65. Березовський – № 60.
64	Безхвоста лисиця: намагається змусити інших лисиць відрубати (відірвати) собі хвіст.	Рудченко, 1869. – № 7. Гнедич. – № 1476. Гнатюк, 1916. – № 72–74.
68*	Лисиця і капкан: лисиця намагається забруднити капкан і сама в нього потрапляє. Іноді продовженням слугує мотив: лисиця топить скрипку; просить відпустити її, свариться.	Драгоманов. – С. 39, 36б. Чубинський. – С. 37. Березовський. – № 267. Грінченко, 1897. – № 179. Березовський. – № 265; 70, 72, 266.
-70***	Засць-наречений: його наречену-куницю зваблює тхір.	Гнатюк, 1916. – № 151.

-70А*	Заєць наслідує жаб: стрибає за ними у воду і тоне.	Березовський. – № 79.
-70В*	Боязкого зайця одружують на сові: вона змушує його працювати; заєць хоче повіситися, але за задні ноги; хоче зарізатися, але це боляче; хоче втопитися, але, бачачи, що жаба ще боягузливіша, відмовляється від цієї думки.	Гнатюк, 1916. – № 152, 160.
-70С*	Лев злякався крику жаби: подивившись, розтоптав її: «Спочатку треба було роздивитися, а потім вже лякатися».	Казки. – № 6.
-72***	Заєць навчається танців: за вміння швидко і гарно танцювати звірі вибирають його своїм царем, вовк, а потім ведмідь намагаються зрівнятися із зайцем у танці, але гинуть від знемоги.	Гнатюк, 1916. – № 150.
-73*	Заєць у компанії з черепахою: лисиця ловить і вбиває їх.	Гнатюк, 1916. – № 161.
-73А*	Зайці змінюють колір: випрошують Бога змінити їх сірий «кожух» на різнокольоровий; у новому вбранні гинуть від хижаків; знову просять Бога повернути їм колишній колір; Бог лише частково задовольняє прохання; так з'явилися їхні брати – кролики.	Березовський. – № 80.
-73В*	Заєць улітку і взимку: просить Бога міняти його одяг: улітку – сірого кольору, взимку – білого.	Березовський. – № 81.
-74**	Гості у лева: лев влаштовує бенкет для звірів; кожен гість розповідає про якусь подію зі свого життя.	Гнатюк, 1916. – № 7
75	Миша (білка) і лев (ведмідь): миша рятує лева з сітки, переграючи мотузки.	Рідне слово. – С.149; МУ. – С. 30. Гнатюк, 1916. – №16. Березовський. – № 89.
75*	Вовк і мати: вовк чує, як мати погрожує віддати дитину вовку; приходять за дитиною; жінка проганяє його кочергою.	Гнатюк, 1916. – № 20. Березовський. – № 173. Лінтур, 1969. – С. 25.
--75***	Лев (вовк) і комарі: комарі перемагають хвалькуватого лева (вовка).	Березовський. – № 87.
-75***	Лев і вовк тікають із клітки: добувають їжу спільно; врешті-решт лев убиває вовка.	Гнатюк, 1916. – № 9 Березовський. – № 180.
-75В*	Ведмідь і черв'як: ведмідь намагається звалити дерево – невдало; черв'як обіцяє це зробити; ведмідь насміхається над ним, але черв'як незабаром виконує обіцяне (черв'як: «Моя сила вірніша, хоч і повільна»).	Березовський. – № 86.
-76**	Вовк у спілці з зайцем: заєць не їсть здобуте вовком м'ясо; голодний вовк з'їдає зайця («Мені приятель не потрібен, коли я голодний»).	Гнатюк, 1916. – № 24. Березовський. – № 76.
-76В*	Старий вовк і двоє молодих: один з них обманює старого, другий годує.	Манжура, 1890. – С. 6–7.
-76С*	Вовк-грішник: під час мору звірі вирішили, що	Березовський. – № 181.

	вони прогнівили Бога; шукають винуватця; грішником визнають вовка, який з'їв жмут сіна з попівського стогу; розривають вовка.	
77	Роги і ноги оленя: олень милується рогами, лає ноги; біжить від мисливців, заплутується рогами в гущавині.	Березовський. – № 9.
-77**	Мавпяче кохання: дитинча мавпи в бійці вбиває чотирьох своїх братів; мавпа вбиває і його («Мені були всі однаково дорогі»).	Гнатюк, 1916. – № 2.
-77**	Мавпа і її діти: мавпа вчить своїх дітей мудрості – набуття знань – справа важка, як розгризання горіха, але використання знань приємне, як ядро горіха.	Березовський. – № 82.
-78**	Ведмідь і бджола: ведмідь піймав бджолу, вимагає меду; бджола майстерно обманює його, відлітає.	Гнатюк, 1916. – № 113. Березовський. – № 494.
-80*	Їжак дає поради лисиці: захоплена господарем у винограднику, лисиця використовує пораду їжака – прикидається мертвою.	Гнатюк, 1916. – № 136.
-80**	Лисиця і вовк: не можуть схопити їжака.	Гнатюк, 1916. – № 135. Березовський. – № 93, 97.
-86*	Скупа білка: надбала повне дупло горіхів; ні з ким не побажала поділитися; під час морозу замерзає.	Гнатюк, 1916. – № 147.
88*	Ведмідь і колода: ведмідь на дереві, намагаючись дістатися до меду, відштовхує підвішену господарем колоду, вона збиває його, ведмідь гине.	Дзвінок. – С. 189. Березовський. – № 25.
-89*	Їжак в гостях у хом'яка: не зрозумівши один одного, сваряться.	Гнатюк, 1916. – № 145.
91	Лисиця (мавпа, кішка), що залишила серце вдома: її зловили, щоб дістати серце як ліки; вона запевняє, що залишила його вдома; її відпускають.	Березовський. – № 460.
92	Лев пірнає за власним віддзеркаленням: заєць, якого відправили на обід леву, говорить, що його затримав ще сильніший звір; показує левові його власне відображення у колодязі; лев кидається в колодязь і тоне.	Березовський. – № 35. Гнатюк, 1916. – № 6. Березовський. – № 33–34.
-92*	Звірі вибирають собі царя, чиновників; займаються господарством.	Гнатюк, 1916. – № 247, 254.
-92**	Зайчєня і пес: пес хоче з'їсти спляче зайчєня, але, згадавши про своїх дітей, щадить його.	Березовський. – № 118.
93	Хазяїна не сприймають серйозно: лисиця і лисєнята не тікають з виноградника, поки господар не починає його вирубувати.	Березовський. – № 362–363.
-100**	Собака кличе лисицю в гості: заманює у курник;	Гнатюк, 1916. – № 69.

	господар убиває її.	
-101**	Віроломні вовки: заманюють собак до лісу і роздирають їх.	Гнатюк, 1916. – № 29.
-101***	Вірна собака: не пускає вовка у хлів.	Гнатюк, 1916. – № 165.
-103E*	Постраждали заєць, собака, кінь: на запитання лева кожен з них відповідає, чому він похмурий (кожного з них господар проганяє з різних причин).	Березовський. – № 309.
105	Єдине вміння кішки: вона рятується від небезпеки на дереві; лисиця (заєць) знає сто хитрощів, але все ж таки спіймана.	Рудченко, 1869. – № 17. Березовський. – № 116.
105B*	Лисиця і яструб: яструб прикидається мертвим; завдяки цьому лисиця рятується від мисливців.	Рудченко, 1869. – № 17. Грінченко, 1907. – С. 57–58.
111A	Вовк та ягня: вовк несправедливо звинувачує ягняти і з'їдає його.	Гнатюк, 1916. – № 23. Березовський. – № 186.
112	Польова і міська миші: польова миша в гостях у міської.	Манжура, 1890. – С. 8. Березовський. – № 120. Грінченко, 1912. – С. 112. Левченко. – С. 442.
-112***	Миші лінива й роботяща: лінива опановує запасами найпрацьовитішої.	Верхратський, 1899. – С. 137–138. Гнатюк, 1916. – № 139–141. Березовський. – № 124, 126, 123, 125.
-112A*	Білки лінива й роботяща: роботяща виручає взимку ледачу; лінива виправляється, влітку трудиться, запасає їжу.	Березовський. – № 127.
-112B*	Розмова двох мишей: одна каже, що їй багато їжі не потрібно; друга: «Зате нас, мишей, багато».	Березовський. – № 128.
-113C*	Миша і жаба: втікаючи від кота, миша ховається в норі жаби; поки миша і жаба лаються між собою, кіт пробігає повз нору.	Гнатюк, 1916. – № 142.
-113**	Миші летюча і звичайна: хваляться одна перед іншою своїми здібностями; звичайна потрапляє в лапи котів, летюча відлітає.	Гнатюк, 1916. – № 138.
-113D*	Миша йде на весілля: кіт ловить її; змусивши кота розкрити рот, миша тікає.	Гнатюк, 1916. – № 144.
-113E*	Миші і кіт: миші намагаються повісити сплячому коту дзвінок на шию; кіт прокидається, ловить мишей.	МУ. – С. 25–26. Березовський. – № 129–130.
-113F*	Миша обманює кошеня: пропонує йому гру («Хто кого наздожене»); кошеня через недосвідченість упускає мишеня; мати-кішка карає його за нерозторопність.	Березовський. – № 132.

-117A*	Старий кінь товаришує з ведмедем: слабкий кінь ніколи не лягає, бо потім не зможе піднятися; ведмідь вмовляє його лягти; з'їдає коня. («Якщо ти, старий, не можеш встати, тобі не слід і на світі жити»).	Гнатюк, 1916. – № 235.
-117B*	Ведмідь тягне вбиту ним кобилу на гору; вона щоразу скочується вниз, він знову і знову її тягне, надривається і гине.	Гнатюк, 1916. – № 110–111.
-122M**	Невдачі вовка: хоче задерти вола, зловити гусей, але невдало; радий поїсти хоч дохлятини; мисливці вбивають його.	Гнатюк, 1916. – № 35. Березовський. – № 171.
-123C*	Вовк в овечій шкурі: пожирає овець; убитий пастухом і повішений; на запитання сусідів, навіщо він повісив вівцю, пастух відповідає алегорично.	Березовський. – № 235.
-123C**	Вовк потрапляє до хати: його замикають і ловлять.	Гнедич. – № 1536.
124A*	Порося будує собі будинок: вовк намагається його зруйнувати; марно.	Гиряк, 1974. – № 16.
-127B**	Лисиця судиться з цапом: просять кабана розсудити їх; кабан розриває лисицю.	Гнатюк, 1916. – № 38. Березовський. – № 68.
-128*	Дві лисиці шукають зірку, що впала: намагається одна одній відгризти хвіст; цап намагається судити їх, сам втрачає свій хвіст.	Гнатюк, 1916. – № 71.
-129*	Лисиця хоче розводити курей: два коти зганяють «квочку» з яєць, з'їдають їх.	Гнатюк, 1916. – № 59. Березовський. – № 59.
-130B*	Віл, баран і півень: біжать у ліс після того, як дізналися, що їм загрожує смерть; у лісі лякають на смерть ведмедя; їх господарю дістається його м'ясо.	Гнатюк, 1916. – № 250, 338.
-130C*	Собака, кіт, гусак і чоловік: йдуть до лісу, вмовляють стояти один за одного; при зустрічі з ведмедем розбігаються; собака гине.	Гнатюк, 1916. – № 249.
-130D**	Домашні тварини тікають від господарів у теплі краї: потім вони повертаються (оселяються в лісі).	Гнатюк, 1916. – № 252. Березовський. – № 191.
-130D***	Тварини після смерті господарів живуть одні.	Гнатюк, 1916. – № 253.
-133**	Дикі тварини в лісовій хаті: їм прислуговує дівчина, а пізніше і хлопець, звірі щедро обдаровують їх; яструб і лисиця добувають для них гроші; звірі приводять до лісу ксьондза і дякона, одружують молодих людей.	Гнатюк, 1916. – № 255.
-133***	Кіт підбирає у лісі немовля: разом з козою і їжаком виховує дівчинку; потім кіт видає свою вихованку заміж за пана.	Гнатюк, 1916. – № 209.
-136*	Сліпий кіт: отримує свідоцтво від лева, звірі діляться з ним здобиччю; лисиця заманує kota в	Гнатюк, 1916. – № 195.

	капкан, відбирає у нього свідоцтво, користується ним.	
136**	Лисиця і тигр: приходять судитися сварку kota і пса; господар із сусідами вибігають з сокирами, вбивають тигра, лисиці відрубують хвіст.	Гнатюк, 1916. – № 199.
-136***	Перевірений кіт: kota обманюють миші, птахи, сусід б'є його за викрадених голубів; кіт вирушає до лісу, обманює лисицю, її загризають; мстить сусідові, привівши до його овець вовка; допомагає господареві розправитися з вовком; господар знову приймає kota.	Гнатюк, 1916. – № 202.
137	Брудна свиня і чиста риба: «Люди будуть плюватися, коли будуть тебе їсти, а коли мене – пальчики облизувати».	Березовський. – № 459.
-138*	Кіт-лікар: кіт і заєць йдуть разом; потрапляють до царя звірів ведмедя; кіт виліковує ведмедицю, отримує за це багато грошей, не можуть їх поділити; собака загризає зайця, кіт тікає, гроші залишаються на дорозі.	Гнатюк, 1916. – № 203.
-139*	Собака і борсук судяться у свиней: свині хочуть розправитися з собакою; собака наймає собі ведмедя захисником; свині вирішують розправитися з ведмедем, а собаку – залишити в живих; ведмідь скликає на допомогу інших ведмедів.	Гнатюк, 1916. – № 177. Березовський. – № 300.
-140*	Собака і дика свиня: собака вказує свині шлях до зрілої кукурудзи, а та підказує їй, де краще поживитися на полі.	Гнатюк, 1916. – № 191.
-141*	Кінь і вовк: сперечаються, хто кращий; вовк насміхається над худим конем, кінь відповідає: «Зате мене всі люблять і жаліють, а тебе ненавидять».	Гнатюк, 1916. – № 236.
150	Поради лисиці (птиці): чоловік відпускає лисицю (птицю) за три ради; «Якщо ти зловив лисицю, не відпускай її».	Гнатюк, 1916. – № 355. Березовський. – № 357. Гнедич. – № 1532. Левченко. – № 461.
-151*	Ведмідь вчиться танцювати: скрипаль-батько і два сини потрапляють у яму-пастку, за ними – ведмідь; щоб врятуватися, вони грають; ведмідь навчився танцювати, і вони ходять з ним по селах.	Ревть. – С. 45–46.
-151**	Ведмідь і циган у ямі: циган, щоб урятуватися, повинен грати на скрипці; ведмідь танцює.	Гнатюк, 1916. – № 120. Березовський. – № 21.
-151A*	Чоловік і кінь обманюють лева: риба говорить левові, що чоловік – найхитріше створіння; при зустрічі з людиною лев переконується в її хитрості; надалі лева обдурює і кінь (тікає від нього).	Малинка. – С. 45. Березовський. – № 242.

153	Кастрування ведмедя: щоб стати сильним, ведмідь, за словами людини, повинен, як і кінь, піддатися каструванню; ведмідь вимагає, щоб чоловік кастрував і себе, чоловік посилає до нього замість себе дружину.	Гнатюк, 1916. – № 53.
-154*	Мисливець відпускає зайця і лисицю: вони обіцяли йому привести ще зайців та лисиць; вовк хоче з'їсти його, лисиця відводить вовка; мисливець обіцяє їй курей; за наполяганням дружини хоче вбити лисицю.	Гнатюк, 1916. – № 100.
-155*	Змія, вовк і лисиця: змія намагається з'їсти лисицю; лисиця відкупується, обіцяє їй приносити курей; вовк-суддя радить лисиці хитрістю заманити змію під брилу; штовхає брилу на змію, змія гине.	Гнатюк, 1916. – № 359. Березовський. – № 69.
156	Скалка в лапі ведмедя (лева): жінка витягає колючку і отримує нагороду.	Baracz. – S. 143. Janow. – № 15.
-159**	Подарунки біднякові: отримує від тварин собаку, півника, сина (від ангела – гроші).	Рудченко, 1869. – № 58.
159В	Ворожнеча лева (ведмедя) і людини: чоловік висміяв лева; лев просить чоловіка вдарити його сокирою; через рік: «Рана зажила, але біль від твого глузливого слова не пройшов»; вбиває чоловіка.	Березовський. – № 274–275.
-160*****	Лисиця і заєць у коморі: заєць унадився до чоловіка на город за капустою, не побоявся увійти і в комору; чоловік пропустив його; за зайцем біжить лисиця; задоволений тим, що вбив лисицю, він не шкодує про згаяного зайця.	Лінтур, 1969. – С. 21–22.
-161**	Ведмідь: переодягнувшись старою, з'їдає чоловіка, який обманув його.	Гнатюк, 1916. – № 130.
-163**	Чоловік ховається від вовка в дупло; ловить двох вовків.	Гнатюк, 1916. – № 50. Березовський. – № 213.
-164**	Чоловік обіцяє вовкам свиню: дає лоша; лоша скеровує вовків до свиней; свині розправляються з вовками.	Гнатюк, 1916. – № 28.
-164***	Пан і вовки: пан обіцяє годувати вовків; не дотримує слова; вовки загризають його.	Гнатюк, 1916. – № 32.
165В*	Вовка карають одруженням: піймавши вовка, чоловік за порадою дружини повинен дати йому найбільше покарання – одружити його.	Baracz. – S. 50. Верхратський, 1899. – С. 133–134. Березовський. – № 234.
165А*	Скарги вовка: «Через телята не можна і в город дивитися!».	Березовський. – № 169, 170.
-165В**	Присяга вовка: чоловік збирається убити вовка, який потрапив у капкан; той відпрошується, давши обіцянку ніколи не задирати овець, а харчуватися лише рибою; відпущений селянином,	Sokalski. – № 21. Березовський. – № 253. Верхратський, 1901. – С. 144.

	вовк незабаром накидається на його свиню, яка борсалася у калюжі (болоті).	
-166**	Лис краде у баби курку, потягнув спочатку її чобіт.	Гнатюк, 1916. – № 57. Березовський. – № 58.
171 А*	Ведмідь дражнить диких свиней: ховається від них на дерево; лісник підрізає гілки; наступного разу ведмідь зривається з дерева; свині його загризають.	Гнатюк, 1916. – № 109 Березовський. – № 257.
172*	Лисиця у спілці зі злодієм: лисиця обманює злодія, лякає його господарем і забирає собі курей; заманює злодія в сарай, закриває дірку, наводить на нього господаря.	Гнатюк, 1899. – С. 63.
-172**	Лисиця із зайцем тікають від лісника: лисиця хоче обдурити лісника і гине.	Гнатюк, 1916. – № 99.
-172***	Чоловік заманює лисицю в мішок: нібито ловити курей.	Манжура, 1890. – С. 2. Березовський. – № 264, 173.
-174*	Ведмідь напивається: чоловік ставить на полі жбан з горілкою; ведмідь, напивається; селянин зв'язує його і вбиває.	Гнатюк, 1916. – № 112.
178	Вірний пес: незаслушено карається.	Верхратський, 1901. – С. 115. Березовський. – № 291–293. Сорок сказок. – № 14. Гнатюк, 1916. – № 165.
179	Що ведмідь на вухо шепнув: чоловік підіймається на дерево і залишає супутника на милість ведмедя; той прикидається мертвим, і ведмідь, обнюхавши його, йде; чоловік: «Що сказав тобі ведмідь?» – «Він сказав, щоб я ніколи не вірив боягузам».	Сорок сказок. – № 16.
-179С*	Ведмідь найнявся до чоловіка дуги гнути: розбиває вулики з медом, їсть мед і тікає.	Березовський. – № 273.
-179В**	Чоловік скидає ведмедя зі стогу: чоловік заночував у копиці; вночі до стогу прибіг ведмідь, якого переслідували дикі свині; чоловік скидає ведмедя з ожереду вниз, свині накидаються на нього.	Лінтур, 1969. – С. 27– 28.
-183А*	Хоробрий заєць: сп'янівши, обіцяє розправитися з левом; перед зустрічю з левом засинає; лев і тигр загризають один одного через здобич – зайця; заєць, прокинувшись: «Ось що можна зробити під п'яну руку».	Березовський, 1969 – С. 220. Березовський. – № 74.
-185*	Заєць-листоноша: чоловік ловить зайця, продає його як «листоношу». Хто купує, нехай вішає зайцеві на шию гаманець з грошима і відсилає до себе додому; дружина лає чоловіка-простака.	Гнатюк, 1916. – № 148. Березовський. – № 75.

-186*	Підступна мавпа гине: обманює двох лакеїв (один – тоне, другий – вішається); третій обманює мавпу (вона намагається його наслідувати, бритвою перерізає собі горло).	Гнатюк, 1916. – № 4. Березовський. – № 279.
-200D**	Гуси, кішки, кури – де хто миється: зібралися одного разу купатися, але лише гуси вміли плавати, тому вони миються у воді; кішки – на печі, кури – в пилюці.	Лінтур, 1969. – С. 23–24. Березовський. – № 392.
201	Худа собака (вовк): віддає перевагу свободі перед великою кількістю їжі і ланцюгами.	Лінтур, 1969. – С. 9-10; Бесараб. – С. 112. Березовський. – № 175, 176, 243.
-201 D**	Собака і кіт (півень): сперечаються про те, чиї обов'язки важчі (хто з них важливіший, старший); сваряться.	Гнатюк, 1916. – № 167–168. Березовський. – № 285–289, 175, 337.
-201D***	Корова, кінь і пес: сперечаються про те, хто з них потрібніший хазяїну; господар їм відповідає, що кожен потрібний на своєму місці.	Сорок сказок. – С. 12. Березовський. – № 296–297. Гнатюк, 1916. – № 237
-201F**	Собаки міська і сільська: міська дає пораду сільській, як їй уберегтися від псаря-шкуродера; сільська неправильно зрозуміла пораду, гине.	Левченко. – № 443. Березовський. – № 295.
-201 F*	Собака знаходить собі хазяїна: спочатку собака служить вовку, потім – до левові, нарешті – людині як найсильнішій істоті.	Березовський. – № 290. Ігнатович. – С. 265–266.
202	Дві впертих кози (цапи, кінь і осел): зустрівшись на містку, не поступилися одна одній; обидві звалилися в річку.	Березовський. – № 311–312. Гнатюк, 1916. – № 232.
-202**	Заздрісний цап: заздрить собаці, у якого дзвіночок на шиї; повісили і цапові дзвіночок; він жаліє про це.	Казки. – № 16.
-202***	Цап вихваляється перед бараном своїм акуратною одягом («кожухом»); проте під час морозу він змушений ховатися ближче до барана (до його «шуби»).	Березовський. – № 189.
-203*	Змагання з бігу між конем і волон: віл падає в канаву і вважає, що провалилася земля; з того часу ходить тільки кроком.	Грінченко, 1901.– С. 19. Березовський. – № 306.
206	Солома, обмолочена вдруге: тварини їдять вночі і кажуть, що у них хороша їжа, бо солома погано обмолочена; господар чує і обмолочує її ще раз.	Драгоманов. – С. 3–4.
207A	Віслук переконує втомленого від роботи вола вдати хворого; він має виконувати роботу вола, і тому змушує його «одужати».	Гнатюк, 1916. – № 213.
-207A**	Кінь і бик: бик насміхається над конем, що дозволяє хлопчикові керувати собою; кінь відповідає, що для нього було б ганьбою скинути	Березовський. – № 305.

	з себе маленького хлопчика.	
207В	Жорстокий кінь і осел: кінь дає віслюкові йти перевантаженим, поки той не падає, потім тягне всю ношу сам.	Гнатюк, 1916. – № 233.
-207В*	Про що думає кінь: домашні тварини, побачивши коня, що стояв біля порожнього жолоба, сперечаються про що він думає; їх спір несподівано вирішує сам кінь, заявивши, що він ні про що не думає	Березовський. – № 304.
-207В**	Віслюки дикий і домашній: дикий задрить хорошому корму домашнього; але, спробувавши тягти його вантаж, переконується у тому, що цей корм йому важко дістається.	Казки. – С. 15.
211	Два осли: один навантажений сіллю, другий – пір'ям; вони повинні пройти по воді; сіль розчиняється і перший звільняється від вантажу; у другого вантаж збільшується.	Березовський. – № 303.
-211***	Осел і пес: подорожують разом, осел годується травою, пес голодує, просить в осла хліба, але той не дає йому, коли ж осел просить захистити його від вовка, пес відмовляється; осла загриз вовк.	Березовський. – № 301.
-211С*	Вівця та цап: дурна вівця завжди слідує за цапок; потрапляє в город; цап легко звідти вибирається, допомагає вибратися і вівці; вівця переконується в тому, що «треба слухатись пастуха» (хазяїна).	Рудченко, 1869. – № 23. Березовський. – № 315–316. Гнатюк, 1916. – № 40.
214В	Осла розпізнають у левовій шкурі, коли він подає голос (коли з нього сповзає шкура лева).	Березовський. – № 138.
-216*	Кінь незадоволений своєю зовнішністю: просить Бога поліпшити її; Бог перетворює його на верблюда.	Гнатюк, 1916. – № 228. Березовський. – № 307.
-217А*	Кіт і мишаче весілля: кіт і пес, ідучи на похорон, впускають у річку свічку; повз них іде мишаче весілля; кіт ловить «молодого» і обіцяє повернути його, якщо миші перекриють річку і він зможе відшукати свою свічку; обманює.	Гнатюк, 1916. – № 192.
-217В*	Кіт-приблуда: його звинувачують у крадіжці і тоді, коли краде жебрак.	Гнатюк, 1899. – № 78.
-218С*	Курка і дурний чоловік: курка щоденно несла по одному золотому яечку; господар, щоб отримати відразу багато золотих яець, зарізав курку і втратив усе.	Березовський. – № 400.
-218С**	Курка і дурна господиня: бажаючи потроїти видобуток яець, господиня стала посилено годувати курку; курка перестала нести яйця.	Березовський. – № 401.
-219**	Свиня під дубом і яструб (ворона): свиня, з'ївши жолуді під дубом, почала підривати його коріння; яструб соромить її за це; присоромлена свиня йде	Гнатюк, 1916. – № 231. Березовський. – № 378.

	геть.	
-220*	Птахи спільно орють (перші орачі): журавель, перепілка, орлиця, деркач в упряжці орють, вороги шкодять їм; не зрозуміли один одного; ламають плуг; усі птахи розлітаються.	Березовський. – № 354.
221, 221А,	Вибори царя птахів: хочуть вибрати того, хто злетить вище усіх; корольок ховається у пір'ї орла і виявляється вище (рідше продовженням служить епізод: обирають того, хто спуститься глибше всіх в землю; корольок залізає у мишачу нору).	Драгоманов. – С. 386. Верхратський, 1899. – С. 147, 154. Верхратський, 1901. – С. 113–114, 119, 122, 144, 164. Верхратський, 1902. – С. 179. Верхратський, 1912. – С. 88. Березовський. – № 341–343.
-223**	Орел і тхір: тхір відкупується своїми дітьми; орел з'їдає їх, а після того і самого тхора.	Грінченко, 1897. – № 176.
-223***	Орел і кролики: орел з'їдає дітей кроликів; кролики підривають коріння дерева; дерево з гніздом орла падає, його дитинчата гинуть.	Березовський. – № 90.
- 223****	Орел і кріт: кріт не радить орлу влаштувати гніздо на дереві (його коріння були підрізані); орел знехтував порадою; вітер звалив дерево, пташенята загинули; орел шкодує, що не прислухався до мудрої поради.	Гнатюк, 1916. – № 272. Березовський. – № 387.
-223А*	Орел і кури: орел вихваляється, що може високо літати; кури відповідають, що йому все одно доводиться харчуватися земною їжею.	Гнатюк, 1916. – № 273.
-223В*	Чому орел виховує своїх дітей високо в повітрі? На це запитання він відповідає: «Адже їм доведеться літати високо, до сонця».	Березовський. – № 389. Ігнатович. – С. 267–268.
-229*	Яструб і перепілка: яструб їсть спійманого горобця; перепілка намагається поживитися нібито «загальною» здобиччю; яструб погрожує, що і її з'їсть, перепілка раптом заспішила додому («Десь вже мої діти плачуть»).	Гнатюк, 1916 – № 274. Березовський. – № 364.
-229**	Яструб і квочка: яструб самовпевнено заявляє квочці, що він з'їсть її курчат; квочка криком викликає господаря з хати, і той вбиває яструба; квочка радить курчатам гарненько розглянути свого ворога-яструба.	Гнатюк, 1916. – № 276. Березовський. – № 391.
-229***	Ластівка і горобець: на запитання горобця, чому люди горобців женуть, а ластівок люблять, ластівка відповідає, що ластівки приносять користь людині, а горобці лише розтягують плоди її праці.	Березовський. – № 374.

-229С*	Птахи карають горобця: через злодійкуватого горобця усіх птахів стали називати злодіями; обурені птахи закували горобця в кайдани і кинули у в'язницю, але лиходій втік (в кайданах) і з тих пір не може ходити кроком, тільки стрибає.	Березовський. – № 443.
-230С*	Клопоти перепілки: при зустрічі з зайцем перепілка скаржиться на свою долю (має багато дітей, яких потрібно годувати); куниця з'їдає її пташенят; перепілка знову скаржиться зайцеві (на свою самотність).	Березовський. – № 361.
-230***	Ворона і соколя: соколиха підкинула яйце в гніздо ворони; ворона не помітила цього, висиділа яйця, найбільше любила соколятко; але ненажерливе соколя, коли ворона полетіла за здобиччю, з'їло воронят.	Turowskij. – S. 29–30.
231	Чапля (журавель) переносить рибу: чапля говорить рибі в озері, що озеро пересохне і що вона перенесе їх по одній в інше, замість цього вона їх з'їдає; рак розгадує обман і вбиває чаплю.	Березовський. – № 444–445.
232	Кулик і перелітні птахи: кулик воліє залишитися вдома.	Березовський. – № 359.
232D*	Ворона добуває воду з глечика: кидає гальку в глечик з водою, вода піднімається; ворона п'є воду.	Верхратський, 1902. – С. 221. Березовський. – № 434.
-233D**	Гордий півень: хвалиться сміливістю; потрапляє в лапи яструба (собаки обскубують йому хвіст).	Гнатюк, 1916. – № 332. Березовський. – № 394–395.
238	Сокіл і бджола (голуб і жаба): гострий зір у одного і гострий слух у іншого; хваляться своїми здібностями.	Куліш, 1857. – С. 32–33. Березовський. – № 491.
-238А*	Яструбеня забирає гніздо у горобця: судяться у kota; кіт з'їдає горобця.	Гнатюк, 1916. – № 305. Березовський. – № 368.
-239*	Голуб (гусак) і мураха (бджола): опинившись у біді, виручають один одного.	Гнатюк, 1916. – № 378. Березовський. – № 492–493.
-239**	Птиця, черепаха і олень: виручають один одного в біді.	Березовський. – № 450.
-239В*	Хлопчик і вдячна синиця: хлопчик ловить синицю і відпускає її на волю; у подяку вона заманує в хату до хлопчика птахів.	Гнатюк, 1916. – № 308.
-243С**	П'яний півень: заснув, вирішили, що здох, обскубли пір'я; прокинувся, пішов поскублений.	Czambel. – № 198. Березовський. – № 396.
-243D*	Півень і кури: півень знайшов зернятко, вирішив віддати курям; кури не могли його поділити; півень з'їдає його сам.	Березовський. – № 297.
-243Е*	Півень і двоє мишенят: півень знайшов пшеничний колос, пропонує двом мишенят обмолотити його, змолоти зерно, спекти пиріжок;	Березовський. – № 398.

	ледачі мишенята відмовляються, проте не проти поживитися пиріжком; півень дорікає їм за лінощі і жене геть.	
-243F*	Змія з'їдає ворон: ворона мстить їй – краде золотий браслет у княжни, що купається, і підкидає в нору змії; браслет знаходять, а змію вбивають.	Гнатюк, 1916. – № 288. Березовський. – № 382.
244	Ворона в чужому пир'ї: вдягає пир'я лебедя (павича); птиці впізнають її, обскубують пир'я і залишають ворону, замерзлу і зганьблену.	Березовський. – № 376.
-244*	Біла ворона: ворона змінила оперення на біле і кошлалась з голубами; ті її прогнали; вона знову в зграї ворон, але їй ті не захотіли прийняти її.	Казки. – № 3.
244***	Ворон перевозить своїх пташенят через озеро; рятує те пташеня, яке каже йому правду.	Turowskij. – S. 30. Гнатюк, 1899. – № 20. Березовський. – № 383, 384, 385–386. Лінтур, 1969. – С. 22– 23.
-244A**	Лелека-хитрун: розхвалюючи спів жаби, намагається виманити її зі ставу; невдало.	Березовський. – № 431.
-244F*	Павич і качур: павич вихваляється перед селезнем розкішним оперенням; уночі злодії обскубують павича, він гине.	Березовський. – № 375.
-244E*	Лелека «помирив» мишу і жабу: з'їв обох.	Березовський. – № 432–433.
-245A**	Дикі гуси в гостях у домашніх; потім – домашні в гостях у диких; домашні полетіли з дикими в теплі краї, але змушені, рятуючись від орла, знову повернутися до людини.	Гнатюк, 1916. – № 352.
-245A*	Лелека серед журавлів: лелека затесався у зграю журавлів і їсть разом з ними у чоловіка посів; чоловік ловить птахів; лелека намагається відпроситися у чоловіка, посилаючись на те, що він – не журавель; чоловік: «Не лізь куди не треба! З журавлями зловив, з ними разом і заріжу!».	Казки. – № 8.
-245B*	Сорока та золото: жадібна сорока знайшла золото і дуже зраділа, та не могла ним скористатися.	Березовський. – № 381.
-245C*	Паперовий сокіл і метелик: паперовий сокіл хвалився перед метеликом, що лігає вище його; вільний метелик не задрить прив'язаному до шнурка паперовому соколу.	Березовський. – № 379.
-249C*	Сокіл і зозуля: сокіл нехтує порадою зозулі, звиває гніздо в невдалому місці, гніздо руйнують, пташенята гинуть; зозуля більше не бажає давати йому ради.	Березовський. – № 358.
-251*	Голодна щука: намагається разом з котом ловити	Гнатюк, 1916. – №364.

	мишей; миші відгризли їй хвіст.	
-252A*	Лебідь, щука і рак: тягнуть віз у різні боки.	Березовський. – № 449. Гнатюк, 1916. – № 353.
-252A**	Качка і лелека – мандрівники: качка запрошує до себе в попутники лелеки; лелека йде кроком, а качка біжить.	Березовський. – № 429.
253	Риби в сіті: маленька риба прослизає в отвір, велика застрягає.	Рудченко, 1869. – № 26 Березовський. – № 251.
-252B*	Жадібний лебідь і хижа щука: намагаються з'їсти один одного – обидва гинуть.	Дзвінок. – С. 88.
-254***	Суд над йоржами: на прохання риб їх цар визначає місце для йоржів – там, де не водиться велика риба.	Гнатюк, 1916. – № 365.
-255*	Гуска і риба: гуска вихваляється перед рибою, що вміє плавати, літати і пересуватися сушею; риба: «Краще вміти робити щось одне, але як слід».	Березовський. – № 456.
-257*	Карась та окунь: карась скаржиться на свою долю (набридло болото); окунь: «Ухопив гачок – потрапиш у сметану».	Березовський. – № 457.
-256*= K2484	Лелека і вовк господарюють: тримають корчму, торгують горілкою у борг; половину виторгу лелека бере собі, але ненавмисно упускає у болото; вовку доводиться стягувати борги; від того часу обидва гублять своїх боржників, лелека – жаб, а вовк – овець.	Березовський. – № 430.
-258*	Молода риба і горох: молода рибка нешанобливо розмовляє з горохом, він їй відповідає так само грубо; риба-мати розмовляє з ним чемно, і горох їй відповідає у такому ж тоні.	Березовський. – № 461.
277A	Жаба марно намагається стати такою ж великою, як віл: вона надувається і тріскає.	Березовський. – № 462–463.
278	Миша та жаба: бажаючи допомогти миші перейти болото, жаба прив'язує її до себе мотузкою; їх «переносить» сокіл – спочатку з'їдає мишу, а потім і прив'язану до неї жабу.	Березовський. – № 464.
280A	Мураха і лінивий цвіркун (бабка): цвіркун присоромлений, взимку він терпить нужду.	Гнатюк, 1916. – № 393– 394.
-282B**	«Ми орали», – говорить муха, сидячи на рогах вола.	Березовський. – № 469–470.
-282E*	Оводи-музиканти: проводжають св. Іллю і лають Спаса – він їх заморозить.	Березовський. – № 486.
-283A**	Павук заманює мух і ос: птах ловить бджолу і рве павутиння: інші комахи торжествують.	Гнатюк, 1916. – № 374.
285A*	Справедливий вуж (гадюка): селянин забирає гніздо вужа з яйцями, і вуж в помсту отрує молоко; коли гніздо повернуто на місце, вуж перекидає глечик з отруєним молоком.	Березовський. – № 497.

-285D*	Полоз бачить себе у дзеркалі: сам убиває себе.	Гнатюк, 1916. – № 362. Березовський. – № 28.
-285E*	Голова і хвіст змії: сперечаються, що з них важливіше; хвіст стверджує, що він важливіше; голова відривається, змія падає в яр.	Березовський. – № 281.
288B*	Рак (жаба), який дуже поспішав: сім років ходив дріжджі купувати; повертаючись, перекинув їх на порозі.	Березовський. – № 447. Гнатюк, 1916. – № 368.
288C*	Некваплива черепаха: тварини посилають її попросити у Бога дощу; через два місяці йдуть шукати; коли відгукуються про неї погано, вона опиняється поряд і дорікає їм.	Березовський. – № 446.
293A*	Струмок і ліс: джерело дорікає лісові, що той позбавляє його світла і тепла; люди вирубують ліс, джерело висихає.	Сорок сказок. – № 2.
293D*	Горох і цибуля: сваряться; пізніше – миряться.	Грінченко, 1913. – С. 97. Березовський. – № 501.
-297B**	Овід і віл: похваляються, що не бояться один одного (віл був би втік від овода, але боїться, що земля провалиться; овід загнав би вола на дерево, але після того, як вкусить вола, від сміху впаде на землю).	Грінченко, 1897. – № 192.
- 297B*** *	Старий дуб і молоді: дубки: побачили на возі сокири без сокирища й злякалися; старий дуб їх заспокоює - сокири без сокирища не небезпечні.	Березовський. – № 503.

Додаток Б

Сюжети українських народних чарівних казок, які не мають відповідників у російській та білоруській фольклорній традиції (на основі СУС)

Код сюжету	Опис сюжету	Джерела
-300*	Пастушок-силач: перемагає змія, одружується з царівною, вбиває двох богатирів, зіштовхнувши їх один з одним.	Манжура, 1890. – С. 10–11.
-307F*	Юнак звільняє заляту царівну, перемігши ворога та виконавши обітницю сім років не одружуватися	Wojcicki. – S. 85–88.
-307G*	Юнак звільняє заляту царівну, але порушує заборону, вона зникає, потім вони знову з'єднуються.	Czambel. – № 191–192.
-313D**	Юнак їде шукати прекрасну наречену: знаходить її у старій баби; разом з нареченою тікає, вкравши чарівні окуляри.	Czambel. – № 135.
-313E**	Герой перестрибує замок, за що має отримати руку своєї сестри-царівни, цар велить відвести його з дружиною до диких звірів, звірі не чіпають їх, усе з'ясовується.	Гнатюк, 1910. – № 33.
314A**	Царівна і царевич: тікають від залізного вовка на журавлі (на бику).	Харьк. Сб. – С. 127–128.
317	Дівчина в надземному світі: юнак туди підіймається по дереву (гороху). Юнак випускає бранців, убиває людожера, одружується на визволеній дівчині.	Ревть. – С. 8–10.
-326B**	Безстрашний: лякає розбійників, нібито збираючись їсти мерця, ночує в будинку з покійною.	Kolberg, 1907. – № 14.
-327B**	24 брати і 24 наречені: брати шукають наречених; молодший брат повинен здобути красуню для чорта; він здобуває красуню, перемагає чорта з допомогою віщого коня і повертається з красунею додому.	Гнатюк, 1898. – № 20–26.
-332**	Смерть хоче забрати дитину: батько і сестра пропонують себе, але лякаються Смерті, лише мати готова віддати своє життя, проте Смерть, побачивши це, відходить.	Лінтур, 1966. – С. 195–198. Калин. – С. 5–6.
362*	Доброта чорта: чорт допомагає одному юнакові в роботі, інший від заздрості вішається; чорт отримує свою плату.	Драгоманов. – С. 54–55. Чубинський. – № 106. Moszynska. – № 16. Kolberg, 1889. – № 29;

		Малинка. – № 3. Кравченко. – № 49, 81.
-401A**	Дівчина, перетворена на змію: повертає до життя вбитого юнака і знову набуває людського вигляду.	Лінтур, 1968. – С. 28–33.
-402A**	Красуня-свиня: зачарована красуня має вигляд свині; царевич одружується з нею, потім спалює шкуру; товариш його теж одружується на свині, але на справжній.	Гнатюк, 1909. – № 5. Левченко. – № 541.
406	Людожер: у подружжя є дитина – людожер; він пожирає усіх, крім свого переможця; останньому вдається зруйнувати чари, і людожер перетворюється на дівчину. Вони одружуються. ПОР: 307.	Левченко. – № 541.
-407*	Дівчина з сопілки: старий зробив сопілку з гілки калини; з сопілки постає дівчина; за допомогою живої води їй повертають людське обличчя.	Бесараб. – С. 148–150.
408	Любов до трьох апельсинів: герой отримує три апельсини, з яких виходять дівчата: обидві дівчини вмирають від спраги, третя стає нареченою героя; зла супротивниця зіштовхує дівчину у воду і сама займає її місце; врешті-решт усе з'ясовується.	Куліш, 1847. – С. 72–74. Манжура, 1890. – С. 47–48. Роздольський, 1899. – № 64. Левченко. – № 536–537. Дем'ян, 1964. – С. 100–102. Гиряк, 1966. – С. 64.
433В	Царевич-рак (змія): жінка народжує сина-рака, дівчина звільняє його від чар і виходить за юнака заміж; вона спалює шкуру чоловіка, чоловік зникає, вона шукає; знаходить чоловіка, отримує дозвіл спати з ним три ночі за дорогі предмети, не може розбудити його; нарешті, він бачить її і повертається.	Рудченко, 1869. – № 43. Манжура. – С. 54–55. Гнатюк, 1910. – № 34. Левченко. – № 478 - 481.
460А	Подорож до Бога за нагородою: герой чув, що Бог повертає милостиню десятирицею; він вирушає до Бога і отримує нагороду, дізнавшись відповіді на поставлені зустрічними запитання.	Гнатюк, 1902. – № 124, 126, 347, 349. Шухевич. – № 51. Гнедич. – № 1546. Родіна. – С. 128. Чендей. – С. 301–306. Лінтур, 1965. – С. 30–44. Івасюк. – С. 132–136.
-461*	Цар забирає дитину від батьків, хоче згубити юнака і дає йому важкі завдання, які він виконує за допомогою тварин-помічників.	Івасюк. – С. 175–179.
-485С*	Царство «за темрявою»: московський цар замість себе посилає в гості «до царя за темрявою» унтер-офіцера, той благополучно повертається, обдуривши варту і набравши коштовних каменів.	Лесевич. – № 22.

511A	Золотий кінь: несе хлопчика через мідний, срібний і золотий ліс, коня, зрештою, вбивають.	Шухевич. – № 60.
-511B*	Вихованець корови: герой, вигодуваний коровою, оживлений нею після смерті; за допомогою «бісівської дівки» перемагає чортів.	Драгоманов. – С. 357–361.
-511D*	Чудові бички: допомагають виконати всі завдання пана.	Пушик. – С. 3–7.
518A*	Герой отримує від відьми чарівні предмети: чоботи, сюртук, шапку-невидимку, чудесну булаву; перемагає ворогів.	Драгоманов. – С. 313–317.
-530D*	Юнак отримує чарівні горішки, за допомогою яких заслужив чудових коней; на конях доскочив до царівни й отримав її руку.	Шухевич. – № 4.
-530E*	Королевич-пастух: убиває зміїв, дістає високо підвішене яблуко.	Varasz. – S. 108-111.
-532**	Ловля вітру: герой, який народився від з'їденого меду, шукає вітер, ховає його в мішок, у нагороду отримує руку царівни.	Ястребов. – № 18.
-532***	Мачуха вимагає відвезти пасинка в ліс: він служить у лісника, отримує за службу чудесного коня, за допомогою якого ловить вітер.	Далавурак. – С. 205–206.
-551A*	Заплакані очі: очі батька плачуть, сини їдуть одружуватися, щоб потішити його: молодший брат отримує чарівні речі і з їх допомогою одружується на царівні.	Гнатюк, 1898. – № 62–69. Гиряк, 1965. – С. 1.
-551B*	Чудовий перстень: молодший із 25 братів проникає до королеви, знімає з неї перстень, виліковує ним хворих.	Rokossowska. – № II.
-554**	Юнак рятує муху, що прилипла до смоли, і отримує величезну силу.	Лінтур, 1965. – С. 119–133.
-560D*	Юнак отримує чудовий мішечок, який виконує усі його бажання; одружується на царівні, за допомогою чудесного предмета перемагає ворогів.	Верхратський, 1902. – С. 209–210.
-560E*	Юнак отримує чудову книжечку, що виконує всі його бажання; вона перестає служити йому, коли він загордився, а в руках дружини знову знаходить чудесні властивості.	Калин. – С. 71–75.
-562**	Чудовий кубок: герой знаходить чудовий кубок, що приносить гроші, віддає його царівні за три ночі; царівна з дитиною викинута в море, припливає до героя, вони з'єднуються.	Гнатюк, 1909. – № 2.
576C*	Чарівна шабля: герой виконує за допомогою чаклуна чарівну шаблю; перемагає ворога.	Czambel. – № 222. Мушинка. – С. 277–282. Далавурак. – С. 219–222. Фінціцькій. – С. 59–63.
580*	Невичерпний гаманець.	Грінченко, 1898. – № 13.

		Лінтур, 1966. – С. 17–18. Далавурак – С. 39–40.
-611**	«Крікус-какус»: герой отримує картку, яка викликає чорта, і з її допомогою одружується на багатій нареченій; чорт забирає картку, герой прив'язаний до стовпа; отримує картку назад, знову багатіє і бере дружину назад.	Baracz. – S. 88–90. Гнатюк, 1898. – № 26–29.
-612*	Чоловік у могилі дружини: герой – син барона – опущений у могилу з дружиною; у той час дружина садівника похована з чоловіком; обидві пари зустрічаються під землею, вибираються із могили, повертаються на батьківщину.	Гнатюк, 1898. – № 3–12.
-612A*	Жвава наречена: герой повертається з військової служби під час весілля своєї нареченої; він убиває чарівним мечем нареченого й оживлює померлу наречену.	Baracz. – S. 12–14.
-612B*	Жвава наречена: юнак і дочка багатія повинні одружитися, але її мати проти; юнак йде з дому, повертається напередодні весілля коханої; вона вмирає; Бог оживляє її; дівчину відвозить майор, юнак повертає її.	Czambel. – S. 185.
-650A**	Богатир Бух Копитович: син купецької дочки і кучера набуває чудесної сили, підпорядковує собі 170 богатирів, одружується з царівною-богатиркою. Вона поступово втрачає свою силу і отрує чоловіка, щоб повернути силу собі: він вмирає, її страчують.	Лесевич. – № 4.
-750C*	Поминки за Богом: багатий брат каже бідному, що Бог помер; бідний хоче влаштувати поминки за Богом з останньої муки, борошно в нього прибуває, заздрісний брат покараний.	Гнатюк, 1902. – № 294. Левченко. – № 165.
-750D*	Бідна господиня: за гостинність отримує від мандрівника стільки дукатів, скільки масляних очок в ющі; багата ллє більше олії, вона зливається в одну пляму.	Гнатюк, 1902. – С. 110.
-751F*	Дерев'яна паска: ангел дає бідному таку прекрасну дерев'яну паску (чи бідняк робить його сам, не маючи борошна), що багач міняється з ним і дає бідному все, що потрібно для розговіння.	Baracz. – S. 151–152. Верхратський, 1899. – С. 134. Гнатюк, 1899. – № 117. Гнатюк, 1911. – № 67. Левченко. – № 296. Лінтур, 1966. – С. 56–58.
-751G*	Багач і бідняк: багач просить, щоб Бог позбавив його майна, але отримує ще більше; бідняк повинен втратити останню торбу; він кидає торбу у вогонь.	Гнатюк, 1902. – № 325, 326.

-752A**	Св. Петро просить Бога покарати робітників: вони молотять у неділю.	Гнатюк, 1911. – № 23, 25–26.
-752B*	Св. Петро хоче бути Богом: ледве витримує один день, бо Богу доручають проводити сина вдови, на суді бути свідком, стерегти козу.	Гнатюк, 1902. – № 99. Гнатюк, 1911. – № 13.
-755B	Плата за зло добром: мати обдаровує убивцю сина і син потрапляє до раю.	Левченко. – № 157.
-756C**	Покаяння розбійника: він сповідується у грішника-священика, спалює себе на багатті; від його кісточки у царівни народиться син.	Гнатюк, 1911. – № 54.
-756C***	Прощений розбійник: розбійник молиться тільки Богородиці; вона приходить до нього і переконує покаятися; він убиває трьох ксьондзів, які не признають епітимії; Римський Папа пропонує йому спокутувати гріхи за 7 років на цьому світі або 24 години на тому; розбійник вибирає останнє, дає борошна грішникам, незважаючи на всі муки і страхи, він не відступає і отримує прощення.	Гнатюк, 1902. – № 432.
-756F**	Вбивця батьків: син, за пророцтвом, повинен убити батьків; він йде від них та одружується на чужині; батьки приходять відвідати його, він застає їх сонними і вбиває, думаючи, що це його дружина спить з коханцем; на знак покаяння він спалює себе, потім відроджується і повертається до батька, що ожив.	Kolberg, 1889. – № 7.
-757*	Покарана гордість: розбійник кається, на колінах повзе до Риму, дзвони дзвонять самі; розбійник пишається своєю святістю і за гордість провалюється.	Грінченко, 1897. – № 233. Гнатюк, 1902. – № 333.
-759A**	Кого Бог любить, того позначає: багач відмовився перевезти через річку Христа і св. Петра, і Бог дарує йому два воли, бідняк їх перевозить, і його воли здихють; на запитання здивованого Петра Христос відповідає, що зате на тому світі бідняк буде розкошувати.	ЖС, 1894. – С. 353. Русини. – С. 1. Верхратський, 1902. – С. 190–191.
-763**	Чоловік, змії і золото: чоловік поселяється в новому місці, куди літає змії; змії нищать його коня; чоловік йде битися зі змієм, але спокушається золотом, яке той підкинув, і повертається, не виконує обіцянку обдарувати чоловіків; змії знищують дружину, сина чоловіка і його самого.	Гнедич. – № 1556.
765B*	Сплячі діти: бідняк за порадою багатого брата хоче зарізати свою дитину, щоб нагодувати інших; діти просять батька не робити цього, обіцяють заснути і не просити їсти; батько погоджується; діти засинають до нового врожаю (до того часу, поки батько не добуває скарб).	Ястребов. – № 21 Яворський. – № 50.

-767**	Непростимий гріх: чоловік за гроші віддає дружину панові (жінка сама погоджується прийняти стороннього); чоловік покараний за це (жінка розірвана чортом).	Гнатюк, 1902. – № 332, 360. Гринченко 1897. – № 213.
774С	Підкова на дорозі: св. Петро не бажає нагнути, щоб підняти підкову, але пізніше робить це багато разів, щоб підняти порозкидані ягоди.	Правда. – С. 545–546. Гринченко, 1898. – С. 25. Гнатюк, 1897. – № 29. 69. Гнатюк, 1911. – № 16. Верхратський, 1899. – С. 131–132. Гнатюк, 1902. – № 98.
774К	Св. Петра замордовано бджолами: мстить усьому рою; Христос виявляє до бджіл милосердя.	Шухевич. – № 25.
774L	Гриби: св. Петро крадькома їсть хліб; на запитання Христа, що він робить, Петро давиться шматком хліба і випльовує крихти, які перетворюються в гриби.	Гнатюк, 1898. – № 69–70. Гнатюк, 1902. – № 72.
-777*	Бог, св. Петро і чорт, що викрав у Бога ризу: за дорученням Бога Петро входить у довіру до біса, краде викрадену ним ризу і тікає з пекла; чорт женеться за ним, піднявшись на крилах у небо; Петро відтинає йому одне крило мечем, який простягнув Петрові Бог; чорт падає з неба на землю.	Онищук. – С. 67–68.
-779С**	Сила прокляття: мати проклинає дітей; діти гинуть або хворіють.	Гринченко, 1901. – № 246. Гнатюк, 1902. – № 316, 317.
-781*	Таємне вбивство відкривається: капуста (теляча голова) перетворюється на голову вбитого; пшениця, яка виросла на могилі вбитого, – червона, тісто з неї – з кров'ю; тіло вбитого приростає до вбивці.	Varacz. – S. 155. Kolberg, 1889. – № 39. Гнатюк, 1902. – № 297, 301. Гнатюк, 1900. – № 29–30. Яворский. – № 14.
-790В*	Христос вчить св. Петра торгувати: Петро не може продати на ярмарку поганого бика, бо боїться брехати; Христос велить йому хвалити бика.	Гнатюк, 1902. – № 114.
-790В**	Музикант і Христос: збіднілий музикант грає перед розп'яттям, Христос скидає золотий черевик; музиканта підозрюють у крадіжці і засуджують до повішення, але Христос рятує його, кинувши йому другий.	Гнатюк, 1902. – № 427.
-840В**	Покараний пустельник: пустельник засуджує священика, що причастив розбійника, який розкався; душу пустельника беруть чорти, душу розбійника – ангели.	Гнатюк, 1902. – № 334.

-841*	Хліб, підкотили до воріт багатія, не прийняли в будинок; його взяли жебраки, вони ситі, бо хліб не зменшується, а багач, який взяв золото, став жити погано.	Лінтур, 1966. – С. 7–8.
-846A*	Сорок мучеників: бідняк оре в день сорока мучеників, тому що не має свого плуга; святі посилають йому плуг; на наступний рік оре знову в свято, щоб отримати добрий урожай, і на кару захворює на 40 років.	Гнатюк, 1902. – № 173. Левченко – № 160.
-846B*	Бідна невістка: невістку гноблять у сім'ї, у свято св. Кузьми-Дем'яна їй не можна піти до церкви; св. Кузьма приходить до неї у вигляді брудного і пораненого старця, вона обмиває його; він нагороджує її одягом і грошима.	Rokossowska. – № 62.
-887*	Женев'єва: чоловік велить убити обмовлену жінку; її залишають у лісі; дитину її вигодовує лань; нарешті, чоловік знаходить її.	Гнатюк, 1902. – № 175. Гнатюк, 1900. – № 58.
-906**	Богатир і його невірна дружина: невірна дружина позбавляє Богатиря (Добоша, Жолобчука) його сили і видає ворогам; його садять до в'язниці й виколують очі; сили повертається до нього, він мстить ворогам.	Драгоманов. – С. 399–401. Гнатюк, 1897. – № 19–21. Гнатюк, 1902. – № 39–40. Лесевич. – № 33.

Додаток В

Сюжети українських народних соціально-побутових казок, які не мають відповідників у російській та білоруській фольклорній традиції (на основі СУС)

Код сюжету	Опис сюжету	Джерела
655 = AA 925*	Розумні брати: за непомітними ознаками знаходять злодія, який вкрав у них коня, кажуть, що цар – незаконнонароджений, печеня – із собачого м'яса; з'ясовується, що вони праві.	Гнатюк, 1909. – № 4.
-676*	Пошуки скарбу: у водовоза вмирає турок, що заїхав переночувати; він залишає папір і свічку; за цим папером і свічкою інші турки і водовоз знаходять скарб; на наступний день з ними відправляються жадібний суддя і цирульник, але вони виявляються закритими в підземеллі, а весь скарб дістається турку і водовозу.	Baracz. – S. 187–188.
- 677****	Чоловік відвідує пекло: бачить там старосту; повернувшись на землю, допомагає звільненню його з пекла.	Шухевич. – № 47.
705	Народжена від риби: зачаття від з'їденої чарівної риби.	Rokossowska. – № 25. Zdziarski. – № 3.
735A*** *	Три лихоманки: селянин, підслухавши розмову трьох лихоманок, мучить ту, яка збиралася напасти на нього.	Moszynska. – № 23. Гнатюк, 1904. – № 209.
-735D*	Чоловік намагається позбутися Біди: топить її, пробує спалити в багатті, але вона залишається неушкоджена.	Sokalski. – № 17.
-735E*	Юнак позбувається Біди: відпускає її, коли бачить, що вона гризе камінь, заради якого він служить.	Kolberg, 1891. – № 5.
-735F*	Доля красуні – неприваблива: красуні – груба і бридка, негарної жінки – чиста й витончена.	Чубинський – № 129.
-735H*	Чоловік і Біда: брат дурня потрапляє до Біди на яблуню, з якої не може злізти; потім намагається втекти, Біда женеться за ним; нарешті, він повертається, обкрадений і змучений; до Біди потрапляє другий брат; дурень спалює Биду в печі.	Роздольський, 1895. – № 18.
737B*	Щаслива дружина: невдачу починає супроводжувати успіх у всіх його справах після того, як він одружується на щасливій жінці.	Шухевич. – № 64. Дем'ян, 1964. – С. 59–61. Пушик. – С. 189–191.
-745*	Жадібність бідняка: бідняк отримує чудовий гаманець з одним червінцем, замість якого в гаманці кожного	Грінченко, 1897. – № 114.

	разу з'являється новий; бідняк може виймати скільки завгодно червінців, але тільки до того часу, поки не почне їх витратити; він виймає дедалі більше і більше, поки не вмирає голодною смертю.	
785A	Одноногий гусак: злодія звинувачують у тому, що він з'їв ногу гусака; злодій стверджує, що у гусака була лише одна нога, і при цьому вказує на гусака, що стоїть на одній нозі; зазвичай господар спростовує шахрая, лякаючи гусака.	Верхратський, 1901. – С. 128. Верхратський, 1902. – С. 190. Гнатюк, 1911. – № 142. Лінтур, 1969. – С. 218–219.
-791**	Св. Петра б'ють у корчмі (на весіллі): за відмову танцювати.	Гнатюк, 1897. – № 28, 65–68. Гнатюк, 1900. – № 3–4. Гнатюк, 1911. – № 26.
-798*	Нагинають дерево, поки молоде: розпещений батьком син стає розбійником; показує батькові, що виховувати потрібно в молодості (молоде дерево згинається, старе ламається), вбиває його.	Драгоманов. – С. 367–372. Гнатюк, 1902. – № 331. Яворський – № 14.
-804C*	Багатою немає місця у раю: по смерті нічого не знаходить на тому світі, бо нікому нічого не давав; проситься у Бога на землю і звідти забирає з собою цілий віз провізії, але, повернувшись, знаходить тільки один хлібець, що дорогою впав у болото і був відданий жебракові.	Левченко. – № 163.
-804D*	Чоловік віддає перевагу пеклу, якщо тільки там є вино і тютюн (пан хоче бути з панами).	Левченко. – № 220.
-812**	Хліб і чорт: хліб розповіддю про свої муки відганяє чорта, що прийшов за душею.	Kolberg, 1889. – № 32. Гнатюк, 1912. – № 469. Левченко. – № 74.
-818***	Свічка чорту: чоловік ставить свічку чорту; чорт вказує йому скарб, який виявляється гноєм.	Neuman. – № 15. Левченко. – № 66, 222.
-828***	Три наречені замість однієї: батько погоджується видати єдину дочку за трьох женихів; у дівчат перетворюються свиня і собака; пізніше батько відвідує усіх зятів і впізнає за поведінкою справжню доньку.	Moszynska. – № 15. Гнатюк, 1897. – № 111–112. Гнатюк, 1900. – № 84–85. Гнатюк, 1902. – № 246–247. Калин. – С. 219–221.
830	Відмова випросити благословення у Бога.	Эварницкий. – С. 101. Левченко. – № 161.
-831A*	Жадібний піп (багач): щоб захопити частину поля у сусіда, пересуває на межі камінь; на суді під присягою стверджує, що не пересував; вмираючи, з землі кричить: «Куди його віддати?»; ображений відповідає: «Де взяв, туди й віддай!»; камінь повертається на колишнє місце; перетворений на	Гнатюк, 1902. – № 307–310.

	крота, постійно мешкає під землею.	
-831В*	Піп: від імені померлого вимагає у бідняка свиню; бідняк розкриває обман.	Ревть. – С. 24–26.
837	Покараний скнара: дає жебраку отруєний хліб; жебрак у лісі віддає цей хліб синові скнари (скупец хоче отруїти горобців, отруєє себе і гостей).	Baracz. – S. 160–161. Гнатюк, 1899. – № 226. Гнатюк, 1916. – № 307.
852	«Це брехня»: герой змушує царівну сказати: «Це неправда», розповівши їй небилицю, і таким чином отримує її руку.	Гнатюк, 1900. – № 96–98.
-881В*	Бідний наречений: вдова виводить у люди бідняка і виходить за нього заміж, на весіллі сміється над його бідністю; він йде від неї, прикидається глухонімим, приходив до короля на службу музикантом; король викликає лікаря, щоб вилікувати його, за невдале лікування страчує їх; вдова береться вилікувати музиканта, але він уперто мовчить, а коли її вішають, кричить: «Не дозволяю!», її звільняють, король нагороджує його і вони з'єднуються.	Baracz. – S. 139–140.
-884В**	Царівна-чернець: дівчина, переодягнувшись чоловіком, іде в чоловічий монастир; її обмовляють, ніби вона – батько дитини іншої дівчини, і лише після її смерті виявляється істина.	Гнатюк, 1911. – № 56–58.
-896А*	Неправдиве звинувачення крадіжці: знехтувана жінка або дівчина кладе в мішок героєві золоті речі, він потрапляє у в'язницю; невинність його виявляється.	Гнатюк, 1900. – № 30–31. Гнатюк, 1911. – № 59–60.
-897А*	Справедливий суддя: позбавлений місця; граф вчить його уму-розуму і вмовляє написати фальшивий вексель на сусіда; граф вимагає з сусіда борг, але суддя зізнається у вчинкові і примушує графа заплатити сусідові за ганьбу, а сам одружується на дочці цього сусіда.	Роздольський, 1900. – № 68.
910Е	Батькова порада: «Знайдіть скарб на нашому полі», а сини риють всюди і таким чином розпушують ґрунт під виноградником, який починає плодоносити.	Гиряк, 1969. – С. 18, 19.
-920*	Соломон випробовує і викриває матір: під виглядом мандрівника постає перед матір'ю, вона намагається його звабити, він відкривається матері; проклятий нею (втрачає дар мови – «поки дерево не заговорить»); робить скрипку; заграв на них, знову набуває дар мови.	Гнатюк, 1900. – № 79–80. Гнатюк, 1902. – № 44–46, 50, 51, 401, 402. Шухевич. – № 15.
-920**	Соломон доводить, що думка ще не гріх.	Гнатюк, 1902. – № 55.
-920***	Соломон навчається: спостерігає за роботою ксьондза.	Гнатюк, 1902. – № 54.
-920****	Соломон везе матір до церкви: поганою дорогою швидко, щоб швидше проїхати, а гарною – повільно, щоб вона зазнала більшого задоволення.	Гнатюк, 1902. – № 404.
920****	Соломон дає мудрі поради.	Драгоманов. – С. 108–

*		109.
- 920**** **	Поради Соломона трьом братам: що робити кожному; нареченому – на кому одружуватися.	Драгоманов. – С. 108-109. Гнатюк, 1902. – № 56.
-920F*	Вкрадений панич: циганка краде панського сина і зізнається у цьому тоді, коли його засуджують до повішення (нянька підмінює панську дитину своєю, щоб вона жила добре; пізніше приходиться до рідного сина, але він не визнає її).	Гнатюк, 1911. – № 113. Гнатюк, 1899. – № 342.
921D	Фатальна постіль: моряк говорить, що його предки потонули; городянин: «Ти не боїшся, що потонеш?»; моряк: «Як померли твої предки?»; городянин: «Все в ліжку»; моряк: «Ти не боїшся лягати в ліжку?»	Сорок сказок. – № 20.
921B*	Загадкові професії: цар (король) запитує селянина, який оре поле, чи має він синів; селянин відповідає, що один його син – убивця, другий – шахрай (базіка), третій – дуже грізний; при зустрічі цар дізнається справжній сенс цих відповідей: перший син – лікар, другий – адвокат, третій – піп.	Роздольський, 1900. – № 33.
923A	Як вітер у спекотний день: дружина говорить, що любить чоловіка, як вітер у спекотний день, він сердиться на неї, але потім переконається, що вітер у жаркий день дуже дорогий.	КС. – С. 702–703.
925	Новина, доставлена королю: «Ти сказав це, а не я»; посланець влаштовує так, що король вимовляє ці слова у формі запитання.	Лінтур, 1966. – С. 45–46.
-925**	Розумний хлопець: пан укладає парі з ксьондзом, що зуміє побити його слугу; слуга так спритно відповідає і йде, що пан не може причепитися до нього і програє парі.	Чубинський. – № 115.
-925***	Отримання боргу: якийсь Арабурда отримує з впертого і скупого воєводи борг, який той не хотів віддавати; ставить воєводу у смішне становище і сердить його, сам же у жодні пастки не потрапляє.	Baracz. – S. 3–9.
926	Соломонове рішення: дві жінки заявляють претензії на дитину; суддя пропонує розрубати її надвоє; справжня мати відмовляється.	Лесевич. – № 61. Березовський, 1969. – С. 164–166.
926C	Судові суперечки, вирішені способом, гідним Соломона.	Панькевич. – С. 63.
-930E*	Вихованець багатія: багатий купець бере на виховання сина бідняка, призначає його в чоловіки своєї дочки, юнак обманом відвезений на чужину, зрештою він повертається і одружується.	Baracz. – S. 72–76.
-930F*	Приймак стає королем (Ян Собеський): багач виховує разом зі своїм сином безпритульного сироту, той зникає і стає королем; згодом нагороджує сина свого вихователя.	Baracz. – S. 14–23.
-930F**	Вихованець Папи Римського: Папа Римський бере на	Кравченко. – № 114.

	виховання сироту-свинопаса, вчить його і залишає після себе Папою.	
-930G*	Заян: купець не дає притулку Богу, що прийшов до нього у вигляді жебрака; дочка його виходить заміж за царя; від чудесного яблука у неї народиться дочка, у дружини садівника – син Заян; царівна живе під замком, бачить Заяна, закохується в нього, сходить з розуму і вмирає; Заян тікає, проданий в неволю, повертається, цар усиновляє його.	Грінченко, 1897. – № 185.
-934 F*	Від долі не втечеш: мисливець проходить повз вовків і лисиць, бачить змію, кулі відскакують від неї, потім вона нападає на нього, і він гине.	Гнатюк, 1916. – № 265.
-934F**	Пророкування не збувається: царевичу передвіщено, що він стане розбійником і помре на 18-му році життя, він справді стає розбійником, його засуджують, але він хитрістю звільняється, обдуривши ката.	Гириак, 1966. – С. 67.
-934F***	Повішення за передбаченням: матері передбачено, що сина її повісять; у фатальний день юнак спить; опівночі приходять п'ять чоловік і вішають сплячого.	Barasz. – S. 160.
-938***	Цар Сильвестр: рибалка продає торговцю свого сина, але син вмирає, рибалка замість нього віддає його товариша Сильвестра, сина лікаря; Сильвестр тікає у ліс, його виховує левиця, потім пустельник; на війні він перемагає турків, одружується з царівною, стає царем; його ранять, пустельник знаходить і доставляє до лікаря, який впізнає в ньому свого сина.	Гнатюк, 1910. – № 24.
-939B*	Сімейна трагедія: хлопчик ріже молодшого брата (він бачив, як батько різав барана), потім ховається у піч; мати топить піч і спалює сина; чоловік вбиває дружину, вважаючи її дітовбивцею, а сам вішається з горя.	Чубинський. – № 42.
-939C*	Солдат і невірна дружина: солдатів пишуть, що дружина зраджує його, він приїжджає додому, його хочуть отруїти; вбиває матір і дружину.	Гнедич. – № 1513.
940	Помста женихів: горда дівчина заманює трьох женихів, які не знають один одного, на цвинтар; вони мстять, видавши дурня за сина губернатора і зробивши його нареченим дівчини.	Гнатюк, 1899. – № 354–355. Роздольський, 1900. – № 56.
940*	Прощення боргу: селянин знаходить гроші, що належать декільком панам, ними він виплачує борг за землю; через десять років він зізнається у своїй провині; вони залишають йому все.	Гириак, 1966. – С. 49.
-940***	Наречена вибирає найсміливішого з трьох женихів: один ночує у церкві, граючи роль небіжчика, другий і третій вартують його труну, вбравшись чортом і ангелом; лякаються один одного і тікають з церкви (там залишається під труною «ангел»; йому віддає	Гнатюк, 1899. – № 354–355.

	перевагу наречена).	
-953*	Безстрашний пан: розповідає про мерців, з якими зустрічався, подорожуючи зі своїм полохливим слугою.	Kolberg, 1907. – № 14.
-955C*	Дружина лісника і розбійники: розбійники вбивають лісника і його дочку; дружина лісника вбиває одного з них і видає поліції іншого.	Rokossowska. – № 53.
956D = AA 959A* = K 959	Розбійник під ліжком: його зауважує дівчина і, розчісуючи волосся, розмовляє сама з собою: «Якщо, коли вийду заміж, чоловік прийде п'яний і буде мене тягати за волосся, я закричу «На допомогу!». Вриваються люди.	Kolberg. – № 180. Лесевич. – № 63.
-956E**	Батько проганяє сина з дому: він потрапляє до розбійників, забирає обманом їхні гроші, одружується на царівні; збирає військо і йде на розбійників, його військо присипляють, дружина рятує його і повертає йому військо.	Гиряк, 1969. – С. 22.
-956F*	Дівчина з батьком і розбійники: розбійники вбивають батька, дівчина рятується, її хочуть спалити в печі, але вона міняється сукнею з дочкою шинкаря, яку спалюють; повідомляє про розбійників, їх заарештовують.	Лесевич. – № 62.
-957*	Собака викриває убивцю: господар убиває працівника; собака, розкопавши вбитого, приносить його ногу.	Гнатюк, 1902. – № 300.
-960C*	Безневинно засуджений: невинного засуджують за вбивство, через кілька років він зустрічає справжнього вбивцю.	Гнатюк, 1902. – № 296. Лесевич. – № 65
-960D*	Піп-грабіжник: убиває приїжджого пана, його дружину, кучера і лакея, кидає їх тіла в карету і запрягає коней, щоб самі привезли карету додому; але помилково впрягають одного свого коня, і карета з трупами повертається до його будинку; все з'ясовується.	Гнатюк, 1899. – № 346.
-961C*	Жебраки-вбивці: вбивають молодицю і заходять ночувати в будинок її матері; мати бачить у них солонину, яку вона напередодні дала дочці; жебраків заарештовують і засуджують.	Гнатюк, 1899. – № 231.
-962***	Грабіжник потрапляє у свою петлю: за відсутності господарів до служниці забирається грабіжник; бере гроші і хоче її повісити, але сам потрапляє у петлю.	Гнедич. – № 1503.
-968B*	Диякон (солдат) і розбійник: диякон убиває розбійника, штовхнувши його на ніж.	Малинка, 1902. – № 56. Кравченко. – № 184.
-968C*	Грабіжник під виглядом орендаря: проникає в будинок купця, забирає срібло, гроші, мучить жінок і виїжджає; купець, повернувшись додому, рятує жінок.	Роздольський, 1900. – № 81.
-968E*	Спритний юнак у ямі: його заманює до себе жінка; він	Чубинський. – № 95.

	потрапляє до ями, туди також потрапляють грабіжники; б'є грабіжників і доставляє їх у поліцію; жінку, що його обдурила, заарештовують.	
-968F*	Пан потрапляє до корчми з грабіжниками, де знаходиться собака, якого він раніше прогнав за провину; собака сторожить пана і не дає йому заснути; пан рятується і повідомляє про грабіжників.	Гнатюк, 1897. – № 150–151.
-969*	Продаж дружини розбійникам: чоловік продає розбійникам свою вагітну дружину, її брат вбиває одного розбійника, другий втікає.	Роздольський, 1900. – № 29.
-969A*	Сестра та брати-розбійники: жінка відправляється на роботу з чоловіком і дитиною, на них нападають розбійники, вбивають чоловіка і дитину; розбійники виявляються рідними братами цієї жінки.	Гнатюк, 1911. – № 123.
973	Грішна на кораблі: мати таємно пускає дитину (від власного сина) на човні в море (молода дружина заради коханця отрує чоловіка і вбиває дітей: корабель з нею зупиняється і її викидають у море).	Гнатюк, 1911. – № 47, 48.
-973*	Грішниця вирушає на прощу: на морі піднімається буря; щоб приборкати її, жінку змушують кинути своє намисто у воду; церква не приймає грішницю; обманом проникає до церкви, спокушає старого ченця.	Гнедич. – № 1544.
-975***	Два брати: брат-бідняк забирає заховані багатієм гроші, розжився; через кілька років у важкий час багатій шукає свої гроші, не знаходить їх і журиться; брат кличе його до себе і віддає йому гроші.	Rokossowska. – № 75. Гнатюк, 1899. – № 339.
-979B*	Засуджений хлопчик: хлопчик любить відривати голови птахам; з побоювання, що він стане розбійником, його вирішують стратити; щоб зробити його повнолітнім, кожен із суддів додає йому два-три роки.	Baracz. – S. 29–30.
-981A**	Недоїдки: батько наказує синові привезти з подорожі недоїдки хліба; вони рятують його від голодної смерті.	Манжура, 1890. – С. 102.
-982A*	Батько і син: син не хоче годувати старого батька, поки його не поб'ють; якийсь дідок б'є сина, а батькові доставляє їжу.	Rokossowska. – № 74.
-988*	Бідняк і багач: біднякові не вірять навіть тоді, коли він говорить правду; багачу вірять і в брехні.	Грінченко, 1897. – № 116. Гнатюк, 1899. – № 133. Березовський, 1969. – С. 142–144.
-988**	Спритний слуга лікаря: чоловік, прикинувшись глухонімим, вступає на службу до лікаря, що оберігає свої знання, і дізнається його таємниці, але проговорюється; лікар хоче отруїти його, але гине сам.	Baracz. – S. 120–127.

-989*	Спритний собака: хлопчик, син бідняка, бере в односельця собаку і продає її багатому дядькові як «Знайко»; собака забирає у багатія всі гроші; хлопчик ловить її і віддає гроші батькові.	Кравченко. – № 125.
-990А*	Чоловік у ямі: чоловік потрапляє в яму, його вважають мертвим і служать за ним панахиду, він вибирається уночі з ями, приходиться додому, його приймають за мерця.	Грінченко, 1901. – № 256.
-997*	Наймит: працює у вдови, не беручи плати; погрожуючи забрати все її майно, одружується з її дочкою.	Роздольський, 1900. – № 30.
1001	Рубання дров: кішка (змія) під купою дров; сокира починає рубати дрова лише після видалення кішки.	Гнатюк, 1897. – № 133–135.
1005	Спорудження моста з туш забитих тварин: отримавши наказ побудувати до весілля міст не з дерева, каменю, заліза або землі, працівник використовує худобу.	Гнатюк, 1911. – № 127. Яворский. – № 90. Гнатюк, 1917. – № 9. Гиряк, 1965. – № 20. Лінтур, 1969. – С. 194–197.
1006	«Кинь очі»: герой вирізає очі в овець і кидається ними.	Левченко. – № 640.
1008	«Освіти дорогу» («Пофарбуй будинок в червоний колір»): будинок запалено.	Гнатюк, 1899. – № 694–695. Роздольський, 1900. – № 22. Лінтур, 1969. – С. 194–197.
-1008*	«Встеляла полотном дорогу»: щоб було сухо.	Роздольський, 1900. – № 22.
-1008**	«Врятування зайців»: працівник рятує «зайчиків» від вогню.	Rokossowska. – № 69.
1010	Псування будинку (хліва) або начиння під приводом лагодження.	Гнатюк, 1911. – № 127. Гнатюк, 1917. – № 9
-1017*	«Поїдемо туди і сюди»: працівник запрягає коней в різні боки.	Гнатюк, 1899. – № 475, 694
-1017**	«Не кричи!»: слуга зіштовхує колесо з осі і мовчить.	Гнатюк, 1899. – № 475, 694.
1051	Зігнуте дерево: розпрямляється і підкидає догори людину; чоловік нібито стрибнув у повітря.	Чубинський. – № 40–41. Baracz. – S. 32–33. Роздольський, 1895. – № 58. Гиряк, 1973. – С. 38.
1083А	Дуель (штик і вила): чоловік чорту: «Ти зробиш мені тільки одну рану одним ударом, а я завдам тобі п'ять»; міняються зброєю, чоловік ховається за парканом.	Гнатюк, 1899. – № 447.
1088	Хто більше з'їсть: чоловік прив'язує до горла мішок.	Рудченко, 1870. – № 46. Чубинський. – № 40–41.

		Манжура, 1890. – С. 90–91; Гнатюк, 1909. – № 281.
1092	Хто застрелить найнезвичайнішу птицю: баба вимазується тістом і обкачується в пір'ї.	Левченко. – № 75.
-1098*	Хто сильніше зітхне або випустить повітря: чоловік злітає у повітря, говорить, що це він від радості або для проби.	Baracz. – S. 32–33. Гнатюк, 1910. – № 18.
1121	Дружина чорта засунута в піч замість людини.	Moszynska. – № 114. Лесевич. – № 62.
-1131*	Чи гаряче сонце: чоловік пропонує ведмедеві спробувати язиком, чи гаряче сонце (підсовує йому свічку).	Baracz. – S. 142–143.
1143A	Мова велетня-людожера (змія): через отвір у двері він не може чітко говорити і потрапляє в біду.	Рудченко, 1870. – № 23. Moszynska. – № 98. Манжура, 1890. – С. 24–26. Грінченко, 1897. – № 175.
-1146*	Дружина прокинулася: щоб відв'язатися від чорта, чоловік велить їй кинути зверху мішечок зі склом і говорить, що це його дружина встала з ліжка.	Baracz. – S. 32–33.
-1149**	Чоловік витягає з верші чорта: «Пусти мене, я біс». – «Нічого, діти з'їдять з хлібом». – «Я нечистий». – «Дружина помие»; чорт відкупується грішми.	Манжура, 1890. – С. 121.
-1152*	Ткач і чорти: ткач у пеклі лякає чортів, вони бояться, що їм і місця не залишиться.	Манжура, 1890. – С. 120–121.
1163	Чорт вчить коваля вживати при куванні пісок.	Грінченко, 1897. – № 15.
-1165**	Юнаки та чорт: юнаки і без чорта зуміють спокусити дівок і молодиць.	Грінченко, 1897. – № 124. Гнатюк, 1899. – № 126.
-1187**	Чоловік обіцяє чортові свою душу: скрипаль віддає замість своєї «душі» скрипку; швець віддає свій фартух.	Грінченко, 1897. – № 76. Гнатюк, 1904. – № 6.
1199	Нескінченна молитва («Отче наш»): людину повинен забрати чорт, він має право прочитати останній раз «Отче наш»; чорт повинен чекати.	Nowosielski. – S. 32–34. Рудченко, 1869. – № 29. Эварницкий. – С. 116–117. Гиряк, 1969. – С. 14.
-1218**	Ледар сидить на лебединих яйцях, щоб розбагатіти не працюючи; солдат провчив його.	Эварницкий. – С. 104–105. Левченко. – № 265.
-1219A*	Пиво зі старих снопів: спритник переконує пана, що вмє варити пиво зі старих снопів, отримує від нього гроші, щоб привів у масток своїх товаришів-майстрів і налагодив виробництво пива; брехун і його товариші збезчещують дружину і дочку поміщика.	Kryptadia. – S. 375–378.
-1221C*	Драбину вкорочують: вона не проходить між	Гнатюк, 1899. – № 677–

	деревами.	678. Czambel. – № 197.
1238	Дах у хорошу і погану погоду: у добру – людині не потрібен дах, а коли йде дощ, він не може його встановити.	Гнатюк, 1899. – № 539.
-1242A*	У покарання кінь прив'язаний до воза, який тягне сам господар.	Неyman. – № 8. Левченко. – № 378.
-1242B*	Господар незадоволений: знесилений кінь йде кроком.	Неyman. – S. 8. Гнатюк, 1899. – С. 485.
-1262A*	Нерозумний подумки грішить із попадею, стоячи на іншому березі річки.	Левченко. – № 420.
1281A	Позбавляються від теляти: дурень відрубує ноги шибенику, щоб відібрати його черевики; в приміщенні, де він ночує, з'являється новонароджене теля; на наступний ранок забирає черевики, а ноги залишає; селяни думають, що теля з'їло людину всього, крім ніг; вони сплять будинок, щоб знищити теля.	Манжура, 1890. – С. 94–95.
1292*	Дотримання етикету в гостях: заміжня дочка в гостях у матері не прожене свиней, що порпаються в саду, бо вона гостя.	Левченко. – № 267.
1296B	Птахи (журавлі, сови, голуби) в листі: дурень повинен передати селянинові пару птахів у кошику разом з листом; по дорозі вони відлітають; «Де ж ці птахи, про які йде мова в листі?» – «Вони випурхнули». – «Добре, що вони є хоч в листі».	Березовський, 1962. – С. 205; 1969. – С. 188.
1317	Сліпці і слон: четверо сліпців обмацують відповідно ногу, хвіст, вухо і тіло слона і роблять висновок, що це ніби колоди, мотузки, опахала чи щось без кінця і без початку.	Рідне слово. – С. 66-67.
-1320A*	Бабу б'ють, а вона думає, що її сповідують.	Гнатюк, 1898. – № 191–193.
1328A*	Пересолена юшка: кожен член сім'ї не забуває покласти в неї сіль.	Kolberg. – № 24.
-1332**	Двоє в гостях один в одного: один їсть без запрошення, другий чекає, поки його запросять, і залишається голодним.	Левченко. – № 427.
1333	Пастух надто часто кричав «Вовк!»: коли вовк справді з'явився, ніхто пастухові не вірить.	Сорок сказок. – № 39.
1339C	Жінка нічого не знає про чай: подає киплячі листя з маслом (варить немолоті зерна кави).	Левченко. – № 314.
1341B	Господь вознісся: проповідник ховає свої гроші в священному місці і позначає: «Тут Божі тілеса»; злодій (псаломщик) забирає гроші і залишає напис: «Тут немає тілес, Христос воскрес!».	Нагорний. – С. 129.
1341C	Співчуття злодієві (розбійнику): господар (блазень) заявляє грабіжникам у своєму будинку: «Ви нічого не знайдете тут у темряві, бо я не можу нічого знайти і	Верхратський, 1899. – С. 149.

	при яскравому сонячному світлі».	
1342	Гріють руки і остуджують зупу тим самим подихом.	Гнатюк, 1899. – С. 108. Лавров. – С. 304.
-1349 N**	Двоє братів кидають ковадло у воду, щоб воно розмокло і його можна було б розділити.	Бесараб. – С. 107.
- 1351A**	Старий зі старою не розмовляють: дружина, щоб помириться, говорить: «Будь здоровий!», бо чоловік вчора чхнув.	Грінченко, 1897. – № 202.
1362A*	Тримісячне дитя: дружина вираховує: ти одружений три місяці, я заміжня три, і ми обидва три – всього дев'ять.	Гнатюк, 1899. – С. 52. Кругляк – С. 763.
1364	Дружина кровного брата: історія, розказана під виглядом сну.	Левченко. – № 282.
- 1365A**	Уперта дружина: через рік відновлює суперечку.	Грінченко, 1897. – № 113. Гнатюк, 1911. – № 155.
1365K*	Упертий і скупий чоловік (батько): дає себе поховати.	Манжура, 1890. – С. 132–133. Гнатюк, 1899. – № 18, 19, 312. Левченко. – № 253.
-1365L*	Легідна і покірна дружина: домагається свого.	Левченко. – № 203.
1370A*	«Хто не працює, той не їсть»: неробу-невістку провчають, вона почала працювати.	Нагорний. – С. 196-197. Гнатюк, 1917. – № 1.
- 1370D**	Ледача дружина: не знає, що корову продали три дні тому.	Чубинський. – № 36. Гнатюк, 1899. – № 140.
- 1370D** *	Чоловік вчить дружину працювати, видавши себе за святого.	Левченко. – № 258–259.
- 1370E** *	Дружина не має горщики: вимагає у чоловіка купувати весь час нові.	Левченко. – № 255 Лавров. – С. 239
-1371B*	Ледачу привчають працювати, бо чоловік поб'є її.	Kolberg, 1891. – S. 27. Грінченко, 1897. – № 112.
-1374**	Ледача і невміла дружина: не може знайти кінець нитки.	ЖС, 1895. – С. 355. Роздольський, 1900. – № 53.
-1382A*	Нетямуца дружина: витратила гроші на базарі на непотрібні дрібниці.	Курило. – С. 46–47.
-1385A*	Чоловік вважає, що він не дурень: сало у нього вкрали не відразу, а лише під вечір.	Манжура, 1890. – С. 103. Гнатюк, 1899. – № 3.
- 1385A**	Дурна дружина продає курей на базарі: покупець бере курей, обіцяючи віддати гроші наступного разу; щоб було легше відшукати його, віддає покупцеві свій кожух.	Курило. – С. 46.
-1388B*	Любителів поїсти запитують, що краще: м'ясо,	Грінченко, 1913. –

	ковбаса або сало; відповідь: «М'яковбасало».	№ 104.
-1405A*	Ледача дружина і її мати не хочуть працювати на полі: чоловік використовує їх відмовку, коли вони посилають його до сусіда за борошном.	Березовський, 1962. – С. 215–216. Курило. – С. 58–59.
1419B	Коханець у бочці: чоловік-бондар замикає коханця дружини в бочку і продає її батькові коханця.	Лінтур, 1966. – С. 128–130.
1419E	Підземний хід до будинку коханця: дружина ходить від чоловіка до коханця; чоловік упевнений, що жінка в будинку поруч – її сестра.	Czambel. – S. 208.
1419G	Штани священика: чоловік несподівано повертається за своїми теплими штанами; дружина помилково кидає йому штани священика; пізніше заявляє, що є членом ордену, де носять такі штани.	Чендей. – С. 125–126.
1446	Королеві сказали, що у селян немає хліба: «Нехай їдять пироги» (багач каже, що у нього немає хліба, він сам буде їсти пироги).	Гнатюк, 1899. – № 2. Грінченко, 1913. – № 151.
1451	Бережлива дівчина: робить собі плаття з льону, кинутого на підлогу лінивою нареченою; чоловік вибирає у дружини бережливу дівчину	Левченко. – № 633.
1462*	Чисто й охайно: наречений між справою згадує, що важко дістати кашу семирічної давності, яка йому потрібна як ліки; «У горщиках і сковорідках в будинку такої каші знайдеться багато», – каже мати дівчини.	Рудченко, 1869. – № 70. Гнатюк, 1899. – № 144.
-1510A*	Дружина намагається отруїти чоловіка: попереджений про її намір, чоловік прикидається отруєним; аби переконатися, що він мертвий, хоче повісити його; чоловік замість себе підставляє штовхач, який дружина вішає у темряві; потім вона скликає людей; усе роз'яснюється.	Грінченко, 1901. – № 365, 452–453.
- 1525K**	Поки стара танцює на прохання злодіїв, вони забирають її кожух.	Kolberg, 1889. – № 64. Гнатюк, 1899. – № 432.
- 1525E**	Троє злодіїв крадуть по-різному: один бере в борг за ксьондза, другий просить закрити рукою дірку в бочці і т. д.	Левченко. – № 594-596.
- 1525M* **	Двоє хитрунів обідають у корчмі: видають себе за чарівників, обіцяють показати чудеса, ховаються, не заплативши за їжу.	Kolberg, 1889. – № 61. ЖС, 1894. – С. 145–146.
- 1525N**	Голодний шахрай: бажаючи вкрати ковбасу, розхвалює будинок господині; береться обміряти його ковбасою, забирає ковбасу.	Івасюк. – С. 90–91.
- 1525P**	Крадіжка одягу: чоловік пропонує поміряти краще плаття, а тим часом краде зняте.	Левченко. – № 190, 442, 592. Kolberg, 1889. – № 52.
- 1529B**	Горщик-породілля: повертає позичений горщик з маленьким горщиком на додачу й говорить, що горщик породив горнятко; іншим разом, позичивши горщик, він залишає його собі і посилає сказати, що	Грінченко, 1898. – С. 8. Грінченко, 1912. – С. 57–58, 76–77.

	горщик-породілля помер.	
1530	Тримає скелю: шахрай підставляє плече під велику скелю і робить вигляд, що тримає її; він переконує простака зайняти його місце, а сам тікає з його добром.	Гнатюк, 1899. – № 696, 698. Левченко. – № 398–399. Лінтур, 1966. – С. 38–41.
-1533A*	Обід за Сященним писанням: священник і диякон обідають; піп з'їдає всю гуцу, залишивши воду дияконові, вимовивши при цьому цитату зі Священного писання; диякон також вимовляє слова з Святого письма і виливає залишки на голову попові.	ЖС, 1895. – С. 364–365. Верхратський, 1899. – С. 157. Гнатюк, 1899. – № 270.
1534D*	Чоловік, що симулює німоту, виграє справу: спритник зустрічається з людиною у вузькому місці дороги і кричить йому, щоб той поступився дорогою; чоловік відмовляється, і спритник перекидає воза; на суді спритник прикидається німим; позивач говорить: «Він не німий, він кілька разів кричав мені, щоб я пішов з дороги», штраф накладається на позивача.	Лінтур, 1966. – С. 116–117.
- 1544A** **	Чоловік, попросився на нічліг до господаря, вечеряючи, ховає за пазуху хліб, який випадає під час танцю.	Левченко. – № 302.
- 1545A**	Чоловік розсмішив царівну (смішно вкладався спати) і таким чином домогся її руки.	Гнатюк, 1898. – № 178–180. Гнатюк, 1899. – № 348.
1553	Бик за п'ять копійок: жінка, якій залишили бика при умові, що дохід вона віддасть бідним, пропонує його за п'ять копійок, але він повинен бути куплений разом з півнем за дванадцять червінців.	Гнатюк, 1899. – № 202. Дем'ян, 1964. – С. 12–13.
1560	Яка їжа, така і робота: за столом селянин каже: «Будемо тільки робити вигляд, що їмо»; за роботою наймит: «Будемо тільки робити вигляд, що працюємо».	Пушик. – С. 143–144.
- 1561*** *	Батько і син косять: шкодують, що мало накопили, бо нікому працювати; обідають, з'їли багато, адже обидва чоловіки.	Гнатюк, 1899. – № 38.
-1561A*	Господар радий, що наймити багато працюють, але засмучений, що багато їдять.	Гнатюк, 1899. – № 45.
-1561B*	Косарі їдять: мало перед роботою, перед сном багато.	Левченко. – № 387.
-1561C*	Пан худючий, а слуга ситий і задоволений; панові не вдається досягти цього (засмутити слугу).	Лінтур, 1966. – С. 250. Далавурак – С. 180–181.
1562	«Тричі подумай, перш ніж сказати»: юнак розуміє заповіді буквально, навіть коли бачить, що кожук господаря у вогні.	Гнатюк, 1899. – № 694.
- 1565A**	Мандрівники (батько і син) їдять кашу: кожен, обпікшись, говорить якусь фразу, щоб приховати помилку.	Гнатюк, 1899. – № 47. Грінченко, 1913. – № 48 Левченко. – № 363. Лінтур, 1966. – С. 115.
- 1566A**	Багатому малий день: селянин робить машину, яка «збільшує день», але крутити її має сам господар.	Далавурак. – С. 176–177.

*	День здається йому довшим..	
-1567A*	Скупий дає поховати себе з грошима (гине, випадково закритий в коморі).	Грінченко, 1897. – № 129. Malinowski. – С. 134-135.
-1567C*	Пані дає бідному яйце: боячись, що він забуде про її доброту, нагадує йому про це; врешті-решт, він кидає їй яйце назад.	Нагорний. – С. 52–53. Лавров. – С. 34–35.
1569**	Одягає слугу: згідно з договором господар повинен одягнути слугу за свій кошт; слуга наполягає на буквальному виконанні умови, тобто щоб господар сам вдягав на нього спідне.	Далавурак. – С. 182–183. Пушик. – С. 163–164.
- 1570A**	Господиня пропонує з'їсти цілу миску їжі: тоді не треба платити за неї; хитрун запитує, чи не несуть другу: господиня проганяє його, не вимагаючи плати.	Лінтур, 1966. – С. 125–126.
- 1572A**	Хлопчик з'їдає сметану і випалює очі іконі, щоб вона не розповіла матері.	Левченко. – № 223.
1572E*	Спритний погонич і голодний господар: навмисно втрачає у лісі господаря, який, відправляючись на прогулянку, ніколи не брав їжі на його частку.	Нагорний. – С. 43–44.
-1575A*	Циган не хоче працювати: розуміє слова «покажи пшениці ціп» у прямому значенні; на наступний день господар не годує його.	Далавурак. – С. 27–28.
-1590A*	За одягом зустрічають: хитрун (св. Ілля) приходять на весілля в бідному вбранні, його проганяють, приходять в багатому – пригощають; він виливає страви і напої на одяг, бо вони подані не йому, а вбранню.	Гнатюк, 1902. – № 62.
1592	Миша, що поїдає залізо: працівник заявляє, що миша з'їла довірені йому ваги; господар веде сина працівника і говорить, що його забрав яструб.	Казки. – № 25, 48. Лінтур, 1968. – С. 210–214. Лінтур, 1969. – С. 212–215. Далавурак. – С. 186–188.
1605	Рятівник від податків: жеребець проданий селянам як рятівник від податків; чиновник приїжджає за податками, жеребця спускають на його кобилу; чиновник забирається.	Гнатюк, 1900. – № 8. Роздольський, 1900. – № 14. Гиряк, 1966. – С. 51.
-1610**	Хлопець і старий: хлопець сміється над кульгавим старим, не може перестати сміятися, поки старий не прощає його.	Гнатюк, 1902. – № 322.
1620	Новий одяг короля: самозванець робить вигляд, що виготовляє одяг для короля, каже, що його можуть бачити тільки ті, хто народився в законі; король і придворні бояться визнати, що не бачать одягу; врешті-решт дитина, побачивши голого короля, розкриває обман	Панькевич. – № 17.
1623*	Стара курка замість молодої: замість молодої дівчини	Гнатюк, 1898. – № 193–

	слуга приводить господареві стару; спритно пояснює господині, чому господар його прогнав; прийнятий назад на службу.	194. Гнатюк, 1899. – № 334 Гиряк, 1966. – С. 13.
1624С*	Конокрад на суді: виправдовується тим, що мав нібито намір перескочити через коня, але ненавмисно застряг на його спині, і кінь побіг.	Sokalski. – № 22.
-1626А*	Словами священника злодій доводить, що виграш належить йому.	Чендей. – С. 162–163 Лінтур, 1966. – С. 145–146.
1634В*	Священик причащає цигана перцем (дъогтем).	Baracz. –S. 36. Гнатюк, 1898. – № 11, 189. Левченко. – № 229.
1634С*	Їсть проти бажання: чоловік, що хоче сиру, робить вигляд, що не хоче його їсти; власник змушує їсти сир.	Левченко. – № 410. Лавров. – С. 281.
-1675А*	Чоловік береться навчити віслюка говорити: за 20 років або він здохне, або пан помре.	Левченко. – № 348.
-1680*	Біда ненароком: у селянина, що зперебував у гостях, віл уночі з'їдає штани; ганяючись за волом, він потрапляє в яму, дружина господаря намагається допомогти гостю і сама падає туди ж; господар, знаходячи їх у ямі, хоче спалити обох; усе виявляється, вола вбивають і знаходять у ньому пропажу.	Чубинський. – № 41. Левченко. – № 273.
-1681**	Дурень за порадою батька залишив плуг на полі: батько докоряє йому за те, що він голосно розповідає, де залишив плуг.	Георгиевский. – № 6.
-1682**	Осавула заморив голодом пана, намагаючись навчити його не їсти.	Грінченко, 1897. – № 235 Сухобрус – С. 290–292.
1691 У*	Занадто багато правди: коли людину просять сказати правду, вона говорить, що у господаря, господині і кішки тільки три ока на всіх; її проганяють за правду.	Гнатюк, 1899. – № 341. Сухобрус. – С. 334.
-1696С*	Дурень потрапляє у безглузде становище (на дереві, в колисці, в бочці): його приймають за нечисту силу.	Далавурак. – С. 44–46.
-1698С**	Чоловік тричі обходить будинок із кутею: на запитання, хто прийшов, повинен відповісти: «Ісус Христос»; розбивши горщик із кутею, каже: «Чорт!».	Левченко. – № 360 Сухобрус. – С. 485–486.
-1698*	Сліпий і глухий: смішні ситуації в результаті того, що сліпому привиділося, а глухому почулося.	Гнатюк, 1899. – № 28 Малинка. – С. 83.
1710	Чоботи, надіслані телеграфом: селянин вішає чоботи і супровідний лист на телеграфний дріт, вважаючи, що вони дійдуть до міста.	Гнатюк, 1899. – № 679. Сухобрус. – С. 501–502.
1730В*	Коханець виставлений за двері голяка: жінка змушує закоханого попа оббігти навколо будинку, поки вона буде зашивати в його одяг приворотне зілля.	Левченко. – № 206. Сухобрус. – С. 353–354.
1750	Дурна дружина священника: корисливий коханець запевняє її, що курчат можна навчити говорити; при	Нагорний. – С. 49–51.

	бажання береться висиджувати курячі яйця і отримує для годування курчат багато зерна; коли курчата виводяться, запевняє її, що вони кричать: «Чоловік спав з дружиною священика»; вона дозволяє йому залишити у себе зерно та курчат.	
-1750A*	Скупий цар і винахідник: майстер зробив машину, яка мовить від імені Бога, а цар нагородив його і захотів похвалитися машиною перед гостями; майстер потай висловив невтішні зауваження про скупість царя, і машина повторила їх перед гостями.	Гнатюк, 1899. – № 248. Гиряка, 1965. – С. 127–128. Гнатюк, 1902. – № 26. Мушинка. – С. 309–310.
1761*	Сховавшись за вівтарем, відповідає молитися від імені Бога.	Левченко. – № 233–235.
-1775**	Пан виліковує ксьондза, що їде на курорт: замикає товстого ксьондза на кілька днів у своєму замку і морить голодом.	Гнатюк, 1899. – № 639.
-1778*	Лист попу-батькові: попович не вмів написати ввічливого листа батькові.	Левченко. – № 195.
-1779*	Піп б'є дяка, нібито перевіряючи, чи не зречеться він Христа; дяк своєю чергою б'є попа, той відрікається.	Левченко. – № 185.
-1793*	Піп грабує: забирає у бідняка все, що може, а коли класти вже нікуди, каже: «Дай в зуби»!.	Сухобрус. – С. 342. Лавров. – С. 146. Далавурак. – С. 12–13
-1794*	Бідняк везе попа вгору: кінь не може витягнути важкий віз; зустрічний селянин б'є попа під вигаданим приводом; той швидко піднімається на гору.	Далавурак. – С. 183–184.
-1795*	Чи можна досхочу нагодувати попа: двоє селян сперечаються; той, що стверджував, що можна, програє.	Левченко. – № 183.
-1796*	«Кобила розумніша»: чоловік двічі лущує священника, який ходив до його дружини, і переконається, що його кобила розумніша, бо вона після першого ж удару перестає тягнути воза в болото.	Нагорний. – С. 177–178.
-1798*	Священник вимагає грошей у селян: чоловік розкриває обман і змушує повернути гроші.	Бесараб. – С. 36–37.
-1799*	Чоловік вітається з попом 10 разів підряд, щоб довести, що піп неправий, вимагаючи від нього багато разів повторювати молитви.	Гиряк, 1973. – С. 27.
1800	Краде тільки трохи: чоловік повідомляє на сповіді, що вкрав мотузку, на іншому кінці якої була корова (кінь).	ЖС, 1895. – С. 69–70. Гнатюк, 1899. – № 7. Родіна. – С. 97. Лавров. – С. 140.
1804В	Плата дзвоном монети..	Грінченко, 1897. – № 155. Гнатюк, 1899. – № 634, 635. Грінченко, 1913. –

		№ 165.
- 1807A**	Волоцюга обманює священника, обіцяючи йому «тягло» (курильну трубку); священник ж думає, що йому обіцяють худобу.	ЖС, 1895. – С. 362. Гнатюк, 1899. – № 583.
1811A	Обітниця не пити від св. Георгія (23 квітня) до св. Дмитра (26 жовтня): розуміється, як не пити між церквами, що носять імена цих святих.	Гнатюк, 1899. – № 64–65.
-1813*	Проповідь: священник розчулив парафіян своєю проповіддю, вони почали плакати; бажаючи заспокоїти їх, він говорить, що це, може бути, все неправда.	Правда, 1873. – С. 577. Драгоманов. – С. 42, 146.
- 1825B**	Чоловік виправдовує п'яного священника: він все ж таки тримається па ногах і, можливо, здатний відправляти службу.	Левченко. – № 180.
1826A*	Втеча святого: жартівник забирає зображення святого з церкви; священник думає, що святий утік від нього, тому що він був поганим священником.	Родіна. – С. 37–40.
1832	Хлопчик, запрошений священником на обід: хлопчику велено взяти самому індичку і сказано, що те, що він зробить з індичкою, священник зробить з ним самим; він пальцем витягає з неї начинку.	ЖС, 1895. – С. 18. Гнатюк, 1899. – № 316. Грінченко, 1913. – № 89.
-1843*	Люди допитуються, звідки взявся Бог: хитрий органіст відповідає їм замість ксьондза невиразно.	Левченко. – № 236.
1861*	«Сидіть, сидіть!»: горда жінка входить до церкви саме в той момент, коли парафіяни піднімаються з колін на молитву, думає, що вони встають заради неї, і велить їм продовжувати сидіти.	Драгоманов. – С. 55, 167.
-1921*	Кучер лякає пана мостом, який нібито ламається під брехунами.	Драгоманов. – С. 29, 189–190. Левченко. – № 347 Сухобрус. – С. 480.
1951	«Дрова нарубані?» («Зварене чи сире?»), – запитує ледар перед тим, як прийняти їх в подарунок.	Гнатюк, 1899. – № 130.
2039	Цвях від підкови: через цвях була втрачена підкова, через підкову – кінь, через коня постраждав наїзник.	Березовський, 1969. – С. 137.
-2077**	Псів кличуть: «Говори» та «Не говори». Як звали пса?	Гирик, 1966. – С. 19.
-2220**	Чоловік неправильно зрозумів або не розчув слова співрозмовника.	Гнатюк, 1899. – № 3, 9.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Алиева А.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов / Алла Алиева. – М. : Наука, 1986. – 276 с.
2. *Аминова А. А.* Аксиологические особенности концепта «женщина» в русском, английском и татарском языках / А. А. Аминова, А. Н. Махмутова // Сопоставительная филология и полилингвизм : сб. науч. тр. / [под. общ. ред. А. А. Аминовой, Н. А. Андромовой]. – Казань, 2003. – С. 19–26.
3. *Аникин В. П.* Теория фольклора : курс лекций / В. П. Аникин. – М., 1996. – 408 с.
4. *Аникин В. П.* Фольклор как часть древнерусской культуры (некоторые первоочередные аспекты изучения) / В. П. Аникин // Древняя Русь : вопросы медиевистики. – М., 2000. – № 1. – С. 51–60.
5. *Антонович В.* Три національні типи народні / Володимир Антонович // Павлюк С. Етногенеза українців: спроба теоретичної конструкції : монографія / Степан Павлюк. – Львів, 2006. – С. 213–224. – (Препринт / НАН України, Ін-т народознавства).
6. Архів Інституту народознавства НАН України, Ф. 1, оп. 2, од. зб. 512. – 96 арк.
7. *Байбурин А. К.* «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян / А. К. Байбурин // Проблемы славянской этнографии: к 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина / [отв. ред. : А. К. Байбурин, К. В. Чистов]. – Ленинград : Наука, 1979. – С. 154–162.
8. *Балушок В. Г.* Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян / В. Г. Балушок. – Львів ; Нью-Йорк : Вид-во М. П. Коць, 1998. – 216 с. ; іл.

9. *Бараг Л. Г.* «Асілкі» белорусских сказок и преданий (к вопросу о формировании восточнославянского эпоса) / Л. Г. Бараг // Русский фольклор. – М., 1963. – Вып. 8. – С. 36–43.
10. *Бараг Л. Г.* Взаимосвязи и национальное своеобразие восточнославянских народных сказок : автореф. дис. на соискание учен. степени д-ра ист. наук : спец. 576 «Этнография» / Л. Г. Бараг. – М., 1968. – 43 с.
11. *Бараг Л. Г.* Восточнославянские сказки, их взаимосвязи и национальное своеобразие. (Главы исследования) / Лев Бараг // Эпические жанры устного народного творчества. – Уфа : Изд-во Башкирского гос. ун-та, 1969. — С. 75—290.
12. *Бараг Л. Г.* О межнациональном в сказках восточнославянских народов / Лев Бараг // Фольклор народов РСФСР : межвуз. науч. сб. – Уфа, 1974. – Вып. 1. – С. 69–80.
13. *Бараг Л. Г.* О традиционной стилистической форме белорусских сказок и ее изменениях / Лев Бараг // О традициях и новаторстве в литературе и устном народном творчестве. – Уфа, 1964. – Вып. 17. – С. 201—232.
14. *Бараг Л. Г.* Об особенностях украинской сказочной героики сравнительно с белорусской и русской / Лев Бараг // Русский фольклор: Исторические связи в славянском фольклоре. – М. : Наука, 1968. – Вып. 11. – С. 159–176.
15. *Бараг Л. Г.* Традиционное и новое в художественной лексике волшебной белорусской сказки / Лев Бараг // О традициях и новаторстве в литературе и устном народном творчестве. – Уфа, 1978. – Вып. 21. – С. 37–41.

16. *Бартмінський Є.* Народні колядки апокрифічного змісту / Єжи Бартмінський // Фольклористичні зошити. – Луцьк, 1999. – Вип. 2. – С. 11–29.
17. *Бахтина В. А.* Обрядность сказочная / В. А. Бахтина // Восточнославянский фольклор : слов. научн. и народн. терминологии. – Минск : Наука и техника, 1993. – С. 170–172.
18. Беларускія народныя казкі / [са зборнікаў Е. Р. Раманова]. – Мінск, 1962. – 340 с.
19. *Белова О. В.* Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян (этнолингвистическое исследование) : автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филол. наук : спец. 10.02.03 «Славянские языки (западные и южные)» [Электронный ресурс] / О. В. Белова. – М., 2006. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/belova10.htm>.
20. *Белова О.* «Мы жили по соседству»: этнокультурные стереотипы и живая традиция / Ольга Белова // Антропологический форум. – СПб., 2004. – № 1. – С. 230–237.
21. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев / Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
22. *Березовський І.* Українська казка і східнослов'янська народна оповідальна традиція / І. Березовський // Народна творчість та етнографія. – К., 1974. – № 5. – С. 38–43.
23. *Бодянский И. О.* О народной поэзии славянских племен (рассуждение на степень магистра философского факультета первого отделения, кандидата Московского университета Иосифа Бодянского) / И. О. Бодянский. – М., 1837. – 154 с.
24. Болгарские народные сказки / [пер. с болг. М. Княгиной-Кондратьевой]. – М. : Художественная литература, 1953. – 271 с.

25. *Борковский В. И.* Синтаксис сказок: русско-белорусские параллели / В. И. Борковский. – М. : Наука, 1981. – 235 с.
26. *Бріцина О.* Традиційні персонажі української народної казки / Олександра Бріцина // Народна творчість та етнографія. – К., 1983. – Вип. 1. – С. 28–36.
27. *Бріцина О.* Українська народна соціально-побутова казка (Специфіка та функціонування) / Олександра Бріцина – К. : Наукова думка, 1989. – 150 с. – (АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського).
28. *Бріцина О.* Українська усна традиційна проза: питання текстології та виконавства : монографія / Олександра Бріцина. – К., 2006. – 395 с. – (Препринт / НАН України, Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського).
29. *Булашев Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: космогонічні українські народні погляди та вірування / Георгій Булашев ; [пер. з рос. Ю. Буряка]. – К. : Фірма «Довіра», 1992. – 414 с. – (Серія «Відродження»).
30. *Буряк В.* Українська фольклорна свідомість: генетично-формотворчий дискурс / Володимир Буряк // Література. Фольклор. Проблеми поетики : [зб. наук. пр. / редкол. : Семенюк Г. Ф., Снитко О. С., Івановська О. П. та ін.] – К., 2009. – Вип. 31. – С. 92–99.
31. *Вавринюк Т. П.* Конструкції з прямою мовою в структурі української народної казки : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. філол. наук : спец 10.02.01 «Українська мова» / Тетяна Вавринюк. – Дніпропетровськ, 1997. – 18 с.
32. *Валенцова М. М.* Мусор / М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. / [под ред.

- Н. И. Толстого]. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К–П. – С. 337–340.
33. *Валенцова М. М.* Полотенце / М. М. Валенцова, Е. С. Узёнева // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. / [под ред. О. Беловой]. – М. : Международные отношения, 2009. – Т. 4 : П–С. – С. 147–150.
34. *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание / Анна Вежбицкая / [пер. с англ. ; отв. ред. М. А. Кронгауз ; вступ. ст. Е. В. Палчевой. – М. : Русские словари, 1996. – 416 с.
35. *Вертій О.* Народні джерела національної самобутності української літератури 70–90-х років XIX століття / О. Вертій. – Суми : Собор, 2004. – 486 с.
36. *Виноградова Л. Н.* Вода / Л. Н. Виноградова // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. / [под ред. Н. И. Толстого]. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 387–390.
37. *Галайчук В.* Мак в обрядовості та віруваннях / Володимир Галайчук // Мала енциклопедія українського народознавства / [за ред. чл.-кор. НАН України, д-ра іст. наук, проф. С. Павлюка]. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. – С. 320–321.
38. *Галайчук В.* Особливості побутування і прикметні структурно-семантичні риси середньополіських замовлянь хвороб (на матеріалі текстів з Олевського району Житомирської області) / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – Вип. 31. – С. 113–131.
39. Галицькі народні казки [в Берліні пов. Бродського із уст народа списав О. Роздольський. Впоряд. і порівняння додав І. Франко] // Етнографічний збірник : у 40 т. – Львів, 1895. – Т. 1. – VIII + 188 с. ; іл.

40. Галицькі народні казки [в Берліні пов. Бродського із уст народа списав О. Роздольський. Впоряд. і порівняння додав І. Франко] // Етнографічний збірник : у 40 т. – Львів, 1899. – Т. 7. – 9 + 168 с.
41. Галицькі народні новелі / [зібрав О. Роздольський] // Етнографічний збірник. – Львів, 1900. – Т.8. – IX + 160 с.
42. Галицько-руські народні легенди : у 2 т. Т.1. / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник : у 40 т. – Львів, 1902. – Т.12. – XI + 215 с.
43. *Гарасим Я.* Категоріальна опозиція «універсальне/національне» в етноестетичних вимірах / Ярослав Гарасим // Вісник Львівського університету. Серія : Журналістика. – Львів, 2007. – Вип. 31. – С. 131–139.
44. *Гарасим Я.* Культурно-історична школа в українській фольклористиці / Ярослав Гарасим. – Львів : ЛДУ ім. І. Франка, 1999. – 142 с.
45. *Гачев Г. Д.* Национальные образы мира: Космо, Психо, Логос / Георгий Гачев. – М. : Советский. писатель, 1988. – 480 с.
46. *Глушко М. С.* Віл у різдвяно-новорічній обрядовості українців: реконструкція первісного образу та історичного змісту / М. С. Глушко // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2000. – Вип. 35–36. – С. 399–425.
47. *Глушко М. С.* Генезис тваринного запрягу в Україні (культурно-історична проблема) : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. д-ра іст. наук : спец. 07.00.05 «Етнологія» / М. С. Глушко. – Львів, 2004. – 32 с. – (НАН України, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, Ін-т народознавства).
48. *Гнатюк В.* Деякі уваги над байкою // Гнатюк В. Вибрані статті про народну творчість / Володимир Гнатюк. – К., 1966. – С. 173–197.

49. *Гнатюк В. М.* Казки Закарпаття / Володимир Гнатюк / [упорядкув., підготов. текстів, вступ. ст., прим. та слов. І. В. Хланти]. – Ужгород : Карпати, 2001. – 382 с.
50. *Гнатюк В.* Ткацтво в Східній Галичині / Володимир Гнатюк // Матеріали до української етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 23–27.
51. *Годзь Н. Б.* Культурні стереотипи в українській народній казці : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. філософ. наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Н. Б. Годзь. – Х., 2004. – 19 с.
52. *Голобородько В.* «Національний колорит» чи національний зміст казкового нарративу / В. Голобородько // Кур'єр Кривбасу. – Кривий Ріг, 2007. – № 114–115. – С. 298–312.
53. *Гримич М.* Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців: когнітивна антропологія / Марина Гримич. – К., 2000. – 380 с.
54. *Гринченко Б. Д.* Из уст народа : малорусские рассказы, сказки и пр. / Б. Д. Гринченко. – Чернигов, 1901. – 501 с.
55. *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б. Д. Гринченко. – Чернигов, 1897. – Вып. 1–2. – 390 с.
56. *Грушевський М. С.* Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. / Михайло Грушевський. – К. : Либідь, 1993. – Т. 1. – 392 с.
57. *Грушевський М. С.* Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. / Михайло Грушевський. – К. : Либідь, 1994. – Т. 4, кн. 2. – 320 с.
58. *Грысык Н. Е.* К представлениям о человеке и животном (по севернорусским верованиям и сказке) / Н. Е. Грысык, И. А. Разумова // Фольклористика Карелии. – Петрозаводск, 1991. – С. 46–60.

59. *Гура А. В.* Лягушка / А. В. Гура // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. / [под ред. Н. И. Толстого]. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К–П. – С. 164.
60. *Давидюк В.* Первісна міфологія українського фольклору / Віктор Давидюк. – Луцьк : Вежа, 1997. – 299 с.
61. *Дандис А.* Від етичних до емічних одиниць у структурному дослідженні казок / А. Дандис // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1995. – Т. 230 : Праці Секції етнографії та фольклористики. – С. 271–284.
62. *Дей І. О.* З фольклористичної спадщини Івана Франка : недрукована передмова до збірки прислів'їв / Олексій Дей // Народна творчість та етнографія. – К., 1963. – № 2. – С. 94–96.
63. *Демедюк М.* Іноетнічні персонажі української народної казки: до питання національної специфіки фольклорного образу / Марина Демедюк // Проблеми та перспективи наук в умовах глобалізації: матеріали V Всеукр. наук. конф. – Тернопіль : ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2009. – Ч. 1 : Педагогіка, психологія, мовознавство. – С. 139–142.
64. *Демедюк М.* Казковий наратив як виразник етносоціокультурної та етнорегіональної своєрідності українців (за матеріалами «Галицьких народних казок» в упорядкуванні Івана Франка) / Марина Демедюк // Українське літературознавство : [зб. наук. пр.]. – Львів, 2010. – С. 204–211.
65. *Демедюк М.* Національна своєрідність сюжетно-мотивної основи українських народних казок / Марина Демедюк // Література. Фольклор. Проблеми поетики : [зб. наук. пр. / редкол. : Семенюк Г. Ф., Снитко О. С., Івановська О. П. та ін.]. – К., 2009. – Вип. 32. – С. 131–137.

66. *Демедюк М.* Національна специфіка персонажної системи українських народних казок: образ богатиря-добротворця / Марина Демедюк // Народознавчі зошити : двомісячник / гол. ред. Степан Павлюк. – Львів, 2009. – С. 167–174.
67. *Демедюк М.* Національна специфіка традиційної формульності українських народних казок / Марина Демедюк // Мандрівець : всеукр. наук. журнал. – Тернопіль, 2010. – № 2 (86). – С. 58–64.
68. *Демедюк М.* Національне в українських народних казках : до постановки питання / Марина Демедюк // Література. Фольклор. Проблеми поетики : [зб. наук. пр. / редкол. : Семенюк Г. Ф., Снитко О. С., Івановська О. П. та ін.]. – К., 2010. – Вип. 34.– С. 218–225.
69. *Демедюк М.* Національні прикмети українських народних казок у зібранні Івана Рудченка / Марина Демедюк // Література. Фольклор. Проблеми поетики : [зб. наук. пр. / редкол. : Семенюк Г. Ф., Снитко О. С., Івановська О. П. та ін.]. – К., 2009. – Вип. 31.– С. 150–156.
70. *Денисюк І.* Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції) / Іван Денисюк // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2003. – Вип. 31. – С. 3–22.
71. *Денисюк І.* Фольклористичні концепції М. Грушевського та І. Франка / Іван Денисюк // М. Грушевський і Західна Україна : доп. і повідомл. наук. конф., (м. Львів, 26–28 жовт. 1994 р.). – Львів, 1995. – С. 229–233.
72. *Дикареєв М.* Чорноморські народні казки й анекдоти / Митрофан Дикареєв // Етнографічний збірник. – Львів, 1896. – Т. 2. – С. 1–54.
73. *Довнар-Запольский М. В.* Белорусы : этнограф. очерк // Довнар-Запольский М. В. Исследования и статьи / М. В. Довнар-Запольский. – К., 1909. – Т. 1 : Этнография и социология, обычное право, статистика, белорусская письменность – С. 257–317.

74. *Драгоманов М.* Народня белетристика / Михайло Драгоманов // Розвідки М. Драгоманова про українську народну словесність і письменство / зладив М. Павлик. – Львів : Накладом Наукового тов-ва ім. Т. Шевченка, 1906. – Т. 3. – С. 338–353.
75. *Драгоманов М.* Політико-соціалні думки в нових піснях українського (малоруського) народу / Михайло Драгоманов // Розвідки Михайла Драгоманова про українськоку народну словесність і письменство / зладив М. Павлик. – Львів : Накладом Наукового тов-ва ім. Т. Шевченка, 1900. – Т. 2. – С. 59–96.
76. *Драгоманов М.* Славянські оповідання про пожертвування власної дитини / Михайло Драгоманов // Розвідки Михайла Драгоманова про українськоку народну словесність і письменство / зладив М. Павлик. – Львів : Накладом Наукового тов-ва ім. Т. Шевченка, 1900. – Т. 2. – С. 149–183.
77. *Драгоманов М.* Слов'янські переробки Едіпової історії / Михайло Драгоманов // Розвідки М. Драгоманова про українську народну словесність і письменство / зладив М. Павлик. – Львів : Накладом Наукового тов-ва ім. Т. Шевченка, 1899. – Т. 1. – С. 1–116.
78. *Драгоманов М.* Фатальна вдова (карно-психологічна тема в українській народній пісні) / Михайло Драгоманов // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство / зладив М. Павлик. – Львів : Накладом Наукового тов-ва ім. Т. Шевченка, 1900. – Т. 2. – С. 182–196.
79. *Дунаєвська Л. Ф.* Українська народна казка / Лідія Дунаєвська. – К. : Вища школа, 1989. – 127 с.
80. *Дунаєвська Л. Ф.* Українська народна проза (легенда, казка): еволюція епічних традицій / Лідія Дунаєвська. – К., 1997. – 382 с.

81. Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Том V: Казки з Бачки / зібрав Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1910. – Т. 29. – 318 с.
82. Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. II: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 4. – VIII + 254 с.
83. *Єфремов С.* Історія українського письменства / Сергій Єфремов // Українське літературознавство / [фотопередрук зі вступ. ст. О. Горбача]. – Мюнхен, 1989. – 447 с.
84. *Зайченко О. С.* Українська народна апокрифічна легенда: проблема розвитку і побутування : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. філол. наук : спец. 10.01.07 «Фольклористика» / О. С. Зайченко. – К., 2004. – 36 с.
85. Записки о Южной Руси / издалъ П. Кулишь. – СПб. : Въ типографии А. Якобсона, 1857. – Т. 2. – XIII, [1], 354, [1] с.
86. Зачаровані казкою : українські народні казки Закарпаття в записах П. В. Лінтура / [упорядкув. І. М. Сенька та П. В. Лінтура ; вступ. ст., прим. та слов. І. М. Сенька; післямова П. В. Лінтура ; редкол. : В. І. Данканич, О. І. Дей, П. К. Добрянський та ін. ; худож. М. М. Дем'ян]. – Ужгород : Карпати, 1984. – 528 с.; іл. – (Б-ка «Карпати»).
87. Знадоби для пізнання угорско-руських говорів. Б. Взорці бесіди угорських руснаків (Говори з наголосом сталим) / подав Іван Верхратский // Записки НТШ, 1899. – Т. 29. – С. 127–200.
88. *Зуєва Т. В.* Русский фольклор : учеб. для высших учеб. заведений / Т. В. Зуєва, Б. П. Кирдан. – М. : Флинта, 2002. – 400 с. ; ил.

89. *Иванова Т.* О своеобразии поэтики волшебных сказок А. Н. Корольковой / Татьяна Иванова // Вопросы поэтики литературы и фольклора. – Воронеж : Изд-во Воронежского ун-та, 1977. – С. 15–23.
90. *Іваницький А. І.* Соціально-побутові пісні чумацького циклу / А. І. Іваницький // Чумацькі пісні / [упорядк. : О. І. Дей, А. Ю. Ясенчук, А. І. Іваницький]. – К. : Наукова думка. 1976. – С. 11–57.
91. Історичні перекази українців / зібрав та опрацював В. Сокіл. – Львів : Вид-во М. П. Коць, 2003. – 327 с.
92. *Кабашникаў К. П.* Казка / К. П. Кабашникаў // Беларускі фальклор : енциклопедія : в 2 т. – Мінск : Беларуская советская енциклопедія, 2005. – Т. 1. – С. 606–607.
93. Казки одного села / [запис текстів та упорядкув. П. В. Лінтура]. — Ужгород, 1979. – 368 с.
94. Казки та оповідання з Поділля : в записах 1850–1860 рр. / [упорядк. М. Левченко]. – К. : Вид-во АН УРСР, 1928. – Вип. 1–2. – 598 с.
95. *Карпенко С. Д.* Міфологічні мотиви в українських народних казках про тварин : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. філол. наук : спец. 10.01.07 «Фольклористика» / С. Д. Карпенко. – К., 2004. – 16 с.
96. *Касьянова К.* О русском национальном характере / Касьянова Ксения. – М. : Ин-т национальной модели экономики, 1994. – 267 с.
97. *Качмар М. Б.* Українська етіологічна легенда: структурно-семантичний аспект : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. філол. наук : спец. 10.01.07 «Фольклористика» / М. Б. Качмар. – Львів, 2009. – 20 с.
98. *Кербс А.* Реализация концепта «материнство» в дискурсе русских народных сказок [Электронный ресурс] / А. Кербс // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. – Курск, 2008. – Вып. 2. – Режим доступа до статті: <http://www.jurnal.org/articles/2008/lingv2.html>.

99. *Кирчів Р. Ф.* Регіональність фольклорної традиції / Роман Кирчів // Кирчів Р. Ф. Из фольклорних регіонів України : нариси і статті / Роман Кирчів. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2002. – С. 7–34.
100. *Кісь О.* Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.) / Оксана Кісь. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2008. – 272 с.
101. *Коваль Г. В.* Богородиця в усній традиції українців / Галина Коваль // Богородиця в українському фольклорі / [збір. та впоряд. Галина Коваль]. – Львів, 2006. – С. 3–18. – (Препринт / НАН України, Ін-т народознавства).
102. *Коккьяра Дж.* История фольклористики в Европе / Дж. Коккьяра. – М. : Изд-во иностранной литературы, 1960. — 690 с.
103. *Конан Ў. М.* Нацыянальнае і інтернацыянальнае у фальклоры / Ў. М. Конан // Беларускі фальклор : энцыклапедыя : в 2 т. – Мінск : Беларуская советская энцыклапедыя, 2006. – Т. 2. – С. 671–672.
104. *Корниенко Е. Р.* Национально-культурная специфика понимания текста русской сказки / Е. Р. Корниенко // Русский язык за рубежом. – М., 2005. – № 3–4. – С. 103–107.
105. *Корниенко Е. Р.* Об опыте лингвокультурологического исследования русской народной сказки / Е. Р. Корниенко // Вестник Московского университета. Серия 19 : Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2005. – № 4. – С. 148–154.
106. *Косогорова Х. Г.* Особенности коммуникативно-синтаксической организации вопросно-ответных единств в сказочном тексте [Электронный ресурс] / Х. Г. Косогорова // Ярославский педагогический вестник : научн. журнал. – 2005. – № 2. – Режим доступа до статті: http://vestnik.yvspu.org/?page=2005_2.

107. *Костомаров Н.* О книге: «Малорусские народные предания и поверья / свод М. Драгоманова» / Николай Костомаров // Русская старина. – 1877. – № 5. – С. 113–132.
108. *Костомаров Н.* Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поэзией // Костомаров М. Слов'янська міфологія : вибрані праці з фольклористики й літературознавства / Микола Костомаров. – К. : Либідь, 1994. – С. 257–280. – (Літературні пам'ятки України).
109. *Костомаров Н.* Об историческом значении русской народной поэзии // Костомаров М. Слов'янська міфологія : вибрані праці з фольклористики й літературознавства / Микола Костомаров. – К. : Либідь, 1994. – С. 44–201. – (Літературні пам'ятки України).
110. *Костомаров Н.* Две русские народности / Н. Костомаров // Основа. – СПб., 1861. – № 3. – С. 33–80.
111. *Костюхин Е. А.* Сказка / Е. А. Костюхин // Восточнославянский фольклор : слов. науч. и народ. терминологии / [редкол. : К. П. Кабашников и др.]. – Минск : Навука і техника, 1983. – С. 313–315.
112. *Кравцов Н. В.* Проявление художественного единства в фольклорном произведении / Н. В. Кравцов // Фольклор как искусство слова. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1966. – Вып. I. – С. 157–165.
113. *Кравцов Н. И.* К изучению эпитета в русской фольклористике / Н. И. Кравцов // Фольклор как искусство слова. Эпитет в русском народном творчестве. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1980. – С. 5–16.
114. *Крижко О. А.* Образно-номінативна та оцінна характеристика фольклорних зоосемізмів української мови / О. А. Крижко // Вісник Запорізького національного університету : філологічні науки. – Запоріжжя : ЗНУ, 2008. – № 1. – С. 144–120.

115. *Кримський С. Б. Дух* / С. Б. Кримський // *Енциклопедія сучасної України*. – К., 2008. – Т. 8. – С. 552–553.
116. *Крук И. И. Восточнославянская сказка о животных: Образы. Композиция* / И. И. Крук. – Минск : Наука и техника, 1989. – 158 с. – (АН БССР, Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора).
117. *Крук И. И. Зачин* / И. И. Крук // *Восточнославянский фольклор : слов. науч. и народ. терминологии* / [редкол. : К. П. Кабашников и др.]. – Минск : Навука и техника, 1993. – С. 83.
118. *Крук И. И. Концовка* / И. И. Крук // *Восточнославянский фольклор : слов. науч. и народ. терминологии* / [редкол. : К. П. Кабашников и др.]. – Минск : Наука и техника, 1993. – С. 123.
119. *Крук И. И. Поэтика сказочная* / И. И. Крук // *Восточнославянский фольклор: слов. науч. и народ. терминологии* / [редкол. : К. П. Кабашников и др.]. – Минск : Наука и техника, 1993. – С. 273.
120. *Крук И. И. Формула медиальная* / И. И. Крук // *Восточнославянский фольклор : слов. науч. и народ. терминологии*. – Минск : Наука и техника, 1993. – С. 423.
121. *Крук У. Структурна типологія комічного в українських народних родинно-побутових жартівливих піснях* / Уляна Крук // *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. – Львів, 2006. – Вип. 37. – С. 317–325.
122. *Кульчицький О. Світовідчуження українця* / О. Кульчицький // *Українська душа : зб. наук. пр.* – Нью-Йорк ; Торонто : Ключі, 1956. – С. 13–25.
123. *Лазутин С. Г. Поэтика русского фольклора : учеб. пособ. для филол. фак. ун-тов* / С. Г. Лазутин. – М. : Высшая школа, 1981. – 208 с.

124. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология / К. Леви-Стросс / [пер. с фр. В. В. Иванова]. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с. – (Серия «Психология без границ»).
125. *Левчук О.* Інтерпретація образу-символу коня в дослідженні фольклористів / Оксана Левчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2006. – Вип. 37. – С. 388–394.
126. Лингвистический энциклопедический словарь / [гл. ред. В. Н. Ярцева]. – М. : Сов. энциклопедия, 1990. – 683 с.
127. *Лобач В.* Образ русского в белорусской традиционной культуре [Электронный ресурс] / В. Лобач, Ю. Борисенюк // Родина / [гл. ред. Ю. Борисенюк]. – М., 2002. – № 7. – Режим доступа до статті: www.buntby.com/by/analytics/2007/.../maskal.
128. *Люсин В. Н.* Особость архетипов женского/девичьего успеха в русской сказке / В. Н. Люсин // Общественные науки и современность. – 2004. – № 3. – С. 88–102.
129. *Мірчук І.* Світогляд українського народу / Іван Мірчук // Народна творчість та етнографія. – К., 1996. – № 1. – С. 22–31.
130. *Макарчук С.* Звичаєве право / Степан Макарчук // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат : у 4 т. – Львів : Інститут народознавства, 2006. – Т. 2 : Мистецтвознавство та етнологія. – С. 385–409.
131. *Максимович М.* О малороссийских песнях / М. Максимович // Малороссийские песни / изданные М. Максимовичем. – М., 1827. – С. I–XXXVI.
132. Малорусские народные предания и рассказы / свод М. Драгоманова. – К., 1876. – 434 с.
133. Малорусские сказки, предания, пословицы и поверья, записанные И. И. Манжурой в Екатеринославской губ. // Сборник Харьковского

- историко-филологического общества. – Х., 1894. – Т. 6. – Вып. 2. – С. 161–197.
134. *Масло О. В.* Національно-культурний компонент у лексиці українських народних казок : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. філол. наук : спец. 10.01.07 «Фольклористика» / О. В. Масло. – Х., 2008. – 24 с.
135. *Мелетинский Е. М.* Герой волшебной сказки: происхождение образа / Е. М. Мелетинский / [АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. Ин-т востоковедения]. – М. : Изд-во восточной. литературы, 1958. – 264 с.
136. *Микитенко О.* Міфологічні витоки образу святого у слов'янському фольклорі: до проблеми «багатошаровості» української традиційної культури [Електронний ресурс] / О. Микитенко. – Режим доступу до статті : <http://www.mau-nau.org.ua/kong/Odesa/Book1/Art46.htm>.
137. *Мороз Л.* Триєдність як основа універсалізму (національне – загальнолюдське – духове) / Лариса Мороз // Слово і час. – 2002. – № 3. – С. 22–32.
138. *Мулляр Л. А.* Формализация женской «премудрости» в социальном процессе: архетипы власти в «женских сказках» [Електронний ресурс] / Л. А. Мулляр // Сборник материалов международной научно-практической Интернет-конференции «Профессиональная карьера женщин и вызовы времени», (Орел, 1 мая – 31 мая 2007 г.). – Орел, 2007. – Режим доступу до статті : <http://www.ostu.ru/prometea/article/mullyar/mullyar.doc>.
139. *Назаренко О.* Вираження національних ментальних рис у фразеотематичних групах «воля», «природа» / О. Назаренко // *Studia methodologica*. – Тернопіль, 2005. – Вип. 15. – С. 133–138.

140. *Наконецний С. П.* Украдене ім'я: чому русини стали українцями / С. П. Наконецний / [передм. Я. Дашкевича]. – Вид. 3-тє, доповн. і виправл. вид. – Львів, 2001. – 400 с.
141. Народная культура в современных условиях : учеб. пособ. / [О. Д. Балдина, Э. В. Быкова, Е. Э. Гавриляченко ; отв. ред. Н. Г. Михайлова ; Рос. ин-т культурологии]. – М., 2000. – 219 с.
142. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева : в 3 т. / [подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков ; отв. ред. : Э. В. Померанцева, К. В. Чистов]. – М. : Наука, 1984. – Т. 1. – 512 с.
143. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева : в 3 т. / [подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков ; отв. ред. : Э. В. Померанцева, К. В. Чистов]. – М. : Наука, 1984. – Т. 2. – 464 с.
144. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева : в 3 т. / [подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков ; отв. ред. : Э. В. Померанцева, К. В. Чистов]. – М. : Наука, 1984. – Т. 3. – 495 с.
145. Народныя южнорусскія сказки / издал И. Рудченко. – К. : Въ типографии Е. Федорова, 1869. – Вып. I. – 219 с.
146. Народныя южнорусскія сказки. / издал И. Рудченко. – К. : Въ типографии Е. Федорова, 1870. – Вып. II. – 209 с.
147. *Неклюдов С.* Фольклористика: взгляд извне и взгляд изнутри / С. Неклюдов // Фольклористика в контексте наук о традиционной духовной культуре. Вопросы теории и методологии. Сборник материалов тематического блока XIV Международного съезда славистов, Македония, Охрид, 2008. / сост. А. С. Каргин, А. В. Костина. – М. : ГРЦРФ, 2008. – С. 53–65.
148. *Никорак О.* Українська народна тканина XIX–XX ст. / Олена Никорак. – Львів, 2004. – Ч. 1 : Інтер'єрні тканини (за матеріалами західних областей України). – 583 с.

149. *Новик Е. С.* Система персонажей русской волшебной сказки / Е. С. Новик // Типологические исследования по фольклору : сб. ст. памяти В. Я. Проппа. – М., 1975. – С. 214–246.
150. *Новиков Н. В.* К художественной специфике восточнославянской волшебной сказки (начальные и заключительные формулы) / Н. В. Новиков // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. – М. : Наука, 1979. – С. 18–47.
151. *Новиков Н. В.* Образы восточнославянской волшебной сказки / Н. В. Новиков. – Ленинград, 1974. – 254 с.
152. Оповідання Р. Ф. Чмихала / зібрав Володимир Лесевич // Етнографічний збірник. – Львів, 1904. – Т. 14. – IV + 341 с.
153. *П'ятаченко С.* Москаль, жид, циган в українському фольклорі: стереотипні сприйняття [Електронний ресурс] / С. П'ятаченко // Всеукраїнська спілка «літературний форум». – 2005. – Режим доступу до статті : <http://www.litforum.org/position.php?essay=1186591836>.
154. *Пилипчук С. М.* «Галицько-руські народні приповідки»: Пареміологічно-пареміографічна концепція Івана Франка / С. М. Пилипчук. – Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2008. – 219 с.
155. *Полубиченко Л. В.* Традиционные формулы народной сказки как отражение национального менталитета / Л. В. Полубиченко, О. А. Егорова // Вестник МГУ. Серия 19 : Лингвистика и межкультурная коммуникация. – М., 2003. – №1. – С. 7–22.
156. *Померанцева Э.* К вопросу о национальном и интернациональном начале в народных сказках / Эрна Померанцева // История, искусство, фольклор славянских народов. V Международный съезд славистов. докл. сов. делегации – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1963. – С. 386–413.

157. *Померанцева Э.* Судьбы русской сказки / Эрна Померанцева. – М. : Наука, 1965. – 220 с. – (АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая).
158. *Пономарьов А.* Етнічність та етнічна історія України : курс лекцій : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / А. П. Пономарьов. – К. : Либідь, 1996. – 271 с.
159. *Порпуліт О. М.* Ономастичний простір українських чарівних казок (у зіставленні з російськими казками) : автореф дис. на здобут. учен. ступ. канд. філол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / О. М. Порпуліт. – Одеса, 2000. – 19 с.
160. *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре / А. А. Потебня / [сост., подгот. текстов и коммент. А. Л. Топоркова]. – М. : Лабиринт, 2000. – С. 92–329.
161. *Потебня А. А.* Язык и народность // Потебня А. А. Эстетика и поэтика / А. А. Потебня. – М. : Искусство, 1976. – С. 253–285.
162. *Потебня О. О.* Из записок із теорії словесності / О. О. Потебня // Потебня О. О. Эстетика і поетика слова: збірник. [пер. з рос.] / О. О. Потебня / упорядкув., вступ. ст., прим. І. В. Іваньо, А. І. Колодної. – К. : Мистецтво, 1985. – С. 149–204.
163. Про говір галицьких лемків / написав Іван Верхратский // Збірник Фільольогічної секції Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1902. – Т. 5. – С. 164–224.
164. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки // Пропп В. Я. Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. (Собрание трудов В. Я. Проппа) / В. Я. Пропп / [коммент. Е. М. Мелетинского, А. В. Рафаевой ; сост., науч. ред., текстолог. коммент. И. В. Пешкова]. – М. : Лабиринт, 1998. – С. 111–437.

165. *Пропп В. Я.* Морфология сказки // Пропп В. Я. Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. (Собрание трудов В. Я. Проппа) / В. Я. Пропп / [коммент. Е. М. Мелетинского, А. В. Рафаевой ; сост., науч. ред., текстолог. коммент. И. В. Пешкова]. – М. : Лабиринт, 1998. – С. 1–111.
166. *Пропп В. Я.* Русская сказка / В. Я. Пропп. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1984. – 335 с. – (Ленингр. гос. ун-т им. А. А. Жданова).
167. *Прощенкова Н. В.* Национальная специфика семантики слова в близкородственных языках: на материале имен существительных русского и украинского языков : автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филолог. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / Н. В. Прощенкова. – Благовещенск, 2008. – 19 с.
168. *Путилов Б. Н.* Методологические вопросы сравнительно-исторического изучения фольклора / Б. Н. Путилов // Вестник РАН. – М., 1972. – № 9. – С. 55–59.
169. *Путилов Б. Н.* Мотив как сюжетобразующий элемент / Б. Н. Путилов // Типологические исследования по фольклору : сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970). – М. : Наука, 1975. – С. 141–155.
170. *Путилов Б. Н.* От редактора / Путилов Б. Н. // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов : сб. науч. тр. / [под ред. Б. Н. Путилова]. – М. : Наука, 1984. – С. 3–5.
171. *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. In memoriam / Б. Н. Путилов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2003. – 464 с.
172. *Разумова И. А.* Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра) / И. А. Разумова. – Петрозаводск : Карельский научный центр РАН, 1993. – 224 с.

173. *Разумова И. А.* Стилистическая обрядность русской волшебной сказки / И. А. Разумова / [отв. ред. Б. Н. Путилов]. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – 152 с.
174. *Россомахин А.*, Россия как медведь: истоки визуализации (XVI–XVIII века) [Электронный ресурс] / А. Россомахин, Д. Хрусталеv // Границы : альманах Центра этнических и национальных исследований ИвГУ. – Иваново : Ивановский государственный университет, 2008. – Вып. 2. – Режим доступа до статті: <http://cens.ivanovo.ac.ru/almanach/rossomahin-khrustalev-2008.htm>.
175. *Рошияну Н.* Традиционные формулы сказки / Николае Рошияну. – М. : Наука, 1974. – 216 с. – (Исслед. по фольклору и мифологии Востока / редкол. : Д. А. Ольдерогге (пред.) и др.).
176. *Русина О.* Україна під татарами і Литвою / О. Русина. – К. : Альтернативи, 1998. – 320 с. – (Ін-т історії України НАН України).
177. *Рядчикова Е. Н.* Лингвокультурные принципы и способы отражения национального самосознания и национальной культуры в языке / Е. Н. Рядчикова, С. В. Тарасенко // Вестник Адигейского государственного университета / гл. ред. Р. Д. Хуганов. – 2007. – № 3. – С.13–20.
178. *Сабліна С. В.* Сучасні мовознавчі проблеми дослідження українського мовного етикету [Електронний ресурс] / С. В. Сабліна // Вісник Запорізького державного університету. Серія: Філологічні науки. – Запоріжжя : ЗДУ, 2002. – № 3. – Режим доступу до статті : <http://web.znu.edu.ua/herald/issues/archive/468.ukr.html>.
179. *Савицька Л. В.* Реалізація концепту «хитрість» у російській мові та народній казці : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. філол. наук. : спец. 10.01.02 «Російська література» / Л. В. Савицька. – Х., 2007. – 20 с.

180. *Савушкина Н. И.* Эпитет в бытовой сказке / Н. И. Савушкина // Фольклор как искусство слова. Эпитет в русском народном творчестве. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1980. – Вып. 4. – С. 134–142.
181. Сбор материалов по малорусскому фольклору / собр. А. Н. Малинка. – Чернигов, 1902. – № 24. – С. 262–381.
182. *Селиванов Ф.М.* Сравнение в былинах / Ф. М. Селиванов // Фольклор как искусство слова / [отв. ред. Н. И. Кравцов]. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1975. – Вып. 3. – С. 115–119.
183. *Сержпутровский А. К.* Сказки и рассказы белорусов-поляцков (материалы к изучению творчества белорусов и их говоров) / А. К. Сержпутровский. – СПб. : Изд. Отв. рус. яз. и словесн. Имп. акад. наук, 1911. – (4), VII, 187с.
184. *Сілецький Ю. Р.* Етнічні гетеростереотипи в традиційному світогляді українців : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. іст. наук : спец. 07.00.05 «Етнологія» / Ю. Р. Сілецький. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2009. – 17 с.
185. Сказки И. Рудченка [Рецензия] // Вестник Европы. Журнал. – 1871. – Книга I. – № 1. – С. 441–454.
186. Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. И. И. Манжурою // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Х., 1890. – Т. 2, вып. 2. – 164 с.
187. *Сміт Е. Д.* Національна ідентичність / Ентоні Д. Сміт / [пер. з англ. П. Таращука]. – К. : Основи, 1994. — 224 с.
188. *Соборная И. С.* Этнокультурные особенности сказочного дискурса: лингвориторический аспект (на материале русских, польских и немецких сказок) : автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук : спец. 10.02.19 «Теория языка» / И. С. Соборная. – Сочи, 2004. – 19 с.

189. *Сокіл В.* Українські історико-героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти / Василь Сокіл. – Львів, 2003. – 320 с. – (Препринт / НАН України, Ін-т народознавства).
190. *Сокіл Г. В.* Українські обхідні календарно-обрядові пісні: структура, функції, семантика / Галина Сокіл. – Львів, 2004. – 267 с.
191. Сравнительный указатель сюжетов: восточнославянская сказка / [сост. : Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков]. – Ленинград : Наука, 1979. – 437 с.
192. *Стельмахович М.* Український мовленнєвий етикет / М. Стельмахович // Дивослово. – 1998. – № 3. – С. 20–22.
193. *Стоколос-Ворончук О. О.* Етнотипи та їх художні стереотипи в українському анекдоті (на матеріалі видань ХІХ століття): автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. філол. наук : спец. 10.01.07 «Фольклористика» / О. О. Стоколос-Ворончук. – Львів, 2005. – 20 с.
194. *Сумцов Н. Ф.* Малорусские сказки по сборникам Кольберга и Машинской / Н. Ф. Сумцов // Этнографическое обозрение. – 1894. – № 3. – С.123–130.
195. *Сумцов Н. Ф.* Пожелания и проклятия (преимущественно малоруския) / Н. Ф. Сумцов. – Х. : Типография губернского правления, 1896. – 27 с.
196. *Сумцов Н. Ф.* Сказки / Н. Ф. Сумцов // Словарь Ф. Брокгауза и И. Ефрона. – СПб., 1900. – Т. 59. – С. 162.
197. *Творжевська Т. В.* До питання про «картини світу» українських селян Південно-західного краю (за матеріалами експедиційних досліджень Павла Чубинського) / Т. В. Творжевська // Інтелігенція і влада. Серія: Історія : [Громад.-політ. наук. зб. / редкол. : Г. І. Гончарук та ін.]. – Одеса : Астропринт, 2009. – Вип. 16. – С. 240–249.

198. *Толстая С. М.* Лента / С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. / [под. ред. Н. И. Толстого]. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К–П. – С. 96–97.
199. *Топоров В. Н.* Числа / В. Н. Топоров // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / [глав. ред. С. А. Токарев]. – М. : Советская энциклопедия, 1992. – С. 629–631.
200. *Трубецкой Е.* Иное царство и его искатели в русской народной сказке / Е. Трубецкой // Литературная учеба. – 1990. – № 2. – С. 100–118.
201. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел : материалы и исслед., собранные д. чл. П. П. Чубинским. – СПб., 1878. – Т. 2. : Малорусскія сказки. – 688 с.
202. Українські замовляння / [упоряд. М. Н. Москаленко ; передм. М. Новикової]. – К. : Дніпро, 1993. – 307 с.
203. Українські народні байки (Звіриний епос). Т. I–II / Зібрав Володимир Гнатюк. // Етнографічний збірник. – Львів, 1916. – Т. 37–38. – LVI + 559 с.
204. *Усачева В. В.* Мак / В. В. Усачева // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. / [под. ред. Н. И. Толстого]. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К–П. – С. 170.
205. *Успенский Б.* Царь и Бог: семиотические аспекты сакрализации монарха в России / Б. Успенский // Языки культур и проблемы переводимости. – М., 1987. – С. 47–53.
206. *Франко І.* Галицькі народні казки: [передмова до публікації] / Іван Франко / В Берліні пов. Бродського із уст народа списав Осип Роздольський ; впорядкував і порівняння додав др. Іван Франко //

- Етнографічний збірник / за ред. М. Грушевського. – Львів, 1895. – Т. 1. – С. 1–3.
207. *Франко І.* План викладів історії літератури руської. Спеціальні курси. Мотиви // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко. – К. : Наукова думка, 1981. – Т. 41. – С. 24–74.
208. *Франко І.* Старинна романо-германська новела в устах руського народу // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко. – К. : Наукова думка, 1976. – Т. 26. – С. 266–279.
209. *Франко І.* Що таке казковий мотив? // Франко І. Вибрані статті про народну творчість / Іван Франко. – К., 1969. – С. 327–331.
210. *Франко І. Я.* Дівчина воячка // Франко І. Я. Студії над українськими народними піснями // Франко І. Я. Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко. – К. : Наукова думка, 1984. – Т. 42. – С. 225–231.
211. *Франко І. Я.* Казка / І. Я. Франко // Друг. – 1876. – № 8. – С. 124–126.
212. *Франко І. Я.* Національний колорит у казках Бодянського // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко. – К. : Наукова думка, 1981. – Т. 29. – С. 416–424.
213. *Франко І.* Як виникають народні пісні // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. / Іван Франко. – К., 1980. – Т. 27. – С. 57–65.
214. *Хланта І.* Жінка в українській народній казці / Іван Хланта // Хланта І. До джерел : фольклорист. ст. – Ужгород : Патент, 1994. – С. 105–125.
215. *Хланта І.* Михайло Грушевський про місце казкового епосу в етнокультурному процесі українського народу / Іван Хланта // Благовісник праці : наук. зб. на пошану акад. Миколи Мушинки. – Ужгород ; Пряшів, 1998. – С. 205–211.
216. *Худаш М.* З історії української антропонімії / М. Худаш. – К. : Наукова думка, 1971. – 236 с.

217. *Худаш М.* Складні особові назви середини XVII ст. / М. Худаш // Питання історії української мови. – К. : Наукова думка, 1970. – С. 158–175.
218. *Цимбалістий Б.* Родина і душа народу / Б. Цимбалістий // Українська душа : зб. наук. пр. – Нью-Йорк ; Торонто : Ключі, 1956. – С. 26–44.
219. Чарівне кресало : укр. нар. казки з Волині і Полісся / [запис, упорядкув., вступ. ст. та прим. О. Ф. Ошуркевича]. – Львів : Каменяр, 1995. – 157с. ; іл.
220. *Чернявская Ю. В.* Белорус: штрихи к автопортрету. Этнический самообраз белоруса в сказках / Ю. В. Чернявская. – Минск : Четыре четверти, 2006. – 238 с.
221. *Чернявская Ю. В.* Народная культура и национальные традиции : учеб.-метод. пособ. / Ю. В. Чернявская. – Минск, 1998. – 170 с.
222. *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор : очерки теории / К. В. Чистов. – Ленинград : Наука, 1988. – 237 с.
223. *Чистов К. В.* О систематизации сюжетов сказок восточных славян и их сравнительном изучении / К. В. Чистов // Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. – Ленинград, 1979. – С. 1–25.
224. *Шабліовський В. Є.* Поетично-стильові традиції східнослов'янської і східнороманської фантастичної казки. Спільне та специфічне, контактні зв'язки : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. філол. наук : спец. 10.01.07 «Фольклористика» / В. Є. Шабліовський. – К. : ІМФЕ, 1997. – 23 с.
225. *Шевчук М. В.* Національно-специфічні засади обробки традиційних сюжетів (на матеріалі творчості Лесі Українки): автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. філол. наук : спец. 10.01.06 «Теорія літератури» / М. В. Шевчук. – К., 2000. – 20 с.

226. *Шлемкевич М.* Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К. : Фенікс, 1992. – 168 с.
227. *Шуманова М.* Национально-культурная информация в сказке и ее сохранение при переводе / Марина Шуманова // Болгарская русистика. – София, 2005. – № 3–4 – С. 68–80.
228. *Шумило Н.* Під знаком національної самобутності: українська художня проза і літературна критика кінця ХІХ — поч. ХХ ст / Наталія Шумило. – К. : Задруга, 2003. – 354 с. – (НАН України, Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка).
229. *Эбаноидзе А.* О национальном своеобразии – с улыбкой [Електронний ресурс] / А. Эбаноидзе. – Режим доступу до ресурсу : <http://infoart.udm.ru/magazine/znamia/n9-20/konf.htm>.
230. *Эварницкий Д. И.* Запорожье в остатках старины и преданиях народа : в 2 т. / Д. И. Эварницкий. – СПб. : Издание Л. Ф. Пантелеева, 1888. – Часть 1. – [2], VI, 294 с.; 20 л. илл.
231. *Юдін О.* Образ святого Миколая в українських колядках (до проблеми експлікації семантики у фольклорних текстах) / Олексій Юдін // Народознавчі зошити. – Львів, 1999. – № 6. – С. 905–910.
232. *Янів А.* Адаптація українською культурною свідомістю християнських текстів / Андрій Янів // Вісник Львівського університету. Серія: Журналістика. – Львів, 2001. – Вип. 21. – С. 483–496.
233. *Янів В.* Нариси до історії української етнопсихології / Володимир Янів / [упоряд. М. Шафовал]. – 2-ге вид., переробл. і доповн. – К. : Знання, 2006. – 341 с.
234. *Янів В.* Українська духовність у поетичній візії Шевченка / Володимир Янів // Записки НТШ. – Париж ; Нью-Йорк, 1962. – Т. 169. – С. 506–537.

235. *Bajki* (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny (powiatu Zwiąhelskiego gubernii Wołyńskiej) / zebrała Zofia Rokossowska // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1897. – T. 2. – S. 14–118.
236. *Brynjulf A.* Folklore and national identity / Brynjulf Alver // *Nordic Folklore : Recent Studies* / [ed. by Reimund Kvideland and Henning K. Sehmsdorf in collaboration with Elizabeth Simpson]. – Bloomington : Indiana University Press, 1990. – P. 12–23.
237. *Kolberg O.* Pokucie : obraz etnograficzny / Oskar Kolberg. – Kraków, 1889. – T. 4. – 328 s.
238. *Kong L.* Folktale and reality: the social construction of race in Chinese tales / Lily Kong, Elaine Goh // *Area*. – 1995. – Vol. 27. – P. 261–267.
239. *Honko L.* Methods in folk narrative research / Lauri Honko // *Nordic Folklore : recent Studies* / [ed. by Reimund Kvideland and Henning K. Sehmsdorf in collaboration with Elizabeth Simpson]. – Bloomington : Indiana University Press, 1990. – P. 23–40.
240. Ludowe pieśni, bajki i podania Łurzychan / [przeł. i oprac. J. Magnuszewski]. – Wrocław, 1965. – 286 s.
241. *Melicherčik A.* Slovenský folklóre : chrestomatia / A. Melicherčik. – Bratislava : SAV, 1959. – 792 s.
242. *Moszynska J.* Bajki i zagadki ludu ukrajńskiego / Józefa Moszynska // *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*. – Kraków, 1885. – T. 9. – S. 73–160.
243. *Röhrich L.* Folktales and Reality / translated by Peter Tokofsky / Lutz Röhrich. – Bloomington : Indiana University Press, 1991. – 359 p.
244. *Thompson S.* The Folktale / Stith Thompson. – New York : Dryden Press, 1946. – 510 p.

245. The types of the folktale : a classification and bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Marchentypen / [translated and enlarged by S. Thompson]. – Helsinki, 1961. – 398 p.
246. Tradycyjna poezja i proza ludowa. Wybór tekstów / opracowanie Edward Chudzinski. – Kraków : Wyd. Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1971. – 252 s.