

Індекс 37824



Люба Лебідь-Коровай. Материнство. Картон, авторська техніка. 50 x 60 см.



Міфологія і фольклор

№ 1(5)-2010

ЗАГАЛЬНОУКРАЇНСЬКИЙ НАУКОВО-ОСВІТНІЙ ЖУРНАЛ

Міфологія і фольклор



№ 1(5)-2010

Міфологія

ЗАГАЛЬНОУКРАЇНСЬКИЙ НАУКОВО-ОСВІТНІЙ ЖУРНАЛ

№ 1 (5)-2010

СІЧЕНЬ–БЕРЕЗЕНЬ
Виходить 4 рази на рік

Фольклор



Зміст

ІСТОРІЯ І ТЕОРІЯ ФОЛЬКЛОРУ

- Микола ДМИТРЕНКО. Українське весілля: стан і перспективи дослідження..... 5
Ігор ГУНЧИК. До визначення критеріїв жанрової типології українського
оказіонально-обрядового фольклору 11

ФОЛЬКЛОР НАРОДІВ СВІТУ. КОМПАРАТИВІСТИКА

- Ірина КОВАЛЬ-ФУЧИЛО. Гріх і кара в польській народній казці..... 20
Олеся ЦЕРКОВНЯК-ГОРОДЕЦЬКА. Перетворення тварин і рослин в українському
та чукотському фольклорі..... 35

ПРОБЛЕМИ ФОЛЬКЛОРІЗМУ

- Микола ІЛЬНИЦЬКИЙ. Поетичні реінтерпретації двох фольклорних сюжетів 44
Роман КРОХМАЛЬНИЙ. «Пурпурове сонце в синій скрині неба»: формула когерент-
ності поетичного світу Б. І. Антонича 50

ПУБЛІКАЦІЇ

- Ксенія БОРОДІН. Забуті імена: Вацлав з Олеська 59
Вступне слово Вацлава з Олеська до збірника «Pieśni polski i ruskie ludu
Galicyskiego» 61

З ПОЛЯ ФОЛЬКЛОРУ Й ЕТНОГРАФІЇ

- Надія ЛЕВКОВИЧ. Народна демонологія Бойківщини (Турківський район
Львівської області) 71
Григорій АРКУШИН. Фольклорно-діалектологічні матеріали з Підляшшя 88

РЕЦЕНЗІЇ, ВІДГУКИ

- Ольга ХАРЧИШИН. Перша монографія про український народний анекдот спонукає до
подальших студій. *Рец. на:* Кирчів Р. Етюди до студій над українським народним анекдо-
том. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008. – 268 с. 97
Богдана ГЛАДИШ-ОЛЕЙКО. Підручна книга про духовність українців. *Рец. на:* Україн-
ська фольклористика. Словник-довідник / Упор. і заг. редакція М. Чорнопиского. – Тер-
нопіль: Підручники і посібники, 2008. – 448 с. 101
Інна ШВЕД. Одне з найповніших зібрань ритуально-магічних практик народної ме-
дицини білорусів. *Рец. на:* Народная медицина: ритуальна-магічна практика / Ін-т
масацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы НАН Беларусі; уклад.,
прадм. і паказ. Т. Валодзінай; навук. рэд. А. Ліс. – Мінск: Беларуская навука, 2007. – 776 с.
(Беларуская народная творчасць) 103

ОГЛЯДИ НАУКОВИХ ВИДАНЬ

Журнали, збірники

- Народна творчість та етнографія*. – 2008. – № 1, 2, 3. – Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Рильського 105
- Literatura Ludowa: Dwumiesięcznik naukowo-literacki*. – Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007. – № 1, 2, 3, 4–5, 6 (51) 111

Автореферати

- ІВАШКІВ В. М. Художня, літературознавча і фольклористична парадигма ранньої творчості Пантелеймона Куліша. – Автореф.... доктора філол. наук. – Львів, 2009. ГУМЕНЮК О. М. Любовна лірика в кримськотатарському пісенному фольклорі: тематичні мотиви, особливості поетики. – Автореф.... канд. філол. наук. – Київ, 2009. КМЕТЬ І. Ф. Образ Божої Матері у фольклорі: українська апокрифічна традиція. – Автореф.... канд. філол. наук. – Львів, 2008. ПЕТРОВА М. В. Детская языковая картина мира (на материале детского немецкого фольклора). – Автореф.... канд. филол. наук. – Москва, 2009. КЛИМОВА К. А. Новогреческая мифологическая лексика в сопоставлении с балканославянской. – Автореф.... канд. филол. наук. – Москва, 2009..... 117

Нові книги

- Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. – Львів: НВФ «Українські технології», 2010. – 376 с. (С. 10). Кузьменко О. Стрілецька пісенність: фольклоризм, фольклоризація, фольклорність. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2009. – 296 с. (С. 19). Ошуркевич О. Там, під Берестечком. Статті, нариси. – Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2009. – 144 с. (С. 19). Колотило Т. Українська народна пісенна алегорія: Фольклористична монографія. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені І. Огієнка, 2009. – 184 с. (С. 34). Поліська дома. – Вип. III: Літо / Зібрав, упорядк. і прокомент. В. Давидюк. – Луцьк; ПВД «Твердиня», 2008. – 404 с. (С. 34). Дяків В. «Фольклор чудес» у підрадянській Україні 1920-х років. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008. – 256 с. (С. 43). Анекдоти про Мушу Насреддіна / Пер., упор. Р. Гамада. – Тернопіль: Богдан, 2008. – 288 с. (С. 58). Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XXст.). – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008. – 272 с. (С. 87). Куды, доню, собираешься?.. Свадебная обрядность украинских переселенцев Омского Прииртышья / Сост. Т. М. Репина, О. Г. Сидорская. – Омск: Издательский дом «Наука», 2007. – 186 с. (С. 87). Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 2009. – Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). – 656 с. (С. 124). Востраї русалак: легенди, паданні / Уклад., апрац., прадм. У. Касько; маст. Т. Беразенская. – Мінск: Мастацкая літаратура, 2009. – 135 с. (С. 124). Polska-Ukraina. Pogranicze kulturowe i etniczne. – Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, 2008. – 272 s. (С. 124).

“Mythology and Folklore”

All-Ukrainian research and education journal

No. 1(5). Year 2010

Table of Contents

HISTORY AND THEORY OF FOLKLORE

Mykola DMYTRENKO. The Ukrainian Wedding Party: State of the Art and Prospects for Research	5
Ihor HUNCHYK. Towards Defining the Criteria for the Genre Typology of the Ukrainian Occasional and Ritual Folklore	11

WORLD FOLKLORE. COMPARATIVE STUDIES

Iryna KOVAL' – FUCHYLO. Sin and Punishment in the Polish Folk Tale	20
Olesia TSERKOVNIK-HORODETS'KA. The Transformation of Animals and Plants in Ukrainian and Chuckchee folklore	35

ISSUES OF FOLKLORISM

Mykola IL'NYTS'KYI. Poetic Reinterpretations of Two Folklore Plots	44
Roman KROKHMAL'NYI. «The Purple Sun on the Blue Box of the Sky»: the Coherence of B.-I. Antonych's Poetic Realm	50

PUBLICATIONS

Kseniya BORODIN. Forgotten Names: Wacław from Olesko	59
Introductory Word of Wacław from Olesko to the Collection «Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego»	61

FROM THE FIELD OF FOLKLORE AND ETHNOGRAPHY

Nadiya LEVKOVYCH. Folk Demonology of the Boyko Area (Turka raion, Lviv oblast)	71
Hryhoriy ARKUSHYN. Folklore and Dialectology Material from the <i>Pidliashshia</i> Area	88

REVIEWS AND COMMENTS

Ol'ha KHARCHYSHYN. The First Monograph on the Ukrainian Folk Joke Urges Further Research (Kyrchiv R.. Etiudy do studiy nad ukrayins'kym narodnym anekdotom [Studies towards the Exploration into the Ukrainian Folk Funny Story]. – L'viv: Instytut narodoznavstva NAN Ukrayiny Publishers, 2008. – 268 pp.)	97
Bohdana HLADYSH-OLEYKO. A manual book on the spirituality of the Ukrainians (Ukrayins'ka fol'klorystyka. Slovník-dovidnyk [Ukrainian Folklore Studies. A Reference Dictionary] /Compiled and edited by M. Chornopys'kyi. – Ternopil: Pidruchnyky i posibnyky, 2008. – 448 pp.).....	101
Inna SHVED. One of the completest collected papers on ritual-and-magic practices of the Belarussian folk mythology (Narodnaya meditsina; Rytsual'na-magichnaya praktika [Folk medicine: the ritual-and-magic practice] / The Kandrat Krapiva Institute of Art Criticism, Ethnography and Folklore, National Academy of Sciences of Belarus; compl., prefaced, and demonstr. by T. Valodzina; Sci. ed. A. Lis. – Minsk: Belaruskaya navuka, 2007. – 776 pp. (Belarussian Folklore)).....	103

REVIEWS OF SCHOLARLY PUBLICATIONS

Journals, collected papers

<i>Narodna tvorchist' ta etnografiya</i> [Folklore and Ethnography]. – 2008. – Nos. 1, 2, 3. – Kyiv: The Maksym Rylsky Institute of Art Criticism, Folklore Studies and Ethnography, National Academy of Sciences of Ukraine (In Ukrainian).....	105
<i>Literatura Ludowa: Dwumiesięcznik naukowo-literacki</i> [Folk Literature. A literary and scholarly bimonthly]. – Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007. – Nos. 1, 2, 3, 4–5, 6 (In Polish) (51)	111

Reviews of dissertations

IVASHKIV V. M. Literary Artistic, Literary Scholastic and Folkloristic Paradigm of the Early Works by Pantaleimon Kulish: Review of a dissertation for the scholarly degree of *Doktor* (Philology). – L'viv, 2009 /In Ukrainian/. HUMENIUK O. M. Love Lyrics in the Crimean Tatar Song Folklore: Thematic Motifs, Specificity of the Poetics: Review of a dissertation for the scholarly degree of *Kandydat* (Philology). – Kyiv, 2009 /In Ukrainian/. KMET' I. F. Image of the Mother of God in Folklore: The Ukrainian Apocryphic Tradition: Review of a dissertation for the scholarly degree of *Kandydat* (Philology). – Lviv, 2008 /In Ukrainian/. SUDAK S. D. Mythological Activity as Element of Forming Essential Forces in Man: Review of a dissertation for the scholarly degree of *Kandydat* (Philosophy). – Kyiv, 2009 /In Ukrainian/. KUZEV V. V. Religious-Studies Analysis of Demonology Ideas in the Abraham-Cult Religions (Towards the Issue of Formation): Review of a dissertation for the scholarly degree of *Kandydat* (Philosophy). – Kyiv, 2009 /In Ukrainian/. PETROVA M. V. Children's Linguistic Picture of the World (Based on German Children's Folklore). Review of a dissertation for the scholarly degree of *Kandidat* (Philology). – Moscow, 2009 /In Russian/. KLIMOVA K. A. Modern Greek Mythological Vocabulary in Comparison with Its Balkan and Slavonic Counterparts: Review of a dissertation for the scholarly degree of *Kandidat* (Philology). – Moscow, 2009 /In Russian/. 117

New books

Harasym Ya. *National Aesthetic Uniqueness of the Ukrainian Song Folklore*. – L'viv: NVF «Ukrayins'ki tekhnolohiyi», 2010. – 376 c. /In Ukrainian/ (C. 10). Kuz'menko O. *The Sich Riflemen's Song Creativity: Folklorism, Folklorization, Folkloricity*. – L'viv: Institute of Folklore Studies, National Academy of Sciences of Ukraine, 2009. – 296 pp. /In Ukrainian/ (C. 19). Oshurkevych O. *Over There, at Berestechko. Articles, Sketches*. – Luts'k: VAT «Volyns'ka oblasna drukarnia», 2009. – 144 c. /In Ukrainian/ (C. 19). Kolotylo T. *The Ukrainian Song Allegory: A Monograph in Folklore Studies*. – Kamyanets'-Podil's'kyi: The Ivan Ohiyenko National University of Kamyanets'-Podil's'kyi Press, 2009. – 184 pp /In Ukrainian/ (C. 34). Polis'ka doma. – Issue III: Summer / Collected, compiled and commented by V. Davydiuk. – Luts'k: PVD «Tverdnyia», 2008. – 404 pp. /In Ukrainian/ (C. 34). Diakiv V. «The Folklore of Wonders» in the Soviet Ukraine of the 1920 s. – L'viv: Institute of Folklore Studies, National Academy of Sciences of Ukraine, 2008. – 256 pp. /In Ukrainian/ (C. 43). Nasreddin Hodja *Anecdotes* / Transl., compiled by R. Hamada. – Ternopil': Bohdan Publishers, 2008. – 288 pp. /In Ukrainian/ (C. 58). Kis' O. *The Woman in the Traditional Ukrainian Culture (Second Half of the 19th – early 20th c.)*. – L'viv: Institute of Folklore Studies, National Academy of Sciences of Ukraine, 2008. – 272 pp. /In Ukrainian/ (C. 87). *Whither Are You, Daughter, Gonna To? Wedding Rituals of the Ukrainian Settlers in the Omsk Irtysh Area* / Compiled by T. M. Repina, O. G. Sidorskaya. – Omsk: The «Nauka» Publishing House, 2007. – 186 pp. /In Russian/ (C. 87). *Slavonic Antiquities: An Ethnolinguistic Dictionary in 5 volumes* / Ed. by N.I. Tolstoy. – Moscow: Mezhdunarodnyye otnosheniya, 2009. – Vol. 4: П (Переправа через воду) – С (Сирі). – 656 pp. /In Russian/ (C. 124). *The Island of Mermaids: Legends, Traditions* / Compil., elabor., preface by U. Kas'ko; design. by T. Berazenskaya. – Minsk: Mastatskaya literatura Publishers, 2009. – 135 c. /In Belarussian/ (C. 124). *Poland-Ukraine. Cultural and Ethnic Borderland*. – Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, 2008. – 272 pp. /In Polish/ (C. 124).



ІСТОРІЯ І ТЕОРІЯ ФОЛЬКЛОРУ



Українське весілля: стан і перспективи дослідження

Микола ДМИТРЕНКО

Доктор філологічних наук,
завідувач відділу фольклористики
Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології
імені М. Т. Рильського НАН України
01001, м. Київ, вул. М. Грушевського, 4
e-mail: narodoznavstvo@gala.net

У статті висвітлено стан записування та дослідження весільної обрядовості в Україні. Зроблено огляд основних публікацій весільного фольклору, оцінено внесок учених в осмислення традиційного феномена національної культури. До важливих завдань сучасної етнології та фольклористики, з погляду автора, належить розробка принципів класифікації та систематизації матеріалів весільної обрядовості, дослідження системи персонажів весілля в функціональному та гендерному аспектах, вивчення символіки образів обрядодій та пісень. Актуальними є також підготовка антології «Українське весілля», укладання «Енциклопедії українського весілля», «Атласу українського весілля», розробка конкретних науково-методичних практичних рекомендацій для організації сучасного весільного обрядового комплексу.

Ключові слова: весільний обряд, весільні пісні, опис обряду, етапи обряду, запис пісень, теорія фольклору, жанри весільного фольклору, енциклопедія українського весілля, символіка образів.

Відомості про українську весільну обрядовість сягають мало не тисячолітньої давнини – найдавніша писемна згадка належить до періоду Київської Русі – 1096 р. З другої половини XI – початку XII ст. в літописах зафіксовано інформацію про українські весільні звичаї, що мали різні форми стосунків: умикання (викрадення дівчини за згодою і без), купівля-продаж, договір. Короткий опис українського весілля 1581 р. здійснив Я. Ласицький у листі до Д. Хитрея. У добу козаччини 1650 р. французький інженер Г.-Л. де Боплан, перебуваючи в Україні, подав опис весільних звичаїв, засвідчив демократизм і партнерство українців при виборі пари. Можна сказати, що саме тоді було чи не вперше застосовано гендерний підхід до висвітлення взаємин між жіночою та чоловічою статтями.

До найпомітніших записів, публікацій обрядових матеріалів українського весілля та спостережень про них належать: Калиновський Г. «Опис весільних простонародних обрядів...» (1777), Червінський І. «Сватання, весілля і родини у люду руського на Русі Червоній, описане мешканцем цього краю» (1805), Доленга-Ходаковський З. «Проект наукової мандрівки Росією для пояснення давньої слов'янської історії» (1820), Голембійовський Л. «Польський народ, його звичаї, забобони» (1830), Вацлав з Олеська. «Пісні польські та руські люду з Галичини» (1933), Лозинський Й. «Українське весілля» («Руське весілля», 1835), Терещенко А. «Побут російського народу. – Ч. 2: Весілля» (1848), Метлинський А. «Народні українські пісні» («Народные южнорусские песни», 1854) та ін.

У класичній збірці А. Метлинського вперше в історії української фольклористики було застосовано не територіально-функціональний принцип класифікації

й подачі пісень (як у виданнях попередників: Б. Залеського, Ж. Паулі, К. Вуйцицького), а функціонально-обрядовий принцип розташування фольклорного матеріалу за окремими розділами, що відповідають етапам весілля (майже три сотні пісень). Цю схему згодом запозичив П. Чубинський, але не скрізь її послідовно витримав.

У другій половині XIX ст. з'являються досить повні публікації записів весільних пісень та описів обряду. Це стосується цікавого локального опису В. Навроцького «Весілля в Котузові» (1869, нині Теребовлянський район Тернопільської області)¹, розвідки М. Янчука «Українське весілля в Корницькому приході Костянтинівського повіту Сідлецької губернії» (1885) та видатних збірок в історії української фольклористики й етнології, що їх підготували П. Чубинський і Я. Головацький: четвертий том «Праць» П. Чубинського названо «Обряди: родини, хрестини, весілля, похорон» («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», 1877), «Народні пісні Галицької та Угорської Руси, зібрані Я. Ф. Головацьким» («Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким», 1878; сюди ввійшли матеріали різних збирачів із Галичини, Буковини, Закарпаття). Зокрема, В. Навроцький класифікував обряд за десятьма етапами: 1. Весільний час. 2. Сватання. 3. Коровай. 4. Словини. 5. Вінокплетини. 6. Заручини. 7. Шлюб. 8. Посаг. 9. Проводи. 10. Пропій².

М. Янчук розглянув шість етапів обряду, останній із яких (власне весілля) розподілив за днями: субота, неділя, понеділок, вівторок, середа. Українські весільні пісні вчений порівняв із білоруськими, російськими та творами інших слов'янських народів. П. Чубинський, крім опису обряду, із різних територій України подав майже дві тисячі весільних пісень – 1943 зразки. Це перевершило всі публікації XIX – першої половини XX ст., стало своєрідним науковим прикладом для наслідування. М. Шубравська з цього приводу писала: уміщений «пісенний матеріал – це дорогоцінний скарб, який надовго ще залишиться важливим джерелом у вивченні весільної пісенності на Україні не тільки за своєю кількістю, а й за науковою обробкою: біля кожного зразка зазначено місце запису, пучки варіантів подані в зіставленні їх текстів, що має неабияке значення для дослідника, особливо словесника»³.

Оприлюднення великої кількості першоджерельних матеріалів послужило міцним фундаментом для спеціального фахового студіювання весільного обряду й фольклору. Якщо романтична парадигма української фольклористики передбачала переважно збір матеріалу, захоплення ним як доказом високої мистецької вартості творчості та національної самобутності українців, наголошувала на концепції народності, а відтак і регресі усної традиції у зв'язку з розвитком цивілізації, то в другій половині XIX ст. розпочато формування наукової академічної доктрини у вивченні явищ як архаїчної культури, пов'язаної з міфологічною епохою, синкретизмом, і з пізнанням еволюційного шляху колективної нематеріальної культури з тяглістю останньої аж до новітнього часу.

Поява методологічно важливих народознавчих праць М. Костомарова, О. Потебні, О. Котляревського, М. Лисенка, О. Веселовського, М. Драгоманова, І. Франка, Ф. Колесси зумовила дослідження весільної обрядовості не тільки в регіонально-

¹ Лозинський Й. Українське весілля / Упоряд., вст. ст. Р. Кирчіва. – К.: Наук. думка, 1992. – 176 с.

² Навроцький В. Весілля в Котузові // Навроцький В. Географічно-етнографічні та статистично-економічні праці / Упоряд. С. Злупко і Я. Злупко. – Львів, 2004. – С. 65–86.

³ Весільні пісні: У 2-х кн. – Кн. 1: Полісся, Наддніпрянщина, Слобожанщина, Степова Україна / Упоряд., приміт. М. Шубравської; нотний матеріал упоряд. А. Іваницький. – К.: Наук. думка, 1982. – С. 19. (Серія «Українська народна творчість»).

му аспекті, але й у плані з'ясування генези українського весілля, порівняння його з традиціями інших народів, вивченням комплексу оказіонально-функційних, семантично-структурних та ідеологічних особливостей тощо.

Під впливом свого наукового наставника, професора Харківського університету О. Потебні, спеціально розпочав досліджувати весільний обряд М. Сумцов. Його найважливіші праці про весілля, весільний фольклор: магістерська дисертація «Про весільні обряди, переважно російські» (1881), опубліковані в журналі «Киевская старина» розвідки «Релігійно-міфічне значення українського весілля» (1885), «До питання про вплив грецького і римського весільного ритуалу на українське весілля» (1886), «Українська весільна термінологія» (1889), «Значення весілля» (1889), «Опис весільних українських простонародних обрядів» (1889, передмова до перевиданої в Харкові книги Г. Калиновського), «Чоловік на весіллі своєї дружини» (1893), «Весілля» (1900) та ін. До цього ряду належить і докторська дисертація вченого «Хліб в обрядах та піснях» (1885), у якій щедро використано весільний обрядовий матеріал. Виходячи з широкого порівняльного фактажу, М. Сумцов із пієтетом ставився до весільної традиції українців: «Хоч в усіх слов'янських весіллях багато язичницького, давнього, весілля українське відзначається особливою цілісністю та урочистістю, пісні й обряди розподіляються досить рівномірно всіма етапами весілля; витримано сувору відмінність між окремими актами весільної драми...»⁴.

У розвідці «До питання про вплив грецького і римського весільного ритуалу на українське весілля» М. Сумцов навів ряд цікавих даних про можливий давній вплив українського весілля на грецьке, а згодом повернення «специфічного рідного». Дослідник опонував тим представникам теорії запозичень, які так легко переймали чуже і приписували його народові, не заглиблюючись у сутність традиції автохтонів: «Українське весілля виявляє спорідненість із грецьким весіллям в усьому складі і в окремих подробицях, що, однак, не дає підстав перше виводити з останнього... Відверта подібність в усьому складі класичного і слов'янського весільного ритуалу позитивно може бути пояснена походженням класичних і слов'янських народів із одного спільного арійського кореня...»⁵.

Сталося так, що цінні класичні фольклористично-етнографічні праці М. Сумцова, на жаль, належним чином не опанував сучасний науковий дискурс. Можливо, у цьому трохи більше пощастило часто згадуваній етнографічній розвідці В. Охримовича «Значення українських весільних обрядів і пісень в історії еволюції сім'ї» (1891).

Наприкінці XIX – на початку XX ст. було здійснено ще ряд описів у різних регіонах України: Рошкевич О. «Обряди і пісні весільні люду руського в селі Лолін Стрийського повіту. Зібрала О. Рошкевич. Опрацював І. Франко» (1886), Ярошинська Є. «Весільні обичаї буковинсько-руського народу в наддністрянських околицях» (1891), Малинка О. «Українське весілля» (1898), Грінченко Б. «Весілля в селі Нижня Сироватка Сумського повіту Харківської губернії» (1899), Литвинова-Бартош П. «Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського повіту у Чернігівщині» (1900), Демченко І. «Весілля в містечку Монастирище Липовецького повіту Київської губернії» (1903), Верховинець В. «Весілля в селі Шпичинцях Сквирського повіту Київської губернії» (1914) та ін.

У радянський час дослідження весільного обряду й пісень хоча й було зорієнтоване на системне вивчення, проте через ідеологічну зашореність не могло претендувати на об'єктивність, незважаючи на проголошуваний принцип історизму.

⁴ Сумцов Н. О свадебных обрядах, преимущественно русских. – Харьков, 1881. – С. 5.

⁵ Сумцов Н. К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу. – К., 1886. – С. 13–14.

Пріоритет мали нові обряди, звичаї, свята – «червоні весілля» (ця назва асоціюється з іншою: «криваві весілля»), «комсомольські весілля».

Заради справедливості варто зазначити: збір матеріалів традиційного весілля, що у зв'язку з техногенним розвитком і під тиском тоталітарної системи зазнавало надто стрімких трансформацій, здійснювався повсюдно, – на жаль, не скрізь із мелодіями. Це засвідчують численні записи пісень та описи обряду в різних областях: як ті, що ввійшли до опублікованих збірок, так і ті, що зберігаються в архівах (передусім у найбільшій рукописній скарбниці фольклору в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського Національної академії наук України). Чи не найповнішою працею цього часу є «Весілля в селі Зятківцях», що його в 1920-і – 1930-і рр. записав Г. Танцюра в Гайсинському районі на Вінниччині. Це унікальна пам'ятка українського фольклору. Збирач здійснював записи у своєму (й нашому. – М. Д.) рідному селі, крім опису обряду, подав 800 народних пісень – тексти з мелодіями, 144 танці (зразки інструментальної музики), кільканадцять ігор – своєрідних театралізованих вистав місцевих «штукарів»⁶.

Подвигом науковців-фольклористів М. Шубравської та О. Правдюка можна вважати підготовку й видання 1970 р. двох томів «Весілля» в академічній серії «Українська народна творчість» – найповнішого зібрання описів українського народного весілля, зроблених протягом трьох століть (із двадцяти двох описів половину надруковано вперше, чотирнадцять описів мають мелодії). Наукове керівництво в процесі укладання книг здійснював О. Дей. М. Шубравській належить упорядкування й підготовка до видання в згаданій серії ще й двох академічних фундаментальних томів весільних пісень (нотні матеріали підготували А. Іваницький, Н. Бучель). Названі праці стали помітною віхою в українському весілезнавстві, стимулювали як вивчення, так і збирання матеріалів безпосередньо в середовищі, де ще збереглися релікти фольклорної архаїки та класичного драматичного дійства⁷.

До теоретичних здобутків фольклористики та етнографії радянського періоду можна зарахувати не так багато праць. Окрім передмов М. Шубравської до згаданих видань, варті уваги монографії О. Кравець «Сімейний побут і звичаї українського народу» (1966), І. Ребошапки «Народження символу» (1975), В. Здоровеги «Нариси весільної обрядовості в Україні» (1978), В. Борисенко «Весільні звичаї та обряди на Україні» (1988)⁸ [2], низка статей, опублікованих у журналі «Народна творчість та етнографія».

У пострадянський час, наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст., весіллю й весільним пісням науковці почали приділяти спеціальну увагу. Пожвавилось вивчення регіональних особливостей традиції та її динаміки, опубліковано чимало описів весілля. Цьому прислужилися збирачі та дослідники фольклору: І. Денисюк, Р. Кирчів, С. Кітова, О. Курочкін, В. Давидюк, Н. Лисюк, М. Гримич, П. Зборовський, С. Маховська, З. Марчук, Н. Петрова, О. Цвид-Гром, В. Косаківський, З. Босик, Н. Поклад, В. Круковська, О. Кондратович, Н. Сивачук, Н. Пастух, В. Те-

⁶ Грає весілля наш Херсонський край. Пісенний фольклор Херсонщини / Укл. В. Другальов. – Херсон: Наддніпряночка, 2009. – 180 с.

⁷ Див.: Весільні пісні: У 2-х кн. – Кн. 1: Полісся, Наддніпрянщина, Слобожанщина, Степова Україна / Упоряд., приміт. М. Шубравської; нотний матеріал упоряд. А. Іваницький. – К.: Наук. думка, 1982. – 872 с. (Серія «Українська народна творчість»); Весільні пісні: У 2-х кн. – Кн. 2: Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття / Упоряд., приміт. М. Шубравської; нотний матеріал упоряд. Н. Бучель. – К.: Наук. думка, 1982. – 680 с. (Серія «Українська народна творчість»); Весілля: У 2-х кн. / Упоряд. текстів, приміт. М. Шубравської; нотний матеріал упоряд. О. Правдюк. – К.: Наук. думка, 1970. – Кн. 1. – 456 с.; Кн. 2. – 480 с.

⁸ Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження). – К.: Наук. думка, 1988. – 192 с.

леуца, І. Несен, Л. Василечко, Р. Цапун, В. Головатюк, В. Другальов, О. Шульга, О. Щербань та ін.⁹

Поза межами нашої держави також виходять оригінальні збірки весільної обрядовості. Скажімо, в Російській Федерації надруковано книгу «Куды, доню, собираешься?.. Свадебная обрядность украинских переселенцев Омского Прииртышья / Сост. Т. Репина, О. Сидорская» (Омськ: «Наука», 2007. – 186 с. формату А 4). Структура збірки: вступ, шість частин; загальні зауваги про побутування українського весільного обряду; версія українського весільного обряду у викладі Є. Ускової; зведена версія українського весільного обряду; пісні; одяг; кухня.

Характерною рисою багатьох публікацій весільних матеріалів в Україні та за її межами є увага до локальних особливостей та науково точних записів, що пов'язане не тільки з технічними можливостями (аудіо-відеофіксації), але й засвоєнням удосконалених методологічних підходів осмислення та методики збирання фольклору в новочасі.

У науковому доробку сучасників про весільний обряд і весільні пісні маємо декілька монографій, навчальних посібників (С. Китова, Л. Єфремова, Н. Петрова, З. Марчук, Н. Сивачук, О. Шульга)¹⁰, захищених дисертацій (Н. Лисюк, О. Цвид-Гром, Н. Задорожнюк, С. Маховська та ін.). Усе ж у студіях превалюють з'ясування регіональних аспектів функціонування обряду й пісень. Їм властиві увага до атрибутики, характеристика окремих етапів (у тім чи не найменше висвітленими залишаються обряд комори й поганий понеділок). Слабким компонентом досліджень є компаративістський аспект: часто-густо дослідники розглядають явище вузько, без ширшого історичного, ідеологічно-світоглядного, обрядово-звичаєвого та фольклорного контексту і в межах соціального локусу, і в межах етносу та іноетнічних чинників.

Отже, до актуальних завдань етнологів та фольклористів належить розробка принципів класифікації та систематизації матеріалів весільної обрядовості (опис етапів, подачі обрядових та персоналізованих паспортів, пісень, варіантів творів, описів виконавського середовища, приміток та застережень учасників дійства, різноманітних пояснень, коментарів), дослідження системи персонажів (учасників, чинів) весілля в функціональному та гендерному аспектах, вивчення символіки образів обрядодій та пісень тощо.

На часі підготовка антології «Українське весілля», яка б найповніше охоплювала і описи обряду, записи пісень, і матеріали до осмислення народного феномену. Варто подбати й про те, щоб видання (на нашу думку, в десяти томах) стало унікальною антологією теоретичних та емпіричних матеріалів, фундаментально висвітлювало тему «Світ українського весілля та українське весілля у світі».

Назріла потреба укласти «Енциклопедію українського весілля», «Атлас українського весілля» й розробити конкретні науково-методичні практичні рекомендації.

⁹ Див., зокрема: Бойківські весільні латканки / Зібрав та упоряд. П. Зборовський; муз. транскрипції І. Федун. – Львів: «СПОЛОМ», 2002. – 196 с.; *Василечко Л.* Таїна весільного обряду. – Івано-Франківськ: Тіповіт, 2006. – 127 с.; *Грає весілля наш Херсонський край. Пісенний фольклор Херсонщини* / Укл. В. Другальов. – Херсон: «Наддніпряночка», 2009. – 180 с.; *Єфремова Л.* Наспів українських весільних пісень. – К.: Наук. думка, 2006. – 172 с.; Китова С. Християнська суть українського весілля. – Черкаси: Брама, 2008. – 380 с.; *Кондратович О.* Весілля на Поліссі. – Луцьк: «Надстир'я», 1996. – 112 с.; *Марчук З.* Генеалогія українського весілля. – Луцьк, 2006. – 360 с.; *Маховська С.* Весілля. Похорон. – Хмельницький, 2005. – 80 с.; *Петрова Н.* Весільна обрядовість Одещини: регіональний та функціональний аспекти. – Одеса, 2008. – 348 с.; *Сивачук Н.* Уманське весілля. – Умань: Алмі, 2007. – 200 с.; *Шульга З.* До віння. Українська весільна обрядодія. – Львів: «Апріорі», 2009. – 168 с. Найновішу бібліографію публікацій принаймні останнього десятиліття належить спеціально підготувати.

¹⁰ Єфремова Л. Наспів українських весільних пісень. – К.: Наукова думка, 2006. – 172 с.; Китова С. Християнська суть українського весілля. – Черкаси: Брама, 2008. – 380 с.; Марчук З. Генеалогія українського весілля. – Луцьк, 2006. – 360 с.; Петрова Н. Весільна обрядовість Одещини: регіональний та функціональний аспекти. – Одеса, 2008. – 348 с.; Сивачук Н. Уманське весілля. – Умань: Алмі, 2007. – 200 с.; Шульга З. До віння. Українська весільна обрядодія. – Львів: «Апріорі», 2009. – 168 с.

дації для організації сучасного весілля, щоб воно було не еклектичним – на чолі з чужорідним пострадянським тамадою, а цілісним органічним дійством, в основі якого лежить автохтонна етнічна традиція, збагачена новітніми прагматичними динамічними реаліями.

Стаття надійшла до редколегії 14.01.2010

Прийнята до друку 20.02.2010

The Ukrainian Wedding Party: State of the Art and Prospects for Research

Mykola DMYTRENKO

The article covers the state of recording and researching the wedding rituals in Ukraine. It reviews the basic publications in the field of wedding folklore, evaluates the scholars' contribution to the comprehension of the traditional phenomenon of national culture. According to the author, major assignments of present-day Ethnology and Folklore Studies comprise the elaboration of tenets to classify and systematize the material of wedding rituals, researching the system of wedding characters in the functional and gender aspects, study of the symbolism of the rituals and the songs. Topical are also the issues of preparing an Anthology «The Ukrainian Wedding» and a compilation of «An Encyclopaedia of the Ukrainian Wedding Party», «Atlas of the Ukrainian Wedding Party», elaboration of particular scientific and methodological practical recommendations with the aim of organizing the present-day wedding ritual complex.

Key words: wedding ritual, wedding songs, ritual description, stages of the ritual, recording of the songs, genres of wedding folklore, encyclopaedia of the Ukrainian wedding party, symbolism of the character-sketches.

Украинская свадьба: Состояние и перспективы исследования

Николай ДМИТРЕНКО

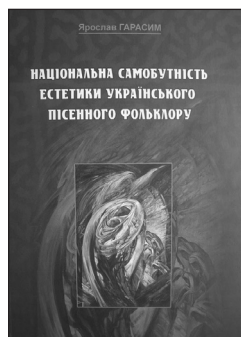
В статье освещается вопрос о состоянии письменной фиксации и исследования свадебной обрядности в Украине. Сделан обзор основных публикаций свадебного фольклора, оценен вклад ученых в осмысление традиционного феномена национальной культуры. К важным задачам современной этнологии и фольклористики, с точки зрения автора, относится разработка принципов классификации и систематизации материалов свадебной обрядности, исследование системы персонажей свадьбы в функциональном и гендерном аспектах, изучение символики образов обрядовых действий и песен. Актуальными является также подготовка антологии «Украинская свадьба», составление «Энциклопедии украинской свадьбы», «Атласа украинской свадьбы», разработка конкретных научно-методических практических рекомендаций для организации современного свадебного обрядового комплекса.

Ключевые слова: свадебный обряд, свадебные песни, описание обряда, этапы обряда, запись песен, теория фольклора, жанры свадебного фольклора, энциклопедия украинского свадьбы, символика обрядов.

Нові книги

Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. – Львів: НВФ «Українські технології», 2010. – 376 с.

У монографії здійснено багатоаспектне дослідження національної специфіки українського пісенного фольклору. Простежено генезу етноестетичних уявлень і критеріїв, які сформувалися у результаті співдії географічно-кліматичних, історико-соціологічних та етнопсихологічних чинників. Виявлено, що основною смисловою домінантою етноестетики народнопісенної творчості є категорія добропрекрасного – світоглядний концепт, який визначає характер взаємовпливів між морально-етичним досвідом етносу та високим естетичним рівнем художньої вартості фольклорних текстів. Національну експресію мови української народної пісні простежено на рівні системи образів, евфемізованої формульності поетичної стилістики та звукової організації ритмомелодики.





До визначення критеріїв жанрової типології українського okazіонально-обрядового фольклору

Ігор ГУНЧИК

Кандидат філологічних наук,
старший науковий співробітник Інституту франкознавства
Львівського національного університету імені Івана Франка
79000, м. Львів, вул. Університетська, 1
e-mail: hunchyki@gmail.com

У статті розглянуто проблему розрізнення і виділення трьох основних жанрових типів українського okazіонально-обрядового фольклору – народної молитви, замовляння і примовки. На думку автора, головним критерієм диференціації цих жанрів є втілена у творі ідея божества, що художньо реалізована в божественному персонажі на рівні поетики, яку В. Пропт вважав першою ознакою для визначення і характеристики жанрового типу. У народній молитві, на відміну від замовляння і примовки, безпосередню участь у наданні допомоги адресатові утилітарно-сакрального твору бере не сам виконавець фольклору, а божество в образі фольклорного персонажа, священний статус якого, за народними переконаннями, є джерелом сили й могутності. Натомість у замовляннях і примовках під час словесного впливу безпосередню допомогу надає знахар, який покладається на власні сили і внутрішні людські ресурси. Свої висновки дослідник ілюструє okazіональними зразками від вроків, взятих із відомих фольклорних збірок.

Ключові слова: okazіонально-обрядовий фольклор, народна молитва, замовляння, примовка, структура, форма, божество, персона.

Порушувати в українському уснословеснознавстві проблему розрізнення жанрових типів фольклору на початку ХХІ ст., коли майже всі жанри та види народнопоетичної творчості з'ясовано та дефініювано, здавалося б, дещо невчасно і навіть запізно. Однак для okazіонально-обрядового фольклору, до якого входять різноманітні за формою і змістом, але генетично й типологічно споріднені групи утилітарно-сакральних утворень, такий підхід і аспект досліджень є дуже актуальним і логічно зумовлений сучасним станом розвитку фольклористики як науки.

Майже століття тому про жанрову типологію okazіонально-обрядового фольклору взагалі не йшлося. Хоч і на той час вже існували теоретичні праці О. Потебні¹, Н. Крушевського², з'явилася збірка матеріалів П. Єфименка³, вчені-фольклористи констатували про важкодоступність фольклорного okazіонально-обрядового матеріалу та його недостатнє наукове опрацювання. Ю. Яворський – один із них, упорядкувавши та видавши 1915 р. у Москві добірку утилітарно-сакральних текстів під назвою «Заговоры и апокрифические молитвы по карпато-русским записям XVIII и нач. XIX в.», у передмові до неї із цього приводу зазначав, що народні за-

¹ Потебня А. Малорусская народная песня по списку XVI в. – Воронеж, 1877. – 146 с.

² Крушевский Н. Заговоры как вид русской народной поэзии. – Варшава, 1876.

³ Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний. – Москва, 1874.

мовляння і заклинання є найскладнішими і найневловимішими з усіх видів української усної словесності, а через те, на відміну від колядок та весняних, весільних, похоронних обрядів і пісень, залишаються найменш відомими й розробленими у вітчизняній науці⁴.

З того часу ситуація з дослідженням цього виду фольклору суттєво змінилася. Крім того, за тривалий час українська фольклористика нагромадила й оперує багатим фактичним матеріалом, який опубліковано у різних наукових збірниках, виданнях і який, що важливо, порівняно віднедавна перестав бути важкодоступним для дослідників. Відтак ситуація, що склалася в українській фольклористичній напrikінці ХХ – на початку ХХІ ст. створила сприятливі умови для початку якісно нового рівня його наукового освоєння – жанрового дослідження магіко-сакрального фольклору.

Важливість студій над виділенням жанрових типів і подальшим вивченням окремих жанрів оказіональної словесності пояснюється особливим статусом цих текстів у жанрово-родовій системі українського фольклору. Народні молитви, примовки, замовляння та інші типологічно споріднені утворення – це всепроникне сакральне слово, яке існує не тільки у вигляді окремого оказіонально-обрядового виду народної творчості як цілісного корпусу текстів, але й яке органічно вплелося в календарний і родинний ритуальні комплекси й обряди, стало невід'ємним структурним чи композиційним елементом народної легенди, казки, балади та інших позаобрядових жанрів. На відміну від позаобрядових зразків, які відірвалися від свого підґрунтя, позбулися своїх початкових зв'язків і набули значення жанрів художнього фольклору, а новіша естетична функція усунула на задній план їх первісну ідеологічну й практично-утилітарну функцію, жанрові утворення оказіонально-обрядової словесності значно довше, ніж який-небудь інший вид фольклору зберігали і зберігають ознаки свого первісного походження. В українському фольклорі вони існують у тих же умовах, які спричинилися до їх появи. Саме завдяки цим рисам, на думку В. Петрова, утилітарно-сакральні утворення можуть мати велике значення при дослідженні історичного розвитку всього українського фольклору⁵.

Перехід до нового жанрового напрямку досліджень у вітчизняній фольклористичній задекларувала у 2004 р. О. Лабащук своєю монографією⁶ про структуру, побутування і функції української примовки – одного з основних жанрів оказіонально-обрядової словесності. І якщо сьогодні виокремлення примовки з-посеред інших жанрів магіко-сакральних утворень уже не викликає заперечень і особливих труднощів, хіба що незначних доповнень і коректив, то проблема розрізнення таких двох інших чільних жанрів, як народної молитви і замовляння, в українській фольклористичній взагалі ще не з'ясована.

З огляду на це, звернемося до конкретного фольклорного матеріалу і розглянемо цю проблему, скажімо, на прикладі утилітарно-сакральних творів від вроків (пристріту) – одного з багатьох функціонально-тематичних різновидів лікувального оказіонально-обрядового фольклору, який і дотепер побутує в усіх етнографічних регіонах України. Уроками, як твердить дослідниця народної медицини З. Болтарович, українці називають неміч від «ліхого ока», тобто погляду недоброї людини, власне, негативну енергію, яку випромінювали злі, роздратовані люди, що впливали на інших, викликаючи хворобливі явища – психічну депресію, слабкість, болі тощо⁷. Інший авторитетний учений – М. Сумцов, аналізуючи етіологію

⁴ Яворський Ю. Заговори и апокрифические молитвы по карпато-русским рукописям XVIII и нач. XIX в. // Русский филологический вестник. – 1915. – С. 1–31.

⁵ Петров В. Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). – Мюнхен, 1947 (На правах рукопису). – С. 14.

⁶ Лабащук О. Українська примовка: структура, побутування, функції. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2004. – 156 с.

⁷ Болтарович З. Українська народна медицина: Історія і практика. – К.: Абрис, 1994. – С. 316–317.

подібних недуг, розрізняв хвороби «з очей» і «уроки». Якщо перша, на думку дослідника, передавалася поглядом, то другу зумовлювало слово, сказане зі злим наміром або й випадково – «в таку хвилину»⁸.

Серед усього фольклорного масиву функціонально-тематичного різновиду текстів від вроків можна виділити кілька типів творів, на варіанти яких натрапляємо в різних фольклорних збірниках. Перший тип є найбільш поширеним. Його демонстраційним зразком може бути таке okazіональне утворення:

Уроки, урочища,
престріти, престрітища!
Хоть най будуть уроки чоловічі,
хоть най будуть уроки жіночі,
хоть най будуть уроки парубочі,
хоть най будуть уроки хлоп'ячі,
хоть най будуть уроки дівочі,
хоть най будуть уроки дівчачі, –
Аби зниділи,
як нидіє віск на вогні,
піна на воді, роса на траві,
Так аби зниділи від чистого,
молитваного хрещеного (імярек)!⁹

Композиційна структура цього апелятивного (А) утилітано-сакрального тексту від вроків складається з шести складових частин: двох формул звертання (Vocativ) – *Уроки, урочища* (1Vc), *престріти, престрітища* (2Vc); формули гадання (Hariolativ) із додатковим повторювальним компонентом – *Хоть най будуть уроки чоловічі, / хоть най будуть уроки жіночі, / хоть най будуть уроки парубочі, / хоть най будуть уроки хлоп'ячі, / хоть най будуть уроки дівочі, / хоть най будуть уроки дівчачі* (Hr); двох формул побажання (Optativ), зокрема однієї двочленної з потрійним зіставним виразом – *Аби зниділи, / як нидіє віск на вогні, / піна на воді, роса на траві* (1Op), а другої одночленної – *Так аби зниділи* (2Op); формули адресата (Adresat) – *від чистого, молитваного хрещеного (імярек)* (Ad). Структурна схема фольклорного тексту:

А / 1Vc + 2Vc + Hr + 1Op + 2Op + Ad /

До другого типу okazіонально-обрядових текстів від вроків, який також використовують в українській магіко-сакральній практиці, належить зразок твору зі збірника П. Чубинського «Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край», що його включила професор М. Новикова до книги «Українські замовляння»:

Ішов святий Петро і Павел
з Пресвятою Богородицею
високих гір ворочати,
вниз води спускати,
з раба Божого Івана
уроки, примовок знімати:
Чоловічих і жіночих,
парубочих і дівочих,
дитячих, вітряних, водяних,
подуманих і примовлених;
З очей карих, з очей синіх,
з очей красних, з очей білих.
Ви зорі-зоряниці, Божі помічниці,
я річчю, а ви поміччю!¹⁰

⁸ Болтарович З. Українська народна медицина: Історія і практика... – С. 26–27.

⁹ Ви, зорі-зоричі... Українська народна магічна поезія (Замовляння). / Упоряд. М. Василенка, Т. Шевчук; передм. М. Василенка. – К.: Молодь, 1992. – С. 62.

¹⁰ Українські замовляння / Упоряд. М. Москаленко. Авт. передм. М. Новикова. – К.: Дніпро, 1993. – С. 94.

Композиційна структура цього типу okazіонального експлікативно-апелятивного (Е, А) утворення складається з таких складових одиниць: двочленної формули суб'єкта (Subjekt) із парним і одиничним компонентами – *Петро і Павел, Пресвятая Богородиця* (2,1Sb); формули руху (Motativ) – *ишли* (Mt); трьох формул дії (Aktiv) – *високих гір ворочати* (1Ak), *вниз води спускати* (2Ak), *уроки, примовок знімати* (3Ak); формули адресата (Adresat) – *з раба Божого Івана* (Ad); двох формул гадання (Hariolativ) – *чоловічих і жіночих, парубочих і дівочих, дитячих, вітряних, водяних, подуманих і примовлених* (1Hr), *з очей карих, з очей синіх, з очей красних, з очей білих* (2Hr); формули звернення (Vocativ) – *ви зорі-зоряниці* (Vc); апелятивної формули величання (Glorifikativ) – *Божі помічниці* (Gl); формули суб'єкта (Subjekt), виконавця фольклорного твору – *я* (Sb); експлікативної формули мовлення (Orativ), у якій базовий дієслівний компонент (*звертаюся з*) імпліцитно не виражений – *річчю* (Or); формули звернення (Vocativ) – *ви* (Vc); апелятивної формули прохання (Rogativ) із імпліцитно не вираженим дієслівним компонентом (*допомагайте*) – *поміччю* (Rg). Структурна схема фольклорного тексту:

$$E / 2,1Sb + Mt + 1Ak + 2Ak + Ad + 3Ak + 1Hr + 2Hr / + \\ A / Vc + Gl / + E / Sb + Or / + A / Vc + Rg /$$

Серед українських okazіонально-обрядових творів від вроків можна натрапити і на третій тип коротеньких за обсягом текстів, які порівняно з двома попередніми трапляються значно рідше. Одним із них є таке паремійне утворення:

На пса уроки,
на kota помисли¹¹.

Композиційна структура цього експлікативного (Е) безсюжетного тексту скомпонована з двох формул зсилання (Deportativ), у яких експліцитно не виражений головний дієслівний компонент (зсилаю) – *на пса уроки* (1Dp), *на kota помисли* (2Dp):

$$E / 1Dp + 2Dp /$$

Композиційна структура і побутування всіх трьох типів утилітарно-сакральних текстів від вроків тісно пов'язані з міфологічними уявленнями про хворобу та її походження. Цікавим із цього приводу є західнополіський фольклорний текст, у якому вроки зображені у вигляді міфічної істоти, що здатна швидко переміщуватися в просторі:

Литіли вроки
чириз мора глибокі,
чириз поля широкі...¹²

Подібно до інших хвороб вроки, за народними уявленнями, – це демонічні істоти, які, вселяючись у тіло, шкодили людині. Вони «пили червону кров, в'ялили серце, тягли жили», спричиняючи тяжкі муки. Симптомами цієї хвороби також були різноманітні види болю: знобило за плечима, ломило попереку, крутило в колінах і попереку тощо.

Щоб виговорити вроки, їх треба було спочатку назвати, вгадавши їх походження (формула гадання), а потім вимовити (вишептати) «*із сугавців, із голови, із жовтої кості, з красної крові*» (формула вимовляння). Однак головне завдання, яке ставив перед собою виконавець okazіонально-обрядового твору і вирішення якого зумовлювало одужання хворого, – це «вигнати», зіслати хворобу «*на очерета, на*

¹¹ Українські чари / Упоряд. О.М.Таланчук. – К.: Либідь, 1992. – С. 57.

¹² Гулич І. Тео- і агонімічні персонажі у структурі західнополіських okazіонально-обрядових текстів від вроків // Treści i mechanizmy przenikania kultur na pograniczu polsko-ukraińskim. – Ryki: WSUPIZ, 2003. – С. 159.

болота,/ на свої міста:/ де вітер не віє,/ де сонце не гріє,/ де праведне сонечко не сходить,/ де людський глас не заходить,/ де люди не хрестяться»¹³. Як аналогічний прийом, використовували наказ або імперативну вимогу недузі йти геть, зникнути (формула побажання). Якщо попередні формули гадання і вимовляння були факультативними і без них можна було обійтися, то формули зсилення або побажання були, як правило, обов'язковими складовими компонентами утилітарно-сакрального тексту.

До подібного виду творів належить фольклорне утворення, яке ми розглядали раніше як демонстраційний зразок першого типу текстів від вроків. Воно складається з формули гадання, яка розгортає версію пошуку недуги за статевою належністю тієї чи іншої людини, яка нібито спричинила хворобу, а також із двох формул побажання, в яких висловлена імперативна вимога, аби слабкість зникла геть. Цей перший тип тексту від вроків є класичним *замовлянням*.

Деяко іншою і більш складною є світоглядно-ідеологічна основа другого типу текстів. Композиційна структура вищенаведеного тексту, який його представляє, побудована на міфологічних уявленнях про богів і святих, зокрема про Пресвяту Богородицю та Петра і Павла, які ідеологічно співвідносні з християнською міфологією і відповідними віруваннями. Священний статус цих персонажів, за народними уявленнями, є джерелом їхньої сили і могутності, що дозволяло використовувати цей фактор при лікуванні хвороб, зокрема вроків¹⁴. Тому у наведеному утилітарно-сакральному тексті не виконавець фольклорного твору, а священні персонажі Пресвята Богородиця, Петро і Павло знімають вроки, тобто очищають, виліковують людину, що передано в тексті у третій формулі дії (3Ак). Фольклорні утворення такого характеру, що належать до другого типу текстів і в яких тео- або агіоморфні персонажі зцілюють адресата від хвороби, є *народною молитвою*.

Третім типом текстів, який використовували при лікуванні вроків, є *примовка*, характерною рисою якої, за твердженням О. Лабащук, є простота композиційної організації¹⁵. Попередньо проаналізоване коротке паремійне утворення складається з двох формул зсилення, які лаконічно відображають суть усієї обрядової ситуації. Такі композиційно-структурні формули, як вимовляння, гадання або ж експлікативна частина з формулами *суб'єкта*, дії та інших структурних одиниць для цього типу утворень не властиві. Натомість поширеними є двочленні примовки, в основі яких лежить паралелізм. Крім того, такі твори дуже часто супроводжувалися відповідними ритуальними діями з використанням певних предметів, а їх виконання було чітко регламентоване в часі та просторі.

Крім трьох основних типів okazіонально-обрядових текстів від вроків, в українській магіко-сакральній практиці іноді використовували так звані контаміновані твори (молитви-замовляння, замовляння-молитви). Такі зрощені фольклорні утворення нічим не відрізнялися від звичайних народних молитов і замовлянь, про які йшлося вище.

Розвиток української фольклористики і літературознавства, як слушно зауважив відомий дослідник І. Денисюк, рухається в напрямі визнання величезної жанрової різноманітності фольклору та літератури і в минулому, і в наші дні. Це зумовлює тенденцію до теоретичного осмислення й обґрунтування кожного окремого елемента розбудованої системи жанрів, до наукової класифікації у жанрознавстві взагалі, що передбачає вироблення загальноновизнаних її критеріїв¹⁶. Визначення подібних критеріїв сьогодні також необхідне для ефективного вирішення проблеми розрізнення і виділення жанрових типів українського okazіонально-

¹³ Українські чари... – С. 52.

¹⁴ Див.: Гунчик І. Тео- й агіонімічні персонажі у структурі західнополіських okazіонально-обрядових текстів від вроків... – С. 147–165.

¹⁵ Лабащук О. Українська примовка: структура, побутування, функції... – С. 21.

¹⁶ Денисюк І. Розвиток української малої прози XIX – початку XX ст. – Львів: Академічний експрес, 1999. – С. 24.

обрядового фольклору. На нашу думку, одним із таких важливих критеріїв, що дає змогу відрізнити народну молитву від замовляння, примовки та інших споріднених жанрів, є чітко представлена в утилітарно-сакральному фольклорному творі **ідея божества**, яка художньо реалізована в образі божества, божественному персонажі (персонажах) на рівні поетики, яку В. Пропп вважав першою ознакою, котру треба обов'язково враховувати при визначенні та характеристиці кожного фольклорного жанру¹⁷.

Роль божественного фольклорного персонажа в архітектоніці магіко-сакрального тексту і в рамках відповідної обрядової ситуації, наприклад, при лікуванні вроків, можна пояснити відомим у науці явищем *генотейзму*. Його суть полягає в тому, що коли за певних обставин помістити в умовний центр спеціальний священний предмет, у якості якого можуть виступати цілюща рослина, ритуальний камінь для видавлювання соку, колісниця, кінь, птах та ін., то навколо нього створюється сакральний, священний хронотоп особливого типу. Він характеризується тим, що його священний центр стосовно профанної провінції, де можуть перебувати шкідливі демонічні істоти, має притягальну силу. Внаслідок її дії простір навколо центру зі священним предметом якісно змінювався і очищався, відтягуючи на периферію негативні явища.

Роль такого своєрідного священного предмета у тексті народної молитви виконує божественний персонаж, який через первісно закладену і природно виражену здатність бути носієм священного як одного з проявів сфери сакрального володіння здатністю усувати негативні і протилежні за природою явища, відновлюючи звичний первинний порядок речей. Саме такою здатністю у народній молитві від вроків наділені образи Пресвятої Богородиці, Петра і Павла. Вони не належать до тих звичайних фольклорних персонажів другорядного плану, які виконують у творі лише естетичну функцію. Їхня роль в оказіонально-обрядовому творі більш вагомая. До таких фольклорних образів, у яких зображені божества вищого пантеону християнської міфології, зверталися за допомогою. При цьому виконавець народної молитви не просто апелює, прохаючи допомогти або благословити процес виговорювання, що можна спостерігати в багатьох замовляннях, у так званих молитовних зачинах. Пресвята Богородиця, Петро і Павло в тексті народної молитви за посередництвом виконавця беруть безпосередню участь у зціленні адресата твору *раба Божого Івана*, що є головним завданням усього лікувального оказіонального обряду від вроків.

Цілком інша ситуація у творах жанрів замовляння і примовки. У них визначальну роль у зціленні від хвороби виконує сам виконавець утилітарно-сакрального твору, а не божественний персонаж. В українській магіко-сакральній традиції ним міг бути знахар, примівник, мольфар чи котрийсь інший представник професійних виконавців, або звичайна людина з числа непрофесійних ситуативних виконавців. Лікуючи від хвороби або допомагаючи іншим у тій чи іншій кризовій ситуації, вони поклалися перш за все на власні сили і внутрішні людські ресурси. Іноді вони могли заручатися підтримкою вищих божественних сил, до яких зверталися із проханням допомогти або благословити власні дії, виражаючи при цьому свою шану і поклоніння божеству:

Господу Богу помолюся,
святій Пречисті[й] поклонюся.
І прошу усіх святих
на помогу, на порятунок.
І прошу Божої Мати
поблагословити (Параску)
пристріт одговорити...¹⁸

¹⁷ Пропп В. Принципы классификации фольклорных жанров // Пропп В. Фольклор и действительность. – Москва: Наука, 1976. – С. 39.

¹⁸ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (Замовляння)... – С. 50.

Звернення за допомогою до божественного персонажа в українських народних молитвах мало, як правило, епічно-експлікативний вигляд, що передбачало наявність в утилітарно-сакральному тексті відповідних формул: суб'єкта (Subjekt, Sb), об'єкта (Objekt, Ob), дії (Aktiv, Ak), руху (Motativ, Mt), стану (Stativ, St), що можна побачити у вищенаведеному фольклорному тексті від вроків. Натомість можлива й інша форма оповіді – апелятивна, що також поширена в фольклорних молитовних текстах. Формульне наповнення такого апелятивного твору передбачає наявність таких інваріантних одиниць: звернення (Vocativ, Vc), побажання (Optativ, Op), прохання (Rogativ, Rg), зсилання (Deportativ, Dp), запрошення (Invitativ, In), гадання (Hariolativ, Hr), вимовляння (Recitativ, Rc), обдарування (Dativ, Dt), величання (Glorifikativ, Gl), страхання (Perteritativ, Pr). Наприклад, апелятивна частина утилітарно-сакрального твору від вроків –

Усі святіє Київські, печерські,
Сили небеснії, станьте, Господи,
На помочі хрещеної, порожденої
Пристріту виговоряти... –

складається з трьох формул звернення (*усі святіє Київські, печерські; сили небеснії; Господи*) і формули прохання (*станьте на помочі пристріту виговоряти*), в якій містяться відомості про адресата тексту жіночої статті (*хрещеної, порожденої*):

A / 1Vc + 2Vc + 3Vc + Rg + Ad /

Пресвята Богородиця, яка зображена в народній молитві від вроків, – це традиційний образ верховного жіночого божества, культ якого, очевидно, склався в українській міфологічній традиції ще задовго до впровадження християнської релігії. Впродовж останнього тисячоліття під впливом християнства він злився з книжними віруваннями про Пресвяту Діву Марію, яка народила Ісуса Христа. Тому в науці прийнято розрізняти народний, тобто фольклорний, образ Богородиці і церковний, власне християнський. «Народний культ Богородиці відрізняється від церковного більшою приземленістю, – зазначає з цього приводу академік М. Толстой. – Богородиця виступає як захисниця від бід, нечистої сили, напастей і страждань. Вона – небесна заступниця, співчутлива, милосердна і учасниця допомоги. Тому до неї часто звертаються в молитвах, замовляннях, заклинаннях»²⁰.

Парні агіоморфні персонажі Петро і Павло, день пам'яті яких за церковним календарем припадає на 12 липня, – це божества християнського походження (апостоли), які займають ієрархічно нижчу сходинку. У міфології вони належать до так званих календарних божеств, що пов'язані з певним річним періодом або святом. У народних віруваннях слов'ян апостоли Петро і Павло є хранителями ключів від раю і пекла²¹. Тому до них, як і до Пресвятої Богородиці, також зверталися за допомогою у народних молитвах і замовляннях. Як стверджує О. Белова, до Петра і Павла на Поліссі молилися за заступництво перед Богом, за спасіння душі, за позбавлення від усіх мук, перед початком роботи, перед жнивами, при родах. У замовляннях ці святі допомагають покращити вилов риби; захищають людей від чародіїв, порчі, уроків, хвороб, від будь-якої зброї; зціляють від епілепсії, кровотечі, лихоманки, хвороб живота, від укусу змії; до них зверталися в замовляннях на убезпечення від залому, на зцілення коней від колько, а також якщо в корови пропадало молоко²².

¹⁹ Ви, зорі-зориці... – С. 55.

²⁰ Толстой Н. Богородица // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – Москва: Эллис Лак, 1995. – С. 58.

²¹ Белова О. Петр и Павел // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. (Под общей ред. Н. Толстого). – Москва: Международные отношения, 2009. – Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). – С. 22.

²² Там само. – С. 23.

Міфологема божества в українських народних молитвах не обмежується її реалізацією у вигляді верховного або річного агіоморфного персонажа. У молитовних фольклорних текстах можна простежити своєрідну ієрархію божественних образів. Найвищу сходинку посідають верховні божества, які характеризуються універсальністю щодо виконання людських прохань і потреб (*Господь Бог, Господь, Бог, Богородиця* та ін.). Функцію календарного божества виконують, як правило, християнські святі (*Миколай, Юрій, Ілля, Петро і Павло* та ін.). Наступну сходинку займають астральні божества – персонафіковані сонце, місяць, зорі, наприклад:

Зорі ви зорішні, свічки Божі архангельські,
як ви, зорі, на раба Божого (ім'я) дивитесь,
так нехай і він, раб Божий (ім'я),
на мене, рабу Богу (ім'я) дивиться
во ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа!
Амінь!²³

До ієрархічної «драбини» вищої народної міфології, що відображена у фольклорних молитвах, також належать божества стихії, зокрема, води, землі, вогню (*Огонь-богач, /не йди од нас,/ хто тебе буде звати,/ не йди з хати²⁴*), персонафіковані дні тижня (*Святий Понеділочку,/ Божий, Господній ключнику,/ Що по морям кладки кладеш,/ А невольника з неволі визволяєш!/ Прийми душу раба Божого (Нечипіра),/ Да понеси на небеса;/ Там свята П'ятниця,/ Наша пречистая матінка./ А Правая Середа,/ І уся наша праведна рідня,/ Свята громада...²⁵*), орнітоморфні божества та ін.

Ці та інші міркування і спостереження над особливостями функціонування української магіко-сакральної традиції дозволяють зробити висновок, що художньо втілена ідея божества, яка реалізована у вигляді фольклорного образу божества, божественного персонажа, котрий здійснює через виконавця фольклору безпосередній вплив на адресата утилітарно-сакрального тексту, зокрема виліковує й оберігає його, сприяє у вирішенні тих чи інших обрядових потреб, належить до тих ефективних критеріїв поетики фольклорного твору, який у сукупності з іншим теоретичним інструментарієм сприятиме вирішенню такої проблеми сучасної фольклористики, як розрізнення і виділення в оказіонально-обрядовому фольклорі трьох основних жанрових типів – народної молитви, замовляння і примовки.

Стаття надійшла до редколегії 4.01.2010

Прийнята до друку 12.02.2010

Towards Defining the Criteria for the Genre Typology of the Ukrainian Occasional and Ceremonial Folklore

Ihor HUNCHYK

The article is devoted to the issue of delineating and distinguishing three major genre types of the Ukrainian occasional and ceremonial folklore, viz. the folk prayer, the charm and the incantation. The author maintains that the leading criterion for the differentiation of the genres is the work-incorporated idea of the deity artistically realized in the divine character on the level of poetics, the latter having been considered by V. Propp to be the first characteristic for defining and characterizing a genre type. In the folk prayer, unlike the charm and incantation, it is the deity in the image of a folklore character whose sacral status, by strong beliefs of the people, is the source of force and power that participates directly in giving assistance to the addressee in the utilitarian-sacral work. Meanwhile, as far as charms and incantations are concerned, in the course of the verbal influence, it is the sorcerer dependable on his own strength

²³ Словесна магія українців / Упоряд. В. Фісуна. – К.: Бібліотека українця, 1998. – С. 84.

²⁴ Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (Замовляння)... – С. 334.

²⁵ Драгоманов. М. Малорусскія народныя преданія и рассказы. – К., 1876. – С. 36.

and man's inner resources that renders immediate help. The researcher illustrates his conclusions by occasional samples against bewitching with the evil eye, borrowed from well-known folklore collections.

Key-words: occasional and ceremonial folklore, folk prayer, charm, incantation, structure, formula, deity, person.

К определению критериев жанровой типологии украинского окказионально-обрядового фольклора

Игорь ГУНЧИК

Статья посвящена проблеме различения и выделения трех основных жанровых типов украинского окказионально-обрядового фольклора: народной молитвы, заговора и приговора. По мнению автора, главным критерием дифференциации этих жанров является воплощенная в произведении идея божества, которая художественно реализуется в божественном персонаже на уровне поэтики. В. Пропп считал ее первым признаком для определения и характеристики жанрового типа. В народной молитве, в отличие от заговора и приговора, непосредственную помощь адресату утилитарно-сакрального произведения оказывает не сам исполнитель фольклора, а божество, в образе фольклорного персонажа, священный статус которого, согласно народным убеждениям, является источником силы и могущества. В заговорах же и приговорах посредством словесного влияния непосредственную помощь оказывает знахарь, который полагается на собственные силы и внутренние человеческие ресурсы. Свои выводы исследователь иллюстрирует окказиональными образцами народных молитв и заговоров от сглаза, взятыми из известных фольклорных сборников.

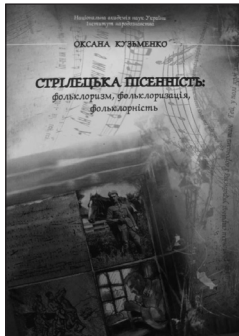
Ключевые слова: окказионально-обрядовый фольклор, народная молитва, заговор, приговор, структура, формула, божество, персонаж.

Нові книги

Кузьменко О. Стрілецька пісенність: фольклоризм, фольклоризація, фольклорність. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2009. – 296 с.

У монографії простежено передумови виникнення, історію побутування та поширення у загальнонародному культурному контексті стрілецьких пісень літературного та фольклорного походження, які на початку XX ст. стали фундаментом розвитку національно-патріотичної свідомості українського суспільства. З'ясовано їх внутрішні взаємозв'язки на рівні трьох складових: фольклоризму, фольклоризації і фольклорності.

Уперше докладно розкрито лабораторію фольклоризації стрілецьких пісень із урахуванням феномену їх усного побутування. Особливу увагу сконцентровано на ролі різних історичних, соціокультурних, регіонально-локальних та інших чинників, що впливають на комунікативну ситуацію виконання і характер текстуальних змін. Народні пісні про січових стрільців класифіковано за жанровим розподілом, окреслено діахронні періоди та сфери їх функціонування. Дослідження ґрунтується на значному фактографічному (польовому й архівному) матеріалі. Книгу проілюстровано картосхемами, світлинами та рукописними документами.



Ошуркевич О. Там, під Берестечком. Статті, нариси. – Луцьк: БАТ «Волинська обласна друкарня», 2009. – 144 с.

Духовна енергетика героїчних виявів минулого у плині років не згасла, не загубилася. Вона витає тут, над вікопомним полем Берестецької битви. Пропонована читачам книга містить літературно-художні та фольклористичні статті, розвідки, які безпосередньо стосуються героїчно-трагічних аспектів Берестецької битви 1651 року, фактів ушанування героїв, полеглих за волю України. Тут розглянуто різножанрові твори «берестецької» тематики – поезію, художню прозу, драматургію. Використано великий цикл творів живої фольклорної традиції – легенд, переказів, що зафіксовані протягом останніх десятиліть. У додатку поміщено авторські автентичні записи, які своїм змістом пов'язані з подіями битви, сумними бувальщинами нашої епохи.





Гріх і кара в польській народній казці

Ірина КОВАЛЬ-ФУЧИЛО

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

Стаття присвячена проблемі гріха і покарання у польській народній казці. Аналіз матеріалу дає змогу виявити залежність між такими опозиційними парами: гріх – кара і дар – віддача. У польській традиційній культурі, зокрема у казці, стосунки дару-віддачі дуже стійкі, різноманітні, яскраво виражені. Важливішою виявляється кара, жорстокість кари дає змогу визначити важкість гріха з погляду традиційної культури. Міра покарання, як і міра нагороди, завжди чітко визначена, і кара повністю залежить від гріха. Намагаючись з'ясувати, чому у польській казковій прозі стільки уваги приділено гріху і карі, дослідниця також веде мову про вагомий вплив на її формування християнства, у якому важливішою для народної культури виявляється кара, а не прощення. Це значною мірою підтверджують поширені в Польщі у XVIII–XIX ст. так звані листи Бога, у яких йдеться значно більше про кару, аніж про милосердя.

Ключові слова: кара, гріх, народна казка, стереотип, польська традиційна культура, національний характер

Вступ. Аналіз казки «Про птаха із золотим пір'ям»

Працюючи над польською народною казкою, я помітила, що ця казка, порівняно із казкою українською, значно більше приділяє уваги проблемі гріха і кари. Яскравим підтвердженням цього є казка «Про птаха із золотим пір'ям». Сюжет казки відомий і в українському, і в російському епічному фольклорі. Вовк допомагає королевичу здобути чарівні речі і прекрасну королевну. В українському і російському варіантах, після щасливого закінчення всіх пригод, королевич одружується з королевною, а Вовк повертається в ліс. У польській казці королевич несе для Вовка вина і півкалacha – плату за допомогу. Але Вовк відмовляється від цього і просить королевича: «Вийми свій меч і зітни мені голову – цим ти зі мною і розрахуєшся»¹. Королевич відмовляється це зробити, на що Вовк йому відповідає: «Так треба. Ти молодий, я старий, послухай мене. Не зітнеш мені голови – ні тобі, ні мені наші провини не будуть прощені. Бери меч і рубай». Після того, як вовча голова була відрубана, вилетів звідти білий голуб: «Дякую, милий онуку. Я твій дід. Багато зла зробив, а тепер мені все прощається».

Така кінцівка розставляє особливі акценти в усій казці. Тут можна виділити принаймні чотири моменти:

1. Зустріч із Вовком не випадкова.
2. Подяку за допомогу королевич віддає продуктами.

¹ Польские народные сказки. – Ленинград, 1980. – С. 41.

3. Збереження уявлень про обов'язковість подяки (віддачі) за допомогу (дар).

4. Існує можливість порятунку для грішника.

Розглянемо детальніше ці факти.

1. Зустріч королевича саме з цим Вовком не випадкова. Ні з тексту української, ні з тексту російської казки такого висновку зробити не можна. Лише польська казка дає для цього підставу. Вовк, якого зустрів королевич, не лише незвичайна тварина, яка багато знає, вмє розмовляти і перетворюватись у різні істоти, – це дід королевича. Довгий час він перебуває у вигляді вовка, згодом допомагає онукові, який, стявши вовчу голову, звільняє діда від кари. Вовк довго очікував цієї хвилини звільнення, усі його вчинки, які складають сюжет казки, працюють на це. Очевидно, що Вовк-дід спокутує кару за зло, яке вчинив за життя.

2. Подяку за допомогу королевич віддає продуктами. Плата продуктами, а не грошима чи золотом, свідчить про архаїчність уявлень, пов'язаних із обов'язковістю відплати. Це означає, що правило відплати існувало ще задовго до появи грошей.

Стереотип дар-віддача у народній культурі

3. Уявлення про обов'язковість віддачі. Це положення потребує особливої уваги.

Загальновідомим фактом не лише польської традиційної культури, але й чи не всіх традиційних культур світу є поділ простору на дві сфери: свою і чужу². Свій простір – це освячена, обжита, освоєна територія живих людей. Чужий простір – це хаотичний, небезпечний локус. Це територія померлих, богів, чортів, різноманітних духів та іншої нечисті. Місце його розташування чітко не визначене в жодній традиційній слов'янській культурі. Воно може бути під землею, на небі, під водою, в лісі, за лісом, за горою і так далі. У кожному випадку це місце мусить бути десь далеко.

Незважаючи на це, між своїм і чужим світом існує обов'язковий, регулярний і дуже тісний зв'язок. Більше того, своє і чуже становлять єдине ціле – світ. Чужий світ, світ померлих і богів (до речі, ті й ті функціонально часто ототожнюються: наприклад, просити про якусь послугу можна і померлих, найчастіше кровних родичів, і богів) є сильнішим від світу живих. Останні повинні регулярно звертатися з молитвами і жертвами, тобто дарами, до того світу. За це люди отримують щедрий врожай, здоров'я, різноманітні чудесні речі, як-от стіл, який на прохання покривається смачними стравами³, баранчика, з вовни якого можна витрясти золоті монети тощо. Але якщо людина через гордощі чи незнання не звертається із проханнями до богів – її неминуче чекають нещастя, біди, хвороби і навіть смерть. Крім того, за подарунки і ласки від потойбічних сил теж слід складати подяки і щедрі жертви. Такий стан речей між двома сферами світу, своєю і чужою, можна назвати стосунками **дару – віддачі**.

Цій темі я приділяю стільки уваги тому, що вона безпосередньо пов'язана із головною проблемою статті – гріх і кара. Тут існує чітко виражена тенденція: якщо людина не перебуває із чужим світом у стосунках дару-віддачі, то вона обов'язково потрапляє у ситуацію гріха-кари. Це дуже добре простежується у казці «Про жертву»⁴. Селом ходить жебрак, персонаж чужого світу, і просить жертву. Він іде до багатой жінки з надією щось отримати, але та прогнала його, не давши й шматка хліба. Далі він приходить до хати бідної вдови, де й отримує їжу. За це старий дає господині благословення: «Що почнеш робити зараз, скінчиш робити

² Чи не найдоступніше про це висвітлено у праці: Элиаде М. Священное и мирское. – Москва, 1994.

³ Польские сказки. – Санкт-Петербург, 1992. – С. 210.

⁴ Там само. – С. 201–206.

аж увечері». Повністю значення цих слів вона зрозуміла після того, як від обіду до вечора міряла невеликий шматок полотна, який внаслідок благословення не закінчувався аж до вечора, тобто його розмір збільшився в багато разів. Господиня продала полотно, що дало змогу їй поліпшити свої матеріальне становище.

Коли про це дізналася багачка, вона теж кличе жебрака і дає йому хліб. Але, зрозуміло, що ця жертва не щира. Старий і її благословить, але скупа багачка побігла спершу по воду. У результаті вона до вечора носила воду. «Тепер вона зрозуміла, що жебрак відістив їй за те, що вона відправила його минулого разу без жертви», – робить висновок казка.

У польській традиційній культурі, зокрема у казці, стосунки дару-віддачі дуже стійкі, цікаві різноманітні і яскраво виражені. Їх можна вважати стереотипними. Тут можна виділити принаймні 3 види дарів-пожертв, які умовно назовемо:

1. Матеріальна жертва:
 - а) якась річ (свічка, їжа чи щось подібне);
 - б) звичайна плата грошима;
 - в) великі багатства.
2. Жертва тілесна (самопожертва):
 - а) навмисна німота;
 - б) сльози, почуття (полюбити чудовисько);
 - в) хвороба, тілесні ушкодження;
 - г) жертва життям.

3. Слово-жертва (молитва чи побажання).

За ці жертви відповідно можна здобути:

Особисто-значущі цінності (суспільне становище (стати королем); вдячність, подяку; прощення гріхів);

1. Суспільно-значущі цінності:

а) очищення-звільнення (повернення зачарованій істоті (крукові, орлам, чудовиську) людського вигляду; позбавлення від нечисті (щурів); знання мови тварин);

б) продовження роду (здобути дружину-королівну);

в) матеріально сприятливе становище для багатьох людей (наприклад, для всіх рибалок).

3. Життя людини; покращання матеріального і фізичного становища людини.

Аналіз здобутків за жертви (віддачі за дари) свідчать про те, що чим більша пожертва, тим більша, важливіша віддача. Так, наприклад, за ризик життям, за подвиги, які здійснює юнак, він здобуває собі дружину. У казці «Королівна-упир»⁵ солдат, ризикуючи життям, три ночі стоїть у церкві біля тіла померлої чорношкірої королівни. Завдяки пораді старого діда йому вдається зробити так, що королівна побіліла і стала нормальною людиною. «Що заслужив солдат, який мою померлу дочку від смерті врятував?» – запитує король. Місця для сумніву немає – вони повинні одружитися.

Здобування дружини – дуже давній казковий мотив. Його знаходимо у фольклорі багатьох народів світу. Привезти дружину із іншого князівства (часто із того світу) важливо не лише для одного хлопця, але й для цілої общини. Існує гіпотеза, що це пов'язано із виникненням екзогамії і занепадом ендогамії, оскільки шлюби між членами одного роду призводили до народження неповноцінних дітей і його вимирання.

Казка «Морські діви»⁶ розповідає про те, як русалка звабила хлопця-рибалку і назавжди забрала його із собою в море. «Морські діви затягли його в море. Він став

⁵ Польские народные легенды и сказки. – Ленинград, 1965. – С. 142-148.

⁶ Там само. – С.55.

однією із жертв, яких час від часу вимагає від нас море», – робить висновок старий рибалка. Це значить, що завдяки життю одного хлопця багато рибалок можуть безпечно виходити в море, ловити рибу, утримувати свої сім'ї.

Жертва тілесна (навмисна німота, хвороба та інше) теж дуже важлива. Завдяки їй зачаровані люди набувають людського вигляду. У казці «Про дванадцятьох зачарованих орлів» сестра наплакала повну слізницю сліз. Коли вона окропила ними своїх братів-орлів, вони перетворилися на людей⁷. Князівна полюбила гидке чудовисько. Згодом через її відсутність воно померло. Коли дівчина повернулася, вона плакала над ним, цілувала його – «і воскресила мертвого звіра»⁸. Але замість чудовиська з'явився прекрасний юнак.

Звичайно, тілесна жертва дуже потрібна, але вона виявляється важливішою для однієї, двох, рідше кількох осіб, на відміну від жертви життям, яка потрібна для цілого суспільства.

Матеріальна жертва, часто це звичайна плата за послугу (грошима чи речами), покращує фінансове і/чи суспільне становище людини. Так, наприклад, одному селянинові не щастить у господарстві. Коли він звертається за порадою до чарівника-хмарника, то дізнається, що причина нещастя – його прадід, який грабував людей. Справи налагоджуються, коли селянин роздає награбоване людям⁹. У казці «O hrabi, co nie znał biedy» королевич, шукаючи біди, в одному селі бачить труп, який печеться на сонці. Він довідується, що «jak kto umrze, a ma dług, to dotąd musi się piec na słońcu, dopóki się kto nad nim nie zlituje i dług za nie zapłaci». Королевич віддає борг (матеріальна жертва), а за це померлий дає йому поради, які допомагають одружитись із королівною¹⁰.

При аналізі цієї жертви знаходимо цікавий факт: вилучені в розбійників гроші «rozдали sierotom po zabitych ojcach, a resztą na kościoły»¹¹ – це сприяє прощенню гріхів розбійників. Така винагорода, можливо, пов'язана із впливом християнства і за походженням вона молодша¹². З цього, а також із суспільного значення винагороди за жертву життям можна зробити висновок, що вона є найдавніша¹³.

Третя жертва – словесна (побажання, молитва і подібне) – дуже складна для аналізу. Для казки вона мало характерна, на відміну від обрядового фольклору. Поліфункціональність і багатозначність феномену слова, яке легко проникає у всі сфери культури, потребує окремого розгляду. Зрештою, ця тема має численних дослідників – філологів, філософів, культурологів.

Тепер повернемося до казки «Про птаха із золотим пір'ям». Не розглянутим залишився ще четвертий момент: можливість порятунку для грішника. Пригадаємо, що голуб, який вилетів із вовчого тіла, каже королевичеві: «Я твій дід. Багато зла зробив, а тепер мені все прощається». Із сюжету казки ми не знаємо, чи дід ще за життя перетворився у вовка, чи це сталося після смерті. Очевидно, це не надто важливо. Важливе інше: для грішника, навіть для такого, який вчинив багато зла, є можливість порятунку. Цей момент знаходимо і в інших казках. Із казки «Про дур-

⁷ Польские сказки... – С. 73.

⁸ Польские народные легенды... – С. 165.

⁹ Польские народные сказки... – С. 321.

¹⁰ Zaleski S. Bajki i opowiadania z okolicy Krzeszowic // Lud. – 1902. – Т. 8. – Zeszyt 1. – С. 191–195.

¹¹ Siewiński A. Bajka o dwudziestu czterech zbujach (z okolic Lwowa) // Lud. – 1896. – Rocznik 2. – С. 274.

¹² Хоча про архаїчність матеріального дару-віддачі свідчать розповсюджені у багатьох слов'янських культурах правила-заборони позичати речі у певні дні (див., наприклад: Gonet S. Kilka szczegółów z wierzeń ludu z okolic Andruchowa // Lud. – 1896. – Rocznik 2. – С. 331.

¹³ Говорити про це напевно не можна. Оскільки етнографічний і казковий матеріал свідчить, що за гроші можна купити дозвіл на поховання мерця у землю (оплативши гріхи померлого), що для традиційної культури дуже важливо. У весільних обрядах за молоду платять горілкою (Sarna W. Zwyczaj wykupywania panny młodej w Korczynie pod Krasnem // Lud. – 1896. – Rocznik 2. – С. 339).

ня, який страху не знав»¹⁴ дізнаємося, що одному юнакові, якого всі вважають розумово неповноцінним, тобто дурнем, вдається переночувати у маєтку померлого пана, а на ранок залишитися живим і неушкодженим. Справа в тому, що хлопець не поділився вечерею із Страхом, який просив його це зробити. Страх бореться із хлопцем, але зазнає поразки, і хлопець переміг. Тут виявляється, що поразка Страху є насправді величезним здобутком, оскільки він звільнений від страшної покути. «Коли сильно розгніваюсь, одразу наказував хлопа на піч покласти і навіпл розпилити. Після моєї смерті чорти мене розпилювали так само», – розповідає врятований пан-Страх. Так повинно було тривати доти, поки хтось не зможе перебути ніч на фільварку – маєтку цього пана. Оскільки дурневі це вдалося – пан звільнений від покути.

Порятунок можливий для померлої чорношкірої королівни-упири, яку треба не впустити до гробу¹⁵; для страшного розбійника Марфея¹⁶, для якого вже навіть приготоване ложе в пеклі, пристосоване для завдання неймовірних страждань; для матері святого Петра, яка була дуже злою і жадібною, і через це так і не врятувалася¹⁷. У двох останніх випадках грішникам стають у пригоді єдині добрі справи, які вони зробили за життя, але про попередні персонажі такої інформації немає. Трапляються казки, у яких прощення може випросити Матір Божа, тому напрошується думка, що можливість прощення, порятунку – це вплив християнства. Але різноманітність і поширеність способів визволення, очевидно, пов'язана із уявленнями про свій і чужий світ. Ці світи перебувають у тісному зв'язку; представники чужого світу не рідкісні гості серед живих (наприклад, старий дід, який дає поради, жебраки, чарівники і так далі). Померлі йдуть у той світ, але можуть повернутися в гості (на Різдво, Великдень). Тобто те, що є у світі чужому – не втрачене, не приречене на вічні страждання – за певних умов його можна повернути, врятувати.

Гріх і кара у польській народній казці

Але, як показують дослідження польської казки, цей висновок стосується не всіх гріхів. Є гріхи, які призводять до загибелі страшної і остаточної. Визначити ці гріхи можна за допомогою кари, призначеної за них. Тут ми безпосередньо підходимо до розгляду основної теми статті. Важливішою для аналізу казки і для конкретних висновків виявляється кара, жорстокість кари дозволяє визначити важкість гріха з погляду традиційної культури.

1. Кара

Мені вдалось виокремити дванадцять найважливіших, найтипівіших кар (на мій погляд), які трапляються у казці:

1. Прив'язати до коней і рознести по полю.
2. Провалитися крізь землю.
3. Поорати боронами.
4. Роздерти, розшматувати.
5. Спалити або згоріти.
6. Перетворити на камінь, льодяну брилу.
7. Перетворити у тварину, стати примарою.
8. Відрубати голову.

¹⁴ Польские народные легенды... – С. 152–153.

¹⁵ Там само. – С. 147.

¹⁶ Польские сказки... – С. 62–67.

¹⁷ Польские народные легенды... – С. 87–89.

9. Втопити або втопитися.
10. Побити.
11. Оженити.
12. Вчинити самовбивство (рідко).

Розглянемо детальніше кожну із перелічених кар.

1. Прив'язують до коней і роздирають на шматки братів, які підступно порубали рідного брата, викрали чарівні речі і королівну та хотіли заволодіти краденим¹⁸. Прив'язують до чотирьох коней і розривають лісника, який приписує собі перемогу над драконом і примушує визволену королівну вийти за нього заміж¹⁹. Коні розносять тіло по полю так, що його вже неможливо зібрати до купи.

2. Крізь землю провалюється сестра, яка підступно вбила рідну сестру, щоб вийти заміж за її нареченого²⁰. Під землю западається цілий панський будинок із гістьми через прокляття бідної вдови, у якої взяли останню корову на бенкет: «Щоб вас сира земля накрила!» – так звучить прокляття²¹. Така ж кара спіткала злу і жорстоку князівну, яка воліє їжу знищити, щоб не дати її голодним людям²².

3. Поорали боронами чарівницю, яка оголосила себе королевою, а справжню королеву вбила²³. Поорати – значить зрівняти із землею, зробити так, щоб тіло зникло.

4. Роздирають ворони чоловіка, який осліпив рідного брата. Кара ця «за жорстокість і жадібність»²⁴; звірі лісові роздирають на шматки пана, який різними способами намагається викрасти наречену в простого хлопця²⁵. Одна жінка засумнівалась у тому, чи приходять у поминальний день душі до костелу. Щоб вияснити це, вона сховалась у костелі під лавою. Душі «rozłagały jej za karę, że okazywała rowątrpienie w tej kwestyi»²⁶. Троє братів рубають, а собаки розшматовують чарівницю, яка перетворювала людей у камінь²⁷.

5. Спалення – типове покарання відьом. Спалюють чарівницю, яка хоче викрасти дитину²⁸; яка сміливому воїнові замінила його серце заячим²⁹; а також відьму, за якою простежили, що вона літала на шабаш: «І відьма, як належить, вся до решти згоріла на вогні»³⁰. Згоріла також зла мачуха, що вбила дитину. Але у цьому випадку її спалив вогонь, який принесла від Бога пташка-месник. Після спалення «земля розійшлася, прийняла її [мачухи] труп і слід затерся сам по собі»³¹.

Тут варто підсумувати ті гріхи, які караються розглянутими карами. Їх можна об'єднати у чотири групи:

- а) гріхи проти рідних (кровних) братів, сестер;
- б) гріхи проти продовження роду (сюди належить викрадення королівни – матері майбутніх дітей);

¹⁸ Польские народные сказки... – С. 41.

¹⁹ Польские народные легенды... – С. 134.

²⁰ Польские сказки... – С. 251.

²¹ Польские народные легенды... – С. 61.

²² Там само. – С. 59.

²³ Польские народные сказки... – С. 49.

²⁴ Польские народные легенды... – С. 186.

²⁵ Польские народные сказки... – С. 174.

²⁶ *Mleczko T. Świat zmarłych. Zwyczaje i zapamiętanie ludu polskiego w Galicji zachodniej* // *Lud.* – 1902. – Zeszyt 1. – S. 53.

²⁷ Польские народные легенды... – С. 140.

²⁸ Польские сказки... – С. 166.

²⁹ Там само. – С. 126.

³⁰ Польские народные легенды... – С. 203.

³¹ Польские сказки... – С. 135.

в) сумнів в основних принципах світоустрою³² (жінка засумнівалася, що душі в поминальний день приходять до храму. Це майже так само, як засумніватись у їх існуванні чи в їх спроможності потрапити у світ живих);

г) жорстоке і несправедливе поводження панів із людьми, особливо у тих випадках, коли така поведінка провокує справедливі прокльони.

Окремо слід сказати про чаклування. Можна простежити тенденцію, що карають тих чаклунів, яких вважають злими. Існують і добрі чарівники, які можуть допомогти людям визволитися від злих чарівників і їх витівок³³.

Усі розглянуті кари – це, як видається, способи знищення і душі, і тіла. У кожному випадку головне завдання способу покарання – зробити рештки трупа невидимими: рознести по полю чи поорати так, щоб їх уже ніколи не можна було зібрати; спалити, тобто перетворити у порошок, який розлітається по світу. Цікава справа із проваленням крізь землю. У тому випадку, де маєток провалився разом із гістьми, згодом із нього виходить дочка пана, – лише вона має привілей на це, оскільки невинна у злочинах батька. Вона навіть має шанс бути врятованою, якщо якомусь хлопцеві вдасться перенести її через річку і не озирнутися. Можливість порятунку лише для дівчини підкреслює, що цього шансу немає у решти людей, що були на той час у маєтку і трапезували³⁴. Перенести дівчину через річку – означає одружитися з нею, тобто змінити її родову належність.

6. Кара стати каменем спіткала п'ятьох суддів і свідка за несправедливий суд³⁵; скам'яніли два брати, які за намовою відьми замахнулися, щоб ударити вірного друга собаку, – у результаті скам'яніли і пес, і кінь, і юнак³⁶; скам'яніла одна подружня пара за безконечні сварки³⁷; а в крижану брилу перетворився королевич за те, що був байдужим до страждань і потреб людей³⁸.

7. У ведмедя був перетворений млинар за те, що ревінням «*chciał nastraszyć Pana Jezusa*», – тепер ходить і ричить³⁹; вибаглива королівна, яка вперто вимагала від батьків дати їй золоту рибку, а згодом пішла до моря її ловити, за прокляттям матері сама стала рибкою⁴⁰. Бог зібрав із землі у мішок все гаддя і наказав Войтекові викинути цю торбу у прірву, заборонивши заглядати до середини. Войтек не послухав і заглянув. За це він був перетворений у лелеку, і тапер сам збирає плазунів⁴¹.

Трапляються казки, із яких неможливо довідатися, чому людина стала твариною, але завжди позбутися цієї кари допомагають близькі родичі. Така ситуація в уже відомій казці «Про птаха із золотим пір'ям»; із казки «Про трьох пустельни-

³² Сумнів, на мою думку, так карається, бо думка-сумнів, як і будь-яка інша думка, має енергію і може вплинути на дійсність, що може бути дуже небезпечно і навіть фатально, як у цьому випадку. Дуже важливо, що душі приходять (про це див.: Коваль-Фучило І. Українські похоронні голосіння: генеза і поетика. – Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук. – Львів, 2000. – С. 149–156), – сталося би щось страшне, якби вони не могли приходити, оскільки це порушило б принципи світобудови. Про силу думки свідчать численні казкові формули: «не встиг подумати – як уже сталося» і подібні.

³³ Див., наприклад, казку «Про покараного чарівника» (Польские сказки... – С. 190). Тема чарівництва і відомства дуже важлива і об'ємна, вона потребує окремого дослідження.

³⁴ Цікаво, що в українському фольклорі трапляються розповіді про церкви, які пішли під землю за особливо важкі образи (наприклад, татарин помочився на церкву), або щоб не зазнати такої образи. Іноді з-під землі чути звук церковних дзвонів.

³⁵ Польские народные легенды... – С. 205.

³⁶ Там само. – С. 135.

³⁷ Там само. – С. 343.

³⁸ Польские сказки... – С. 51.

³⁹ *Siewiński A. Bajki, legendy i opowiadania ludowe* // *Lud.* – 1903. – Т. 9. – *Zeszyt 1.* – С. 53.

⁴⁰ Польские народные сказки... – С. 43.

⁴¹ Польские народные легенды... – С. 86.

ків і заляту королівну» ми дізнаємося, що корова, яку несподівано для себе трое пустельників побачили недалеко від покинутої дитини, це мати дитятка. Корова дає молоко, яким пустельники вигодовують хлопчика. Уже на весіллі сина корова сама розповідає, що вона насправді мати молодого. У кінці розповіді вона каже:

Були гріхи, я відмолила;

Таємницю мою скриє могила⁴².

До цієї ж групи можна зарахувати кару стати примарою, блукаючою душею. Існують численні легенди і перекази про *dusze na pokucie*, коли душа мусить блукати до того часу, поки комусь вдасться її в якийсь спосіб визволити. Наприклад, треба знати певні слова, як відповісти покутнику, або що треба дати такій блукаючій душі, або навпаки – не дати⁴³. Про популярність цього сюжету свідчать також численні варіанти про мандрівку душ, яким Матір Божа або святий Петро допомагає врятуватись і *dostać się do nieba*⁴⁴.

8. Відрубують голову слугі за зраду⁴⁵; на частини рубають за викрадення дарів або щоб чарівні дари викрасти⁴⁶.

9. Топиться розбійник, який насильно хотів взяти дівчину Туя за жінку (топлення – дуже багатозначний сюжет у народній культурі; для казки він мало характерний і потребує окремого дослідження).

10. Побитий киями залишається чоловік, який хотів викрасти у рідного брата чарівні дари⁴⁷; те ж трапилось із корчмарем за той самий гріх⁴⁸, але та ж кара спіткала чоловіка, власника чарівних дарів, який іде з ними до корчми, п'є горілку, п'яніє і тим самим створює сприятливу ситуацію для крадіжки свого майна⁴⁹. Чоловік б'є жінку за надмірну цікавість, яка може бути небезпечною для його життя⁵⁰.

11. Один селянин, у якого дуже погана, зла дружина, вважає, що найважчий гріх – оженити⁵¹. У цьому, зрозуміло, велика частка іронії, проте така думка для польського фольклору не надто дивна. Одного хлопця примусово одружують із королівною за те, що врятував її. Королівна кохає іншого, тому «*życie z królowną równiało się śmierci*»⁵².

12. Самовбивство – явище дуже складне і неоднозначне в польській та й у багатьох традиційних культурах. Самовбивцю «*niemytego kładziono do trumny i grzebano w rowie*»⁵³, виконуються деякі інші обряди, існують певні перестороги і подібне. У казці самовбивство трапляється дуже рідко. Я знайшла його лише один раз. У цьому випадку три сестри із заздрощів до четвертої закінчили життя самогубством: одна повісилась, друга втопилась, третя отруїлась⁵⁴. Самовбивців хоронили за цвинтарем, не відспівували у церкві, вважали потенційними упірями. Ця тема у традиційній культурі також заслуговує окремого розгляду.

⁴² Польские сказки... – С. 253–266.

⁴³ Niebrzegowska S. Dusze na pokucie. Lubelskie opowieści wierzeniowe // Etnolingwistyka. 9/10/ – Lublin, 1998, S. 319–328.

⁴⁴ Bartmiński J. Dusze rzewnie zapłakały. Odmiany datunkowe pieśni o wędrowce dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku // Etnolingwistyka. – 9/10... – S. 149–168.

⁴⁵ Польские народные сказки... – С. 89.

⁴⁶ Там само. – С. 40.

⁴⁷ Bartmiński J. Trzy bajki o słońcu // Etnolingwistyka. 6. – Lublin, 1994. – S. 166.

⁴⁸ Польские сказки... – С. 216–217.

⁴⁹ Там само. – С. 216–217.

⁵⁰ Польские народные сказки... – С. 34–35.

⁵¹ Там само. – С. 244.

⁵² Siewiński A. Bajka o wężowym królu // Lud. – 1896. – Rocznik 2. – S. 62.

⁵³ Fischer A. Zarys etnografii Polski Południowo-Wschodniej. – Lwów, 1934. – S. 28.

⁵⁴ Польские народные легенды... – С. 233.

Якщо підсумувати кари 6–11, то бачимо, що вони спровоковані такими гріхами:

- несправедливий суд;
- байдужість до людського страждання;
- безкінечні сварки;
- непослух, жарти з Богом;
- зрада панові;
- крадіжка;
- насильство;
- невідомі гріхи.

2. Можливість порятунку

Ці гріхи можна об'єднати у дві великі групи: несправедливе ставлення до людини і неналежна пошана до Бога. Але тут цікаво те, що наслідки від кари за перелічені гріхи за певних умов можна відвернути. Тобто душа і навіть тіло людини не втрачені, їх можна реанімувати, повернути до життя. Скам'янілу людину можна воскресити, як це сталося у казці «Про рибалку і трьох його синів»: коли знищили відьму, яка зачарувала хлопців, то ожили всі раніше скам'янілі люди⁵⁵. Людину, перетворену на тварину, можна знову повернути до попереднього вигляду або позбавити її від кари бути твариною. Золота рибка знову стала дівчиною⁵⁶; повернулась до людського вигляду королівна, яка була качкою, яблунею, тріскою дерева⁵⁷.

Навіть якщо перетворена людина не стає людиною, то вона принаймні не зникає остаточно, а продовжує жити, якщо не в цьому, то в тому світі. Можна оживити людину, порубану на частини, здобувши у тому світі мертву і живу воду: якщо порубане тіло окропити мертвою водою, воно зростеться, а потім, якщо живою – оживе⁵⁸.

3. Характеристики кари

Із усього вищесказаного про кару за гріхи можна зробити висновок, що міра покарання, як і міра нагороди завжди чітко визначена, і кара повністю залежить від гріха. Ще одним підтвердженням цього є сюжет із казки «Про селянина Нечая і розбійника Марфея». Нечай потрапляє у лігво розбійників, залишається там на ніч. Коли він спав, розбійник захотів його вбити, але булава відскочила від Нечая: він від голови до ніг був ніби покритий металевою оболонкою, ніщо не могло йому зашкодити. На наступну ніч Нечай був покритий такою оболонкою лише до половини. Коли здивований розбійник зранку запитав у нього у чому справа, то Нечай пояснив, що вчора ввечері був п'яний і відмовив тільки половину молитви, тому був захищений наполовину⁵⁹. Тобто, яка жертва (молитва), така й винагорода (сталева оболонка). Пан при житті розпилював людей, – по смерті чорти розпилювали так само його⁶⁰. Існує такий звичай: «grabarz winien mieć grób w progu cmentarza, by wszyscy ludzie po grobie jego chodzili», оскільки він за життя «chodzi po wszystkich grobach»⁶¹.

⁵⁵ Польские народные легенды... – С. 135.

⁵⁶ Польские народные сказки... – С. 43. Королівна перетворилась у золоту рибку внаслідок материного прокляття. «Odwrócenie klątwy wymaga specjalnych rytualnych zabiegów, dużo bardziej skomplikowanych niż jej rzucenie» (Engelking A. Kłątwa rodzicielska w kulturze ludowej // Etnolingwistyka. 3. – Łublin, 1990. – S. 26), але це можливо.

⁵⁷ Польские народные сказки... – С. 48–49.

⁵⁸ Там само. – С. 41.

⁵⁹ Там само. – С. 53–55.

⁶⁰ Польские народные легенды... – С. 152.

⁶¹ Mleczo T. Świat zmarłych. Zwyczaje i zapatrywania ludu polskiego... – S. 54.

У казці «Як солдат став королем» батько за провину виганяє сина з дому. Тітка хлопця приходить до цього батька і каже з докором: «За провину можна побити /.../, а з дому проганяти не слід» – тобто кара не повинна перевищувати гріха. За деякі провини можна стати приви́дом, причому «яка провина, такий і привид», – читаємо в казці. Дівчина була дуже гордою за життя і ні з ким не хотіла одружуватися, – після смерті вона ходить примарою, поки хтось із нею не одружиться⁶².

Цікаво, що якщо виявляється, що гріха немає, що людина невинна, то кара буде анульована. Косар працював на полі і знайшов гніздо ласки з малими звірятами. Він переніс його на скошене місце. Ласка, не знайшовши гнізда на місці, отруєє їжу косаря, але коли знаходить гніздо із неушкодженими дітьми в іншому місці, швидко повертається і виливає отруєну їжу⁶³.

Обов'язковою характеристикою кари є те, що її треба відбутися сповна. Тому існує звичай, за яким «*piany karany być nie może*» – така кара неповноцінна, треба зачекати, поки людина протверезіє⁶⁴. Так само сповна має бути відданий борг, бо інакше труп не закопають у землю, не похоронять, поки хтось не віддасть цього боргу⁶⁵. Цей закон спрацьовує і в тому випадку, коли людина покарана чи ображена несправедливо. Той, хто вчинив несправедливу покару, мусить відпрацювати за це. Так, коли чорт Водкороб вкрав у бідного селянина останній кусень хліба, то нарада чортів у пеклі вирішила, що Водкороб за це має сім років працювати на бідняка⁶⁶.

Усвідомлення того, що покара за гріх неминуча, настільки сильне як у казці, так і в традиційній культурі, що його можна вважати стереотипним: є гріх – буде кара. Один чоловік втік із міста, в якому він вчинив злочин, його не покарали⁶⁸, але насправді кара сталася, бо життя, у якому людина постійно перебуває у страху, – це теж кара. Стереотип усвідомлення гріха за кару працює настільки сильно, що грішники не можуть сподіватися на милосердя навіть від позитивних героїв. Коли селянин, який найнявся у службу до чорта, побачив злих панів, які за життя мучили людей, а тепер варяться у казані, то він подумав собі: «Нехай варяться, печуться – заслужили, нічого не скажеш»⁶⁸. На покарання дає дозвіл сам Бог: «Зі згоди Бога чорти жорстоко мучили тих, кого їм вдавалось зловити на місці злочину, бо кожен гріх мусить бути покараний»⁶⁹. «Хто добрий, нехай довго живе, а хто злий, нехай у землі гниє»⁷⁰ – такий висновок робить казка.

За деякі провини своїх предків кару можуть нести нащадки. Щоб позбутися цієї кари, треба викупити кару і таким чином анулювати гріх. Так, онук мусить віддати людям те, що награвував його дід, щоб налагодити справи у своєму господарстві⁷¹. Зла і жадібна свекруха по смерті йде до сім'ї свого сина просити їжі⁷². За те, що пан несправедливо ставиться до людей, у нього пропав син⁷³.

Попри те, що кара має бути відбута сповна, трапляються випадки, коли кара може бути пом'якшена, зменшена. У першу чергу це стосується гріха матері. У

⁶² Польские народные сказки... – С. 171.

⁶³ Там само. – С. 300.

⁶⁴ *Bystroń J. S. Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII: W 2 t. – Warszawa, 1976. – Т. 1. – С. 240.*

⁶⁵ *Zaleski S. Bajki i opowiadania... – С. 191.*

⁶⁶ Польские народные легенды... – С. 236.

⁶⁷ Польские народные сказки... – С. 69.

⁶⁸ Польские народные легенды... – С. 227.

⁶⁹ Там само. – С. 78. Лише Богородиця може випрохати помилування, але це, очевидно, пізніший мотив.

⁷⁰ Польские народные сказки... – С. 54.

⁷¹ Там само. – С. 169.

⁷² Польские народные легенды... – С. 193.

⁷³ Польские народные сказки... – С. 186.

казці «Про Юзефка» мати йде на те, щоб убити, знищити, осліпити сина заради одруження із розбійником, який і провокує її на ці злочини. Проте сталося так, що хлопець прозрів і повернув собі силу. Життя хлопця склалося щасливо, а от про долю матері із тексту казки ми не знаємо нічого⁷⁴.

Іноді кара має ще одну характерну рису: вона буває суспільною. Тобто, коли за гріх однієї чи двох осіб покарано цілу общину, ціле село. Передусім це трапляється за гріх кровозмішання – інцест. У казках мені не вдалося знайти жодного сюжету з описом випадку інцесту, але у народних віруваннях згадки наявні. Град нищить врожай цілого села за те, що там батько з дочкою живуть на віру⁷⁵. Така ж ситуація із карою за інцест у традиційних культурах інших слов'ян⁷⁶; оригінальність польської версії у тому, що тут маємо дочку і батька, тоді коли інцест відбувається, як правило, між братом і сестрою або між сином і матір'ю.

Отже, із усього сказаного про кару можна визначити такі п'ять її характерних рис:

1. Є гріх – буде кара.
2. Кара залежить від гріха: важкість провини визначає жорстокість і спосіб покарання.
3. Кару треба відбутися сповна (тому в особливих випадках кару за грішника відбуває хтось інший; часто це близький родич померлого грішника).
4. Коли все закінчується добре, кара може бути послаблена або забута.
5. За деякі гріхи кара може бути суспільною (найчастіше – за інцест, коли страждає ціле село).

Із цих рис перші три є стереотипними.

4. Гріхи

Крім уже розглянутих гріхів, осуд яких можна вважати універсальним, загальнолюдським (а саме гріхи проти продовження роду, проти основних принципів світобудови, проти несправедливого ставлення до ближніх і до Бога), можна визначити кілька гріхів, на які польська казка, та й традиційна культура взагалі, звертає особливу увагу. Це такі гріхи:

1. Жадібність.
2. Гордість (зарозумілість, пиха).
3. Зле слово (прокляття).
4. Горілка.
1. Скарбник – володар підземного багатства, допомагає шахтареві видобути багато вугілля. Коли вони ділять зароблені гроші, то монету, яка залишається, шахтар віддає Скарбникові. «Якщо б ти поскупився і потягнувся б до цієї монети, то лежав би на дні шахти, як і багато інших до тебе»⁷⁷, – каже Скарбник. Жадібна баба, яка воліла викинути їжу, аніж віддати її бідному, на тому світі голодує⁷⁸; покараною залишається зла багачка, яка пошкодувала хліба жебракові⁷⁹; через жадібність можна навіть втратити дитину⁸⁰; через жадібність мати святого Петра потрапила до пекла, а згодом втратила можливість вибратися звідти до раю⁸¹. Осо-

⁷⁴ Польские народные сказки... – С. 79–81.

⁷⁵ *Siewiński A.* Wierzenia o chowańcu, farmazonach, planetnikach i błędach // *Lud.* – 1896. – *Rocznik* 2. – S. 254.

⁷⁶ Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. Толстого. – Т. 2. – Москва, 1999. – С. 419.

⁷⁷ Польские народные легенды... – С. 186.

⁷⁸ Там само. – С. 193.

⁷⁹ Польские сказки... – С. 206.

⁸⁰ Польские народные легенды... – С. 179.

⁸¹ Там само. – С. 87–89.

бливо неприємна кара чекає на двох злодіїв, які могли не красти, але крали через жадібність, – вони повинні дві тисячі років стояти у водоростях⁸². Важким гріхом вважають порушити межу поля, тобто через жадібність прагнути мати землі більше, ніж належить, тим більше – чужого поля. За цей гріх душа блукає примарою⁸³. І взагалі, «хто жадібний і гордий, в того пекло в серці»⁸⁴ – по-філософському робить висновок казка.

2. Гордість, пиха у народній казці теж завжди засуджується і обов'язково карається. Горда людина ставить себе вище за інших, не шанує законів Бога і суспільства, тобто порушує принципи світоустрою – а за це обов'язково буде кара. Можна припустити, що польська народна культура так осуджує жадібність за те, що скупа людина, як правило, порушує стосунки дару-віддачі між своєю і чужою сферами, і тим самим загрожує нормальному функціонуванню світу.

Один багатий пан сховав свої гроші у дупло верби: «Тепер мені все байдуже» – вирішив він. У цю ж хвилину несподівана повин забрала дерево з грішми. Пан іде жебракувати і натрапляє на двір селянина, якому вода принесла вербу з грошима. Це селянин не був жадібний і ділив із бідними несподівану вдачу. Він всіляко підкидає жебракові (колишньому панові) гроші, але до адресата ці гроші так і не доходять. «Так вирішила доля покарати його за гордощі», – пояснює казка⁸⁵. За те, що горда князівна ні за кого не хотіла виходити заміж, «за гордість їй було призначено каятись і чекати, поки її хто-небудь визволить»⁸⁶, тобто одружиться з нею.

3. Першим кроком до гріха є зле слово. Коли старий рибалка розгнівався і почав сваритися, то чорт дуже втішився і вирішив, що душа рибалки буде належати пеклу⁸⁷. Такий факт свідчить про віру у силу слова. Добре слово веде до благодаті, а зле – до біди. Підтвердженням цього є також віра у силу прокляття: коли людина справедливо проклята, а особливо матір'ю чи іншими близькими родичами, то прокляття обов'язково здійсниться⁸⁸. І навпаки: добре слово, молитва обов'язково оберігає, захищає.

4. Великим лихом казка вважає горілку. Уже згаданий чорт Водкороб працював на селянина сім років. За цей час бідний господар став досить заможним. Але наприкінці служби чорт учить хлопа робити горілку. Селянинові горілка спершу не припала до смаку, але за третім разом вже все було «добре». Цей господар спився, а в сім'ю прийшли голод і злидні. Навіть коли людина трохи вип'є – це дуже погано, бо коли чоловік «był pod wódką, to już był wstęp dla złych duchów»⁸⁹. Горілка – лихо і гріх, вона приносить для чорта Водкороба 1000 душ у день⁹⁰ – таку сумну статистику наводить польська народна казка. П'яна людина не здатна контролювати власних вчинків, тому легко може порушити норми й заборони, тобто згрішити.

Хитрощі

Цікаво, що хитрість у казці не осуджується. Якщо людина дозволяє себе ошукати, тобто є дурною, нерозумною, то казка не співчуває їй. Глухість завжди висміюється. Тим самим казка ніби заохочує людей бути пильними, думати, аналізувати,

⁸² Польские народные легенды... – С. 169.

⁸³ Młeczko T. Świat zmarłych. Zwyczaje i zapamiętania ludu polskiego... – S. 56.

⁸⁴ Польские сказки... – С. 87.

⁸⁵ Польские народные сказки... – С. 216.

⁸⁶ Там само. – С. 171.

⁸⁷ Польские народные легенды... – С. 245.

⁸⁸ Engelking A. Kłątwa rodzicielska... – S. 21–25.

⁸⁹ Niebrzegowska S. Dusze na pokucie... – S. 325.

⁹⁰ Польские народные легенды... – С. 245.

тобто мати голову на плечах і пам'ятати, що довкола завжди знайдуться шахраї, які вміють одурити, ошукати. Це дуже добре простежується у казках про тварин і суспільно-побутових⁹¹. Є ціла низка казок, у яких простий дотепний селянин ошукує пана: «Як селянин мисливця двічі одурих», «Як селянин дізнається, де брехня, де правда», «Свиня не коза, а дуб не береза» та інші.

Навіть крадіжка майна чи чарівних речей карається не так жорстоко, коли вона відбулася за допомогою хитрощів. Це справджується і в тому випадку, коли крадіжку здійснив брат у брата. У цьому випадку злодія побила чарівна палка із торби⁹². А коли юнак-вигадник краде у двох дурнів чарівний плащ, то він взагалі залишається непокараним⁹³. В одній казці сказано, що бідний той, хто не є шахраєм, а шахрайство – шлях до збагачення⁹⁴.

Часто хитрощі навіть винагороджуються. Так, блискавка ніколи не б'є у кузню, бо одного разу коваль перехитрив чорта⁹⁵.

Милосердя у казці

Картина народного стереотипу гріха-кари буде неповною, якщо не згадати цікаві випадки милосердя, які трапляються у польській народній казці. Почнемо від прикладів. Один *wędownik* на прохання людей загнав усю гадь з лісу до ями: «*wyjął z kieszenie książkę i zaczął odmawiać zaklęcia*». До ями сповзлися всі вужі. «*Na ostatku przysed sam król węzów w złoty koronie na głowie*». Три рази король просив зберегти йому життя, навіть пропонував корону, але чарівник не погодився. І от коли вуж-король падав до ями, то скинув з собою і чарівника, де його з'їла гадь. Оповідь засуджує не вужа, а чарівника: «*wszyckiem kaza iść do doła, to chociaż jemu, jako najstarszemu, żeby był życie darował*»⁹⁶.

Зустрічаємо розповіді про *scurnika* – людину, яка *zaklęć* виганяє щурів з будинку. *Scurnik* виганяє усіх щурів – «*ostały tylko scury chore, bo takich mu nie wolno wyprowadzać*»⁹⁷.

Один наймит пішов служити до пекла (казка «Про наймита і чарівну скрипку»). Йому наказали возити дрова під казани, де варились пани. Хлопець змилосердився над конем, який теж виявився паном і дав йому трави. За це кінь-пан дав йому корисну пораду⁹⁸.

Лісовий господар – карлик, дає вовкові вказівку з'їсти підстреленого зайця, щоб той даремно не мучився. Карлик також дає наказ з'їсти вжалену косулю з тієї ж причини⁹⁹.

Ці випадки милосердя можна витлумачити так:

1. Милосердя як пошана до старого;
2. Милосердя – дар, за який є віддача;
3. Милосердя – засіб врегулювання ненормальної ситуації.

Розглянемо ці моменти.

1. Пошана до старого, найчастіше до старих людей, – дуже поширений мотив у польській народній казці. Старий дід – традиційний персонаж казки, найчастіше

⁹¹ Польские народные сказки... – С. 15, 16.

⁹² *Bartmiński J.* Trzy bajki o słońcu... – S. 166.

⁹³ Польские народные легенды... – С. 364.

⁹⁴ Там само. – С. 258.

⁹⁵ Там само. – С. 373. Тут, звичайно, актуальні також уявлення про коваля як деміурга, майстра, особу, що володіє сакральним знанням, проте це не заперечує сказаного про хитрощі.

⁹⁶ *Czyżewicz S.* Do wierzeń ludowych // *Lud.* – 1903. – Т. 9. – *Zeszyt 1.* – S. 184–185.

⁹⁷ Там само. – С. 185.

⁹⁸ Польские народные сказки... – С. 88.

⁹⁹ Там само. – С. 44.

дає розумні поради, які рятують життя і/чи добробут героя¹⁰⁰. Старе подружжя, яке стає хрещеними батьками дитини, перехитрило і знешкодило чари злої відьми, яка хотіла пошкодити хрещениці¹⁰¹. Крім того, старі люди – розпорядники і господарі на похоронному обряді¹⁰², оскільки вони наступні, хто має проходити цей обряд. У народній культурі старе стоїть в одному типологічному ряді із поняттями розум, важливість, смерть, потойбіччя. Старі люди – істоти лімінальні. Тому *wędrownik* жорстоко покараний за те, що не залишив вужеві-королю життя, а *scurnik* не ціпає старих (хворих) шурів.

2. У випадку, коли наймит дає їжу коневі, а кінь дає пораду, маємо звичайний приклад стосунків дар-віддача. Підтвердженням цього є численні приклади у казках, де тварина допомагає героєві за їжу.

3. Про те, що милосердя лісового господаря – це засіб врегулювання ненормальної ситуації, свідчать інші розпорядження, які він дає вовкам; наприклад, загризти лісникову собаку, оскільки вона перешкоджає карликові ходити по лісу¹⁰³.

Отже, милосердя у казці зовсім не таке, яке маємо у християнському вченні чи в авторській культурі¹⁰⁴. Стереотипи гріха-кари і дару-віддачі тут виявляються досить чітко.

Кінцеві зауваги

Після всього сказаного виникає питання, чому польська казка стільки уваги приділяє гріху та карі. Чи це пов'язане із національними особливостями характеру, світогляду, чи із середньовічною інквізицією, адже у казці багато зла робить сама відьма, або причетна до скоєння гріха. Тут важливо врахувати страшний тогочасні епідемії, які спричинялися до пошуку винних, полювання на відьом. Не слід оминати увагою і вплив християнства. Тут цікаво, що із вчення християнства важливішою для народної культури виявляється кара, а не прощення. Дуже поширені у XVIII–XIX ст. так звані «листи Бога» значно більше говорять про кару, аніж про милосердя¹⁰⁵. Але це теми наступних досліджень.

Стаття надійшла до редколегії 12.01.2010

Прийнята до друку 15.02.2010

Sin and Punishment in the Polish Folk Tale

Iryna KOVAL' – FUCHYLO

The article is devoted to the issue of sin and punishment in the Polish folk tale. The analysis of the material makes it possible to reveal the dependencies between the following opposition pairs: sin-punishment, and gift-repay. In the Polish traditional culture, fairy-tales inclusive, the gift-repay relationships are very stable, varied, and clearly expressed. It is punishment that appears to be more important, the cruelty of the punishment makes it possible to define the graveness of the sin in terms of the traditional culture. The measure of punishment, as well as that of reward, is every time clearly defined, and the punishment totally depends on the sin. In her attempt at clarifying why so much attention is devoted to sin and punishment in the Polish fairy-tale prose, the researcher talks of the tangible influence of Christianity in which punishment, not forgiving, proves to be more important to the folk culture, which is to a large extent corroborated by so called God's letters (current in the 18th – 19th c. Poland) with the emphasis laid on punishment rather than mercy.

Key words: punishment, sin, folk tale, stereotype, Polish traditional culture, national character.

¹⁰⁰ Польские народные легенды... – С. 156; Польские сказки... – С. 71.

¹⁰¹ Польские народные легенды... – С. 84.

¹⁰² Fischer A. Lud Polski. Podręcznik etnografii Polski. – Lwów-Warszawa-Kraków, 1926. – S. 125.

¹⁰³ Польские народные сказки... – С. 44.

¹⁰⁴ Bieńkowska D. Miłosierdzie // Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne. I. – Lublin, 1993. – S. 65–73.

¹⁰⁵ Rawita F. Ze zbioru apokryfów. Jezus Nazarański król żydowski // Lud. – 1897. – Rocznik 3. – S. 61–63.

ГРЕХ И НАКАЗАНИЕ В ПОЛЬСКОЙ НАРОДНОЙ СКАЗКЕ

Ирина КОВАЛЬ-ФУЧИЛО

Статья посвящена проблеме греха и наказания в польской народной сказке. Анализ материала дает возможность выявить зависимость между такими оппозиционными парами: грех - наказание и дар - отдача. В польской традиционной культуре, в частности в сказке, отношения дара-отдачи очень стойкие, разные, ярко выраженные. Важнее оказывается наказание, жестокость наказания дает возможность определить тяжесть греха с точки зрения традиционной культуры. Степень наказания, как и мера награды, всегда четко определена, и наказание полностью зависит от греха. Стараясь выяснить, почему в польской сказочной прозе столько внимания уделено греху и наказанию, исследовательница также ведет речь о влиянии на ее формирование христианства, в котором важнее для народной культуры оказывается наказание, а не прощение. Это в значительной мере подтверждают распространенные в Польше в XVIII–XIX вв. так называемые «письма Бога», в которых речь идет значительно больше о наказании, чем о милосердии.

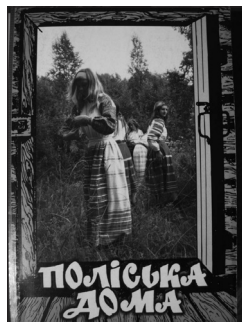
Ключевые слова: наказание, грех, народная сказка, стереотип, польская традиционная культура, национальный характер.

Нові книги



Колотило Т. Українська народна пісенна алегорія: Фольклористична монографія. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені І. Огієнка, 2009. – 184 с.

У дослідженні драматично-ліричними і гумористично-сатиричними засобами визначено місце та значення алегоричної пісні в системі усної народної поезії українського народу (Розділ I. «Біля джерел народно-пісенної алегорії»; Розділ II. «Алегорична пісня у системі жанрів усної народної поезії»). У третьому розділі розглянуто тематичне розмаїття алегоричних пісень. Особливостям поетики цього виду творів присвячений останній – четвертий розділ монографії. До аналізу залучено різні за часом і регіональною прив'язкою записи текстів українських народних алегоричних пісень із рукописних та друкованих збірок XVII – XX ст., архівні матеріали й інші фольклорні твори.



Поліська дома. – Вип. III: Літо / Зібрав, упорядк. і прокомент. В. Давидюк. – Луцьк: ПВД «Твердиня», 2008. – 404 с.

Черговий випуск праці присвячений літній календарній обрядовості поліщуків, які проживають у західній частині Поліського краю. У ньому подано тексти кустових, русальних, купальських, петрівчаних, полільніницьких, косарських, ягідницьких, жнивварських пісень – де з меншими, а де й з більшими науковими коментарями. Автор статей розглядає ці явища з погляду їхнього походження, чим пропонується праця займає особіне місце в українській фольклористиці. До текстів додано ноти.

Західне Полісся, фольклор якого складає основний зміст цього, як і попередніх томів, має чимало пісенних шедеврів і з погляду поетичного, і з музичного. У багатьох текстах тут наявний той первісний антропоморфізм, який наділяє пташку на дереві, ягоду в листі, пшеницю на полі, вітер, хмару, дощ всіма тими якостями, які властиві людині.



Перетворення тварин і рослин в українському та чукотському фольклорі

Олеся ЦЕРКОВНЯК-ГОРОДЕЦЬКА

Кандидат філологічних наук, учений секретар
Міжнародної школи україністики
Національної академії наук України
01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60
e-mail: teas@bigmir.net

У статті досліджено поетику прийому перетворення рослин і тварин в українському та чукотському фольклорі. Особливу увагу зосереджено на цільових метаморфозах, бо саме вони з часом стануть однією з основних жанротворчих ознак казки, а також проникнуть в інші жанри усної народної творчості. Зародившись ще у стародавньому міфі, уявлення про перетворення не лише не зникає, а переходить до інших фольклорних жанрів, продовжуючи активно функціонувати, постійно видозмінюючись і набуваючи усе нових форм. Мотив перетворення зустрічаємо у легендах, чарівних, фантастичних, а також героїко-фантастичних казках українського народу, а також міфах, чарівних і чарівно-міфічних казках чукотської фольклорної традиції. Для народної казки цей мотив став одним із визначальних елементів поетики.

Ключові слова: міф, казка, легенда, персонаж, перетворення, анімізм, тотемізм.

Перетворення як один із елементів народної Пуяви зародилося ще у стародавньому міфі і є однією з важливих особливостей, притаманних міфологічному способу мислення. Оскільки для міфічного мислення характерна єдність духовного і природного начал, основою його є закон ототожнення. У процесі свого розвитку міфічна свідомість пройшла принаймні два ступені: першому властиве повне ототожнення духовного і природного, другому – руйнування цього ототожнення, пов'язане з виокремленням людини із природного оточення.

Притаманна початковому ступеню міфічного мислення єдність природного світу виражається у відсутності чіткої диференціації між живим і неживим, людиною і твариною. Саме з таких уявлень і випливає основоположний принцип анімізму. Видатний етнограф та історик XIX ст. Е. Б. Тайлор, згадуючи про це у праці «Первісна культура», зазначав: «Анімізм містить у собі кілька доктрин, які неминуче ведуть до одухотворення, тому дикуни і варвари, мабуть, без всякого зусилля одухотворюють явища, які ми, при крайньому напруженні нашої фантазії, здатні втілювати лише за допомогою свідомої метафори. Ідея домінуючої волі та життя в природі, що виходить далеко за межі сучасного розуміння цього ж предмету, віра у власні душі, які одухотворюють навіть те, що ми називаємо неодухотвореними предметами, теорія про переселення душ як за життя, так і після смерті, уявлення про міради духів, які то витають у повітрі, то мешкають у деревах, скелях або водоспадах і передають таким чином свої особисті якості цим матеріальним предметам, – усі ці ідеї знаходять своє відображення у міфології у таких різноманітних поєднаннях, що простежити дію кожної з них зокрема є справою

надто важкою»¹. Як приклад, Е. Б. Тайлор наводить велику групу космогонічних міфів про сонце, місяць і зорі, звертаючи при цьому увагу на те, що у первісній філософії всього світу сонце і місяць наділені життям і за своєю природою належать до людських істот. Як бачимо, на цьому етапі розвитку свідомості людина не лише усвідомлювала себе частиною природи, а й у явищах природи часто вбачала перетворену людину.

Відомий фольклорист О. Афанасьєв вважав, що витoki народної віри у перетворення треба шукати у метафоричній мові первісних племен: «Уподібнюючи явища природи різним тваринам, називаючи тих і інших тотожними іменами, давня людина повинна була нарешті повірити у дійсність своїх поетичних уявлень, хоч як скоро слова та вирази, що їх позначають, втратили для неї свою первинну прозорість»².

Спершу здатність до перетворень пов'язували виключно з явищами і створіннями стихійними, що належать швидше до світу уявного, аніж реального.

Дощові та снігові хмари в уявленні людини ототожнювали з легкокрилими птахами, швидкими оленями, дійними коровами та козами, собаками, вовками, ведмедями тощо.

Темні грозові хмари та тумани, що закривали собою небо, вважалися звірини-ми шкурами, в які переодягалися небесні боги, аби перетворитися на тварин чи птахів і в такому вигляді зійти на землю.

Як бачимо, для первісної людини було неможливим чітке розмежування тварини та людини, що призвело до так званої «двоїстості» міфічного мислення. Згадуючи про це у своїх працях, відомий фольклорист Є. Мелетинський зазначає: «У зачині міфів деяких племен можна часом зустріти таку форму: «Це було в ті часи, коли звірі ще були людьми»³.

У міфі відсутність чіткої диференціації між людиною і твариною, уявлення про «двоїсту» природу людини веде часто до крайньої невизначеності, а точніше, до зооантропоморфного вигляду героя міфу. Перш за все це стосується міфів тотемних, у яких діють тотемні предки, що є одночасно і творцями якоїсь конкретної породи тварин, і людської групи, для якої та чи інша група тварин є тотемом. Перетворення у такому міфі відбувається дуже швидко і візуально непомітно. Воно є безцільною трансформацією героя і за часом передусе власне перетворенню та цілеспрямованому (цільовому) перетворенню, яке відбувається з певною метою і більшою мірою залежить від магічної дії слова.

Отже, таку швидку і невмотивовану зміну вигляду героя в міфі ще не можна вважати справжнім перетворенням, – це лише шлях до того, що у майбутньому набуде форми справжнього, цільового перетворення.

Саме такі міфи, в яких перетворення відбуваються без будь-якої конкретної мети, базуються на давніх уявленнях про єдність природного і духовного начал. Єдиною причиною, що може пояснити перетворення живого у неживе в космогонічних міфах, є надмірна втома героя міфу. У таких метаморфозах не передбачається обов'язкове повернення героя до свого початкового стану. Коли немає сил рухатися, міфічний герой вважає за краще перетворитися на камінь, щоб опинитися у стані повного спокою.

На відміну від невмотивованих, безцільних перетворень віра у цільові перетворення, що здійснюються за участю активної свідомості, є другим, більш пізнім етапом у розвитку міфічного мислення. Саме від них простягнеться прямий шлях до казкових перетворень.

¹ Тайлор Э. Миф и обряд в первобытной культуре. – Смоленск: Русич, 2000. – С. 56.

² Там само. – С. 36.

³ Мелетинский Е. Палеоазиатский мифологический эпос. – Москва: Наука, 1979. – С. 228.

Психологічною межею між несвідомою трансформацією міфічного героя та цільовими перетвореннями можемо вважати метаморфози космогонічних міфів, у яких те, що не можливо уявити, завдяки перетворенню набуває видимого і відчутного вигляду. Прикладів подібних перетворень у міфах небагато. Частіше перетворення, що відбуваються у міфах, мають на меті «пояснити» походження тих чи інших природних явищ. Такий спосіб «пояснення» походження явищ живої та неживої природи не має подальшого розвитку в народних казках, на відміну від легенд, у яких, дещо трансформувавшись, існує й досі.

Міфи стверджували, що страшне покарання чекало на кожного, хто наважувався порушити тотемні правила роду (наприклад, заборона використання в їжі м'яса священних тварин) або виявити до них зневагу. Формою покарання за такі вчинки було перетворення людини на тварину чи неживий предмет. Такі метаморфози-покарання були пов'язані перш за все із вірою у магію слова; вони збереглися лише в рамках міфічної свідомості.

Перетворення як результат покарання не завжди пов'язувалося у міфі лише з порушенням тотемних заборон. Часто причиною втрати людської подоби ставало порушення етичних правил роду (вбивство, крадіжка тощо). З часом цей вид міфічних перетворень перейде в більш пізні форми свідомості.

Однією з важливих функцій у міфі є перетворення як порятунк. Ця функція міфічних уявлень без будь-яких значних змін перейде до народної казки. Таким чином, друга, пізніша стадія розвитку міфічного способу мислення передбачає лише дві причини метаморфоз, які без будь-яких відчутних змін перейдуть із міфу до казки та інших фольклорних жанрів. Сюди зараховуємо уявлення про перетворення як наслідок покарання за недотримання етичних правил роду та перетворення як єдиний шлях до порятунку.

Однак, далеко не всі уявлення міфу продовжать своє життя у фольклорі. За коло міфічних уявлень не вийде нерозривна єдність уявлень живого і неживого, а всередині живого – двоєдина природа людини, але основний анімістичний принцип міфічного мислення, що об'єктивує абстрактні уявлення, збережеться далеко за межами міфу.

Мотив перетворення є одним із найбільш поширених і зустрічається у фольклорі всіх народів світу, незалежно від їх історичного та культурного розвитку, він часто має подібну, а іноді й просто ідентичну форму.

У фокусі нашої статті є мотив перетворення у фольклорі двох народів – чукотського та українського, котрі пройшли різний історичний шлях розвитку, мають різну ментальність і суттєво відрізняються за своєю духовною та матеріальною культурою.

Говорячи про їхнє історичне минуле, маємо звернути особливу увагу на те, що дуже довгий час чукотські племена, як і інші народи північно-східних околиць Сибіру (азіатські ескімоси, кореки, коряки, ітельмени та ін.), не мали своєї писемності, їхнє далеке минуле не засвідчене ніякими писемними пам'ятками. Лише з середини XVIII ст. появляються перші документальні згадки про ці народи, що пов'язувалося із проникненням перших російських землепрохідців до Крайнього Сибіру азіатського континенту, Аляски та Алеутських островів. Стосовно наукових досліджень у сфері матеріальної та духовної культури палеоазіатів, то вони по-справжньому розпочалися лише наприкінці XIX – на початку XX ст. Збирання усної народної творчості народностей Чукотки та Камчатки вже на початку XX ст. привернуло увагу таких значних дослідників їхньої культури та мови, як В. Богораз та В. Іохельсон. Вони зібрали та опублікували велику кількість текстів чукотського, а також азіатсько-ескімоського, коряцького та ітельменського фольклору. Також значну кількість текстів чукотського фольклору рідною мовою в радянські часи записали П. Скорик, Л. Беліков, Ф. Тинетегин, П. Іненликей, В. Яттиргин та ін.

У цій студії спробуємо виявити спільні типологічні риси та розбіжності мотиву перетворення в українському та чукотському фольклорі на матеріалі міфів, казок і легенд.

Оскільки мотив перетворення ми розглядатимемо передусім на матеріалі текстів казок, особливу увагу зосереджено власне на цільових перетвореннях, бо саме вони з часом стануть однією з основних жанротворчих ознак казки, а також продовжать своє існування в інших жанрах усної народної творчості.

Щодо легенд, то мотив перетворення характерний насамперед легендам міфологічного характеру, до яких належать короткі фантастичні оповідання про чудодійні перетворення людей у звірів, птахів, у різні квіти й рослини, оповідання про домовиків, водяників, перелесників, русалок, вовкулаків тощо. Часто міфологічні легенди пов'язані з топонімією певної місцевості, річок, озер, гір, долин, етимологією назв тварин, птахів, риб, рослин, комах. У таких легендах відображено давні тотемістичні, анімістичні та антропоморфні уявлення, які з часом втратили свій первісний зміст і сприймаються як своєрідні художні уособлення. Поряд із такими перетвореннями в усній народній творчості активно функціонують і інші, на перший погляд незрозумілі, перетворення. Це, так би мовити, зворотні перетворення, у яких не люди перетворюються на тварин, а навпаки – тварини набувають людської подоби. Також вони здатні перетворюватися на інших тварин, комах і навіть у неживі предмети. На думку В. Єрьоміної, корені таких перетворень маємо шукати ще в тотемних міфах, у яких «діють тотемні предки-творці одночасно і якоїсь певної породи тварин, і групи людей, для якої той чи інший вид тварин є тотемом»⁴.

Ціла низка таких перетворень в усній народній творчості представлена птахами, в українському фольклорі такими є, наприклад, три качки, три орлиці, двадцять горлиць, що перетворюються на дівчат.

Дуже поширеним серед таких перетворень є мотив перетворення двадцяти утінок на дівчат. Детальніше цей мотив можемо розглянути на прикладі української народної казки «Морський цар». Парубок, якого батько віддав на службу морському царю, приходить до моря; сюди прилітають дванадцять утінок; роздягаються, перетворюються на красних дівчат і йдуть купатися. Парубок забирає одягу двадцятій дівчині і ховає її в кущах. Дівчина виходить на берег і не знаходить своєї одяжі. Тоді вона каже: «Хто є тут? Як стар чоловік – будь мені рідний батенько; стара жінка – будь мені рідна матінка; середній чоловік – будь мені рідний братик або рідна сестриця; молодий чоловік – будь мені вірна дружина! А він зараз вийшов з-під куща та й віддає одягу. Вона зраділа, так зраділа, що й не сказати, бо перед нею став такий козак, що кращого й у світі не знайти»⁵.

Утінки виявляються служницями того морського дідуся, до якого парубок йшов на послугу. Він змушує парубка тричі вибрати свою наречену серед дванадцяти однакових дівчат, і кожного разу з допомогою своєї судженої парубок її знаходить. Молодят заручають і справляють їм гучне весілля. Морський цар не лише відпускає парубка, а й дарує йому «золота та срібла цілих дванадцять кораблів»⁶.

Серед міфологічних легенд, які «пояснюють» походження та назву тих чи інших рослин або тварин, велику групу становлять легенди, у яких розповідається про походження зозулі. Найчастіше у таких легендах зозулею виявляється перетворена молода дівчина. Так, одна легенда стверджує, що зозуля – це «заклята від рідної матері гарна молода дівчина»⁷. Мати заклала доньку за те, що та, «...сховавшись на печі за димар, стала з матері сміятися та приговорювати своїм дівочим

⁴ Єрьоміна В. Миф и народная песня (К вопросу об исторических основах песенных превращений) // Миф. Литература. – Ленинград: Наука, 1978. – С. 3–15.

⁵ Чарівні казки. Збірник / Упорядник Л. Дунаєвська. – К.: Веселка, 1992. – С. 191.

⁶ Там само. – С. 30.

⁷ Там само. – С. 25.

голосом: «Ку-ку, мамо!»⁸. Розлючена мати закликає дочку такими словами: «Щоби-сь кукала, поки сего світа!»⁹, і дівчина відразу перетворюється на зозулю.

У народний уяві образ зозулі часто пов'язаний із образом вужа. В одній легенді йде мова про те, що в зозулю перетворилася молода дівчина, яка змушена була вийти за вужа заміж і за непослух була ним залята. В іншій легенді «Зозуля та соловейко»¹⁰ Вуж – батько молодої дівчини, яка згодом була залята матір'ю і перетворилася на зозулю. Ця ж легенда розповідає і про походження солов'я. Дуже близькою за змістом є легенда, у якій розповідається про походження чайки. Тут чайка – молода вродлива дівчина, що шукає у морі загиблого козака – свого нареченого. Вона «грудьми припадає до хвилі, кигиче, мов кличе когось...»¹¹. Перетворення в цій легенді теж відбувається завдяки магичній дії слова – мати козака закликає дівчину, щоб та «птахою-чайкою стала і шукала у хвилях тіло козаче»¹².

Цікавою є легенда, яка розповідає про походження пташки, що у народі має назву «Волове очко». Ця пташка зробилася з дитини, що-втратила рідного батька. Татари вбили батька дитини, «... туловище вергли на вигін, а голову закопали десь під корчі. Тому-то волове очко скаче попід корчі, продивляє ся добре всюду, шукаючи голови батька, щоби єї тамка, де туловище, закопати у землю. Але до сьогодні якось не може відшукати своєї страти. Колись однак ж найде оно голову батька, похоронить її і стане чоловіком»¹³. В іншій легенді молода жінка, що не схотіла вчитися чаклунству, як її мати і свекруха, щоб не робити людям лиха, перетворюється на ластівку «Звідки взялася у ластівки під шийкою плямка»¹⁴. У чукотському фольклорі велика кількість перетворень, що здійснюються птахами, представлена цілим циклом міфів та казок про Ворона. Образ Ворона та сюжети про нього, безумовно, складають специфічний і древній пласт міфології та фольклору палеоазіатів Чукотки та Камчатки.

Безпосередньо в чукотському фольклорі легенди про Ворона (Курким) відносно нечисленні і відокремлені від основного фольклорного масиву, який частково об'єднує чукчів з ескімосами, але натомість вони сконцентровані в найбільш архаїчному жанрі міфів творення, так званих, «початку творення вістей» (татомгаткен пинитли). Для таких міфів мотив перетворення є досить характерним: він пояснює походження світу та природних ландшафтів. Так, за однією версією, послід Ворона, що впав до океану, перетворився на землю та гори, а його сеча – на ріки та озера.

Є. Мелетинський у своїй праці «Палеоазіатський міфологічний епос»¹⁵ зазначає, що Ворон в чукотських міфах завжди деміург і культурний герой, а не першопредок, що характерно для міфів коряків та ітельменів. Як виняток, автор наводить оповідання про народження Вороном та його дружиною двох близнюків – перших людей. Ворон тут створює сам себе, а згодом перетворюється на грім.

У більшості таких міфів Ворон виступає у певному співвідношенні з Творцем, діючи за його наказом або навпаки – наказуючи Творцю. У деяких міфах діє Творець, але за численними ознаками (кричить по-воронячому, викрадає світло) стає зрозумілим, що Творець діє, перетворившись на Ворона. Отже, у подібному перетворенні Ворона на грім можемо вбачати дії самого Творця.

⁸ Чарівні казки... – С. 15.

⁹ Там само. – С. 45.

¹⁰ Із живого джерела. Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників / Упор. Л. Дунаєвська. – К.: Радянська школа, 1992. – С. 551.

¹¹ Там само. – С. 251.

¹² Там само. – С. 355.

¹³ Там само. – С. 155.

¹⁴ Там само. – С. 178.

¹⁵ Мелетинский Е. Палеоазиатский мифологический эпос. – М.: Наука, 1979. – С. 220

Загальну картину перетворень у чукотських міфах творення можемо розглянути на прикладі таблиці, що її подає у своїй праці Є. Мелетинський¹⁶

Агент	Відправник	Антагоніст	Предикат (спосіб творення)	Пацієнс		Об'єкт (результат творення)
				Матеріал	Джерело	
–	–	–	перетворення		–	різні тварини
–	–	–	перетворення	пил	–	люди
–	–	–	перетворення	дівчинка	–	морж
–	–	–	перетворення	кресало	–	росіянин
–	–	–	перетворення	собачий	–	прибережний
	–	–	перетворення	рукавиця	–	тунгус
Ворон	–	–	перетворення	хутряна прикраса		Ворон

У розвідці подано скорочений варіант таблиці, а саме ту її частину, яка безпосередньо стосується перетворень. Основними графами в таблиці виступають «агенс», «предикат» у вигляді дії – одного з модусів творення, «матеріал» або «джерело» творення і створюваний «об'єкт».

Як видно з таблиці, предикат «творення» в чукотських міфах може виступати як «перетворення», а також «видобування» (світла, небесних світил, оленів), «переміщення», «навчання» та «виготовлення». Автор зазначає, що «матеріалом» для перетворень у міфах творення є насамперед природні та культурні відходи. Культурні відходи (кресало, рукавиці) згадуються як випадково забуті речі, з яких спонтанно виникає непотрібна речовина (іноплеменник). Природні відходи – слід та сеча, також перетворюються, але на елементи природного рельєфу. Цим двом категоріям відходів протистоять нормальні природні матеріали, що служать не для перетворень, а для осмисленого виготовлення з них тварин та людей.

Спільним у казках обох народів виявляється мотив перетворення людей на лелек. Так, чукотська народна казка «Качап» розповідає про молоду дівчину, яка у пошуках своїх братів приходить на берег великої річки, через яку їй треба було переплисти на інший бік. Тут вона зустрічає молодих юнаків, які пропонують їй свою допомогу: «Куди ідеш? – запитали її юнаки. – До братів, – відповідає Качап. – Ми тебе зараз переправимо! А ті, до кого ти йдеш, он за тією горою живуть, – сказали їй. Переправили вони Качап. Подивилася Качап їм у слід, а це, виявляється, лелеки її переправили»¹⁷.

Серед інших казкових мотивів в українському фольклорі широкого розповсюдження набув мотив перетворення царівни-жаби або царівни-змії. Найхарактерніший приклад такого перетворення знаходимо у казці «Царівна-жаба»¹⁸. Тут

¹⁶ Мелетинский Е. Палеоазиатский мифологический эпос... – С. 135.

¹⁷ Там – С. 220.

¹⁸ Із живого джерела. Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників... – С. 331.

в основі мотиву перетворення жаби на царівну лежать пошуки трьома братами-царевичами наречених. З цією метою кожен із них випускає по стрілі: стріла старшого брата потрапляє до царського саду, де її знаходить царська дочка, другу стрілу знаходить князівна, а стріла третього, молодшого брата, потрапляє у болото, де її знаходить жаба. Царевичі одружуються: «старший взяв царівну, середуший князівну, а Іван-царевич зелену жабу з болота»¹⁹. Дізнавшись, що жаба, скинувши тулубець, перетворюється на прекрасну дівчину, Іван-царевич викидає його у вогонь. Засмучена царівна перекидається на зозулю і відлітає у тридесяте царство. Після довгих пошуків Іван-царевич знаходить свою дружину і повертає їй людську подобу. Слід зауважити, що зозуля – один із найпоширеніших птахів, образ якого пов'язують зі смертю. Можна припустити, що перетворення дівчини на зозулю (або утітку) йде від уявлень про перетворення людини на тварину при смерті. А отже, і її політ у тридесяте царство можна тлумачити як перехід людини із світу живих до світу померлих. Зворотне ж перетворення в людину і втеча з тридесятого царства свідчить про повернення до життя. В. Пропп вважає, що вигляд померлого не асоціюється з якоюсь однією твариною: «Померлий може перетворюватися на різних тварин за своїм власним бажанням»²⁰.

Такий мотив відповідає уявленню про повернення на землю. Повертаючись на землю, померлий перетворюється на різних тварин. Отже, як було сказано вище, Іван-царевич знаходить свою наречену у тридесятому царстві, і вона дає йому логічне пояснення свого перетворення і раптового зникнення: «Це мій батенько мене прокляв і зміяці завдав аж три годи на послуги; а тепер уже я свою покуту одбула!»²¹. Існують також казки про перетворення жаби, де вона є уособленням темної сили. Приклад такої казки наводить Х. Ящуржинський²². Жаба у цій казці перетворюється на чортицю.

Дуже схожий мотив, але із скиданням шкури ведмедицею зустрічаємо і в чукотському фольклорі, зокрема, в чарівно-міфологічних казках та казках про тварин. Так, дуже поширеними є чукотські казки, в яких людський герой вступає в шлюбний зв'язок з білою ведмедицею, яка скинувши своє звірине хутро перетворюється на білотілу жінку. Приклад подібного перетворення зустрічаємо і в чукотській народній казці «Біла ведмедиця». Сирота випадково зустрічає на березі моря білу ведмедицю, яка стає йому помічницею в мисливстві, а згодом і дружиною. Після того, як ведмедиця перевозить сироту на берег, вона звертається до нього з такими словами: «Ось вважай, що ти мене за дружину взяв». Далі бачимо картину самого перетворення: «Зняла ведмедиця шкуру, в тріщину льоду поклала і дівчиною стала»²³. Згодом сирота приводить молоду дівчину-ведмедицю додому, де вона народжує йому двох дітей, одне з яких має звірячу подобу, а друге – людську. Увесь цей час, перебуваючи в людському середовищі, ведмедиця живе у вигляді молодої жінки, і лише згодом, ображена родичами свого чоловіка, вона полишає людське житло і знову перетворюється на ведмедицю: «...Встромила мати руку в тріщину. Шкуру білого ведмеда дістала. Одягла, білим ведмедем перекинулась»²⁴.

Дуже подібною за сюжетом виявляється і казка «Білий ведмідь та людина». Герой цієї казки також зустрічає під час полювання білу ведмедицю, яка стає його

¹⁹ Із живого джерела. Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників... – С. 341.

²⁰ Пропп В. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. – Москва: Лаби-ринт, 1998. – С. 511.

²¹ Із живого джерела. Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників... – С. 267.

²² Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. – Москва, 1974. – С. 645.

²³ Там само. – С. 645.

²⁴ Там само. – С. 167.

помічницею і дружиною. Ідентичною виявляється у казці і сама схема, за якою здійснюється перетворення: «Зняла ведмедиця шкуру на березі. Сховала її в щілині льоду і жінкою стала»²⁵. Як і в попередній казці ведмедиця живе поряд із людьми в людській подобі, а покинувши людське житло, знову перетворюється на тварину. Також у чукотських міфах і казках зустрічаємо перетворення людей на вовків. Казка «Каймачикам» розповідає про чоловіка, якого врятувала від людоджера – келе зграя вовків. І тоді чоловік звертається до них із такими словами: «Що ж мені робити? Дитина – келе залишила мене без домівки та без оленів! Вовки кажуть йому: – А ти просто так іди по землі! Пішов той чоловік і раптом на дуже великого вовка перетворився. Став разом з тією зграєю жити. Було йому добре. А через три роки ватажком зграї став»²⁶. Іншим прикладом перетворень в українському фольклорі, що здійснюють тварини, є казка «Про сина вдовиці»²⁷, у якій коні протягом трьох днів змінюють свою подобу. Першого ранку вони перетворюються на трьох рибин, другого – на сполоханих зайців, а третього ранку на мотилів. Щовечора вони знову обертаються кіньми. Пояснення цих перетворень у казці немає, натомість зустрічаємо лише згадку про те, що коні належали відьмі, а отже, можливо, також володіли чарами.

Серед міфологічних легенд українського народу особливою поетичністю відзначаються легенди про перетворення людей у рослини і квіти. Так, надзвичайно поетичною є легенда про дівчину, яка стала тополею з надмірної туги через розлуку з милим. Сповнена краси і смутку легенда про лілії: «В одному селі ... росли і розцвітали красиві вродою і станом, чорноокі, працьовиті красуні. Ніжні, непорочні, як білий цвіт лілій. Одного разу на село налетіли татари. Дівчата, щоб не йти в неволю, втопилися в бистрій і глибокій річці»²⁸. На світанку у тому місці, де вода сховала від ворогів красунь, з'явилися чудові ніжні квіти, які люди прозвали ліліями.

Часто у легендах на рослини або квіти перетворюються сльози людей, що пізнали тяжку працю чи страшне горе. Про походження гороху розповідали таку легенду: «То, як Господь вигнав Адама з раю, то він мусив взятися до тяжкої праці. І от, як він перший раз взявся обробляти землю і ходив за плугом, то дуже плакав. І де падали на землю його сльози, там виріс горох»²⁹. Зі сліз матері, що втратила свого сина з явилися і маргаритки, які у народі ще мають назву «Материнські сльози»³⁰. Подібна легенда розповідає і про походження тютюну та деяких інших рослин.

Отже, віра людей у перетворення притаманна первісному ступеню міфологічного мислення і знаходить своє відображення в усній народній творчості багатьох народів, незалежно від їх історичного та культурного розвитку. У фольклорі українського та чукотського народів, творчість яких було розглянуто у цій статті, можна знайти численні подібні мотиви, зокрема і мотив перетворення.

Зародившись ще у стародавньому міфі, уявлення про перетворення, як один із невід'ємних елементів міфічного світогляду, не лише не зникає з часом, а й переходить до інших жанрів народної словесності, продовжуючи активно функціонувати, постійно видозмінюючись та набуваючи нових форм. Мотив перетворення притаманний легендам, чарівним, фантастичним, героїко-фантастичним казкам

²⁵ Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки... – С. 245.

²⁶ Там само. – С. 340.

²⁷ Там само. – С. 453.

²⁸ Там само. – С. 189.

²⁹ Легенди та перекази / Упор. А. Іоаніді. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 220.

³⁰ Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки... – С. 167.

українського народу, а також міфам, чарівним та чарівно-міфічним казкам чукчів. Для народної казки мотив перетворення став одним із визначальних, жанро-творчих елементів.

Стаття надійшла до редколегії 16.11.2009

Прийнята до друку 28.01.2010

The Transformation of Animals and Plants in Ukrainian and Chyckchee Folklore

Olesia TSERKOVNIAK-HORODETS'KA

The article aims at researching the transformations of plants and animals in Ukrainian and Chuckchee folklore. Special attention is focused on goal metamorphoses as it is they that will, with the passage of time, become a genre-forming hallmark of the fairy-tale, and will continue in other genres of oral folklore. Coming into existence as far back as the old myth, the transformation concept not only remains, but also migrates to other folklore genres, actively functioning on, undergoing constant modifications and assuming new shapes. The transformation motif occurs in legends, enchantment, fantastic, and heroic-fantastic fairy-tales of the Ukrainian people, as well as myths, enchantment and enchantment-mythology fairy-tales of the Chuckchee folklore tradition. It has become a determining element for the fairy-tale.

Key words: myth, fairy-tale, legend, character, transformation, animism, totemism.

Превращение животных и растений в украинском и чукотском фольклоре

Олеся ЦЕРКОВНЯК- ГОРОДЕЦКАЯ

Цель этой статьи - исследовать перевоплощения растений и животных в украинском и чукотском фольклоре. Особое внимание сосредоточено на целевых метаморфозах, потому что именно они со временем станут одной из основных жанрообразующих признаков сказки, а также продолжат свое существование в других жанрах устного народного творчества. Зародившись еще в древнем мифе, представление о превращении не только не исчезает, а переходит в другие фольклорные жанры, продолжая активно функционировать, постоянно видоизменяясь и приобретая новые формы. Мотив превращения встречается в легендах, волшебных, фантастических, героико-фантастических сказках украинского народа, а также в мифах, волшебных и волшебнo-мифических сказках чукотской фольклорной традиции. Для народной сказки он стал одним из определяющих элементов.

Ключевые слова: миф, сказка, легенда, персонаж, перевоплощение, анимизм, тотемизм.

Нові книги

Дяків В. «Фольклор чудес» у підрадянській Україні 1920-х років. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008. – 256 с.

У монографії проаналізовано поетичні та прозові тексти українського фольклору на тему чудес, що були створені чи присвячені актуальним подіям у підрадянській Україні 20-х рр., зокрема релігійного народно-го руху й пов'язаних із ним тривожних суспільних настроїв. На основі науково-методологічного досвіду української та зарубіжної фольклористики автор з'ясовує генезу цієї творчості, досліджує її пов'язаність із конкретними подіями, складання та функціонування, сюжетно-змістові й художньо-стилістичні особливості (специфіку теми та руху фольклорного тексту, особливості відображення реалій дійсності). У дослідженні доведено фольклорність більшості текстів цієї новотворчості, що була одним із найяскравіших проявів народної релігійності й антирежимних настроїв у радянській Україні 20-х років.





ПРОБЛЕМИ ФОЛЬКЛОРИЗМУ



Поетичні інтерпретації двох фольклорних сюжетів

Микола ІЛЬНИЦЬКИЙ

Доктор філологічних наук, професор,
член-кореспондент НАН України, завідувач кафедри
теорії літератури і порівняльного літературознавства
Львівського національного університету імені Івана Франка
79000, м. Львів, вул. Університетська, 1
e-mail: teoriija@franko.lviv.ua

У статті проаналізовано літературні інтерпретації двох фольклорних баладних сюжетів, контамінованих в одному тексті. Зокрема, увагу зосереджено на «Партизанській баладі» Л. Первомайського і народній пісні-баладі з Бойківщини про жінку, яка впізнала у непроханих гостях-розбійниках убивців свого чоловіка. Автор зазначає, що поет трансформував саму ідею народної балади з позицій класової ідеології, з розбійників зробив борців за соціальну справедливість, зруйнувавши ту етичну основу, на якій тримається фольклорна модель балади. Наведено паралелі з поезії В. Стуса та І. Драча, щоб порівняти, як відбувалося переосмислення фольклорного джерела і як у цьому переосмисленні виявляється творча настанова автора, його суспільні, етичні та естетичні ідеали. Дослідник зазначає, що втрата етичного начала в літературній переробці збіднює твір, розвиток – збагачує його.

Ключові слова: балада, контамінація, етос, інтерпретація

Роздумуючи над народною піснею, зокрема над баладними сюжетами, записаними від своєї матері Ганни Ільницької, я не раз спостерігав, якими міцними нитками поезія пов'язана із фольклорною пісенністю і як цей зв'язок породжує несподівані форми перегуків і алузії, ремінісценції, інтерпретації. У цьому діалозі фольклору й індивідуальної творчості є цікавий аспект, рідко помічуваний літературознавцями й фольклористами, пісня зберігає магічну силу народної світоглядності, морального імперативу, порушуючи який, поет, що поклав його в основу свого твору, знає невдачі.

У двотомному виданні вибраних творів Л. Первомайського, випущених видавництвом «Дніпро» в 1978 році, мене вразила «Партизанська балада». Не своєю художньою своєрідністю, а тим, що разуче нагадала мені сюжет записаної від матері пісні-балади про те, як жінка впізнала у непроханих гостях-розбійниках убивців свого чоловіка. Я хотів включити цю баладу до збірки пісень «Ой зацвіла черемшина», записаних з голосу матері і виданих «Музичною Україною» у 1981 році, але пісні розбійницької тематики видавці включити не наважувалися. Забігаючи наперед, зазначу, що Л. Семенюк, подаючи в своїй монографії «Українські народні балади Західного Полісся (загальноукраїнський контекст і регіональна своєрідність)» (Луцьк, 2009), фіксує коло десятка варіантів цього сюжету, серед яких тільки один друкований текст із книги О. Кольберга «Dziela wszystkie» (Wrocław; Poznań, 1964). Інші – існують на рівні записів у рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України. Наведу варіант сюжету у власному записі, який все-таки вдалося незабаром опублікувати у журналі «Жовтень»:

«Ганнусю, Ганнусю, Ганнусю кохана,
 Ганнусю кохана, вишли до нас пана.
 Ганнусю кохана, вишли до нас пана,
 Як не вишлеш пана, то вийди хоч сама.
 А Ганнуса спішна, взяла коня звишна,
 А Ганнуса спішна вийшла до них сама.
 «Ви не козаченьки, ви розбійниченьки,
 Пана сьте ми вбили, коника сьте взяли».
 «Неправда, Ганнусю, ми пана не били,
 Ми пана не били, ми коня любили.
 В студеній криниці ми могорич пили,
 А в гнилій колоді гроші сьмо лічили».
 Узяли Ганнусю попід білі боки,
 Завели Ганнусю у лісок глубокий
 Прив'язали вни і до сосни плечима,
 До сосни плечима, до гори очима.
 Викресали вогню з білого каміння,
 Запалили сосну: гори до горіння.
 А соснойка горить, а смолойка тече,
 Та все Ганнусуні на білейке плече.
 «А хто ж тут рубає зеленого бука,
 Прийди подивися, яка моя мука.
 А хто ж тут рубає зелену ліщину,
 Прийди подивися, як я марно гину»¹.

А тепер – «Партизанська балада» Л. Первомайського:

Шелест лісу. Вітру свист.
 Рветься з дуба чорний лист.
 Через греблю ідуть хлопці,
 Проїжджають через міст.

Тиша стелиться в полях.
 Б'ють копита темний шлях.
 Тільки світиться фільварок
 Пана Стаха в Попелях.

– Пані! Пані! Що за тьма?!
 Дома пан твій чи нема?
 Як немає пана вдома,
 То виходь до нас сама!

В пані свічка у руці
 Стелить кволі промінці.
 – Ні! Ви, хлопці, партизани,
 А не Крукові бійці.

– От так, пані, дивина!
 У волоссі сивина,
 А впізнала партизанів!
 Чи тобі не первина?

– Первина чи, може, й ні,
 А знайомий кінь мені,
 По сидельцю я впізнала,
 По стремені й ремені.

¹ Жовтень. – 1983. – № 6. – С. 97.

– Вбили пана? – Ні, брехня,
Він нам сам продав коня.
В темнім лісі торгували,
Як уміли, навання.

Ми не вбивці, а бійці –
Розплатились на свинці,
Хай посвідчать тихі зорі
Та прозорі вітерці.

Хай розкаже сивий сич,
Як ми стрілись віч-на-віч,
Як з криниці-студениці
Запивали могорич.

Пані! Пані! Дим в полях.
Б'ють копита чорний шлях.
Начувайся партизанів
Пане Сташе в Попелях!²

Навіть неозброєним аналітичним інструментарієм оком видно зв'язок твору Л. Первомайського з народною баладою – аллюзії тут на рівні як розгортання сюжету, так і реалій. Водночас це – цілковита антитеза ідеї фольклорної балади. Треба зазначити, що вищенаведений варіант балади із Бойківщини є контамінацією двох сюжетів, другий із яких – про спалення під сосною зведеної дівчини – зафіксували багато фольклористів і опублікований у численних збірниках. Але волею випадку чи якоїсь незбагненої закономірності сталося так, що й він став об'єктом літературної реінтерпретації – на цей раз поета В. Стуса. Отже, маємо нагоду приглянутися, що продиктувало спосіб переосмислення фольклорного джерела і як у цьому переосмисленні виявляється творча настанова автора, його суспільні, етичні та естетичні ідеали.

Стосовно «Партизанської балади» Л. Первомайського ми не знаємо, який конкретно фольклорний текст ліг в основу його твору, звідки він почерпнутий. Навіть сьогодні цього сюжету не знайдемо у жодній книзі серії «Українська народна творчість», яка в 1970–1980-х рр. виходила у видавництві «Наукова думка». Він міг чути його від своєї матері, яка знала й залюбки співала українські народні пісні. Не знаємо також, чи в основу твору лягла конкретна ситуація а чи це чиста художня умовність. Втім, найважливіше не це, а те, що поет трансформував саму ідею народної балади, так би мовити, з позицій класової ідеології – із розбійників зробив борців за соціальну справедливість, зруйнувавши ту етичну основу, на якій тримається фольклорна модель балади. За вищою мірою художності сюжет, позбавлений морального начала, перетворився на агітку більшовицького штибу – прославлення грабіжних нападів на заможні господарства, грабунки та вбивства, за офіційною ідеологією тих часів – партизанський рух³.

При зіставленні тексту народної балади і твору Л. Первомайського видно полярність призми погляду: у фольклорному тексті напад подано як розбійницький, у тексті Первомайського – як вияв класової боротьби в її більшовицькій інтерпретації.

Отже, у цьому контексті важливо відзначити ще два аспекти: світосприйняття і його поетикальний вираз. Пафос соціальної перебудови, того плуга, що розорює не просто скибу, а тисячолітню основу хліборобської культури, із законами на-

² Первомайський Л. Вибрані твори: У 2 т. – К.: Дніпро, 1987. – Т. 1. – С. 163–164.

³ Див.: Радянська енциклопедія історії України. – К., 1971. – Т. 3. – С. 322–328.

родної етики, світопорядку календарного циклу, і натомість має утвердити новий світопорядок («Карбами краємо сонні віки»), інтонації імперативу, декларування ідеї колективізму, знеособлення, і навіть у природі («сонце проковане молотками»). Однак така поетика, така технологія вірша, заснована на механістичності й гасловості, не могла вдовольняти справжній талант, і поет почав шукати виявів опори в якійсь надійнішій, тривалішій основі творчості. Однією з таких підвалин стала балада, яка мала бути трансформована й пристосована до нового змісту, нової ідеологічної моделі часу. Так з'являються у Л. Первомайського «Балада перемоги», «Балада вартових», а відтак «Партизанська балада». Експеримент не вдався і не міг вдатися, бо втрачений дух народної баладності, настояній на етосі століть, де драматичне начало заперечує одинимірність соціально-політичного експерименту, сумнівного, як показав історичний досвід, у самій своїй основі. Протиставлення глибинній, буттєвій природі баладності, одинимірного імперативу не могло не обернутися для поета поразкою згідно з правилом, що справжня мораль не приймає фальші.

Поразка Л. Первомайського не послужила згодом, у 1970-ті рр., засторогою І. Драчеві, коли він намагався поєднати легенду з буденним фактом, наростити, за його власним визнанням, «фактові крила легенди» (Радянська Україна, 1976, 12 березня). Ось як виглядає це поєднання у «Поліській легенді»: річка Прип'ять відкидає домагання риб і птахів на свої руку й серце, бо остаточно обрала атом. І ось уже

Прип'ять летить, як на крилах двох білених берегів,
Нареченого притуливши до юного лона⁴.

Куди залетіли наречені, сьогодні вже знаємо, як і те, що народилося від цього архетипного шлюбу вогню і води.

Втім і для Л. Первомайського, і для І. Драча фольклорність не була неорганічною, навпаки, вона не раз оберталася справжніми знахідками, провівши першого від поетизації факту до «незримої субстанції», що «палахкотить поміж рядків» в «Уроках поезії», а І. Драча до справжнього синтезу тієї «балади буднів», де ця буденність доростала до рівня буттєвості.

А тепер повернемося до другої частини фольклорного тексту пісні «Ганнусю, Ганнусю...» про спалення дівчини під сосною, причепленого до сюжету про розбійників, точніше до вірша В. Стуса, побудованого на його інтерпретації цього сюжету.

Горить сосна – од низу до гори.
Горить сосна – червоно-чорна грива
над лісом висить. Ой, і нещаслива
ти, чорнобрива Галя, чорнобри...
Пустіть мене, о любчики, пустіть!
Голосить Галя, криком промовляє,
а полум'я з розпуки розпукає,
а Пан-Господь – і дивиться, й мовчить.
Прив'язана за коси до сосни,
біліє, наче біль, за біль біліша,
гуляють козаки, а в небі тиша,
а од землі – червоні басани.
Ой лобі мої легіні, пустіть,
ой додомоньку, до рідної мами.
Зайшлася бідолашна од нестями,
і тільки сосна тоскно так тріщить.

⁴ Драч І. Корінь і крона. – К.: Рад. письменник, 1974. – С. 87.

Горить сосна – од низу догори,
 сосна палає – од гори до низу.
 Йде Пан-Господь. Цілуй Господню ризу,
 ой чорнобрива Галю, чорнобри...
 Прости мені, що ти, така свята,
 на тім огні, як свічечка, згоріла.
 О як та біла білота боліла
 о як боліла біла білота⁵!

Одразу впадає у вічі відсутність соціального чи національного акценту. Хто ті підмовники: козаки, легіні? Це – любчики, отже, дівчина пішла з ними власною волею. Приблизно така ж мотивація вчинку і в фольклорних варіантах (козаки, донці, навіть турки). Навіть більше: звабники часто закликають дівчину повернутися додому, але вона відмовляється:

Ой привели Гандзю до білого жита:
 – Вернися, Ганнусю, бігме будеш бита!
 – Ой я не вернуся – батечка боюся;
 Кого вірно люблю, того тримаюся.
 Ой привели Гандзю к Дунаю до кладки:
 – Ой вернися, Гандзю, до рідної матки!
 – Ой я не вернуся – матінки боюся;
 Кого сподобала, того тримаюся⁶.

І, нарешті, дидактичне начало: у переважній більшості фольклорних варіантів текст закінчується засторогою звабленої дівчини іншим дівчатам:

Ой як сосна горить, дівчина говорить:
 – Хто в полі ночує, хай мій голос чує!
 Ой хто діти має, то най навчає,
 Най по захід сонця в коршму не пускає⁷!

У тексті В. Стуса – ані натяку на засудження вчинку дівчини, ані козаків-легіників, які прирекли її на таку смерть, а тільки безмежне співчуття, співчуття до такої міри, що його, мовби разом із димом від палаючої сосни піднятися до Бога, як оскарження за його байдуже спостереження і мовчання, натомість перенесення на себе величезної провини і болю за таку смерть. У цьому оскарженні вищих сил, як гаранту справедливості, виразно вчуваються Шевченківські інтонації.

І ще один нюанс, що хоч і не має прямого відношення до сюжету, про який іде мова, але розсуває епізоди, доводячи конкретну ситуацію до проблеми екзистенційного рівня. Екзистенційність – одна з основних прикмет світоглядності, вираженої у поезії В. Стуса, яка, за спостереженням І. Дзюби, йде передусім від висоти етичного ідеалу. Водночас «своєрідність і небувале загострення в це «екзистенційне» світопочування внесла належність до нашої доби, до соціалістичного суспільства і до України. Метафізична принципова абсурдність буття часом лише «мається на увазі» і раз по раз відступає перед конкретною, горлорізною абсурдністю антибуття, нав'язуваного потворною суспільною системою»⁸. У нашому випадку маємо радше навпаки: на задній план відступає «соціальна конкретика», але в контексті загального етосу трагедійності мо-

⁵ Стус В. Твори: В 4 т., 6 кн. – Львів: Просвіта, 1999. – Т. 3, Кн. 1. – С. 95.

⁶ Балади. Кохання та дошлюбні взаємини. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 274.

⁷ Там само. – С. 275.

⁸ Дзюба І. Різьбяр власного духу (Василь Стус) // Дзюба І. З криниці літ: У 3 т. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2007. – Т. 3. – С. 604.

ральне, соціальне, національне й особистісне постають у тонкому асоціативному переплетінні.

Вірш «Горить сосна – од низу до гори» із невольницької збірки «Палімпсести» – зразок того, як цю багатогранність можна зігріти «в кубельці спогаду», а спогади накладалися на тексти народних пісень, перепліталися з ними, творячи нову художню реальність, де сувора дійсність набуває ознак символіки і навпаки – символіка вклинюється у реальність навколишнього ландшафту, де «праворуч вижовклі кістки, Ліворуч – білі кості» («Спішать додому козаки...»), і в тих кістках бачиться тисячі, де разом із соснами в далеких сибірських краях згоріло життя тисяч Галь, чи то зваблених сюди фальшивими лозунгами («ліпше тобі буде...»), чи етапованих силоміць за нескосені провини.

Чи не тому в свідомості селянки теж контамінувалися два різні баладні сюжети, що несправедливість, за народними поняттями, могли чинити тільки ті, що прийшли розбійниками. Таким чином, зміна народнопісенного тексту фіксує ті болючі процеси, що відбувалися в русі реальної історії, яка творилася на очах, кристалізуючись у своєрідній фольклорній формі.

Стаття надійшла до редколегії 9.01.2010

Прийнята до друку 18.02.2010

Poetic Reinterpretations of Two Folklore Plots

Mykola IL'NYTS'KYI

The article analyses literary interpretations of two folklore ballad plots as contaminated on one text. In particular, the attention is focused on the Partyzans'ka balada (The Guerilla Ballad) by Leonid Pervomays'kyi and the folk ballad-song from the Boyko Area of the woman who has identified the unwelcome bandits of guests as the murderers of her husband. The author stresses that the poet has transformed the very concept of the folk ballad from the standpoint of the class ideology making the bandits into champions of social justice, having thus ruined this ethic foundation on which the folklore model of the ballad rests. For comparison, parallels with the poetry of V. Stus and I. Drach are drawn to demonstrate the way the reinterpretation of the folklore source was made and that of the author's creative purpose, his social, ethic, and aesthetic ideals manifesting themselves in this reinterpretation. It is emphasized that a loss of the ethic principle in a literary remake empoverishes the work whereas the development of that very principle enriches it.

Key words: ballad, contamination, ethos, interpretation.

Поэтические реинтерпретации двух фольклорных сюжетов

Николай ИЛЬНИЦКИЙ

В статье проанализированы литературные интерпретации двух фольклорных балладных сюжетов, контаминированных в одном тексте. В частности, внимание сконцентрировано на "Партизанской балладе" Л. Первомайского и народной песне-балладе из Бойкивщины о женщине, которая узнала в непрошенных гостях-разбойниках убийц своего мужа. Автор отмечает, что поэт трансформировал саму идею народной баллады с позиций классовой идеологии: с разбойников сделал борцов за социальную справедливость, разрушив ту этическую основу, на которой держится фольклорная модель баллады. Приведены параллели из поэзии В. Стуса и И. Драча, чтобы сравнить, как происходило переосмысление фольклорного источника и как в этом переосмыслении проявляется творческая установка автора, его общественные, этические и эстетические идеалы. Исследователь отмечает, что потеря этического начала в литературной переработке обедняет произведение, развитие – обогащает его.

Ключевые слова: баллада, контаминация, этос, интерпретация.



«Пурпурове сонце в синій скрині неба»: формула когерентності поетичного світу Б. І. Антонича

Роман КРОХМАЛЬНИЙ

Кандидат філологічних наук,
доцент кафедри української літератури
імені академіка Михайла Возняка
Львівського національного університету імені Івана Франка
79000, м. Львів, вул. Університетська, 1
e-mail: rkxml@yahoo.com

Дослідження є спробою інтерпретації образного світу Б. І. Антонича, його націленості на спорідненість та інтерференцію із близьким і далеким, видимим і невидимим, біблійним і фольклорним, із усім, що складає мистецьку світоглядну формулу когерентності. Для глибшого проникнення в сутність поетичних образів письменника враховано ймовірність існування у тексті, так званої, комплексної образної формули. Простежено, як «значущість найпростішої речі» в поетичній інтерпретації Б. І. Антонича реалізується через дендронімі символи. Для образної палітри поета також характерна активність еміненного коду. Формулу когерентності в поезії Антонича часто актуалізовано через полірецептивну сугестію.

Ключові слова: концепт, формула, когерентність, інтерференція, символ, архетип.

Феноменальність поетичних засад Б. І. Антонича закодована в оприявленні через художній образ спорідненості із Творцем, що пульсує у міріадах взаємозв'язків та взаємовпливів усього сущого. Своє ставлення до власної творчості Б. І. Антонич висловив у поезії «Ars poetika II, ч. 1»: «Я звичайний пііта,/ кожний мене захоплює день,/ не розумію світа,/ не розумію власних пісень», «Не вмію писати віршів,/ сміюся з правил і вимог./ Для мене поетику/ укладає сам Бог»¹. Сентенція «нерозуміння» означає, що автор покладається на творчу інтуїцію, сприймає світ радше серцем, а не розумом. Можливо, через це деякі дослідники (зокрема, М. Неврлий) побачили в поезіях Б. І. Антонича «примат образу над ідеєю, поглинання образом ідеї»; з таким поглядом не погоджуються О. Зілінський і М. Ільницький, переконуючи, що в «Антонича образ підпорядкований розвитку ідеї, його поезія глибоко концептуальна»².

У багатовимірному поетичному космосі Б. І. Антонич орієнтується на чіткі координати, побудовані на архетипних засадах прадавньої міфотворчості. М. Ільницький констатує існування таких координат у поетичній світоглядній філософії письменника (у «Першій главі» «Книги Лева»), де виразно лунають біблійні мотиви: «це не поетична інтерпретація старозавітних чи євангельських сюжетів, не осанна чи самопокута, як у «Великій гармонії». Це єдність елементів, тих ниток,

¹ Антонич Б. Повне зібрання творів / Передм. М. Ільницького; упоряд. і коментарі Д. Ільницького. – Львів: Літопис, 2009. – С. 91.

² Ільницький М. Гармонія серця і чола: релігійні мотиви у поезії М. Шашкевича і Б. І. Антонича / На перехрестях віку: У 3-х кн. – К.: Видавничий дім «Кисво-Могилянська академія», 2008. – Кн. I. – С. 694.

які «зшивають» землю і небо, тобто пов'язують архетипні образи Святого Письма не тільки з голосами природи й реаліями повсякденного життя, а й з первісними космогонічними силами...»³ Таке прочитання тексту засвідчує існування у ньому формули когерентності. Антоничів ліричний герой відчуває, як «Далеч обзивається ледь-ледь чутними арфами,/ вітер строїть ніч під божий камертон»⁴. Він розмовляє з Богом як із рівним, хоч у його наріканні відчувається й покірність Верховному суб'єктові антропоцентричної триєдності: «Ти поклав мені на плечі страшний тягар,/ двигати його я мушу, мушу конче» («Ut in omnibus glorificetur deus»)⁵.

Людина здивована, що Творець, який усе знає, вибрав з-поміж землян саме її для того, щоби нести світло найвищої Правди: «Ти поклав мені на плечі – сонце». Б. І. Антонич, як колись біблійний Мойсей, сумнівається у своїй спроможності виконати таку відповідальну місію: «Я мізерний, шепелявий, лихий поет,/ як же ж вискажу Твоє всеіснування/ без величних слів, без слави?». Бог «Показав моїм німим очам – жорстоку ціль,/ пурпурове сонце в синій скрині неба,/ але грому Ти не дав устам – лиш шум тоніль,/ що ростуть самотні серед тихих піль,/ а мені доконче громової мови треба»⁶.

Чим же компенсував поетові Господь відсутність «громової мови»? Бог наділив його, як і колись Мойсея, здатністю творити чуда: провідник єврейського народу чинив їх, кидаючи палицю на землю, а поет – складаючи в рядочки на папері слова; наділив його «відчуттям безмежжя»; внутрішньою спорідненістю з Творцем, єдністю, що огортає невимовною радістю усе єство: «У жолобі могого серця/ сьогодні народився Бог». Окриленість власної душі він хоче розділити з усім світом: «Обняти всіх людей з великої, ясної радости...»; «Сьогодні гояться всі рани,/ сьогодні всміхнені всі люди./ Ставайте в хор, вперед сопрани,/ хай янгол диригентом буде»⁷. Поет серцем «бачить» і Бога, і людей, і безмежжя світів: «Хай серця, що хворі є із самоти, потішаються,/ як побачать тисячні Твої світи» (...) «Слухаймо великого концерту, як увечорі/ на фортепіано світу – кладе долоні Бог»⁸. Вселенська гармонія закодована у музику, через неї розкриваються езотеричні божественні знаки.

М. Гайдеггер, роздумуючи над проблемою сутності поезії, дійшов висновку, що «...сутність поезії втягує в орбіту законів божественних знаків і голосу народу, які то сходяться, то розходяться. Сам поет стоїть посередині – між Богом і народом». І саме у цьому «між» «уперше вирішується питання, ким є людина і в якому ґрунті вона закорінює своє існування»⁹. Поетична формула Гайдеггера – єднання божественних знаків і голосу народу (саме єднання, адже вони втягуються у спільну орбіту законів) – наближена до формули М. Ільницького щодо поезії Б. І. Антонича, де – «реалії обертаються на своєрідні ієрогліфи, знаки вищих істин – «хмар письмо»¹⁰. Гайдеггер узалежнює зв'язок Людини і Бога від слова: «Речі починають сяяти тільки після того, як ми первинно назвемо Богів, і їхня сутність перейде у слово. Тоді людське існування отримує сильні зв'язки та основу»¹¹. Існує однак контрверсійний погляд дослідників традиційної культури, які з'ясували, «що для архаїчних культур закономірним було правило не називати імена богів чи істот, по-справжньому важливих для

³ Ільницький М. Гармонія серця і чола: релігійні мотиви у поезії М. Шашкевича і Б. І. Антонича... – С. 23.

⁴ Антонич Б. Повне зібрання творів... – С. 86.

⁵ Там само. – С. 85.

⁶ Там само. – С. 85.

⁷ Там само. – С. 87–88.

⁸ Там само. – С. 86.

⁹ Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії / Антологія світової літературно-критичної думки / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 206.

¹⁰ Крохмальний Р. Метаморфоза і текст (семантична, структуротворча та світоглядна роль переміни художнього образу): Монографія. – Львів: ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2005. – С. 18.

¹¹ Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії... – С. 202.

людей». «І сьогодні носії давньої української фольклорної традиції, знайомі з текстами замовлянь, дуже неохоче діляться своїми знаннями з непосвяченими особами, переконані, що записане слово втрачає свої магічні властивості»¹². Гайдеггер же бачить проблему в дещо іншому ракурсі: «істотне слово, для того, щоб бути зрозумілим і, отже, стати набуток усіх, повинно стати словом нащодень». (...) «...Істотне слово у своїй простоті часто здається неістотним»¹³.

В Антоничевій формулі когерентності: «У жолобі мого серця/ сьогодні народився Бог» у ролі істотного слова, що водночас є «словом нащодень», – «жолоб». Чому в поетичному контексті ця річ раптово виявляє свою значущість? Першою спадає на думку аналогія Антоничевого жолоба з вифлеємськими яслами, де Пречиста поклала новонародженого Ісуса. Адже жолоб також використовується у стайні, з нього їсть худоба. Щоби проникнутись глибиною словесної формули, звернемося до Біблії, де неодноразово Ісус проголошує: «Отець у Мені, а Я – ув Отці» [Івана. 10:38; 14:10]. Така сакральна когерентність вимагає найдосконалішої чистоти, але й для людини вона доступна: «Хто тіло Моє споживає та кров мою п'є, той в Мені перебуває, а Я в ньому». «Як Живий Отець послав Мене, і живу Я Отцем, так і той, хто Мене споживає, і він житиме Мною» [Івана. 6:56, 57]. Христос наголошує на важливості саме словесної формули когерентності, бо лиш вона є носієм життєдайної сили: «То дух, що оживлює, тіло ж не помагає нічого. Слова, що їх Я говорив вам, то дух і життя» [Івана. 6: 63].

Образ жолоба замість традиційних ясел в Б. І. Антонича має особливе значення: ясла можна змайструвати з кількох дощок, швидко і без жодних проблем; жолоб треба видовбувати – «вижолоблювати» з цілісної деревини, а це вимагає тривалої терплячої копіткої праці. Отже, щоби в людському серці народився Бог, необхідно: старанно, зосереджено, наполегливо, цілеспрямовано працювати протягом тривалого часу. Усі ці характеристики акумулювало в собі слово «жолоб», яке на теренах, де народився Б. І. Антонич, традиційно широко вживалося. Отже, поетична формула, що складається усього з кількох слів, містить гранично сконденсовану інформацію, розкриття якої може зайняти цілі сторінки тексту.

Дослідники ставлять перед собою чітку мету – побачити й зрозуміти автора твору, що (за переконанням М. Бахтіна) «означає побачити і зрозуміти іншу, чужу свідомість та її світ, тобто інший суб'єкт»¹⁴. Ключ до парадигми поетичного світу Б. І. Антонича М. Ільницький шукає у «пейзажі з вікна», намагаючись розкодувати його філософію крізь «віконну призму». Одну із формул езотеричного поетичного коду дослідникові вдалося несподівано віднайти у фрагменті незакінченого роману Б. І. Антонича «На другому березі», де йдеться про поезію, її сутність і призначення. Формула міститься у риторичному запитанні: «– Чи кожна хоч би найпростіша річ не таїть у собі стільки й таких можливостей, про яких не снилося поетам?»¹⁵ Озброєний «формулою значущості найпростішої речі» (дозволимо собі так її тепер називати), М. Ільницький успішно розв'язує проблему «погляду на світ крізь вікно» як «інтерпретаційного коду сприйняття поезії Антонича». Послуговуючись теорією «відношення між реальною і мистецькою дійсністю» іспанського філософа й теоретика мистецтва Хосе Ортеги-і-Гасета, викладеною у «Дегуманізації мистецтва»¹⁶, український дослідник проводить блискучий науковий

¹² Потапенко С. Інтертекстуальність та її фольклористичні обрії / Слово і час. – 2009. – № 11 (587). – С. 48.

¹³ Гайдеггер М. Гельдерлін і сутність поезії... – С. 200.

¹⁴ Бахтін М. Проблема тексту в лінгвістиці, філології та інших гуманітарних науках / Антологія світової літературно-критичної думки / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 320.

¹⁵ Ільницький М. Пейзажі з вікна: віконна призма в поезії Б. І. Антонича // Слово і час. – 2009. – № 10 (586). – С. 17.

¹⁶ Там само. – С. 17.

експеримент, у результаті якого отримує дуже цікавий висновок: «*вікно в цьому контексті постає як ланка між реальністю та сферою метафізичного, де здійснюється «містична єдність з світом» («Шість строф містики»)*. Образ вікна виступає *містком*, що поєднує зовнішній і внутрішній світи». Однак дослідник до означень образу вікна як з'єднуючої ланки додає: «*усе ж ця призма зберігає реальне значення порога, з одного боку якого – реальність світу, а з другого – ірреальне, містичне, і, таким чином, вікно постає як сакральна межа двох світів*»¹⁷.

Такий висновок вказує на евристичний код, важливий не лише для осмислення концепції світу Б. І. Антонича, але й для осягнення сутності деяких характерних рис української етнофілософії, актуалізованих у різдвяній традиції колядування. Загальновідомо, що колядують під вікном. Існує також традиція (принаймає в окремих місцевостях) прикрашати в цю пору вікна різними візерунками-символами. У декоративних творах народного мистецтва, викладених на шибці зі стебел соломи – квітів, хрестиків, церков, – проглядається певний ритуал сакралізації звичної речі, надання їй якоїсь особливої значущості. Таким чином, чи не означає ця мистецька традиція (у світлі відкриття М. Ільницького), що в народному світосприйнятті в певний календарний період шибка сприймається як межа між світами? Адже доведено (В. Пропп, Л. Виноградова та ін.), що колядники виступають у ролі «померлих предків», «вихідців з того світу»¹⁸.

Принагідно зауважимо, що реалізація формули значущості найпростішої речі передбачає дію категорії часу. Вікно (архітектурний елемент) не розглядається як межа світів постійно. М. Ільницький звертає на це увагу, наголошуючи, що Б. І. Антонич змалку відкривав собі «Найбільші дива у місячні ночі. Тоді тихенько підкрадався до вікна і вдивлявся у срібlistий світ»¹⁹. У народній традиції поява на небі першої зірки символізує Святий вечір! Небесне світило як символ часу перетворює звичайну річ – вікно – у «сакральну межу двох світів».

Антоничеве трактування образу місяця як символу часу, зокрема, знайшло свій вияв у надзвичайно інформаційно сконденсованій поетичній формулі: «Коли із яблуні зірвала Ева місяць...»²⁰ Заміною біблійного «яблука» на «місяць» поет надає образіві нічного світила надзвичайної значущості й кількома словами розкриває трагічну доленосну перемену: перехід людини із позачасового життя у дочасне, кінцеве.

І. Денисюк, досліджуючи секрети майстерності М. Коцюбинського в повістях «Тіні забутих предків» та «Fata morgana», дійшов висновку, що мистецький успіх цих творів криється в «особливій добре виробленій манері ущільненого письма», яка містить два важливі моменти: 1) «редукція всього неістотного в сюжеті»; 2) «добір образів, деталей, у яких сконцентровано поетичну енергію, образотворчу силу»²¹. Дослідник помітив, що «тропи в Коцюбинського не ходять одиноко й самотньо, а цілими групами, виступають цілими комплексами»²². Учений звернув увагу на «образну формулу Черемоша»: слуховий образ (шум ріки) + зоровий + дотиковий (оксюморон – «кипів холодний Черемош») + кольоровий («Черемош мчить, жене зелену кров гір»), – завершується формула образами, «які відзначаються високим ступенем метафоричності»²³.

¹⁷ Ільницький М. Пейзажі з вікна: віконна призма в поезії Б. І. Антонича... – С. 19.

¹⁸ Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі / Упоряд., передм. та перекл. М. Москаленка. – К.: Дніпро, 1988. – С. 9.

¹⁹ Ільницький М. Пейзажі з вікна: віконна призма в поезії Б. І. Антонича... – С. 14.

²⁰ Ільницький М. Гармонія серця і чола: релігійні мотиви у поезії М. Шашкевича і Б. І. Антонича... – Кн. І. – С. 203.

²¹ Денисюк І. Літературознавчі та фольклористичні праці: У 3 томах, 4 книгах. – Львів: ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2005. – Т. 1: Літературознавчі дослідження. – Кн. 2. – С. 83.

²² Там само. – С. 86.

²³ Там само. – С. 87.

Художнє явище, яке відзначив І. Денисюк у творчості М. Коцюбинського, кореспондується із дослідженням М. Фоки прийому синестезії в поезії П. Тичини, характерною рисою якого є «намагання адекватно передати перехрещення різномодальних вражень та почуттів у своїй неподільній єдності»²⁴. Дослідниця розглядає засіб синестезії як інспірацію синтезу мистецтв (слова, музики, живопису). «Митці-синестети, чиє сприймання вирізняється синестезією, прагнули свідомо/несвідомо передати своє крос-модальне відчуття. Відтак, творячи в одному виді мистецтва, вони намагалися залучити засоби вираження іншого, щоб одночасно навіювати відчуття та уявлення різномодальних рецепторних систем»²⁵. Таке «навіювання» одночасного сприймання тропів у різних мистецьких вимірах назвемо формулою полірецептивної сугестії, і тлумачимо її як складову концепту когерентності, бо у ній так само об'єднуються виражальні засоби зображення світів: внутрішнього (авторського) й навколишнього.

Для глибшого проникнення в сутність поетичних образів Б. І. Антонича, спробуємо врахувати ймовірність існування у тексті комплексної образної формули, яку окреслив І. Денисюк, формули полірецептивної сугестії, а також застосувати формулу поетичної мови Я. Мукаржовського, в основі якої – «максимальна актуалізація мовного висловлювання», в якому «домінантою є той компонент твору, що урухомлює всі інші компоненти і визначає зв'язок між ними»²⁶.

«Молитва» – слово, що в поезії Б. І. Антонича «Parvum psalterium» (молитва)²⁷, є домінантою формули когерентності; молитва як акт мовлення – щоденний емпіричний весь голосовий когерент, у якому українські дослідники вбачали «всеочищаючу і всезміцнюючу роль Бога у земному бутті людини». Через молитву, наголошував М. Євшан, через той безпосередній контакт душі з небесним Отцем людина отримує «єдину можливість вищого життя, в якому відгукується наново невинність і чистота почувань»²⁸. Формула молитовної когерентності у тексті Б. І. Антонича актуалізується через полірецептивну сугестію, через низку уявних метаморфоз, вхідним образом яких є молитва: «молитва» – «дим»; «молитва» – «білий лебідь»; «молитва» – «стовбур кудрявий, золотий»; вихідний образ позначений еміненним семантичним кодом і врешті-решт зазнає сублімативної метаморфози – розвіюється на кришталевім небі. Метаморфоза «молитва» – «готицька вежа – виструнчена у блакить»; передає застиглу форму руху. І молитва, і вежа церкви, створені людиною, несуть в небесну блакить захват майстра, тугу й біль... Різниця у тім, що вежа готицька підноситься над гамором юрби, а сама німа, мовчить. Молитва як акт мовлення не може бути німою й мовчати. Метаморфоза молитва – тополя – вихідний образ через свою дію – на небо дивиться над ланом жит; олюднює дендронім, що хитається від вітру та дрижить. Остання уявна метаморфоза завершує вознесіння: молитва – орел – перепел-вогняне обличчя Бога.

Дим – образ, що належить до знакових в українській етнокulturі як «символ душі, бо вірили, що з ладановим димом душа возноситься до Бога»²⁹; лебідь – «святий птах», що символізує фізичну й духовну чистоту³⁰; небо – «за стародавніми

²⁴ Фока М. Синестезія як генератор музично-живописних ефектів у поетичній творчості Павла Тичини / Дивослово. – 2010. – № 1 (634). – С. 57.

²⁵ Там само. – С. 55.

²⁶ Мукаржовський Я. Мова літературна і мова поетична (фрагмент) / Антологія світової літературно-критичної думки / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 327–328.

²⁷ Антонич Б. Повне зібрання творів... – С. 97.

²⁸ Крохмальний Р. Поетична творчість та релігійна традиція як емпіричний когерент хронотопного і трансцендентного світу / Парадигма. Збірник наукових праць. – Львів: Інститут українознавства імені І. Крип'якевича НАН України, 2008. – Вип. 3. – С. 308.

²⁹ Жайворонок В. Знаки української етнокulturи: Словник-довідник. – К.: Довіра, 2006. – С. 183.

³⁰ Там само. – С. 329.

уявленнями, – це Палата Божа» (...) «вірування народу про сполучення неба із землею відбилосся в народних піснях: «Попід небо є стежинка аж до неба»; у казках оповідається про біб, горох чи вербу, що повиростали до неба»³¹; *вежа* – творить візуальний образ устремління молитви до неба; *тополя* – також висока, струнка, символізує людину, перетворену в дерево; те, що вона у небо дивиться, підтверджує метаморфозу. А конкретизація погляду над ланом жит символізує сутність молитви як прохання про втручання Боже з метою гармонізації людського земного буття, адже жито – «символ життя», його клали під хату, коли її будували³²; *тополя*, що *хитається від вітру та дрижить* – символізує у тексті боротьбу людської молитви з духовними опонентами, *вітер* – «уособлюється як сила, що протистойть щасливій долі в житті»; як явище, що має зв'язок з нечистою силою³³; *орел* – «цар птахів і володар небес, символізує силу і мужність, тому його образ здавна переноситься на молодого, сильного, сміливого парубка, козака, чоловіка»³⁴; *перепел* (*перепілка*) – «в народі символізує тужливу жінку», а також «заклопотану люблячу жінку-матір»³⁵, у поєднанні з молитвою образ перепела символізує тугу людини за Богом.

Антоничева *формула святкової когерентності* в поезіях «Різдво» та «Коляда» поєднує в собі як слова, що актуалізують сакральний простір, так і слова «нащодень», що потрапили туди ніби випадково, чи заради милозвучної рими («санях» – «крисанях»). У результаті такого єднання твориться емоційна візуальна та звукова рецепція неповторної хвилини: «*Народився Бог на снях/ в лемківськмі містечку Дуклі./ Прийшли лемки у крисанях/ і принесли місяць круглий*»³⁶. Чи не застосована тут формула ущільненого письма? Чи формула значущості найпростішої речі? Рецепція Антоничевої поезії виключає спрощений підхід. Тому й вживаємо дефініцію «формула», що вона вимагає особливого логічного розв'язання: 1) Чому Бог народився на снях? Чому люди до новонародженого Бога принесли «місяць круглий»? Виявляється, що і «сани», і «місяць» – мають відношення до часовості. Образ місяця не лише символізує когерентність неба і землі, як це оспівано в колядці: «Небо і Земля нині торжествують Ангели й люди весело празнують!». Образ повного (круглого) місяця символізує *повноту часу*. Стається вселенська часова метаморфоза – «Бог воплотився!» *Вічний з'єднався з дочасністю*.

Про те, що після «воплочення» час немовби стискається, як пружина, засвідчує метаморфоза: «У долоні, у Марії/ місяць – золотий горіх»³⁷. Небесне світило вмістилося після перемини у долоні Богородиці. Час для Ісуса визначено: невеликий та золотий, досконалий.

А тепер звернемося до образу «сани»: «у давнину на снях везли або несли покійника до могили і ховали разом із ними – аби йому було легше дістатися раю; це стало ритуальним поховальним звичаєм; так поховали Володимира Великого; звичай ховати вищих осіб на снях вивівся в середні віки, а серед простих людей довго зберігався, зокрема на Закарпатті, Буковині та в Галичині»³⁸. Отже, формула «*Народився Бог на снях*» означає перехід із вічності у земне буття, символом кінечності якого – звичайні сани. Істинність такого трактування підтверджує Антоничева «Коляда»: «*Тешиуть теслі з срібла сани,/ стелиться сніжиста путь./ На тих снях*

³¹ Жайворонок В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник... – С. 388.

³² Там само. – С. 221.

³³ Там само. – С. 101.

³⁴ Там само. – С. 420.

³⁵ Там само. – С. 440.

³⁶ Антонич Б. Повне зібрання творів... – С. 138.

³⁷ Там само. – С. 138.

³⁸ Жайворонок В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник... – С. 522.

в синь незнану/ Дитя Боже повезуть»³⁹. А ще: «Їдуть сани, плаче Пані,/ снігом стелиться життя»⁴⁰. Саме у тім, що теслі тешуть сани із срібла, образ місяця й образ саней зазнають інтерференції, зливаються до купи, адже срібло – «поетичний символ білого місячного світла – у колядках: «подвір'я, як срібло біле»; поетичний образ місяця – *срібнозоргий*»⁴¹.

Поезія «Зелені свята»⁴² сповнена оптимізму – християнське свято, що має у своєму ритуальному характері чимало язичницьких ознак, наділене здатністю перемінювати душу людини: «Сьогодні є Зелені свята,/ зелена вже трава./ Моя душа була розп'ята,/ сьогодні знов жива». Метаморфоза, вхідний образ якої – «розп'ята (мертва) душа», вихідний – «жива душа»; інвертор – щирі релігійні почуття. Символом загального торжества, єднання людини з людиною у святкову громаду, єднання з Богом – в Б. І. Антонича є церква: «Усі до церкви поспішіть!» До людської радості ліричний герой пригортає сили природи: «Вій, теплий вітре, повівай!» А щоби щасливе осяяння внутрішнього світу отримало свій зовнішній візуальний образ, урочисто заявляє: «На дверях власної душі/ я вішаю зелений май». Душа людини має двері, якими можна обмежувати спілкування зі світом зовнішнім, а можна їх навстіж відкрити назустріч великим святковим почуттям: «Усюди щастя, радість, сміхи,/ мов юність вічно є ще». Але людська радість варта чогось лиш тоді, коли вона спільна для навколишнього світу (теплий вітер) і для небесного – «Здається, що сам Бог з утіхи/ собі в долоні плече». Свято, як і релігійна традиція взагалі, є чимось дуже наближеним до поетичної творчості⁴³. Свято – особливий час, що єднає вічність із проминальністю, дарує натхненні почуття. Всі, хто проймається ними, стають поетами, свято – емпіричний когерент, що перемінює сіру буденність у барвисту казковість: «Все казкове стає прожогом,/ не видно світа бруду,/ В долоні плескати із Богом/ і я собі теж буду»⁴⁴. У святі поет возвеличує «хвилину,/ найвищу, єдину,/ коли це людину/ відвідує Бог» («Ars poetika II, ч. 2»).

Коли ж свято сакрального єднання перетинається зі щоденними земними клопотами сірих буднів, із чорними хвилями, коли за людиною ходять по п'ятах усякі біди й нещастя, – закрадається в душу терен зневіри, і раниць її «голу»... і тоді зв'язок з Богом слабшає, здається, що «Замкнулись неба двері,/ замкнулись неба срібні брами,/ Ти відійшов в етері,/ німа журба лишилась з нами»⁴⁵. Маємо приклад формули некогерентності, домінуючим елементом якої – німий, закритий внутрішній світ, перерваний постійний діалог із Богом. Така кризова ситуація таїть у собі загрозу переміни суб'єктів когерентності, **вихід за межі світла неодмінно приводить у тінь**, де на людську душу чигає смертельна небезпека – «шепоче тихо щось до вух, мов шум листків камеї». Інфернальний світ пильно відстежує події у світі земному, щомиті готовий виштовхнути у кромішню темряву того, хто хитається у вірі...

Та Антоничів ліричний герой відразу ж розпізнає облудний голос шептуна: «Це янгол вигнаний, на кришталевій катеринці,/ солодку пісню грає під вікном душі моєї»⁴⁶; післанець сатани настирливо пропонує: «Я нарисую таємниці знак на твоїх дверцях./ Хай буде дружній договір між мною і тобою». Повернення в лоно сакральної когерентності відбувається мовчки, через чин: «Виходжу перед хату і поріг могого

³⁹ Антонич Б. Повне зібрання творів... – С. 138.

⁴⁰ Там само. – С. 139.

⁴¹ Жайворонок В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник... – С. 576.

⁴² Антонич Б. Повне зібрання творів... – С. 103.

⁴³ Крохмальний Р. Поетична творчість та релігійна традиція як емпіричний когерент хронотопного і трансцендентного світу / Парадигма. Збірник наукових праць. – Львів: Інститут українознавства імені І. Крип'якевича НАН України, 2008. – Вип. 3. – С. 282-313.

⁴⁴ Антонич Б. Повне зібрання творів... – С. 104.

⁴⁵ Там само. – С. 104.

⁴⁶ Антонич Б. Повне зібрання творів... – С. 111.

серця/ зливаю всецілющою, свяченою водою»⁴⁷; формула некогерентності зазнає переміни через домінуючий елемент – «поріг мого серця», що став об'єктом метаморфози, інвертором якої – свячена вода. І вихід за межі когерентності, й повернення до неї стається виключно в межах внутрішнього світу. Значущість «порога» як найпростішої речі у тім, що в контексті формули когерентності слово «нащодень» розкриває свою небуденну істинність: поріг – то межа між світами.

Формула «значущості найпростішої речі» в поетичній інтерпретації Б. І. Антонича може реалізуватися через дендронімі символи: ні лавр – «солодкий посол муз»; ні дуб – «князь пущ»; ні нев'янучий оливний кущ не можуть претендувати на звання «найпростішої речі», бо всі вони відомі своїми «високими заслугами» в людській історії. До них звертається терен: *«Проте не ви: цвітучі, славлені, рослин вельможі,/ а я – покірний терен, покруч дерева приземний,/ нелюблений, погорджуваний, сірий і буденний/ зазнав найвищої із ласк – чоло вінчати Боже*»⁴⁸. Для образної палітри Б. І. Антонича характерна активність емінентного коду. Домінантний її елемент, що перед тим був звичайним, «сірим і буденним», у тексті возвеличується, бо постає як вінець Божої досконалості. Відомий біблійний факт поет інтерпретує як протиставлення дендронімів, і тим відкриває новий погляд на терновий вінок: врятоване людство увінчало Спасителя не лавровим, дубовим чи оливковим листям, а колючим терном, що поєднав гріховність земного світу з Божою любов'ю... Намагання грішної людини принизити Спасителя терпить невдачу, бо те, що доторкнулося Його тіла, що завдало Йому рани, перемінюється. Б. І. Антонич зумів одночасно побачити й відчутти: в колючій сірій деревині заковані глоріальні мотиви пісні про неймовірне Боже страждання і всепрощення («Терен співає»).

Часто формула когерентності актуалізується в поезії Б. І. Антонича через полірецептивну сутність: *«Грайте, арфи, грайте, ліри, грайте, гусли, грайте, лютні,/ бийте, дзвони, лийте тони ніжні, соняшні й могутні,/ в світ виходить Божа Мати з неба синьої палати,/ вбрана в семибарвної веселки золотокані шати*»⁴⁹; багаторазове звертання до музичних інструментів, олюднення їх, навіювання одночасної рецепції звуків, барв, запахів, дотиків (як явище синестезії): *«Хай розкішно плещуть срібно-хвилі, дрібнопили русла, з неба запашині й блискучі рожі – перли божі – золотим дощем*»⁵⁰.

Космічний безмір свого поетичного світу Б. І. Антонич намагається вмістити у жолобі, у вікні, на саях, у крисаях, у скрині... Усе на світі сотворив Господь, тому усе споріднене, взаємопереплетене. Кошик в Б. І. Антонича символізує таку «взаємопереплетеність»: *«Природи лоно мряче й сине,/ і сонця кіш,/ і кіш землі,/ що в ньому/ корови, квіття, дині й янгол*»⁵¹. Усі слова «нащодень» під пером поета творять формулу когерентності, формулу значущості найпростішої речі, стають засобом ущільненого письма, стають домінантою, розкривають несподівано глибоку істину буття: *«Ти поклав мені на плечі – сонце»* (...) *«Показав моїм німим очам – жорстоку ціль,/ «пурпурове сонце в синій скрині неба*»⁵².

Б. І. Антонич за своє коротке життя досягнув таки поставленої мети – йому вдалося створити безцінний вічний скарб – пурпурове сонце поезії, і покласти його до небесної скрині української та світової культури.

Стаття надійшла до редколегії 2.02.2010

Прийнята до друку 25.02.2010

⁴⁷ Антонич Б. Повне зібрання творів... – С. 111.

⁴⁸ Там само. – С. 162.

⁴⁹ Там само. – С. 111.

⁵⁰ Там само. – С. 110.

⁵¹ Там само. – С. 181.

⁵² Там само. – С. 85.

«The Purple Sun in the Blue Box of the Sky»: The Coherence of B. I. Antonych's Poetic Realm

Roman KROKHMAL'NYI

The research is an attempt at interpreting the imagery realm of B. I. Antonych, his aiming at congeneracy and interference with the far and the near, visible and invisible, biblical and folkloric, – all that constitutes the artistic, world-outlook formula of coherence. To penetrate into the essence of the writer's poetic images more profoundly, account has been taken of the probable existence in the text of the so-called complex imagery formula. It has been traced how 'the significance of the simplest thing' in the poetic interpretation of B. I. Antonych is realized through dendronymic symbols. The poet's imagery palette is also characterized by the activity of the eminent code. The coherence formula in B. I. Antonych's poetry is often made idiosyncratic through the multireceptive suggestion.

Key words: concept, formula, coherence, interference, symbol, archetype.

«Пурпурове сонце в синій скрині неба»: Формула когерентності поетического мира Б. І. Антоныча

Роман КРОХМАЛЬНИЙ

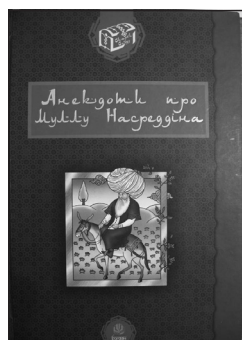
Исследование представляет собой попытку интерпретации образного мира Б. И. Антоныча, его нацеленности на родство и интерференцию с близким и далеким, видимым и невидимым, библейским и фольклорным, со всем, что составляет художественную мировоззренческую формулу когерентности. Для более глубокого проникновения в сущность поэтических образов писателя учитывается вероятность существования в тексте, так называемой, комплексной образной формулы. Автор прослеживает, как «значимость простейшей вещи» в поэтической интерпретации Б. И. Антоныча реализуется через дендронимные символы. Для образной палитры поэта также характерна активность эминентного кода. Формула когерентности в поэзии Б. И. Антоныча часто актуализируется через полирецептивную суггестию.

Ключевые слова: концепт, формула, когерентность, интерференция, символ, архетип.

Нові книги

Анекдоти про Муллу Насреддіна / Перекл., упорядк. Р. Гамада. – Тернопіль: Богдан, 2008. – 288 с.

Хоч і турецький Ходжа Насреддін історично співвідносний із XIII ст., усна народна традиція переносить його в XIV ст., тобто в епоху Тамерлана. Самі ж анекдоти про нього уперше були записані у XVI ст. Насреддін – особа напівлегендарна. У текстах він зображений суперечливим і недолугим чоловіком-недотепою, який не знає, де права рука, а де – ліва. У т. зв. «наседдінівський» цикл увійшли цілком різні тексти – від анекдотів літературних до фольклорних та історичних зразків. При ближчому розгляді у добрій половині текстів постать Насреддіна вказує на зв'язок із арабською традицією, зближуючись із образом Джуґи, якого згадано у «Фіхрісті» («Каталозі») бібліографа X ст. ак-Недіна Багдадського. Цікаво, що образ Насреддіна примандрував через Балкани в Україну. В українських народних анекдотах його безпосереднє ім'я не фігурує і було замінено, як стверджував М. Драгоманов, іншим персонажем цигана-чужинця. Тексти анекдотів, що увійшли до книги, перекладено за виданням: Молла Насреддін. – Тегеран, Колале-йе Хавер, 1955.





ПУБЛІКАЦІЇ



Забугі імена: Вацлав з Олеська

Ксенія БОРОДІН

Багатогранна постать Вацлава Міхала Залеського (1799–1849), відомого також як Вацлав з Олеська – польського фольклориста, поета, драматурга, перекладача, знаного в Галичині публіциста і театрального критика, відомого громадського і політичного діяча, який успішно поєднував наукову, викладацьку і суспільно-культурну діяльність із роботою в урядових інституціях, знакова в історії культурного розвитку України початку XIX ст. Його видання «Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego» (Львів, 1833) було першою друкованою збіркою народних пісень у Галичині і мало значний розголос. Згодом ця праця і її автор «частково призабулися», як зауважував ще у 1891 р. О. Пипін у третьому томі «Истории русской этнографии» «Етнографія Малорусская».

Дитинство В. Залеського пройшло в Олеську на Львівщині. «Я народився в селі, – писав він у передмові до збірника, – проживши перші роки життя у повному затишку, я покохав ті пісні, що так приємно приколисували мій дитячий вік і які стали першими паростками сильного почуття...».

Народознавчі зацікавлення Вацлава з Олеська сформувались у період, коли у більшості слов'янських країн активізувався національно-визвольний рух, а разом із ним зародилося й зацікавлення національною літературою та народною творчістю. Активізація збирацької діяльності на сусідніх теренах, регулярні публікації фольклорних зразків і заклики «іти в народ» на шпальтах часописів, особисте замилування українською піснею та патріотичне бажання прислужитися власній культурі пробудили у В. Залеського ідею видати зібрання народних пісень, над яким дослідник працював понад десять років.

Його збірник з мелодіями в опрацюванні К. Ліпінського побачив світ у Львові 1833 р. Він складається з двох частин: у першій уміщено тексти польських та українських пісень із передмовою упорядника, у другій – нотний додаток до них. Збірник налічує 1496 пісень, виокремлених упорядником, з них 157 із мелодіями.

Видання «Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego» стало результатом колективної збирацької діяльності, яку розгорнув В. Залеський. У передмові до збірника упорядник зазначив: «Зі всіх сторін Галичини я отримував записи від молодих приятелів, які підтримували мої погляди». В історії української фольклористики це повідомлення – одне з перших свідчень факту участі студентської молоді у збиранні фольклору. До збірника увійшли фольклорні матеріали М. Шашкевича, І. Вагилевича, К. Блонського, Г. Ількевича, І. Білінського та ін., а також пісенні тексти з рукописних збірників і друкованих джерел (Л. Голембийовського, Л. Пйонткевича, І. Прача, Ф. Челаковського).

Відкриває збірник передмова упорядника, в якій викладено принципи укладання збірки та погляди фольклориста на презентований у ній пісенний матеріал загалом. Більшу частину книги становлять тексти народних пісень, розміщені у двох розділах. Завершальна частина збірника складається зі змісту та алфавітного покажчика. Наприкінці підраховано загальну кількість уміщених у збірці пісенних текстів. Згідно з тогочасною традицією пісні збірника здебільшого не паспортизовані. Це пояснюється недостатньою концепційною оформленістю проблеми паспортизації у фольклористичній та, вочевидь, тим, що частину пісень Вацлав з Олеська знав із дитинства, тому записував їх із пам'яті і не вважав за потрібне на цьому наголошувати. Записи не дато-

вано, але на підставі біографічних даних припускаємо, що збирацька діяльність найінтенсивніше тривала у 1820–1831 рр. Оскільки ані упорядник, ані архівні дані не дають інформації про географію фольклорних записів, на підставі народних текстів можемо гіпотетично означити територію записування польських та українських пісень. Її можна окреслити етнографічними регіонами Гуцульщини, Опілля, Поділля, Покуття, Волині, Буковини, Надсяння та Малопольщі.

У фольклорній частині збірника представлені пісенні твори українського та польського народів. Календарно-обрядова поезія представлена веснянками і жниварськими піснями, родинно-обрядова – весільними піснями з різних околиць Галичини, поминальною і хрестильною поезією. Позаобрядова лірика у збірнику презентована ліричними, історичними, соціальними, жартівливими й танцювальними піснями, баладами, піснями літературного походження. Всупереч панівним тенденціям, окремі пісні упорядник опублікував у кількох варіантах, що стало вагомим методологічним здобутком фольклористики періоду романтизму. У своїй збірці Вацлав з Олеська зробив акцент на різноманітності сюжетів. Водночас численні опубліковані твори представлено кількома варіантами, що свідчить про розуміння упорядником важливості кожного зразка народного тексту. Збірник яскраво репрезентує багатство регіональної української та польської поетичної традиції.

Видання Вацлава з Олеська стало базовим у фольклористиці 30-х рр. XIX ст. Своєю діяльністю дослідник заохочував інших до збирання та публікації фольклорних творів, передусім пісень; активізував літературних критиків, які почали більше уваги приділяти народній культурі; стимулював появу численних перекладів, переспівів, переробок та іншого роду інтерпретацій народних пісень у літературі, запозиченню народних мотивів і їх трансформацію в оригінальні літературні твори.

Широка обізнаність автора з предметом дослідження виявилась у різноманітності питань, які він заторкнув у передмові до збірника. Це передусім проблеми фольклористики (віддзеркалення менталітету і світогляду у фольклорі, зумовленість жанрових форм зовнішніми чинниками, причини розвитку і занепаду певних фольклорних жанрів, жанрова класифікація народних пісень, фольклорний естетизм, психологізм, історизм, особливості передачі фольклорного твору на письмі, цензурування й редагування народнопоетичних текстів, пісні літературного походження), літературознавства (народність у мистецтві і літературі, особливості поетики художнього і народного твору), лінгвістики (універсальність мов, використання латинки і кирилиці слов'янськими народами, правопис української мови, протиставлення «вищої» і «нижчої» мов), філософії (слов'янофільство, поетичний спосіб мислення як характерна психологічна властивість людини) тощо.

Віддаючи належне своїм попередникам, В. Залеський сформулював чимало новаторських для тогочасної фольклористики питань. Зокрема, запропонував власну класифікацію творів народної пісенності, здійснив номінування окремих жанрів, увів у науковий обіг «народні» терміни, порушив питання жанрології народної поезії; одним із перших поставив питання точної передачі пісень без авторського втручання у текст; окреслив проблеми варіативності у фольклорі, специфіки творення народного твору, співвідношення колективного й індивідуального у народній поезії; одним із перших вказав на значущість мелодії народної пісні.

По суті, ґрунтовна передмова Вацлава з Олеська до фольклористичного видання «Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego» стала одним із перших теоретичних дискурсів української та польської фольклористики, у ній закладена та джерельна база, яка дала поштовх для майбутніх теоретичних узагальнень. Незважаючи на певну романтичну тенденційність, ця передмова стала здобутком у царині теоретичної фольклористики свого часу й окреслила шляхи для подальших досліджень.



Вступне слово Вацлава з Олеська до збірника «Piesni polskie i ruskie ludu Galicyskiego»

Переклад Ксенії БОРОДІН

*Und doch bleibt's immer und
ewig, dasz der Theil von Literatur,
der sich aufs folk beziehet,
volfrmsdszig seyn must, oder er ist
klassische Luftblase; doch bleibt's
immer und ewig, dasz wenn wir
kein Volk haben, wir kein Publikum,
keine Nation, keine Sprache
und Dichtkunst haben, die unser
sejr, die in uns lebe und wirke¹*

Herder

Якщо б цей збірник був настільки досконалим, як мені би хотілося, можна було обійтися без усяких передмов, бо в такому разі він би говорив сам за себе. Коли ж це не так, коли я і сам бачу, та й кожен легко може зауважити, скільки цьому збірнику ще не вистачає, то нехай буде мені дозволено замовити за нього слово, а також пояснити, чому я випускаю його у світ, хоч бачу його недосконалість.

Розповідаючи усе за порядком, як цей збірник виникав, як виростав, що я у ньому особисто відзначаю і як його бачу, я хочу звернути особливу увагу на певні моменти, на яких варто зосередитися, і додати при цьому деякі зауваги, що можуть бути відзначені лише при ближчому знайомстві з предметом і детальнішим з ним ознайомленням.

Я народився у селі, прожив перші роки життя у тихому закутку, я покохав ті пісні, які так приємно заколисували мій дитячий вік і які зародили перші паростки почуття, що розвивалося у моїй ранній пам'яті. Ця прихильність, вислана з молоком, вдихнута з повітрям, і надалі залишилася в мені. Коли через покликання мені довелося переїхати до міста і там залишитися, я засумував за селом, за тим родинним подвір'ям, за тими липами, під якими я хлопцем так вільно бавився. У пам'яті виринали і гаї, і луки, і ті розлогі лани, і той ставок біля подвір'я – усе це стало причиною смутку, навіть ті болота, по яких розпластувалися крикливі чайки. На мене находив такий смуток, що тільки ті пісні, які я чув у дитинстві, могли його розвіяти. Кому колись доводилося у чужій далекій землі раптом почути звуки народної пісеньки, яку може і сам не раз підспівував у ранній молодості серед

¹ Так було і буде завжди, що частина літератури, яка стосується народу, мусить бути народною, інакше вона буде класичною мильною бульбашкою; так було і буде завжди, що коли ми не маємо народу, тоді не маємо ані публіки, ані нації, ані мови, ані поезії, які б жили і творили в нас (Переклад із нім. – К. Б).

рідних і товаришів, якщо він звертав увагу на зворушливість своїх почуттів, той легко мене зрозуміє.

Так ці пісні ставали для мене все дорожчими. Щоб краще їх зберегти, я з часом переніс їх з пам'яті на папір, було їх до двадцяти, і то був перший зародок цього збірника.

Чим повниться серце, те й на уста іде: ми багато говорили про це не з одним шкільним колегою. На моє дружнє прохання – не один поділився зі мною подібним збірником. Тоді я багато переписував, поправляв, додавав, тих, що від'їжджали до села, просив привезти нові, пізніше тих, хто жив у селі, залучав до справи через листування: так той перший зародок щоразу збільшувався та розширювався. Усе це ще було виявом першого захоплення.

Прийшов нарешті час, коли юнак усією силою розуму почав пізнавати наукові праці як давніх, так і сучасних народів. З-поміж сучасників з обов'язкової лектури я читав французів, захоплювався німцями, Шекспір, полонивши усю душу, тягнув до англійців, аж так облетівши південь і північ, захід і схід, я нарешті свідомо осів на батьківській ниві.

Моє зізнання про замилювання рідними піснями дозволяє легко зрозуміти, що в літературі кожного народу немало цікавила мене поезія. З яким же болем довелося мені зізнатися самому собі, на скільки (і в контексті цього питання, не говорячи уже про інші, що я оминув) zostалися ми чи не позаду всіх народів у Європі. Не місце тут шукати причини цього, але, з огляду на моє завдання, я повинен зазначити, що головною вадою усіх наших поетів, на мою думку, є брак народності. Лише у новіших часах, у нашому столітті звернено на це особливу увагу. Наша література – говорю лише про поезію – у часи Зигмундів впала нам ніби з неба. Поезія інших народів подібна до дерева, що виросло на рідній землі, можна простежити, як воно прорізалось з родинного зеренця, як напувалось соками рідної землі, як нарешті пішло у стовбур, і над народом, який його доглядав, розійшлося у розлогу крону. А наша поезія ніби та райська птаха, про яку кажуть, що вона не має ніг і завжди висить у повітрі. Вона не могла осісти на польській землі, бо не вийшла з народного духу, тому не змогла увійти до нього, польський народ був їй чужим, і вона теж польському народу чужою зосталася.

З цього погляду мій збірник так званих простонародних пісень видавався мені неоціненним скарбом. У них являвся мені правдиво слов'янський дух, якого їм без сумніву ніхто не заперечить.

Коли з набутим досвідом я задумався над причиною розвитку літератур окремих народів, я легко побачив, що вони здавна і значно уважніше турбуються про все, що стосується народності.

Звідси ці докладні описи народних звичаїв і обрядів з найдавніших часів, звідси не тільки докладні сторінки з історії цілого народу, але й окремих його частин, як наприклад, *histoire des Troubadours*, звідси оці поважні збірники давніх легенд, повістей тощо. З цього погляду одне з перших місць посідають збірники народних або, як їх ще називають, простонародних пісень, *chois des chansons; chois de romances anciennes et modernes* тощо. У цьому ще ніхто не випередив англійців. З якою старанністю у численних розкішних томах зібрані їх старі *songs*: якими дорогоцінними є зібрання їхньої найдавнішої поезії навіть у фрагментах, *Reliques of ancient Poetry*. Рамзі² і Персі³ збирали їх, молодші поети Шенстоун, Месон, Мелет наслідували їх манеру писання, Драйден, Поуп, Еддісон, Свіфт уживали їх відповідно до своїх

² Аллан Рамзі (1686–1758) – шотландський поет, збирач і упорядник збірника «A Collection of Choice Songs, Scots and English» (1750).

³ Томас Персі (1729–1811) – англійський поет, перекладач, упорядник збірника старовинних англійських балад «Reliques of Ancient English Poetry» (1765).

потреб, а старші поети, як Чосер, Спенсер, Шекспір, Мільтон, жили в них, наче у природній стихії; багато шанованих мужів, як Філіп Сідні і Селден, заохочували таку літературу. Тому-то англійська поезія має стільки народного, що від Шекспіра до Байрона риси її народності можна побачити чи не у кожному вірші. Чим же ми можемо похвалитися? Наша історія є лише патологією народу, чи, радше, патологією його голови, бо про фізіологію, здорове життя народу ми ледь маємо уявлення. Те саме стосується поезії. Щоправда, у нас не було міністрелів, трубадурів, але ж це не свідчить, що наш народ, такий охочий до співу, не мав своєї поезії, правдиво слов'янської поезії. Хіба ми не співали за добрих наших королів, Казимира Великого чи інших? Наші хроністи згадували про давні пісні, які частково й самі чули, однак не вважали потрібною справою їх зберегти для нас. Чи може вони не хотіли? Вчитавшись у них, навряд чи не змогли б ми здогадатися про причини тої кривди, яку вони тим самим нам заподіяли. Так само і наші поети, від Кохановських до Красіцького і Нарушевича, вони у своїй творчості заледве вряди-годи мають риси народності. Вони польськими словами описували думки і почуття римські, французькі, ще інші, тільки не польські, саме тому загалу польського народу завжди були і залишаються чужими. Письменна частина народу з появою правдиво народних поетів, Бродзінського, Міцкевича, Богдана Залеського та інших забула про них, а неписьменна – про них ніколи і не знала. Тільки через привиту нам з дитинства пошану, як до святих реліквій, ми зрідка заглядаємо до них, віддаючи належне їх непересічному таланту і шкодуємо, що вони пішли таким хибним шляхом. Не можемо не помітити, як справжні поети, прагнучи бути близькими народowi, заглиблювалися у народний дух, як входили у народний спосіб бачення речей і запозичували ціле народне світосприйняття, або навіть самі вливалися у цей народ та його думки. Скільки ж тоді поет міг черпати з отих особливих описів народного життя, передусім з отих збірок народних пісень, які є результатом перших проявів його духу, а отже – найдосконалішою характеристикою народності. З цього боку мій збірник народних пісень, хоч і маленький, ставав для мене все важливішим. Я щоразу намагався його збільшити. Мої старання не залишалися безрезультатними: з усіх сторін Галичини я отримував допомогу від молодих приятелів, які підтримували мої погляди. Таким чином, протягом кількох років назбирався досить значний доробок. Не було в тому ще жодного іншого задуму, хіба тільки власна наука. Оце перше замилювання змінилося на переконання, що саме таким шляхом потрібно вивчати дух народної поезії та її основоположні принципи. Особиста наука, власна потреба були на той час метою мого збірника. Я ніколи не думав видавати його у світ, бо хто б у нас посмів про таке помислити, коли все, що не було французьким, або на загал чужим, трактувалося як варварське і відкидалося. Й у братніх слов'ян тоді ще нічого подібного практично не було. Хоч наслідування народних пісень, балади і романси почали набувати популярності і можливо понад заслуги подобатися народу, ніхто ще не наважувався виступити з самими піснями такими, якими вони є, і як вони в устах народу живуть. Значно пізніше, аж у 1826 році, коли Бродзінський – шановний Бродзінський, сама повага до якого повинна була захистити його від усіляких закидів – насмілювався видати у *Dzienniku Warszawskim* деякі простонародні пісні слов'янських народів, і то – з якою несміливістю це робив! Весь його лист з цього приводу до редактора *Dziennika*, надрукований у тому ж *Dzienniku*, був написаний ніби велике *salva venia*, тобто з повагою сказаний, до того ж він подав тоді тільки деякі нічні пісні, дуже гладко пригладжені і до так званого вищого смаку стилізовані. Що ж би було, якби їх подав такими, якими вони є насправді? Або коли б захотів деякі сербські юнацькі пісні відповідно до їх оригіналу перекласти?

Приблизно у той самий час ситуація почала змінюватися. У побратимів слов'ян з'явилися збірники народних пісень. Найбільше у росіян: окрім старших – новіші:

Данілова *Древнія російскія стихотворенія*, – видане К. Калейдовічем, 1818, Попова *Новейший всеобщий и полный песенник*, 8, 6 томів, 1819, *Песенник для прекрасных девишек*, 2 томи, 1820, *Песни рускія народныя*, 2 томи, М. Цертелєва *Опыт собрания старинных малороссийских песен*, 8, 1819, *Сказки рускія*, 5 томів, 1820. Збірник російських пісень Прача – 2 томи – 4 з нотами (не маю його під рукою) і ще давніші: *Новейший всеобщий песенник, или полное собрание лучших всякого рода песен* – зібрані Афанасієм Калатиліним, 8, 3 частини, 1810 тощо. У чехів: *Slovanské národní písně*, зібрані Франт. Ладісл. Челаковським, 8, 3 томи, у Празі 1822, 1825, 1827. *Narodní písnie*, зібрані Рітержем з Рітерсберга, 8, Прага, 1825. У мораван: *Muza Moravska w patero oddíleních*, укладена Йозефом Германом Галассе і друком видана Томасом Фрічем, 8, у Брні 1813 (тільки частково є збірником народних пісень). У словаків: *Pisnie swietské lidu slowenského v Uhřích* 12, 2 томи, в Пешті 1823 і 1827. Цей збірник є працею вченого Шафарика. У далматів: А. Каціх *Miossich razgovor ugodni naroda slowinskoga*, Відень, 1801, 4, одна глава присвячена народним пісням. Однак особливо у сербів: *Narodne srpske pjesme*, зібрані та видані Вуком Стеф. Караджичем 8, (3 томи) у Ляйпцігу 1824, 1825; тобто сербські народні пісні. – Відразу з появою цих пісень їх почали перекладати німецькою, французькою, англійською мовами, і за короткий проміжок часу вони стали відомі чи не цілій Європі. Таким чином, зі всіх слов'ян тільки практично ми одні залишилися без подібного збірника народних пісень. Мушу визнати, що лише тоді я почав дивитися на свій збірник іншим поглядом. Я відчув потребу його публічного представлення. Мені здавалося, що мій збірник, хоч іще невеликий, легко би надався до доповнення, щоби довести його до такого стану, коли б він гідно зміг стати поряд з працями інших побратимів, і відповідно до назви та значення для слов'янських поколінь стати пам'ятником наукового розквіту Слов'янщини. Отож, я почав займатися його поповненням та впорядкуванням. Оскільки я не відчував у собі аж такого великого хисту, поступ у моїй роботі був не швидкий, я відтягував її, ніби сподіваючись, що може хтось талановитіший у тій справі захоче мене замінити, йому я віддавав би усі свої напруження та міркування з цього приводу. І тут саме розійшлася відомість про те, що Зоріан Ходаковський працює над збірником народних пісень в Польщі та Малоросії. Зоріана Ходаковського я знав тільки з «*Świczeń naukowych*», друкованих у Кремінці, за які я його почав правдиво поважати. Його розвідка про дохристиянську Слов'янщину сповнена глибоких роздумів, свідчила про докладну ознайомленість зі справою, непересічний дар заглиблення в тему, замишування предметом дослідження та довгу роботу над ним. Я чув про його спосіб збирання народних пісень, як він у короткому кошуку з малою торбинкою за спиною і пляшкою горілки під пахвою ходив від села до села, від священика до священика, від органіста до органіста, від дяка до дяка, від одної баби-співачки до другої, від одного дударя або діда з лірою до іншого, і як усюди просячи, намовляючи, частуючи, спонукаючи і сам співаючи, вибирав майже все, що стосується Слов'янщини. Це – єдиний і правдивий спосіб збирання народних пісень. Хто хоча б трохи знається на тій справі, легко з цим погодиться, розвивати цю тему далі я тут не бачу потреби. У такий спосіб чинив Вук Караджич, записуючи сербські пісні. Це єдиний шлях, щоб мати докладний і з усіх поглядів досконалий збірник. На такій радісній ноті я відклав свій збірник у переконанні, що Ходаковський зробить усе, чого у цій галузі можна бажати.

Як багатьох інших, кожен день життя яких був для нас надзвичайно важливим, так і Ходаковського через якусь нещасливу долю передчасно забрала від нас смерть. Що сталося з його паперами, я не міг довідатися. До сьогодні не довелося мені побачити щось із них друком. Тому я знову взявся за свій збірник, знову приймався за відвиклу вже роботу і помалу почав рухатися далі. Сприятливіші тоді вже були обставини. Ті кілька пісень, надрукованих у «*Dzienniku Warszawskim*»

Бродзінським, про які я вже багато згадував, були добре сприйняті. Серед новіших, чи радше єдиних наших поетів почав поширюватися смак до сільської поезії. Перед тим у Галичині за пісні нашого народу ще замовив слово світлої пам'яті шановний професор Гютнер у «*Pielgrzymie Lwowskim*» за 1821 рік. Наступного року цей заклик, щоправда дещо слабший, знову було повторено у *Pielgrzymie*. Вже і в пресі країни та закордону почали згадувати про потребу збірника пісень нашого народу. Натхненний усім тим, я почав серйозно клопотати над своїм збірником, коли тим часом у Львові з'явився «*Pamiętnik Narodowy*», який згідно з проспектом мав вийти у 12 томах. Перший том дійсно вийшов з друку у 1827 році. Уміщена у ньому стаття про пісні люду польського і руського стала ніби передмовою до вже готового збірника пісень, оскільки починалася вона словами: «Випускаючи у науковий світ збірник пісень нашого народу і т. д.». Зі слів *Pamiętnika* можна було подумати, що цей збірник уже в друці. Коли ж заявлено про таке близьке оприлюднення цього видання, мені нічого не залишалось (адже власна робота була зроблена тоді за ледве наполовину), як згорнути усі папери і знову їх заховати. Тим часом обіцяний збірник з невідомих мені причин дотепер так і не вийшов. Отож, незважаючи на інше призначення, не дивлячись на цілком інакший рід діяльності, я втретє дістав зі сховку свій збірник і, додавши до нього цілу низку пізніше зібраних пісень, почав рішуче думати про його публікацію. Тільки тепер мені зробилися очевидними пов'язані з такою великою справою труднощі, про які спочатку навіть не думалося. Велика кількість зібраного матеріалу вимагала стислого упорядкування. Насамперед, яких засад дотримуватися при поділі пісень, які ще ніколи не були записані? Друга не менша складність – як записати ті пісні руські, взяті з вуст народу, який не має власної граматики, а за ледве один буквар, і то не повністю тим діалектом надрукований? Яких граматичних засад дотримуватися, особливо тоді, коли вимова того самого слова у різних околицях є різною? Інакше вимовляє гірський житель у Саноцькому повіті, інакше русин на рівнинах у Золочівському, інакше в Коломийському і Чортківському. Як я в таких випадках чинив, побачите згодом. Але найбільша проблема виявилася при систематичному класифікуванні пісень, вона показала правдиву складність мого завдання і головну недокладність цього збірника. Певних, так би мовити *a priori* визначених пісенних жанрів, як наприклад, соботок, пісень плотарів, ремісничих тощо, я взагалі не знайшов, інші жанри є у зовсім невеликій кількості, як наприклад, хрестильні, поховальні тощо, інші – зібрані тільки з окремих околиць, а не з цілого краю, як би мало бути, наприклад, весільні, обжинкові тощо. – Оце найголовніші недоліки сьогоденішнього збірника. Якби у мене була надія, що мені ще вдасться запобігти тим недолікам, що я ще зможу доповнити цей збірник відповідно до моїх прагнень, я би обов'язково віддав його публікацію. Проте, такої надії у мене немає, моя сьогодення посада і становище жодною мірою мені цього не дозволяють, тому я видаю його таким, яким він є. А зробивши перший і, напевно, найважчий крок, я залишаю іншим подальший поступ. Якби там не було, а збірник цей є поважним, можна про це говорити без упереджень. Мені не хотілося надалі ховати його від загалу, не випадало так чинити, такі думки просто змусили мене до його публікації. А коли я сам із щирою відвертістю вказав на всі його недоліки, коли окреслив дорогу, якою належить іти далі, мені тільки залишається побажати, щоби хтось інший за інших обставин і з більшим хистом закінчив те, що я розпочав, або, знищивши усе моє, чимось кращим прислужився народу. Позбавлений марнославства, переконаний у важливості справи та корисності її результатів, я цього бажаю від щирої душі, додаючи за Камінським: щоби цей народний храм під великою печаттю слов'янських народів від знищення на віки збереженим лишився!

З того, про що я досі говорив, знавці справи, напевно, зрозуміли мою позицію щодо пісень. Однак, орієнтуючись не на окремих моїх читачів, а на загал, я вважаю

потрібним докладніше висловити свої думки. Нехай мені буде дозволено ще кілька слів сказати про народні пісні взагалі, і про сьогоднішній збірник зокрема.

На загал про народні пісні зі знанням справи говорили у нас: Бродзінський у згаданому вже листі до редактора *Dziennika Warszawskiego* у 1826 році; також Жуковський у статті, друкованій у *Meliteli* за 1830 рік, в якій він гарно написав про польські народні пісні, що дійшли до наших часів. Багато більшою чи меншою мірою вдалих думок, що стосуються насамперед слов'янських народних пісень, знаходимо у статті Вороніча про народні пісні, у праці Шафарика *Geschichte der slawischen Literatur*, 1826; у праці Голембйовського *Lud Polski*, jego zwyczaj, zabobony, Варшава 1830, у передмовах до збірників народних пісень побратимів слов'ян, які я вже вище наводив, та в інших працях і статтях, яких, не маючи під рукою, з пам'яті назвати не можу. Згадаю ще Фориеля, роздуми якого про новогрецькі пісні варті уваги, а також з натхненням написану Копітаром рецензію на збірник сербських пісень Вука Караджича, друковану у *Jahrbücher der Literatur* 1825. Про найдавнішу слов'янську поезію великої уваги заслуговують статті ученого Раковецького в *Prawdzie Ruskiej*. Не меншої уваги щодо сьогоднішнього предмету розмови варті роздуми, вміщені в *Haliczaninie*, що був виданий у Львові 1830 року неоціненними стараннями Валенти Хлендовського. Святі, незаперечні і незворушні істини у даній справі виголосив Гердер – головна опора німецької літератури, ім'я якого без поваги вимовляти не годиться – у своїх статтях, дотичних до нашого предмету, зокрема: *Uiber Ossian und die Lieder alter Völker* – 1773; *Aehnlichkeit der mittleren englischen und deutschen Dichtkunst* – 1777; *Vorrende zu den Volksliedern: Stimmen der Völker in Liedern*. Кому відомі вищеназвані праці, для того я навряд зможу сказати щось нового, для менш обізнаних наступні зауваги будуть достатніми.

Народні пісні багато хто вважає за єдине джерело усього, що стосується старожитностей народу. Вони хочуть виводити з них міфологію, його найдавнішу історію, в них вбачають ядро та зародки красеного народного мистецтва і сприймають їх за єдину правдиво народну поезію. Деякі йдуть ще далі, наприклад, Ходаковський у своєму пориві на основі слов'янських народних пісень будував старожитню географію, виводив з них назви небесних знаків, і навіть цілу польську геральдику. Було б потрібно мати дуже докладні збірники, що з досвіду видається неможливим, щоби вони дійсно могли прислужитися згаданим цілям. Однак, добре поміркувавши, не можна заперечити, що народні пісні принаймні під деякими із зазначених точок зору могли б бути доволі корисними. Розглянемо їх по порядку, оминаючи географію, астрологію та геральдику, щоб з'ясувати користь народних пісень з огляду на історію, психологію, літературу і поезію.

Якщо ми захочемо в народних піснях шукати історичні дати, то дістанемо від цього меншу користь, ніж могли б сподіватися. У народних піснях історичні дані перемішані з байками і казками, від яких їх деколи важко відрізнити. Події, що стосуються різних часів та різних осіб, бувають настільки схожі між собою, що тільки ознайомленість з іншими джерелами може допомогти нам їх розрізнити і належно оцінити. Однак, у піснях збережені сліди старожитностей, яких більше ніде немає: назви міфологічних істот, згадки про пов'язані з ними обряди, нарешті, згадки про історичних осіб, їх діяння та різні події, а також їх народна оцінка, яка заслуговує на особливу увагу, бо є вільною від упереджень і суб'єктивності. Адже народ завжди судить, відштовхуючись від першого враження, яке своєю силою примушує його висловлювати свої думки, а висловлюючи їх самому собі або своєму сусідові і поділяючи з ним усі свої почуття, у вузькій площині власних поглядів народ є вільний від суб'єктивності, яка у вищих верствах послаблює думку і робить її менш влучною. Однак, не зрозумійте, ніби думки народу мають бути завжди повністю правдиві; лише узагальнено взяті події наближують нас до тієї об'єктивної правди. Проте, сміливо можна сказати, що думка народу суб'єктивно

завжди є правдивою, а з цієї точки зору завжди варта уваги як показник народного характеру. Якщо ж звернемо нашу увагу на внутрішню сторону історії та якщо захочемо сприймати її як живу картину життя народу, якщо забажаємо, що і мали би зробити, щоб нам історія відображала народ у його правдивій постаті, показуючи поетапно, як виглядав спосіб мислення і відчуття, який був ступінь розвитку мислення окремих народностей або цілого народу з огляду на внутрішній уклад і зовнішні стосунки, які є у народу характерні риси, якими він, ніби обличчям, відрізняється від інших, у чому є схожим до побратимів або інших народів, які можна знайти сліди, що вказують на його походження. Словом, якщо захочемо зрозуміти життя народу у його органічному зародженні, розвитку і формуванні та показати його в історичному процесі, і для такої історії народні пісні будуть нам дуже корисні, або, скажу більше, без їх знання зреалізувати те, про що зараз йшлося, буде неможливо. Хто зможе заперечити, що пісні народу є картинами, в яких кожен народ найточніше зображає і представляє свій характер, виражаючи свої почуття, описуючи звичаї і традиції; **пісні є найдокладнішим вираженням народного життя.** Це ключі до святині народності, тільки треба вчитися ними відкривати, у них, як в єгипетських ієрогліфах, містяться святі правди, лише треба вміти їх відчитати. Для цього необхідне знання не лише мови, а й традиційного способу життя людей: кому ж ідеться про пізнання людства, той не може ухилятися від цих знань. Тільки по собі пізнаємо інших, по інших пізнаємо роди, по родах – племена і народи, по народах – людство. Мені видається зайвим нагадувати, що історія літератури не може і не повинна оминати народні пісні, які є її щирим початком як найдавніша і досі жива література. Не один, напевно, пішов би іншим шляхом, оцінюючи поезію, пояснюючи її засади і розбираючи її зразки, якби відштовхувався від простої поезії, що живе між людьми, звернув на неї свою увагу і в ній віднаходив ті риси, що їй від природи у собі належить мати. Такої теорії і такої історії літератури **іще чекаємо.**

Більше аспектів до вивчення у збірниках народних пісень є для психології. Народні пісні – це історії внутрішнього світу людини, складені в часі буяння найсильніших почуттів, позитивних чи негативних, за якими можна пізнати її властиву істоту. Серце простої людини опанує невеликий спектр почуттів, народ виражає тільки природні почуття, що породжуються середовищем і життєвою потребою. Серед вищих верств більшість потреб є пристосованими, тому вони зумовлюють і пристосовані почуття, тоді як первинні у цей час послаблюються. Натомість у простої людини ці первинні почуття діють зі всією вродженою силою. Подібно як фізичне відчуття голоду чи спраги частіше та інтенсивніше відчуває проста людина, так і духовні почуття любові чи ненависті, не обтяжені гордістю або заздрістю, народом звичайно виражаються у чистішій і переконливішій формі. Тим вираженням є його пісня. Кохання простої людини – це міцне і здорове почуття, не обтяжене мареннями та хворобливістю, а тому і вираження його є сильним і здоровим, без тих перебільшень, які в наших романах, як мені видається, свідчать про пухлину серця або голови, а часами навіть ще гіршу хворобу. Так само почуття ненависті, природне для людини, є сильним, воно легко вражає, грізно звучить, але минає швидко, як гнів, що його розпалив. То є блискавка, що походить від биття людського серця.

Відстежувати причини таких хвилювань у простому незіпсутому розумі; доходити суті, чому деякі ситуації часом викликають цілком не ті почуття, які у нашому розумінні мали би бути; замислюватися над так званим інстинктом, за яким кожне своє почуття висловлюється найдокладніше, до кожного почуття підбирається живий і правдивий образ із оточуючої природи, – усе це, мені здається, є вартим уваги психолога. Що ж казати, коли розглядатимемо ті делікатні відтінки почуттів, саме їх природі характерний поділ на різні рівні; відносність у всьому,

чого ми, зрештою, в житті та думках простої людини не помічаємо; врешті поміркованість, яка, незважаючи на весь вогонь і запал, характеризує усю силу природи почуттів простої людини, то не знаю, чи є якісь інші джерела чи матеріали, які б могли дати психологу більше матеріалу з цього питання. З цієї точки зору народні пісні не можуть нікого лишати байдужим, оскільки кожен з нас у них, наче у дзеркалі, може побачити те, що він сам відчував і про що думав, прояви своєї жалості і своєї радості, своєї туги і своєї любові, якщо б він залишився серед низів, а не віддалився своєю вченістю від народу. Кому ж врешті йдеться про ознайомленість з природою людського серця, хто любить занурюватися у ті ніким не досягнуті глибини, хто хоче і вміє збирати нитки, які людський дух, ніби павук, що снує зі себе, і розставляє навкруги, і по яких, як по променях одного кола, можна дійти до його середини, той, напевно, не без користі і з приємністю буде читати народні пісні.

З погляду лінгвістики користь збірників народних пісень є незаперечною, адже в них є правдива і безпомилкова ідіоматика кожної мови. Коли ж ми захочемо застановитися над окремими виразами або над способами висловлювання, або ж мовними формами, завжди з великою користю будемо читати народні пісні. У них ми натрапляємо на вирази, які своєю змістовністю і влучністю нас вражають і які, однак, через якусь незрозумілу вивернутість смаку, неправильність речення і смішні упередження у т. зв. «вищій мові» були витіснені іншомовними виразами. Настав час пізнати їх і повернути їм їх права. Далі, натрапляємо на вирази, що з великою силою образності передають зміст, і які у «вищій мові» були забуті і замінені довгими описовими конструкціями. Що ж казати про ці влучні прикметники, які, ніби одним ударом, цілий описуваний предмет представляють нам просто перед очима? Що ж казати про ці здібнілі вирази, які у піснях деяких народів, особливо слов'янських, часто вживаються, однак не робляться неприємними смакові, а спричиняються до збереження того дитячого тону, яким характеризується народна пісня? Що ж про ці еліпси і сміливі метафори, які вже тільки з точки зору граматики варті уважного дослідження. Т. зв. «вища мова», вигладжена, прилаштована, зручна для щоденного вжитку завдяки застосуванню стандартних конструкцій, розповсюджених чи не у цілій Європі, оцим щоденним уживанням вижила себе, постаріла, так би мовити перебродила; настав час її оновити, випрати у свіжому природному джерелі, яке завжди з однаковою силою струменить із грудей простої людини, не відлученої від природи і яка не противиться її вічним законам. При цьому людина не втрачає добрий смак, а без сумніву тільки набуває. Вагомим доказом цього є твори сучасних поетів, у нас – Міцкевича, Залеського тощо. Їх поезія, окрім думок, захоплює нас свіжістю мови і чимось новим у способі висловлення, чого відразу зрозуміти не можемо, але що при докладному ознайомленні нам відкривається: спосіб висловлювання, близький до природи і використаний народом у своїх піснях. Далі, звертаючи увагу на способи висловлювання, на форми мови, у народних піснях ми віднайдемо справжні скарби, не беручи навіть до уваги стиль у вищому значенні, а тільки з огляду на граматику. Незаперечною правдою є те, що, охоплюючи дух мови загалом, можемо зрозуміти загальні принципи, які можна застосувати до всіх мов і яких всі мови дотримуються. Людську мову творить єдиний людський дух, тому і один закон повинен бути. Але прояви цього закону відповідно до різноманітності розташування народів є різноманітними; з цієї точки зору все вирішує традиція, народна традиція. А де вона може чистіше і виразніше проявитися, як не у народних піснях, які є квітами розумового розвитку? Для філолога і граматиста народні пісні – як скарбниця, з якої неустанно можна черпати.

Хто хоч трохи ознайомлений з предметом розмови, той легко мене зрозуміє, мені не видається потрібним про це далі писати.

Нарешті ми дійшли до найважливішої частини наших зауваг, в якій я покажу, чим є збірник народних пісень для поезії. Що таке поезія? Що ж належить на-

живати правдиво поетичним? У європейському літературознавстві на це питання до сьогодні не має однозначної відповіді, яку б можна було висловити кількома словами. Не один зрозумів істоту поезії, але жодному ще не вдалося лаконічно висловити це так, щоб його визначення не допускало жодних неточностей і зауважень. Це дивне явище переконує нас у тому, що легше відчутти і зрозуміти істоту поезії, ніж дати їй визначення і висловити його загалу. Мені видається, що головною причиною є та обставина, що до сьогодні ми не особливо замислювалися над необхідністю поезії (*das nothwendige Seyn*). З цього випливає очевидний висновок: у людині є якась сила, яка дає їй зрозуміти значення поезії, до істоти якої роздумами дійти не так уже й просто.

Поки ми не з'ясуємо, як із властивості людського розуму, зі всіх сил людського духу і його властивого складу **обов'язково** народжується діяльність, **неминучим** продуктом якої є поезія; поки не з'ясуємо, як ця діяльність проявляється в кожній людині, у слабший чи сильніший спосіб відповідно до її особистості, і що вона є істотною частиною людської сутності, і як людина без цієї особливості не була би людиною, так, як не була би нею без мови, самосвідомості чи віри; як довго, кажу я вам, у такий спосіб не захочемо зважати на поезію, так довго не будемо мати правдивого пізнання її суті. Тільки на цій дорозі пізнаємо, що таке поезія не як мистецтво, а з огляду на природу кожної людини. Що є в однорідних частинах, те повинно бути і в цілому; що є в окремій людині, те повинно проявитися і в цілому народі. Людина, як істота, має свою власну особистість, тому і народ, як істота, теж повинен мати свою особистість. Народи ніколи не змішуються у таку масу, щоб не відрізнятися між собою у свій власний спосіб, як людина від людини зовнішньо. Існують такі риси народності, які, незважаючи на загальний людський характер, ніколи не можна буде затерти, бо вони не залежать від людини, від її внутрішньої сутності, а від того, в чому і чим вона зростає. У самому народі зберігаються ознаки, за якими можна пізнати його походження, освіту, розвиток і навіть, ніби по кільцях на зрубі дерева, його вік. У батьків народжуються схожі сини і внуки, вони можуть відрізнятися постаттю, укладом і звичаями, але увібрані із землі і повітря властивості залишаються.

«Кість від кості наших батьків, ми складаємо один рід і одним духом дихаємо»⁴.

За такої різниці між народами і ця діяльність, про яку ми говорили вище, обов'язковим продуктом якої є поезія, подібно як в окремих людях, так і в цілих народах повинна виражатися по-різному. Як правдиве пізнання поезії, суб'єктивно приписуваної людині, необхідно розпочинати від початків її необхідності та її істотного впливу аж до суті людської природи, так і пізнання поезії ще не як мистецтва, а як суб'єктивно приписуваного народу явища, слід досліджувати від початків її необхідності з огляду на національні риси та її істотний вплив на суть природи народу як нації. Але тут не місце для подібного роду висновків, вони вимагають окремої праці. Я добре усвідомлюю, що не кожному дохідливо пояснив усі тонкощі, але не винить мене за це. Інакше, якби я захотів ширше та ясніше розтлумачити усе, мені довелося б занадто далеко відійти від справи. Однак я не можу оминати увагою питання, яке, напевно, хвилює кожного: чому ця діяльність,

⁴ Nie obcym ja przybyszem, ani w obcej ziemi.

Łączę się z wami bracia tu mojemi.

Kość z kości ojców naszych, ród jeden składamy,

I jednym wszędzie duchem oddychamy.

Gniazdo nasze tak stare, jak morze i rzeki,

Którym imiona daliśmy przed wieki.

(Уривок із вірша Л. Вороніча).

обов'язковим продуктом якої, як ми вже сказали, є поезія, проявляється у кожній людині, а пізнання поезії при цьому є таким рідкісним? Відповідь на нього наближає нас до нашої мети. Доволі часто трапляється так, що загальнопоширене є найменш докладно вивчене. Я не збираюся наводити приклади, кожна мисляча людина сама їх підбере. Найголовнішою причиною цього, якщо говорити про поезію, видається мені та обставина, що ми знайомимося з поезією передусім як з видом мистецтва, що через суцільну мороку з її формою і всім тим, що стосується її зовнішнього боку, ми не можемо дістатися до її внутрішньої суті. До того ж такі дослідження завжди здійснюються у хибний спосіб. Ми не йдемо від середини, від серця речі, від суті поезії, щоби пізнати кінцевий природжений спосіб її розвитку та формування, але навчаємося правил, законів, засад, наперед з цього способу взятих, правил, законів, засад під іншим небом, за інших часів та інших обставин вироблених. Звідси й народжуються оці постійні дивотвори. Правила, закони і засади, дуже доречні, які відповідали тогочасним обставинам, стають для нас під іншим небом, за інших часів та інших умов, живим безглуздям і правдивим крахом для мистецтва поезії. Подібне відбувається зі всіма правилами, пов'язаними своїм початком із людською природою, і які тільки марнота і нерозважливість хотіли б бачити навечно незмінними. Людська природа незмінна, однак вона завжди по-різному проявляється; постійно потрібні правила, які на загал спираються на вічні засади, проте змінюються за відповідних обставин. Тут можна використати те, що Гете, цей геній людського роду, з інakшого приводу сказав:

Es erben sich Gesetz und Rechte,
wie eine ew'ge Krankheit fort;
sie schleppen vom Geschlecht' sich zum Geschlechte,
und rücken sucht' von Ort zu Ort.
Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage,
weh dir, dasz du ein Enkel bist!
vom Rechte, das mit uns geboren ist,
von dem ist, leider! nie die Frage⁵.

І так є: зауважте, у який спосіб ми підходимо зазвичай до пізнання поезії. Ми студіюємо вірші, які саме тому, що вони є віршами, ми вважаємо поезією; їх оцінюванню ми ще тільки починаємо вчитися, і до того ж найчастіше чужою мовою. І як часто буває, римкування ані нашому вуху, ані нашому смакові не є приємними, як цілком чужі нашій природі. Згодом нарешті починаємо самі складати вірші, але згідно з правилами, яких, як бачимо, зазвичай генії не дотримуються. Складаємо вірші на теми, які нам зовсім чужі, ми ані мислити, ані заглибитися у них не вміємо; лише вдаємо пристрасті, яких не маємо, бажаємо наслідувати силу духу, яка нам не належить; так зрештою усе виявляється фальшем, неміччю, примусом. У цьому хаосі губляться навіть найкращі уми, втрачається вправність руки і спостережливість ока, влучність думки та слова, а тому і їх поезія втрачає правдивість, живість і ту силу, яка за інших обставин просто хапає за серце. Твори таких поетів схожі на шкільні твори: відкориговані, відредаговані, але без правди, без життя. Мені б не забракло прикладів, особливо з німецької літератури до другої половини минулого століття, і в нашій аж до останніх часів, але... *exempla sunt odiosa*⁶.

(Закінчення публікації в наступному номері журналу)

⁵ Як вічну хворобу, успадковують закон і право, їх передають від покоління до покоління, від міста до міста. Розум стає безглуздям, благочинство – мукою, лихо тобі, якщо ти є внуком права, яке народжене з нами і про яке, на жаль, ніколи не питають (Переклад з нім. – К. Б.).

⁶ Прикладів краще не наводити (Переклад з лат. – К. Б.).



ІЗ ПОЛЯ ФОЛЬКЛОРУ Й ЕТНОГРАФІЇ



Народна демонологія Бойківщини (Турківський район Львівської області)

Надія ЛЕВКОВИЧ

Польові матеріали з теми «Народна демонологія Бойківщини», які пропонуємо увазі читачів, є продовженням попередньої публікації автора¹. У цій добірці подаємо етнографічні матеріали, які ми зафіксували упродовж 16–26 липня 2007 р. у Турківському районі Львівської області.

Матеріали зберігаються в Архіві Львівського національного університету імені Івана Франка. – Фонд 119. – Оп. 17. – Спр. 209-Е. – 30 арк.

№ 1

Росавна п'ятниця (п'ятниця перед Зеленими Святами – Н. Л.) – то свято *посурканів*: до обіда ми не робимо, і наші діди не робили.

Мають *засідич*, бо так засяє в хаті. Був дід і мав свого *засідича*. Робив сіно в остервах і не давав сіна вкрасти – держав до раня, поки хазяїн не прийде. Його годували: єдна забулася і дала солоне на Святий вечір, – то всьо в хаті перевертало. Вони його годували, то їхній був, то було добре для них. В прогалині коло печі, де тримали лопати, на яких хліб саджали, він там сидів у тих лопатах.

Зносок перекидали через хату – то шось погане.

В кожного є своя *підтрамниця* – змія. Які корови в стайни, така й ласиця.

В лісі зустрів діда пан коло грушки і дав йому файку. Дома дідо дивиться – а то коров'ячий гівнюх. То то був чорт лісником. Мама розказувала: дід вечером ішов, і зустрів його пан у гудзах і дав йому файку золоту. Дід приходить домів, а в роті сучок.

Як дівчина не могла заміж вийти, то той мотуз з повішеників помагав. А ховали таких (повішеників – Н. Л.) у лісі.

На могилах садили калину, явір, яблуню, грушу, бо то був знак.

Перелесниця – то жінка, що щоночі ходит до чоловіка і не дозволяє йому ся вінчати, бо може задушити. То таке, ге в сні.

Кожний майстер знає від себе, і той, шо труну робит.

Музиканти шось знали, бо *ворожилі* могли так зробити, шо вони могли на весіллі заслабнути.

Як присниться свиня, то на смирть.

Якщо маленьке нехрещене і ше цицьки не ссало, то воно не грішне, бо цицька – то вже грішна. А хреста просит, котра погубила.

У нас майили липою на Зелені свята, а ліщиною на Івана Купала.

Зап. 16 липня 2007 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.

Див.: Левкович Н. Народна демонологія Бойківщини (Сколівський район Львівської області) // Міфологія і фольклор. – 2009. – № 1 (2). – С. 85–92.

№ 2

Як хотіли дітину відвчити ссати цицьку, то все лякали, що в горосі сидит *дика баба* і покусає за цицьки.

Чоловіки мали *перелесниці*. Вона йому ся снит і його тлумит (мучить – *Н. Л.*). *Перелесниця* – то небіщик приходив. Сіла в 12 годині ночі з своїм братом за стіл, а він прийшов і каже: «Хто таке видів, щоби брат сестру брав». «Но, а хто таке видів, щоби мертвий до живого ходив». *Перелесник* не дає повінчатися з кимось другим.

Як вітер крутит, то чорт жениться, людину може спаралізувати.

Як курка піє, то на якусь біду. Берут довкола ковбиці ковтають її головов, то вже перестає.

[Відьма] взяла сира, вергла на ріку, і всяка нечисть той сир роздирала. То так її душу будуть.

Полягаєме спати: приходит *пан* з світлими гудзиками, – з нас стігат плахту. Повертепит та й піде.

Під грушев стоить *пан* і курит файку таку файну, золоту. Я ся з ним поміняла. Приходжу домі, а то коров'ячий гівнюх.

Тримали яйце 9 днів та й вигодовували. То *домовик*. З поду (горище – *Н. Л.*) всьо метав, то потім знайшли на поді кота здохлого. Жукотинський Мельник вмів виганяти нечистого. Він мадав, і як студене (холодне – *Н. Л.*) [місце], то значит, що в тому місці щи є той нечистий: «Ти щи ту, ти щи ту?» – і так за лати 'го вигнав.

Ночую я в конюшні з своїов дітинов, сторожую. Трохи придрімала – надходять три пани і кажут: «Д[и]вися, твоя дітина посиніла», – а я кажу: «Яке твоє діло?» То треба згадати, в який динь Святий вичір, то тоді всьо зашуміло і полетіло до ріки, до води.

Вночи водило шось, як дим, і я плюнула: воно почало ся сміяти і полетіло.

Пасеме ми коні, а коні чуют шось нечисте і вовків. Місяць світит. Коні зачали фурчати – то вроді йшов чоловік, який давно вмер. То коні як зачали втікати.

Як хресні не знають «Вірую» і ся забувають, то тої дітини ся *блуд* їмат: робиться ліс і там ся шось привижає.

У Великий піст вийшла надвір, то і вітер поніс. Вона була беременна, прала шмаття, тяжко їй було. То промовила шось в таку годину.

Лежит на дорозі баран зв'язаний. Ми посадили на віз, а коні не можут віз тягти, хоч ми їдемо в долину. З коний піна цяпкає. Ледь дотягли під хату, а воно вискочило, висміяло і побігло.

Музиканти в ліву ногу соли брали, аби їм не наврочили.

Зап. 16 липня 2007 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.

№ 3

Посуркані ворожили, молоко могли відобрати в корів. На Купала зо сліда худоби брали, а потому корови не мали молока, з дивить меджів зілля рвали. Потому відворожували. На Іря як випускають худобу, то 'би перша пішла не їх. На похороні з неї всьо тече.

Перед Тройцьов є дев'ятий четвер, а потому *росавна* п'ятниця, – і ми празнували (святкували – *Н. Л.*). Після Тройці на третій день ішли границями (межами – *Н. Л.*) понад ліси і обходили поля – царину, щоби оберегти ниву від грому, всякої недуги: ходили все після обіда, діти-підлітки сповіщали свою постріш (обійстя – *Н. Л.*) дзвінком з церкви. Співали пісні. Божу Матір несли чисті дівиці. На кожному полю ставили розп'яття Ісуса –*криж*. То така обіцянка Богу.

Є такі природні люде, був такий хлопець. Пасли коней вночи. Один вигнав коні пасти, ліг спати, а сон приснився, що він міг вогонь потушити і якусь молитву казати при тому. Пасли коней, наклали вогню: Кирило зняв шапку, перехрестився, обернувся задом, змолвив і вогонь загух. Він міг потушити і вогонь, який горів в сусідньому селі на

горі. А ту молитву не мож розказувати, бо то би не було помічне, бо ніхто тої молитви і так би не запам'ятав.

Є така, що знає від вроків молитву. Мій кінь заслаб. Я привів до неї. Її зветь Килина Бісикова. Вона примовила на воді і на хлібі, і кінь став здоровий. Вона і людом, і п'їтьом (куряттям – Н. Л.), і худобі, лиш треба їй сказати ім'я людини, дитини, худоби. Вона знає і ту молитву, як буря надходить. Буря надійшла чорна, а в'на каже: «Не бійтеся, буря нас мине». Перед смертю вона може то передати, хто їй ся подобає. Їй треба в році постити всі середи і п'ятниці.

Таких хоронили де-небудь, і гроба не печатають тих повішеників, утоплеників. То місце нечисте.

Говорили, що має *годованця*. Дає 'му їсти раз на рік на першу Святу вечерю.

Мій свекор як мав вмирати, вуши ся сильно кинули.

Копалиця, що в'на собі здобула життя без законного чоловіка, а дитина то *букарт*.

Перелесниці приходять до чоловіка у виді дівки чи жінки, маюť справи домашні і люблять ся з ними.

В нас *дітко* йшов границями, сказав: «Добраніч» – і ліг спати.

Зап. 17 липня 2007 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.

№ 4

Посуркані хіба жінки. В *росавну* п'ятницю метали відро на росу рано. Як вмере, то тіло бушує дуже, же розганят. Навчені якісь били з роду в рід. На їря так само ворожили, одвіря лупали з стайни.

Як дощу не було, на Святу Неділю границею ходили довкола: «Ми тя звизаєм і руки возносим, Спаса й на Спасає усердно просим».

Там був *засідач*. На Святий вичір ворохобив на поді, робив збитки, бо то диявол. Йому їсти давали тото, що сами їли. Посвячували хату. На вугля ставили хліб, і як то пропаде, то недобре, же то хтось бере – якийсь нечистий дух.

Таких (*нечистих* покійників – Н. Л.) ховали в куті, без хреста, без свічок, ніхто коло нього не сидів.

Пекли *гириджун*, пхали в нього часник, купали і качали по землі. Теліжку клали під стіл і ланцюг.

Же вмере, то ходит по землі *унірь*. Людина може вмерти, як його увидит. Як котра банує (сумує – Н. Л.), то 'би ся їмила пальцями на ногах: «Як ти забув за мене, так би я забула за тебе».

Як нехрещене [дитя помре], то до диявола йде. Під вікнами верещит, несли на цвинтар лах (одяг – Н. Л.).

Садити на цвинтарі дерева всякі, но ліщину не садити.

Сильний дощ – то *шарга*. Як гримит, то коло ялички і води не мож сидіти, мож коло смерічки.

Де до хати запалося, там тифус. Хто є слабший в хаті, перед хатов ставили віху – буюкову палицю з соломов. У файках від того, що накурився, тої баги, то помагало від тої хвороби.

Перелесницю єден мав в долині, а потім женився, то коло церкви вмер. То якась така хвороба.

Зап. 17 липня 2007 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.

№ 5

Ткали кросна, полотна. Мали виткати до Великодня, а хто не виткав, то не було дождю, то то воротило треба замочити в ріці. Дзвонами бурі відганяють, свічку стрітенську світять.

На *росавну* п'ятницю не мож білити полотно, треба святкувати.

Погане їх напало. Ховали на боці без хреста. Там уже на ті гроби не треба заходити – на ти, що ся затратили. На то місце, де ся стратив, кидали глину, 'би ся не снів той

страченик, 'би вночі не ходив. Нехрещене – то ангелик умер. Хтось підoliaв зливки під вікно, і там дітина вмирала. Ховали на цвинтарі, але без священика.

Бісуркані казали: «Ти не сконаш, б[у]деш качатися сім років на єден бік».

Лунирі як умре, то потому ходит та збуджат жінку. Берут з гробу глину, моляться. Вони не порослі, голі, нигде не мають волосся, є й червоні. Як живі, то не шкодять – таке ся вродит.

Перелесниці мали все в цицьках молока.

Зносок, бо в'но не доносило і знесло, а потому курка вже не буде ся нести.

Сидит у печі, обороняє хату *засідич*. Як довго в хаті хтось сидів, то до нього казали: «Ти, засідичу».

Як лишиться дітина без мами, а чужі люди годують, то є *годованиць*.

Сидит під хатов, а на Святий вечір йому налпют молока у каструльку і кажут: «На, їж, ту сіди і мій дім стережи!» То таке ге щур, гад. Бо то сідають всі вечеряти і йому несут: він ся там вплодив під хатов.

Де ласичка під стайнею сидит, там корова має фayne молоко. Яка ласичка вибігне, така й корова в стайні.

Сусід як мав вмирати, то мені приснилося, що він оре. О, то він буде вмирати, бо його горб вже зораний.

Про порохнаве дерево говорять, що запхався злий дух.

Лунир, то вродилося таке рахитне, червоне було, росло хіба в голову.

Музиканти шось вміють приворожити: перевертали скрипку на другий бік, три рази лучком обернули, шоби на весіллі ніхто їм не ворожив.

Майстер кладе на вугло живе срібло і шось там примавлять. На меджи не мож класити хати, бо буде чияд'я вмирати. Де зрізана яблуня і садовина, тоже не рушили. Пущали когута перший раз до хати, якусь тварину, теля.

Злий дух крутит вітром і може закрутити.

На Святий вечір навіть жебрака кличут до хати, мають всі разом вечеряти, вся родина з єдної миски. Треба вкусити зубиць часнику і сховати – то б'де від уроків.

Зап. 17 липня 2007 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.

№ 6

Молода як перший раз заходила в хату молодого, то роздавала всій родині варені яйця.

Як хата горит, то треба три рази голою за сонцьом оббігти, і то вогонь відверне.

Ворожками займалися, росу збирали, слід коров'ячий накривали травою.

На Святий вечір рано треба перенести в лівому черевіку води, то та вода помічна від вроків.

В 2 години ночі на Купала треба хопити води, де сходяться дві річки, але то шось не дає, фляшку відриває від рук. Та вода була помічна на вим'я корові. На Купала рано ліщину запахати за стріху – то поміч від грому, від зубного болю. *Посурканя* на Купала брала обрус (скатертину – Н. Л.), йшла з дев'ять медж брала росу і скручувала в збанок.

Була в нас така, що вміла відмовляти від гадюків. Хотіла передати невістці, а невістка не схотіла.

Ховали таких на цвинтарі за огорожов, бо віддав душу дияволу. Як священик похоронив на цвинтарі, то зійшов з розуму.

Злий дух є на поді, їм помагат. На Святий вечір намечут 'му з кожної страви без солі. *Зноска* треба перевіречи через дев'яту хату. Як корова моя перейшла через нього, то ричала більше року. Пішла я до такої, що вміє. А вона каже: «То треба було йти з тим яйцьом на границю, виломити свербивус (шипшину) і тер[н]у, і то всьо з яйцьом під вивертом, що вітер вивернув, запалити. То так треба завити то яйце під ліве плече і йти тудя».

Упір приходив вночі. Як вмерла жінка і приходила вночі, не давала спати, то є *опириця*.

Змія-підтрамниця під трамом сидит, під каждов хатов.

Зап. 17 липня 2007 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.

№ 7

Зносок метали через хату, аби друге таке яйце не несла, бо воно не доросте в курці. Носили під пахов і щось ворожили. В тій хаті було нечисте. Коли йшли з вечірків, то таке бігало коло тої хати, як то кіт або пес чорний наперед людини. Як перекреститися, то пропадало. Для того, хто ся з ним знає, то добре – 'би ся газдівство вело.

Ми жили коло води, і там був великий камінь, і ввечір там виділи великого білого пса, і як йшли, то ся не озирали, бо ся бояли.

Таке буває, що в роді під кождов стайньов живе *підтрамниця* – така гадюга. На Великдень як виходили з церкви, то обсипали в стайни свяченев солев попід жолоб, і вона до корови вже не йде.

Колись такі були жінки, що робили людом зло – *босюркани*. Як *росавна* п'ятниця, то вони брали сліди з корови. Старі люде тото знали, як тото відмовляти і що робити, але то великий гріх.

Хто вспів виткати, а хто не вспів виткати, то воротило треба метати в воду, шоби дощ пішов.

Як ся дитина народит і не має грудий – лиш камінці, то має *перелесницю*. Треба чиркати вугльом, би тото пропадало. І в хлопців таке бувало. Таке всяке їм ся снило, що вони були з хлопцєм чи дівков, а вони ся встидали казати, то мали *перелесників*.

Він пив горівку, до нього приступив злий дух, всюди за ним ходив і той колега його взяв. Він ся затратив – завівся. І тої ночі він ходив по сусідах і просив: «Дайте мені мотуза». І в своїй хаті він на веранді повісився. Той мотуз вергли 'му в труну, всьо за ним зметали. Люди боялися до тої хати приступити, бо то вже диявол. Поховали 'го в долині, аби не межи людьми, бо то вже не людина. Його братові приснився сон і той повішеник, що каже до нього: «Мене ся тут всі боят».

Як мав ся єден повісити, то приснився сестрі, а такий всий чорний був, голова чорна, хіба лице біле. Сестра ся спитала: «Що хочеш?» – і тої ночі той брат повісився.

Як приходит з родини покійник, то взяти з його гробу глини, повтиратися і вернути назад, то буде легше. Або підкуритися його лахом, або тов отавов, що ся на Святий вичір на ній вечерят.

Упириці не мали волосся нігде, такі прогрішені боли. Якби вона вмерла, то могла би ходити по землі, як людина. Люди би слабли.

Якась *Холера* била, і люди вмирали.

Як вітер закрутит сіном, то недобре йти через той вітер, бо заслабнеш. Якби спочатку перелетів птах, то вже людина не заслабне.

Блуд ся їмає: ліс ся зробит великим, і в той бік тягне.

Зап. 18 липня 2007 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.

№ 8

Пішли в ліс, а то била *росавна* п'ятниця, а *ворожила* нас не виділа: мала дерев'яне скіпце і цітков (ситце, через яке проціджують молоко – Н. Л.) збивала молоко: «Молоко – мені, а вода – вам». Ми увиділи та й собі мотузом: «То тобі вода, а мені молоко». Повісили мотузи на клинці, а з мотуза молоко йде по сінюх. На самі Купала ходила ся мити в керниці, а на Їря ходила по стайнях молоко відбирати. Прийде пес чи кіт до стайні, залізе та *босурканя*, а чоловік пантрував (пильнував – Н. Л.), взяв си добру палицю – як тріснув, то ногу і зламав. Потім прийшла вона до хати і йойкат: «То сь ня зладив – зламав ми ногу». По смерті з неї людське молоко тече. На *росавну* п'ятницю святкували. На святу неділю колись ходили по границі, жиби грому не було, 'би не збивало: «Заваруй, Богойку, нашу царину!» Як грім, то я виломила яловець, бо яловець чисте дерево, в нього грім не вдарит.

Зап. 18 липня 2007 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.

№ 9

Посуркані на русавну п'ятницю [в]досвіта під воротами по межах ходили. Кладут сіль під поріг і так забирають молоко. Єдни другим передають.

Годованиць: на Святий вичір давали 'му їсти несолене. *Зносок* носять під пахов див-ийт днів, і робиться *годованиць*. Для тих добре, в кого він є, не дає нич взяти.

Повішеного ховали до сутки де-небудь. Той мотуз по хазяйстві помічний: «Йому везе, бо він має мотуз з повішеника». Свині як тим мотузком обв'язати, то будуть добре плодитися.

На границі ми сушили сіно. В саме полудне надійшла пара [людей] і хотіла покурити. «А ми не куриме», – відповів мій чоловік. І вони шезли, якби пропали під зимлю.

Перелесниця місяць є жінок, а місяць чоловіком. Кажали: як у мущини груди росли і молоко текло, то він мав *перелесницю*.

Упірь такий, що не мав нигде волосся. Як живі були, то не шкодили. А після смерті приходили до родини і шкодили.

Жаба чи змія під хатов – *підтрамниця*. Їх не мож бити, бо вони хату обороняють.

Як заблудиш, то ходиш по скалах.

Музиканти як почали загравати, мусіли від себе знати, 'би ся до них не їмало. І дружбі давали якийсь вузлик, аби його ся не їмало, бо на весілля дуже ворожили.

Зап. 18 липня 2007 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.

№ 10

У вівторок після Зелених свят не роблять, ходять по границях і коло кирниці святять воду, аби йшов дощ у селі.

Опириця всьо голе мала, така ся родила. Одна після себе дев'ять людей забрала до тижня. Потім відкопували, голову відтяли і клали межі ноги.

Має *годованця* – то таке ге *дітко*. Мала такого, що з нев був і мордував, у стайні вбив. Потому ту хату спалило, а сусідка щось з тої хати взяла, якусь річ, і він з тов річку перейшов до тої сусідки. Не давав їй нікуди з тої хати приступити, нікуди їхати.

Змія-підтрамниця, виділи, що до хати лізла. Кажут: вона під каждов хатов.

У Головицьку (с. Головецько Старосамбірського району – Н. Л.) був *ворожильник*. Він мав таку книжку, відкривав, читав і сказав, що у нас так пороблено, що всі будут помирати з голови на голову, тому нам треба виселятися з хати: «Лишай хату, розбирай хату і там понаходиш на штирьох вуглах свічки, картину (крота) і яйця». Мати найшла і пішла до нього радитися, що з тим робити. «Йди в ліс під виверт, ламай тер[н]у, кидай серпом у вогін, тото знайдене перевертай серпом і кажи: «Хто мені поробив, най йому ся верне», – і вже на тому місці не кладіт хати».

Як хтось на кого щось робит, а той другий якраз в той час гойкне (закричить – Н. Л.), то та ворожба не подіє.

Зап. 18 липня 2007 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.

№ 11

Я маю вобрус, що сама його ткала. На Купала і на Петра свячу його, і я маю лопату і кочергу, що ся пече хліб. Коли мають бути бури, то я вже знаю. Поставлю кочергу і лопату наохрест, обрусом махаю і кажу, шоби тучи ся розийшли. То мені мама переда-ла. Один священик мав дві душі і тоже розганяв тучи по хмарах. Єдна душа вийшла, а друга коло нього ся лишила. І дві сирця мав, то все казав: «Єдно моє, а друге від тучи, грому. Єдна душа моя, а друга не моя».

Покійника, який ся повісит, який ся поріже, ховають де-небудь, де люде не ходят. То всьо тудя кидають наліво, бо ліва сторона вогном накладена: там печуться душі.

Вітер крутит – то чорт крутит. А чорта – на скали, на бездни, на вертепи.

Мали такого *вертепника*, *клюза*, що всьо приносив: в подобі kota з рогами. Сусід ходив у Турку на базар і купив тото, і то ним вертепило. То потім він ту хустку з усім відніс назад. Він сидів на поді.

Є кури броньові, які несуть яйце, що має два жовтки і два білки, і неброньові, що без жовтка.

На *росавну* п'ятницю догола ся розбирають і робляться *босуркані*. В'на ся перебере в kota, пса, жабу, мурашку. Я ся дивлю – прийшла жаба під корову і вистригає з вим'я волоски. Я її хап – і у слойик. В'на ся перетворила на бабу і просит відпустити. Як чеснок вкрала з городци, то чеснок вись зів'яв. Як вмирала, то ся мучила і з вочий молоко текло.

Мав один *перелесницю*, то мав цицьки великі. Йому ся в'на снила і каже: «Ти маєш цицьки, і я маю цицьки – б'демо разом жити».

Зап. 19 липня 2007 р. у с. Присліп Турківського р-ну Львівської обл.

№ 12

Були такі, що дзвонили від грому. Вони Бога попросили, над водою помолитися і від вроків допомогти. Як камінці веселичка (веселка – Н. Л.) згубила, і на ті камінці воду проливають, то помічне на уроки. То якісь такі родовиті були, що помагали. То не гріх.

Одна жінка обідила священика. Він сказав: «Я тобі зроблю, що на твоїм обійсті нічо не зостанеся». Священик обернув престіл у церкві, і в неї вся худоба зачала гинути, бо вона його обідила, то потім вона його перепросила.

Один парубок мав одну велику цицьку, як жінка. Я його їмила, а єдної груді не було, а друга велика. Як ся вживив, то ради давав.

Мама жаліє за дітинов і приходить. Не треба дуже плакати за чоловіком, бо буде приходити, і йде спати з нев, і мордує ї.

Гналисьме корови пасти, а під мостом в полудне щось верещало і хотіло хресту – то як дитину відривала чи душила. 'Би легше було родити, то просили води. То вони хотіли сили, а не води. Як якась годує дітину цицькою: як їсть якусь страву, а друга увидит і за нев тої страви доїсть, то вже в тої першій молоко в грудях пропадало – то та забрала.

Вергла в горівку мотуз з *повішеника* на дев'ять днів і дала 'му ся напити тої горівки – то він мав її взяти [заміж], а міг ся і стратити.

Як хтось піде купатися, то може попасти на таке місце, де вода крутиться, і вода його затягне.

Вітер як сіном крутит, і людину би навіть хопило, – то є *дітко*. Була одна жінка беременна. Тяжко робила на полі і з того всього промовила: «Подуй на ня, вітроньку, віддам за тя дівоньку, а як хлопця вроджу – сама за тя підуд», бо дуже ї тяжко було у спеку робити. Як вродила і як вийшла вночі, то як ї хопило і кудась понесло в скали... То наїшли лиш потім єдні кістяки.

Брали під ліве плече дивять днів носили [зносок], то помагало і нев командувало.

Колись такі *мудрі люде* були: як його не запросив на весілля, то він так зробив, що всі на весіллі перділи; або топори літали-бігали по хаті – страшно було. Але смертельне ніц не робив. А синові не передав, бо син би зробив, але не відробив.

Дружби мали палиці, як ходили просити, робили ними наохрест і казали: «Що ся має стати мені – най ся стане палиці» – то так порадив робити оден *мудрий дід*. І палиця тріскала на куснички. То робили таке кухарки. Тоді дружби кажут до кухарок: «Кухарки, кухарки, чи всі гонці на печі?» – а баняки всі попадали з печі.

Як іде кіт чи миш вночі, то ногу втніт, а на другий день сусіда криває. То на *росавну* п'ятницю вона подвір'я шкребтала. Тото саме на Юрія.

Дітей копалищ називали *букарти*, *пожаливники*.

Зап. 19 липня 2007 р. у с. Присліп Турківського р-ну Львівської обл.

№ 13

Мак-самосій метали в дивитись кирилицю, шоби дощ пішов. У нас в селі були *дзвони*, що називалися *Василь*, *Юрко*, *Іван*. Як буря надійде, то дзвони вимовляють: «Хмари, роззийдися!» – а на Великдень: «Писанка!».

Зносок метали через хату, аби курка несла таке велике, як хата. Носили під пахов злілля дев'ять днів і давали пити хлопцю, 'би ся за ту дівку вженив.

Мотузок долі стовником висит у стайни і з нього молоко тече – то такий чоловік відбирав молоко. *Босуркані* на *росавну* п'ятницю ходили з відерками по полю і збирали росу – то відбирали молоко. Такі вроджені були. Таке, як то ми. У них з вочий молоко текло.

На вроки: свяченів водів помити вікна, на двирьох защипки.

Відривали, тратили діти і метали. Одна закопала, а дітина потім плакала в землі. Колись дівча як вродило дітину, а без чоловіка, то кляли і мітлу на голову, бо то позор був. Як дітина цицьку ссе, то вже не буде янгеликом.

Чоловік ся вженив. А він мав *перелесницю*. Як лігав спати з жінков, то *перелесниця* лігала собі коло нього в ліжку і спала. Мала велику косу долі ліжком, така красива дівка бола. А чоловіки мали цицьки – то *перелесник*. То не наші духи.

В якусь таку годину промовила: «Як вроджу дівочку – дам за тя. Як вроджу синочка – піду я». Як вродила сина: вийшла вночі, то так ї хопило і тягло – *фай би 'мутуз*, і тягло десь по скалах. Потім виділи її сліди від пальців на тих скалах і найшли і мертву.

Як повішеника мечут в яму, то всі ся відвертають. Він помер – *пек би му, той*, не від своєї смерті: вени на руках порізав. То його не заносили на цвинтар через браму, а зверху через сітку труну передавали. Як ідеш на базар шось продавати, то береш мотузок з повішеника і кажеш: «'Би так ішли поросята купувати, як *пек би му той* до того мотузка». І всьо продаш.

Шось він має в стайни і може продати зо всім. Мав *годованця*, сидів на поді. На Святий вичір що варили собі – і то 'му носили їсти, але несолене. То в своїй хаті не чкодів, а по чужих. Міг комусь його продати. Він допомагат усьо в хаті, велике багатство подоїме – *той, нек би 'му*. А як хазяїн помирав, то передавав комусь другому.

Кажда корова має свою ласицю. Під каждов хатов є і мусит бути *домо́ва змія, домовик* такий.

Мати молодого завертала наруби (навиворіт – *Н. Л.*) кожух і молодих стрічала, а потім кидала той кожух під поріг. Як молода через поріг переступає, то коло печі стояли жінки, заступали піч, шоби молода піч не виділа. Як виділа, то казала: «Яка в печи яма, до року – втиць і мама», – шоби повмирили.

На вугла хати ставили живе срібло, чорнотолу. Де грім вдарит, в який пляц, то вже то місце буде чисте. Закопували під хату під камінь самосій, свічку, то мій тато хворів. *Ворожильник* відвертав, то потім тому шкодило. Де нечистий пляц був, там був *годова-ниць*. Під каждов хатов є своя *підтрамниця* – так має бити. Свою чилидь не чіпає.

Упір'я снит, ходит до хати, нема [у нього] волосся ніде.

Зап. 19 липня 2007 р. у с. Присліп Турківського р-ну Львівської обл.

№ 14

Як довго дощу не було, то зносили дивйить обрусів, тих, шо паску святили, і прали в полунне. Ходила страшна туча – то був дзвін Петро від грому. Май взяти: яловець свячений; не треба стояти на борозди – аби грім не вдарив в хату; яликом хату обмастити, посадити *орішницю*, бо в неї грім не стрілять. Як громи сильні б'ють, то ціле пекло виступає з-під землі.

Мені ся снів *повішеник*, шо стоїт на стежці у чорній ямі із своїм батьком, а на їх обійсті коло липи стояло повно панів. Де в хаті є повішеник, то він три роки буде в тій хаті сидіти. Прив'язували 'го за ноги, везли на фірі в ліс і на границі ховали.

То в кождім селі боли *чирівниці*: рано голі назбирали сліду, розполокували в помиях і давали то худобі. На весілля *босуркані* якусь біду вержунт, як хто перший перейде, то б'де каліков; вирізали кусок обруса, де сиділи молоді, і молоді ся розходили.

Випрала мати сорочку – гальку спідню – і повісила. Як ся вділа, то дивиться, а на грудях діра. Як почало ї крутити – то *знахар* таке робит: він і файне зробит, і погане.

Була в богача служниця. На Святий вичір наладила всьо несолене і давала псу коло стайни. Потому в тій хаті всьо спустіло, бо то був *годованиць*. Він труби, стовпки в огорожі покрутив.

Є під каждов хатов *підтрамниця*: 6 сантиметрів мала.

Має перелесницю, як носит *зносок* під пахов; налігат на него.

Впирі були злі духи. Все ходив чоловік впівночі до жінки: втворює двирі, а її брат: «А ти чого сюда прийшов?» – і дав 'му лівов руков по морді, то вже більше *впир* не приходив. Потому знайшли знахаря, відрубали голову [упирю]. Знахар слухат над гробом: «Його нема ши, треба почекати». Потім відкопали – лежить червоношкірий. Напхали 'му колбочок – і не приходив.

Спугався з дороги, *блуд* ся їмив. А *блудом* командує *той, що з ріжками*.

Поставили нову хату. Син вийшов: дивиться – на трамі яйце. Він взяв то яйце, верг на дорогу, то си руку зломив.

На вугол хати хтось підкинув відро перекинута, а під ним 4 куска господарського мила, 2 віника березові і 2 віника з проса. То треба було чимось жилізним то взяти і веречи в мочило (болото – *Н. Л.*). Після того почалася біда, сварки. Пішла я до тої, що відробляла. Вона сказала: «Відро – 'би хата була пуста, а мило – 'би ся сварили-милили, а віники – 'би ся з хати вимели». Мій чоловік в то не вірив і з того відра воду пив, то потім ся втопив у ставку. То треба було взяти то відро, позатикати голки в ті мила, віники і запалити, де ніхто не ходит. А як зачне щось верещати, то не вбертатися.

Ідеме від вечірок в дванадцятій годині ночі, а серед цвинтаря виходит такий величезний чоловічище, накритий простінню, і йшов до сусідньої хати – то тудя покійник ходив.

Перед церквов два чоловіка діжурили. Єден каже до другого: «Хочеш щось увидіти, дай я тобі стану на мізильний палець». Дивиться – а з цвинтаря йде священик, а за ним багато людей. А той ся напудив. «Не лягай перед порогом церкви, бо тим душам тяжко переходити через людину».

Зап. 20 липня 2007 р. у с. Дністрик-Буковий Турківського р-ну Львівської обл.

№ 15

Як сильні морозя були, то рахували лисих чоловіків і казали, що мороз тріс. Пральника прали – то дощ вибивали. Як до Великодня кросна не доткала, то врожаю не було.

Як курка запіє, то на свою голову, і довго жити не буде. *Зносок* метали через хату, і в'но ся не збило.

Таких, що ся вішали, ховали на границьох у полі: тягли їх коньом через поля.

Там був *годованиць*. В'на коли вмерла, то з-під печи жабисько, як моя шапка, вилізла і через поріг вилізла. В'на так робила, що ся в людей корова не дойила. Як чиесь тіло клали в труну, то та *ворожия* гуляла в хаті, пританцьовувала. Той *годованиць* міг ся переміняти і в жабу, і в змію.

Зап. 20 липня 2007 р. у с. Дністрик-Буковий Турківського р-ну Львівської обл.

№ 16

Йшли в потік, на камені тріскали пральником і казали, що піде дощ: прали обрус, що ся паску святити. Як мороз, то рахували лисих чоловіків до 9 чоловік і казали все: «Мороз тріс».

На весілля кожен йшов з живов курков.

Великий вітер – то *смерч*. То копицьов сіна піднімало.

Ранше, хто різався, втопився, повисівся, вивозили, де три границі ся сходит: возом вивезли і закопали. Називали їх всіх *фидьом*. Нираз казали, що там вночі *фидьо* ходит. Як тим мотузом когось обійти, то вийдеш заміж.

Такий дідо був, що прийшов, зняв шапку і вмів змію утихомирити.

Колись давно було в селі одне весілля. Приїхала якась фіра з чужими людьми на весілля. Один з тих *чужих* як став на поріг, то зразу всі струни в музикантів полопали. Але на весіллі тоже був *такий, що шось знав*: взяв стакан з вином, вдарив у дишель, що коня впрягають, і того чужого кров залляла.

На потоці лежить баран на дорозі. Ми три насилу взяли 'го на фіру. А як ми були на границі, то той баран взяв та й втік під воду.

Били такі, що мали *годованця*. Якшо посоловив [їжу], то той *годованець* міг його заблудити, що чоловік блудив.

Він має такого *чортика*, що з полювання з пустими руками ніколи не йде. Таке, як чорний кіт, воно ся переміняє.

Чоловікови все сниться, що він з жінками спить. То казали, що він місяць жінка, а місяць чоловік. *Упирь* має два серця. Як вмере, то приходить д' жінці.

Все казали: «Він чи вона буде мати щастя, бо йде (виходит заміж) за *букарта*».

'Би град не бив, обходили царину по границях, на дев'ятий четвер воду святили по кирницях.

Колись був у селі спеціальний цвинтар, де хворих на тифус ховали.

На цвинтар ходили в понеділок на Зелені свята і в понеділок великодній.

Зап. 20 липня 2007 р. у с. Дністрик-Буковий Турківського р-ну Львівської обл.

№ 17

Як молода сиділа в хаті молодого, то не мала права вставати з-за столу. Молода, як стояла на порозі і ся подивила на піч, то вже казали, же в'на шось ворожила.

Аби пішов дощ, 9 жін-вдів метали в студню самосій. Як хмара була, то дівка з образом гола круг церкви три рази обійшла.

Як собі смерть зробив, то значить, що задригнувся. В куті діти нехрещені поховані.

Босуркині на *росавну* голі ходили. Все їх називали *росавницями*. У неї *злий* є. В'на вмерла, то з неї всьо текло – в'на то всьо віддавала.

Носила 9 днів *ворожиля зносок*, і якийсь *злий* виліз. Вона богачков хотіла бути та й си таке вивела на поді. Його хіба би передав, а не виженеш. Бо він як вже дім зайняв, то вже газдує і лишаєся – той *засідич*. Як ти 'му їсти носиш, то він ти помагає.

Як б'деш за ню (*підтрамницю*) говорити, то ти корову споганит, з'являєсь все перед очима. Яка в кого корова, така й ласиця бігат: по берегах сидит в дірах.

У 12 годині душі ся пробуджують вночі. Як хтось чоловіка заб'є, то потім той буде до нього приходити.

Такі ся родили, що нигде волосся не мали, тоті *опириці*.

Блуд ся любого іміт аж до границі.

Не йди в горох, бо там тебе *дика баба* з'їсть.

На Святий вичір їли пшеницю з цукром. Колись не казали, що то кутя. Під столом клали колісця з плуга, теліжки на врожай. В *гириджун* клали часнок, а на Новий рік того з часником вирізали і з тим йшли засівати.

На Великдень перед пасков у піч мечут *спроваджії* (залишки тіста від паски – Н. Л.) у кути печі, а потому паску саджають. То то нашкребтане з того тіста, що й паска – то так паску у піч спроваджали. І то святили з пасков. І з тим йшли засівати, 'би ся хліб родив.

Зап. 21 липня 2007 р. у с. Жукотин Турківського р-ну Львівської обл.

№ 18

12 вдовів мали ся молити, і дощ переставав. Як мороз, то рахують лисих до дивить – і мороз тріс.

Босуркині за молоко боролися: волосся розпушала, гола перед Їр'ом ходила по меджах. Руков махає і згортає. А чоловік ззаду мотузом з коня: «То всьо моє». Як вмирала, то ї пекло – хотіла, 'би ї снігами обкладали. Сіль клала на *росавну* п'ятницю, де худоба ходит, і як корова то три рази перейшла, то давала корові тої соли, і вже її корова давала молоко. Бігали по дивятьох меджах і чоловіки відбирали молоко.

Священиків пес вкусив бабину свиню, що ся зшалила. «Віддайте мені гроші, отче, за свиню», – а він не дав. То потім моя баба так зробила, що шось споганило його кобилу Дунцю. То моя баба вміла шось відмовляти.

Би ти ся сподоба хтось, ти про нього мрієш, то вже ти ся снит, але то вже злий дух. Людина слабне. То треба всім ті сні розказати, і в'но ся відчеплять – всім плотам, заго- родам треба то розказати. В хлопця ростут груди, камінці, то вже має *перелесницю*.

Є людина, шо ся вродит з двома духами – то *лупирі*. Живий не чкодит, а по смер- ти. Він ся повісив - задрігнув той *опирь*. Везли 'го коньом (а на коню наруби хомут має тоді бути) на границю ховати. То потім були гради, тучі. Не знали, шо робити. Привезли *знахаря*. *Знахар* стукат по тому місці і каже: «Ше нема 'го в хаті». А пополу- нни вже прийшов: червоний, як пекло – то 'му голову відрізали і поставили межі ноги. Один *опирь* ходив по смірті до жида пити, а жид все записував. Хлопці повіда- ют: «Та його вже нема три місяці». То потім жид ся забрав з того села, не давало 'му там жити.

Зносок якби носив 9 днів під пахов, то мав би свого опікуна, шо помагає газдувати – *засідича*, той шо типирь *домовик*. На Святий вичір'є з каждой страви в єнну миску мета- ли, але би не була посолена. А слуга посолів і виніс на під, то він всьо позмітував. Єнні кажут, шо лишали 'го, а другі забирали з собов. Він все сидит в жолобі і ногами махат: таке ге чоловік, лиш малийкий. Як до нього ся не обзивати, то він нич не зробит.

В каждой стайні є *підтрамниця*. Як вкусит корову чи свиню, то вим'я пухне.

В сусідстві всі ї мали за *ворожилю*. Її син ся женив, а до її сина ніхто не хотів дружби- ти, бо ся бояв. Але одна тоже шось знала – відрізала гудзики і пришила наруби, і вже тому дружбі нич ся було бояти.

Молода скакала з порога і казала: «Йой, яка ту яма, 'би вмерли тато й мама».

Так зробила єнна баба, шо в музиканта струни полопали і скрипку вивергло. То старший музикант дав 'му другу скрипку, а тов бабов почало метати.

Як ся трам'я затігат, кладе ся троян, живе срібло. *Ворожиля* насипувала муку по трам'ю. На другий динь там було шось без голови, без ніг, як *базисько* велике неживе. Того спалили, а потім ставили хату.

Як град ся зачинат, виносять перед поріг лопату з кочергов, топір кладут вістрям догори.

Зап. 21 липня 2007 р. у с. Жукотин Турківського р-ну Львівської обл.

№ 19

Єдна баба була *ворожіля*. Попросила старого музиканта, 'би йшов на весілля грати, шо заплатит 'му в два рази більше. Грав музикант цілу ніч, покидали 'му срібних ко- пійок доста. На ранок дивиться, а він стоїт над самов скалов. Якось дійшов до хати, а жінка до нього: «Де ти був цілу ніч?» «Грав на весіллію – д[и]вися скільки м' заробив», – а в капелюсі замість копійок – бобальки, що вівці наробили. Жінка каже: «Йой, поки ти грав, по сусідстві ся дівка у вборні (туалет – Н. Л.) повісила». Чоловік каже : «Йой, як ся повісила, та то я в неї на весіллію грав».

Зап. 22 липня 2007 р. у с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.

№ 20

Як надходила буря, то він розганяв, дзвонами дзвонив. Він вмів і від того, як змія вкусила, від вроків, від протягу – то йому передав його дідо.

Перед святов неділею є *росавня* п'ятниця: *босуркані* рано ходили по селі і молоко від- бирали. То свято ніхто не святкує, хіба *босуркані*.

Повішеників ховали так, 'би ноги виходили за пліт, а голова на цвинтарі. Ховают їх, поки сонце зійде. Як священник поховав, то його зпараліжувало. З *повішеника* рвут мо- туз, аби господарство ся вело: до того треба шось примовляти, і б[у]дут купці липнути. Люди обминают то місце, де повісилися. Було таке, шо один спочатку повісив теліжку на дерево, – і сам на дереві повісився – то потім то місце обходять. Поминки по них не роблять.

На Святий вичір клали під стіл плуг, топір, серп, ложки зв'язували, 'би ся худоба не розбігала.

В'на ворожила – гадюку на Великдень святила, щоби ї помагала.

Зносок носили під паху 9 діб, а потім зустрічає їх на кладці *пан* і питає: «Хто кому б'де служити?» То треба відповісти, що він тобі. Коло п'єца ставив тому *пану* їсти: спочатку йому, а потім сам їв. То не вижене ніхто.

Як ся снит, а він нікому не розказував, то мав груди такі, як жінка, то як *перелесниця*. Як ся вродит дітина з камінцями в грудях, то прикладали копійки.

Сливки, яблука на гробах не їли, бо то на мертвого посаджено.

Йой, як я *блудила*: водив мене пан великий з двома шарами гудзиків золотих, і капішон з ковтасом мав.

У дружбів були вінки з барвінку: то були такі жінки, що хотіли того вінка вкрати і щось зробити.

Був у нас в селі еден чоловік, що вічно спав, бо хтось поставив з його сорочки, як він був дитинов, кусок у домовину мертвому.

Як молода перший раз заходила до хати, то *копаньов* закривали піч. Лопату, на якій сажали паску, називали *крух*.

Перше їли на Великдень яйце: стільки кусочків, скільки родини є. Потім ту шкарлупу з свяченов соллю давали перед *росавнов* п'ятницьов коровам.

Прийшла я до тітки в гості. А в'на каже: «Ти, дитинко, посиди, бо я мушу у єдній годині худобу дойти – не пізніше і не скорше». В хаті коло печи валівчатко стояло за ширмов, то тітка туди налила молока: навіть не проціджувала і не ставила на стіл, а зразу налила туди. Я ся дивлю, а там такі *три змії* з пультатими червоними очима. А тітка каже: «То я мушу їх годувати, бо би корови поздыхали. Бо то ши моя тітка мала і лишила то міні доглядати». Такі люде, що відбирали молоко, то мали з такими зміями дочининня. Такі люди на Паску брали то гадяче ліновище і несли святити. Потім моя тітка виїхала, а ту хату спалили.

На стриху з мотуза молоко дойив чоловік, так як *босуркані*.

Майили хату колись ліщинов у стріху. Колись то листя з маю збирали і малу дітину в тому купали і казали, що той май перше волосся в дітини витігає.

Був такий чоловік, що міг зробити, що тя скорчило, но і вмів відробити. А вже си-нам не передав, бо сини би як скорчили, то би назад не розкорчили.

Від грому оберігав хату дим від свяченої шутки.

Комашина – то хтось справляв гостину для всіх: жебраків, бідних.

Зап. 23 липня 2007 р. у с. Комарники Турківського р-ну Львівської обл.

№ 21

Як повісився, то під плотом ховали, везли на фірі кіньми або до схід сонця, або по заході сонця. Мотуз з нього рвали жиди, аби їм помагав в торгівлі, бо то *диявол*.

До схід сонця на *росавну* п'ятницю росов ся помити, то буде личко фayne.

Босуркані шось мусіли підкладати під паху, 'би молоко відбирати. Як *босурканя* вмерла, а не передала другому, то з неї всьо людське молоко текло. Ховали як звичайно.

'Би град не падав, лопату і коцюбу кидалося наохрест через вікно на город.

Був *блуд*, були такі місця, що блудили люди. Потім там хрести клали.

Треба доброго майстра до хати, 'би відмовляв, 'би була змія під хатов.

Зап. 23 липня 2007 р. у с. Комарники Турківського р-ну Львівської обл.

№ 22

Як *шарга* синя надийшла, то буря велика. Як град, то виносили лопату, топір і ко-чергу, кидали через поріг, світили свічку, що на Андрія посвячена.

На Івана Купала майили білим зільом – то, що зацвітає в лісі в скалі. Потім той май спалювали.

Росавна п'ятниця – то свято *босурканів*, що відбирали молоко.

Все казали: «Там заміж вийде, бо з *повішеника мотуз* має: з того, що ся *задригнув*».

Говорили, що під мостиньом під кождов хатов є така *сільська змія*.

Корова має свою ласичку: яка ласичка, така й корова.
Як старша дівка не віддана, то вона має *перелесника*, і спит з ним.

Зап. 24 липня 2007 р. у с. Нижня Яблунька Турківського р-ну Львівської обл.

№ 23

Як ся топили, то ховали на цвинтари, а як *повішеник*, то метали, ге коли порося, де не посвячено. Я ся бояла *повішеника*. Того місця, де він був похований, боялися. Такі були *байкуни*, шо ворожат тим мотузком.

Виліз мій чоловік на стрих, а там *митільниця* биля: так 'го закрутила, шо він вмер.

Були і є такі люде, шо знали від гадюгів, якусь молитву таку знали. Під каждов хатов є гадюга; він такий, шо може воскликати, але не хоче, бо ся настрашиш. Казали, же то *домова змія*. Корову споганит, коня.

Мож під плечом *зносок* держати, то потім якась *мара* вилазила.

Тифус – то горячка велика, і *червінка*. Треба кору з дуба варити і ту воду пити, то спасало людей від *чирвінки*.

Як *блуд* хопит, треба вкусити три рази хліба, і він ся відступит.

Малий хлопчик, як має цицьки-камінці і навіть молоко має, то має *перелесницю*. Шоби тото дитина не мала, калом прикладають на ті камінці.

Годованці виходять зі *зноска*. В тій хаті він помагав, корову пас. Но як даш солене, то біситься. Живе на стриху в кутку. Мож хіба передати 'го, і в тої людини комин відпаде.

В липі в душлі жив *нечистий* і верещав, шось співав. Та липа росла на обійсті священика. Він порізав то дерево на дрова, і дуже погано йому стало жити: сини ся заїкали, він осліп.

Зап. 24 липня 2007 р. у с. Нижня Яблунька Турківського р-ну Львівської обл.

№ 24

У свято з процесіями посвячували ті місця, де вбивало людей.

Повішеників хоронили за цвинтарьом, везли коньом. Були такі *ворожилі*, шо мотузок той крали, 'би до них купці йшли.

Як дитина нехрещена задущена, і її поховано будь-де, десь під яблуньов, то потім вона ходит і шукає собі місця і причіпляєся до чоловіка: то він чорніє, бо в'на ссе груди чоловікови, ходит і верещит. Та дитина стає *перелесниця*. Їмаєся хіба до молодих. В'на не дає ся чоловікови женити. Один її мав і ся вженив, то в'на його вбила десь на стриху. Як іти до шлюбу і задзвонити, як за покійником, то той, хто має *перелесницю*, той впаде.

Упирь як вмер, то ходит і робит біду. Розкопували гріб уночі, відрубували 'му голову і ставили помежи ніг. Вони за життя не шкодили.

Єнна мачуха взяла і свого сина перетворила на птаха. Той птах приземлився, де якась жінка жито жала. Та жінка мала ніж, шо був 12 раз свячений на паску. Вона тим ножом запахала і крутила, і він приземлився і став людинов.

Старости поспорили, хто кому більше зробит на весіллю: «Я тобі нароблю, шо ти не б'де чим людей погодувати» – і всьо начиння з печі повипадало. А другий тому зробив, шо ся м'ясом удавив.

Були всякі пляци: наприклад, як жінка закопала там дітину, то там хату не мож ставити. А як мудрий майстер був, то відогнав тото.

Той, шо труни робив, мусів шось знати від себе. Він як робив труни, то колиски вже не мав права робити. По першій трісці він знав, де буде мрець, в якій хаті.

Зносок, як хтось хотів багаття, то під пахов, *фай би му*, вилазило, і говорило до нього, і був йому за слугу: гроші все одні і ті були в нього, все ся до нього вертали. Хіба на Святий вечір йому їсти давали, тому *годованцю*.

На кождому пляцу є своя *домова змія*.

Блуд ся їмат в лісі вночі там, де ся світит, там ся ввижає великий город. Треба здогадатися, шо на Святий вечір найперше кусав.

Йде мій чоловік п'яний вночі, і зустрічає його на штриці (залізнична колія – Н. Л.) пан. Покурює золоту файку і каже: «Що, сподобалася моя файка? Поміняймося». Помінялися. Приходить домі вночі, пахає руки в кишені, а там було з будяка і кусник пацячки, запненої в бילו. Пішов мій чоловік на другий день на то місце, а його файка стоїт на штриці там, де він ся міняв.

Один хлопиць виліз на липу і впав з неї: вбився. То казали, що то липа, той пляц вже недобрий. Бо в тому дереві були якісь *підливки*. То треба було якогось *мудрого*, 'би його зрізати. Потім виявили, що в тому дереві було сім пнів.

Зап. 24 липня 2007 р. у с. Нижня Яблунька Турківського р-ну Львівської обл.

№ 25

На поді в хаті кізлиння розтягали, аби дощ пішов.

Люди в п'ятницю посять ті, що відмовляють.

Шнур з *повішеника* помагат у газдівстві. Брали його, носили 9 днів під лівов пахов, і виліз *чортик*. То все казали за таку людину, що вона має *діда*. Як хату розбирати, то треба *діду* лишити частку – ті підлоги, де майстер зав'язує.

Як він 9 раз приснитися, а втайиш, то маєш *перелесника*. То треба розказати хоч пню, дереву.

Блуд тя може завести в скали.

Упирі – що не обрастают.

Зап. 24 липня 2007 р. у с. Нижня Яблунька Турківського р-ну Львівської обл.

№ 26

По тих місцях, де поїзд убивав, ходили з процесіями і освячували.

Ховали *повішеників* за пліт, везли на фірі без усякої паради, як худобу.

Зносок 9 днів носити під пахов, то вилізе *дітко*. Він помагав, сіно носив. Раз дав 'му соленого, то чоловіка із стайні скинув, бив. Потім ту стайню розібрали, а підлогу мусили йому лишити, бо не могли рушити фіров з місця.

Чорт ходив до неї і спав з нею, навіть д' колісці до дитини приступав.

Були *мудрі люде*, що знали від усього.

На *росавну* п'ятницю *русалки* ходили і молоко відбирали, підкидували під стайню під двирі яйця. Як люди молоко цідили, то навіть як ся десь трохи виліє, то витирали, бо ся бояли *босурканів*. На *росавну* м'ясо під камінь хтось комусь підкидував, де худоба ходит – 'би гинула, 'би ся не могла догодувати. Потім м'ясо десь вергли і спалили.

Упирі були лисі, не мали нигде волосся. Як *упирь* вмере, то потому ходит. То їм на колодку закривали рот, голову клали між ноги.

Прийшло якесь з цвинтаря, лягло на дорогу, полежало в саме полудне, встало і пішло на цвинтар: таке, ге пес чорний.

Перелесниця як чорт – *фай би му*. Кася Будзова має. Якби увидіти, як вона спит коло чоловіка, то ї хапнути за волосся. Вона ся робит з дітини, яку вергла матір будь-де, аби люди не виділи. Як ї волосся відрізати, то вона не втече, а стане таков нормальнов і лишиться в тій хаті за невісту.

Як ся втопили, то *потопленики*. Є таке місце в ріці, що ся вода крутит, і то люди казали, що там людина попадає у *вікно* і топиться. Їх ховали як звичайно.

Ішов чоловік уночі, а перед ним якийсь чоловік на мості. Чоловік став, і він став: високий, чорний, з білими світлими гудзиками. Чоловік ся настрашив, і воно пішло у воду.

Возили вночі снопи: засвітили ліхтарні – то він усе загашував, той *домовик*, не давав їм на стайню снопи кидати.

Град як паде, то вийти і взяти ту горошину перекусити.

Як ся *блуд* їмат, то нефайне місце: де хтось когось забив.

Вітик був богач. То тепер в скалі живе його *чорт*. Там все ніби огонь світит і горит. Ходили ся все дивити, чи є на тому місці огнешник, і не було. Такий огонь, що не догорів, лишають і кажут: «Най ся ангелики гріють».

Зап. 25 липня 2007 р. у с. Нижня Яблунька Турківського р-ну Львівської обл.

№ 27

Чарівниці - босуркані. Я пішла корову доїти – нема молока. І нині нич, і завтра нич. І нич не мож було зробити.

Його ніхто не видів. То *домовик*: він усьо робив, їм помагав. Моя сестра там служила: «Йдемо молотити. Що ми запалимо лямпу – а в'но задуче». В'но сиділо на печі за комином. Вони мусіли вечиряти у 12 годині і йому давати, але несолене, бо би худобу поперевертав. І на полудне давали їсти. Такий, як пан на подвірю з гудзиками стояв. Стара вмерла, а він далі був. То потім він до молодої газдині ходив, не давав ї спати. То вона обсівала самосійом і грийдов, що посвятила 12 раз, ліжко (обводила – Н. Л.).

Є *домова змія* в кожній хаті. Її ніхто не видит. Діти ся бавлять, а в'на – mezi ними і нич їм не робит.

Опірь як умер, що він має дві сирця, що єнно вмирає, а друге жиє. Стали за ним дуже люди вмирати. Як 'го розкопали, то сидів.

Як дітий стратят, то *страдчики*. То як тота дівка виросте, то стане *перелесниця*: причіпаєся до чоловіка, але лиш на годину у 12 годині. Їй не мож було лігати на праву руку. Чоловікови порадили, шоби він притворився, що його ліва рука болит, то вона мусіла лягти на його праву руку. А її правов руков якраз мож було зловити. То він її зловив. В неї було жовте довге волосся, і в'на стала його жінков, і мали дітий.

З ліса у 12 годині виходит хлопець дуже красний. Полюбила його дівка. Заплели дівці чорнотою і троян в коси, і він не міг до неї приступити. Тоді заспівав: «Якби мені не троян і не чорнотоя, то би сь була, дівко, моя».

Мітлов, яков вимітають за покійником, прутики з неї запинають у діри на полі, де павухи. То помагат.

У млині *мельник* мав усьо знати. Якби хтось украв шось з млина, то *мельник* міг усі шури до нього післати.

Хто хоче будуватися, то ходили до такого чоловіка, що казав, де. Як нечистий пляц, то худоба гине, діти мрут. Хтось шось міг виляти.

Як хата горит, то треба голому бігти три рази круг хати.

Колись був *гробарь* на ціле село. Він шось знав від себе.

Як робив труну для тої *ворожилі*, то 'го потягла і такой відразу вмер. А за нев самосійом обсівали.

Як шось нечисте підолляти під дерево, то там ся вселяє нечистий. Як липу на попівстві зрізав, то такой умер.

Зап. 25 липня 2007 р. у с. Нижня Яблунька Турківського р-ну Львівської обл.

№ 28

40 лисих рахували, як був мороз, але – взад. І мороз тріс. Як дождю не було, то 9 вдовиць кидали мак по студнях і молилися, старі баби ходили купатися в ріку. Перекусити зубами град – і перестає. Як перший раз гримит, то качаються по землі, шоби вміли добре гриби збирати. Майом обкурюють хату від грому.

Зносок – то недобре, мечут через хату. Під пахов носив 9 днів, і *дітко* вилізе – такий *годованиць*. Він помагав. Хоба на Святий вичірь давали 'му їсти, але несолену, бо би корови поза драбину позакладав. Його ся не мож збити. Господарь орав і лишив плуг і овес. Сусід хотів украсти той овес: і носит, і носит на плечох кругом, і не міг винести до рання, поки господар не прийшов. Як дім згорит, то він перегарює.

В кожній стайні є *підтрамниця*. Хто її заб'є, то худоба гине.

Душоугубного mezi люди не ховали, а в самий непроходящий кут. Того мотуза аби мав, то би мільйонером став.

Все ся єден сон снит, а в'на не повість нікому 9 днів – і вже має *перелесника*. В'на і веде куда хоче: по скалах, по границях. То треба повісти хоч комусь. Як парканиця має дірку і повісти в ту дірку, то в'на ся відчепит.

Блуд є, хапає. Ходилисьме на малину на Боберську границю, і мені ся в голові закрутило, що не знаю, куда йти. Треба ся здогадати, яку страву їла на Святий вичір.

Панторка – то є біда, що пуджала на Головчиному горбі вночі в 12 години, коли *дітко* ходит: як велика баба, загорнена в білім, з довгим кострубатим волоссьом. Проходила та година, і в'на пропадала.

Є такі, що має два духи, що ходит по смерті: *лупирі*. Ходит по смерті, прийде си до хати, вітер подув – і він зник.

На *росавну п'ятницю босюркані* ходять за молоком голі: волосся розплітає і щось мантит, де корова ходит, а має хвоста, бо в'на без хвоста не поворожит. Молоко і вочима тече. В'на така або ся вродила, або і навчили. На Іря тоже молоко відбирают. Йде до стайні, щось лупат.

Є такі п'ятниці, що в'на і спостит, і в'на стає ворожков. Вівцю і свиню як щось вкусит, ніхто не може помочи, не попустит.

Є таке *вікно*, така яма у воді, що чоловіка затагне.

Як їж ті фрукти, що посаджені на могилі, то з мертвого тягнеш сок.

В Дністрику (с. Дністрик-Буковий Турківського району – Н. Л.) зрізав на меджи вербу порохнаву і вмер, бо там було нечисте. Може, де хто там від ляку шо ляв.

Як хто ворожит, то несе під *виверт* і щось виливає, щоби ся вивернуло на чийсь худобу чи людину.

Музиканту могли щось поробити, то треба наруби пограти на скрипці три рази лучком – то той, хто 'му наробив, впаде і ся переверне.

Як *чорний когут* перший раз переночував в хаті і запіяв, то всьо буде добре. Того когута називають *засідич* через то, що він перший там засів. Його не вільно було вбивати, бо він вже був як хазяїн хати. І то м'ясо не мож їсти. Один хлопець хотів вкрати того мертвого когута з обийстя, то заслаб, бо не мож брати. Треба поставити 'го на то місце, звідки взяв. Як здохне, то вивергти у фосу.

Зап. 26 липня 2007 р. у с. Жукотин Турківського р-ну Львівської обл.

№ 29

Воротило (веретено – Н. Л.) розкручували старші жінки, і дощ падав. 9 раз перекушували градинку. Град перекушували, аби зуби не боліли.

Таких *повішених, втоплених* ховали у лісі на поляні. В'но буде бігати по смерті і пуджати: то *страчене*.

Як садили паску в п'єц, то три рази лопатов до голови торкалися, 'би ся грому не бояли. *Стріжики* з того тіста, що паску пекли, святили разом з пасков і ними йшли сіяти.

Росальна п'ятниця – ходили *бурсюкані* молоко відбирати, збирали росу: тягали цідилком. Голі бігали вівночі. На kota, на що-нибудь ся перетворит. Має шнурок з повішеного і з нього дойит молоко. Треба перед порогом у стайні поставити борону. Дивиться: чорна кітка лізе, а її треба вилами через борону кольнути. Раз зайшла до меї мами *прошильниця* (жебрачка – Н. Л.) і каже: «Я знаю, що в тебе відбирают молоко. Давай мені нове глиняне горнятко і 9 голок, і принеси букового поліна». Потім посеред хати на землі поставила то горнятко з іглами і запалила тоті тріски з букового поліна. Приходить тот: «Попустіт ми», а жебрачка: «Поки не даш присягу, що не б'деш то робити, доти не попусти. Як будеш умирати, то ши не так будеш мучитися». То ше її мати таке робила, а в'на мала хвостик, як копчик.

В'на йому все перед очима, і йому груди ростут. Як він ся вінчав, то йому як по мерцови дзвонили, 'би ся відчепила *перелесниця*. Дуже довгі коси виростають, хто її має.

Лупирь має два духи: злого і доброго. Як був живий, а хтось 'му щось зробив, то по смерті ся мстив.

У 12 годині на мосту все який *пан* на кони сидит у жакеті з світлими гудзиками, і кінь з моста у воду скочив. Щось тягне людину у *водяне вікно*.

Бурачка як вмерла, то як була і сорокаднівка, то хтось ї видів у церкві.

Де є *виверт*, там грім б'є. Під тим деревом колись-колись закопували *страдця*, та, що аборт робила.

Як на подвір'ю виросте берега, то та хата мусит спустіти.

Пушчали перший раз когута через вікно. То казали, що то *засідич*, бо перший господар хати. Його не рубали, поки сам не здох, і казали: «Шо ми ся має стати, най ся стане тому когуту». Закопували його десь у корчах.

Носили *зносок* 9 днів. Потім каплю з того яйця давали в їжу, жеби хлопичь дівку не лишив.

Той *годованиць* всьо йому помагав. Взяв си той обрусок, що на Святий вичір, постелив на веранді і поліз на під, а я си став на обрус. Дивлюся на під, а там їх було сім, тих *годованиць*. Як очима засвітили, чорні, страпаті, як коти, роги червоні. Я вже й не хочу тої помочи. То той, що їх мав, тих сім, то він усьо знав, всім від усього помагав.

На кухні сидит пес чорний на припічку і не дає нич з хати взяти. В'но ся все лишає, навіть якби запалити. Один стару хату розібрав, а кут 'му лишив, вугло то стоїт і ниська. Як розібрати хату повністю, то в не поселиться в людину, то в'на і гавкає, і м'явкає, і бурчит, як богай, і хрест ї не дасть зробити, і крутит нев.

Як зачинав грати, потяв смичком по струнах. Як ся струна врвала, то молоді або розмрут'ся, або розірвуться.

Була *холера* щи не за нашої пам'яти. Навіть цвинтар є холерський.

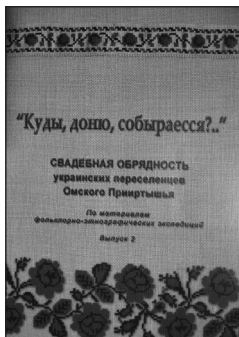
Зап. 26 липня 2007 р. у с. Лімна Турківського р-ну Львівської обл.

Нові книги



Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.). – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008. – 272 с.

Монографія є першим в Україні комплексним дослідженням становища жінки у середовищі українського селянства, здійснене на засадах гендерного підходу. Праця ознайомлює з основними етапами становлення феміністичної парадигми в соціальній і культурній антропології, а також розкриває генезу та сучасні тенденції розвитку жіночих студій в українському народознавстві. Висвітлено правовий, соціально-демографічний і світоглядний контексти життя української селянки, проаналізовано джерела та зміст традиційного стереотипу феміністичності. У фокусі дослідження – функції та повноваження, права й обов'язки жінки на різних етапах життєвого циклу (дівчинка, дівчина, жінка, баба). Особливу увагу звернено на процесі гендерної соціалізації дівчат. Розкрито особливості нормативних (дівчина, дружина, мати, господиня) і девіантних (вдова, самотня матір, відьма) жіночих соціальних ролей у сім'ї та сільській громаді. Праця написана на основі етнографічних і фольклорних матеріалів, історичних документів, законодавчих актів, статистично-демографічних відомостей та інших джерел.



Куды, доню, собираешься?.. Свадебная обрядность украинских переселенцев Омского Прииртышья / Сост. Т. М. Репина, О. Г. Сидорская. – Омск: Издательский дом «Наука», 2007. – 186 с.

До збірника, який підготували спеціалісти Агентства з розвитку російської традиційної культури Державного центру народної творчості, увійшли польові матеріали фольклорно-етнографічних експедицій 2006 р. в Полтавський, Павлоградський, Одеський і Нововаршавський райони Омської області. На основі спогадів нащадків українських переселенців із Харківського, Полтавського, Херсонського, Київського й інших регіонів України подано описи весільних обрядів, весільної атрибутики, рецептів традиційної кухні. Матеріали ілюстровані фотографіями. Вперше опубліковано у великому обсязі текстові та нотні розшифрування українських обрядових, а також ліричних пісень із Омської області, які традиційно doprovodять весільний ритуал.



Фольклорно-діалектологічні матеріали з Підляшшя

Григорій АРКУШИН

Упродовж десяти років (1997–2006) під час поїздок на Південне (північно-східна частина сучасного Люблінського воєводства Республіки Польща) і Північне Підляшшя (південно-східна частина Підляського воєводства, давніше Білостоцького) ми записували на магнітофонну плівку розповіді діалектоносіїв. Саме автентичний текст є одним із найцінніших джерел у дослідженні всіх мовних рівнів – фонетики, наголосу, словотвору, лексики і фразеології, зрозуміло, що без таких розповідей просто неможливо дослідити ні морфологію, ні синтаксис.

2007 р. було видруковано збірник таких розповідей «Голоси з Підляшшя»¹, у якому тексти подані фонетичною транскрипцією і паралельно транслітерація засобами сучасної української графіки з максимальним збереженням говіркових особливостей. До збірника доданий також диск із зразками мовлення.

Як відомо, розповіді про різні події, локалізовані в просторі та часі, – це важливі свідчення для істориків, етнографів і краєзнавців, але не тільки, – цим матеріалом зможуть скористатися і соціологи, і соціолінгвісти, і фольклористи.

Тематику розповідей респонденти визначали самі: це спогади про дитинство, про війну, особливості відзначення православних свят, весільний обряд, відмінності у мовленні жителів із різних місцевостей Підляшшя та ін. Спеціальних прохань навести приклади фольклору ми не робили, але під час довгого бесідування респонденти не тільки переказували про якісь виняткові події, а й для підтвердження своєї думки вживали прислів'я та приказки, наводили легенди, співали пісні, переважно обрядові.

У цій добірці подаємо фольклорно-діалектологічні матеріали з Підляшшя, які становлять наукову вартість для дослідників і здатні зацікавити широке коло читачів журналу.

МАЛІ ФОРМИ ФОЛЬКЛОРУ

Часто прислів'я та приказки респонденти використовують для підтвердження своєї думки. Крім того, зафіксовано декілька паремій, значення яких оповідачі розкривали спеціальними поясненнями.

*

А вернўвся назат – а ні дóма, а ні лóма! Німа́ нічóго!

*

То так... так кáжут: «Ни любит гад гáда, де людéй грóмада, а як лóбе розíйдуться, то гад з гáдом зíйдуться».

Зап. від Нестеровича Йосипа Григоровича, 1917 р. н., с. Мельник, гміна Мельник, повіт Сем'ятичі, Підляське воєводство.

¹ Голоси з Підляшшя. – Луцьк: РВВ «Вежа» Волинського державного університету ім. Лесі Українки, 2007. – 534 с.

* соціологи

[Як у вас ставляться до приступу 'приймаків']? Ну як у когось. Муй тато бив в приступіпах і-ї казав, што: «Коб в мене билось десьте синів, то нехай би картюплі на стріси саділі, а в приступіпи не оддав би» (сміється).

*

[Ви ціпом молотили?] Молотів, молотів. У нас кажут: розумним дєрвом над дурнею головою, ну, (сміється) махає. Каже: розумним дєрвом над дурнею головою. А чо розумне дєрво? Ну бо троньок то муг бїти з биль-якого дєрва – и лїскови, и бирзови, шоб тронька. А тая така комедия, така шїшка з... ремєню робїться, з ремєню, с шкїри. Не? Така шїшка і двї дїорки в туї шїшци. Правда чи не? Та ще є в сьблах цїпї, в мене акурат нема, в когось є, о. И однім узуком прив'язуєш до тшонька, а дрїтим троньком називається то бїрк. А вже той бїрк то мусить бїти дубови, дубови! І тршкі, і моцнїйше дєрво. Ну а дуп – то, кажут, мондрє дєрво, бо вонь нїгди зараннє ни... ни розвивається, ну жде, аж мороза перейдуть, тоді розвивається. То в нас така прислївїца: каже, крїтит розумним дєрвом над дурнею головою.

Зап. від Миськорука Григорія, 1942 р.н., с. Сльонька (місцева вимова: |йел'енка), гміна Дубичі-Церковні, повіт Гайнівка, Підляське воєводство.

*

Ми се познайомили по виседлєню на Мазурах, в Ольштинському на одзискана земля. Там мєшкали ми разом под єдним дахом. І був такїй кавалєр старший – десятий рочник, а я трїцят дрїтого (сміється). І так нас Госпдь сполучїв. Так бїрдзо мїлий був, симпатїчний був, бїрдзо мїлий. Нам ся так жилі-о-о! Не було ружнїци, же такїм вєку. Такого то з свїчкою пошукати. То менї каждї дивував, же так я така молода пошла за старого. Я кажу так: «Старї менє до розуму – я їго до смєрти» [доглядить].

Зап. від Гасюк Ганни Миколаївни, 1932 р. н., уродженки Лемківщини, замужем була за підляшукком; зараз проживає у Любліні.

*

Я казав: сіротї Бог любїт. Я ш вам не говорїв, як бив пошїв у... у тос... у серєдїну, вже в забїй ўголь накідати. То риштакї оть на тасьма їде, з риштакїв тих на тасьма, тасьма на дрїгу і так пошїлї пуд верх, о. Накідаю я шўфльою, навалюю на тасьма ўголь, рубают – збїку кїпа. А я на тасьма тїю кїпу кїдаю, кїдаю. Трах! – упало менї сюдиво ўголь. Я такь тер-потєр, давай далї накідати. Накідаю далї, накідаю. Кїнув – мнє шўфля з рук вїрвалася, на тїї-о, на риштакї на ўголь. І вона: кець-кець! Я за тєю шўфлєю кїнувся, а там, де я стояв, – валь-валь-валь. Обвалїлось на тїй землі... Бив би я там... Так присїв. А то єднак шўфлю вїрвало мнє з рук – я за тєю шўфлєю кїнувся...

Зап. від Николаюка Кузьми Марковича, 1921 р. н., с. Пилипки (місцева вимова: п'ї|л'їпк'ї), гміна Більськ-Підляський, повіт Більськ-Підляський, Підляське воєводство.

Насмїшка з української літературної мови

Українець їде дерев'яним вїзом. Як колїсь осі дерев'яни, говорї. Ї не пошмаровав. То пишїт тєє колєсо: «Хахїл – мазнїця, дає – дражнїться».

Зап. від Яким'юка Василя, 1925 р. н., с. Грабовець, гміна Дубичі-Церковні, повіт Гайнівка, Підляське воєводство.

ЛЕГЕНДИ

Про русалок

Ну як лякалі? Як булї жїто посїанє (колісь же ш ниц ни булї в селї – ниркого телевизора), детїй кїпа збиралась и ходїлі по тїму жїти, тїї сїненькї квітчїкї всьо рвали. То всьо кричалї...

[А як тї квітчїки називали?] Я ни знаю як – дворанїни, мусить, в нас називалї їго. И вже ж як в жїто табїн дїтєй їде, то всьо кричалї батїкї, же: «Там не

йдіте! Бо там руса-а-алки! Заберé вас! Налякаé». І от туді йдеш. Слу́халі, дурні, и ворóчаєся.

[А хтось бачив русалок?] Ни. Хто ш їх бачив? Але лякалі батькі все русалкою якéюсь, ну.

Зап. від Березняк Марії, 1938 р. н., та Петричук Марії, 1927 р. н., с. Грабовець, гміна Дубичі-Церковні, повіт Гайнівка, Підляське воєводство.

*

В житі десь там, як ідеш колісь по козельці, такéє зéле, сіненьки... То в нас Я'на перет Петро́м, то того-во, тоді квітку сві́тят из зівчечка. То йде́мо колісь, коб де-небу́ть на́рвати тих козельцю, якіх-небу́ть кві́ток. То нас усé страші́лі, щоб коб де руса́лка, а́лі ніхто́ не ба́чив руса́лки, то́но така́я мо́ва бу́ла, що руса́лок там то́го... Ну й на́рвеш тую́, то́го зéлля – вже на Я'на сві́титься. А вже то́є зівчечко ле́жът, там вже, як то́го... Ну як хто в́мре, то коло голо́ві кла́дът сващо́нне зів́ле колісь... [А не під голо́ву?] Не-не, такó збо́ку. [...] А ні, то вже як то Три Кру́лі во́ду сві́тят, то сві́тят во́ду, тоді береш то́го трóшку зівчечка, і́деш посвѣ́тиш хлі́в, клу́ню, ха́ту.

Зап. від Вільчевської Ольги, 1929 р. н., с. Старий Корнін (місцева вимова: ко́рнин), гміна Дубичі-Церковні, повіт Гайнівка, Підляське воєводство.

*

Колісь як то жа́лі серпа́мі – ну все т́іє перепелі́це робі́лі. Вже як до́жнут і о́змут такó по́збіра́ют жи́та ту́лько, і звѣ́жут, и вінка́мі вберу́т, бо то вже перепелі́ця. І на... Положа́т хлі́ба й со́лі всере́дину. І вже са́мі бі́гаємо. А вже ба́ба: «Ну то што? Ле́жът хлі́б? Не з'ї́ла руса́лка?» О́то я ту́лько про руса́лку чу́ла.

[А. Єкатери́нчук: Хлі́б для руса́лки чи зай́ця?] Для руса́лки. О́но вже круго́м то́ї перепелі́ці ві́рвут стѣ́рню така́ю – сте́жечку до до́рогі, коб то руса́лка прі́ході́ла.

Зап. від Себастьянюк Ольги, 1934 р. н., с. Клейники (місцева вимова – к | л'ейн'ік'і), гміна Більськ-Підляський, повіт Більськ-Підляський, Підляське воєводство.

Про церкву

Там ку́льки то лі́єт, о́но ся зго́ріла, то поста́вили на тум мійсці́ дру́гу, зна́чит, о. Це́рков сто́яла, як то ка́жут... прова́лі... Але то пра́вда, о. Коло водосхо́вища. Ви бу́лі коло водосхо́вища? Жи́вѣте? Ба́хмут. Йді́те такéю до́рошкою, о, і перед т́іми Ба́хматами та́кіх крі́жик ка́мений сто́їт. Зго́рочок, там бу́в та́кіх зго́рочок колісь – десь о́писів зго́рочок. И там це́рков сто́яла. Колісь тамо́ пе́рша це́рков, як Ду́бичи повста́лі, о. То це́рков поста́вили і́мено там, на тим зго́рочкови, и вона́ назива́лася, е, е-е, петропа́вловская, посвѣ́ченая на Петро́ і Па́вла, па́трона́ сьва́того Петро́ і Па́вла. Петропа́вловська вона́ зва́лася, та́я це́рков, о. И там корчма́ жиду́вська сто́яла, о, и там лю́де збіра́ліся – нас бога́то там – пі́лі. Ну ве́домо, це́рков там то́є. И тут десь ле́ге́нда гово́рит так, шо́ там за грі́хі, там прі́чки – ни прі́чки, лю́дїх, зна́чит, о. Та́я це́рков, зна́чит, я́г би то... прова́лілася в зе́млю, зна́чит, о, прова́лілася в зе́млю ні́би. На Петро́ і Па́вло щору́к в нас ве́сь, зна́чит, о, велі́кі пра́зник в Ду́бичах-Це́рковних, зв'язани́х с те́ю пе́ршуй це́рков. Вона́ назива́лася Петропа́вловська, на Петро́ і Па́вла, зна́чит, в нас свя́то вже, зна́чит, о. И ні́би прило́жити там коло то́го крі́жа, на тум зго́ркови, ухó, то мо́жна упо́лудень мо́жна чу́ти т́ії звоні́ церко́вни, зна́чит, те́ї церкви, ко́тора ус... прова́лілася у́же. То о́дна́ то ле́ге́нда, о, а́ле то ціка́ва ле́ге́нда, інтересна́.

А́ле по сох́ранно́сті, зна́чит, вона́ зго́ріла, зго́ріла та це́рков, зго́ріла, о. Як вона́ там зго́ріла, то колісь (не́розбі́рливо) зго́ріла. И там зубру́сане бу́ло, ніхто́ не ві́дає, зна́єте. [...] Вона́ зго́ріла. І ту́тай ві́тьор, і́мпет то́го пожа́ру іко́ну зак... загна́в... ві́тьор пригна́в тую́ іко́ну аш... Та іко́на не зго́ріла, о, – ві́тьор і́є, е, аш пригна́в сю́ді, на край села́, о. Там де... И вона́ там впа́ла, там, де це́рков о́ся сто́їт, о. Там, вла́сьне в тум мійсці́, поста́вили дру́гу це́рков, о, і є назва́лі Покро́вская, о, о. Вона́ й так і звѣ́ться – Покро́вская, значи́т, о. На честь, зна́чит, о, Покро́ви. І в нас на Питра́ і Па́вла пра́зник – то на честь те́ї пе́ршої церкви, а на Покро́ву – то вже на честь се́ї церкви. [То два́ пра́зники має́те?] Так-та́к, пра́зники.

Зап. від Панфілюка Миколая, 1933 р. н.; с. Дубичі-Церковні (місцева вимова: |дубичі), гміна Дубичі-Церковні, повіт Гайнівка, Підляське воєводство.

Про двох сусідок

Ну суситку добре жилі – одна бієдна, друга богата. И тая богата всьо бієднуй пріде дасть мисочку мукі, коб шось вона спекла, о. И тоді як посіяла тая богата пшеницю – ну треба вижати. Іде до тей бієднеї, коб помогла тиї, о. А бідна каже: «Ай! В вапшуй пшениці вітришкі мно́го, вона ба́рдзо колю́ща». О. Ну то тая сусітка и пушла дудому. Ну шо зробіт? Тепер приходить зіма. А иде тая бхдна до тей сусітки знов за мукою. Тая взяла мисочку и пошла, и приходить с пущою и каже, шо: «Я до мукі – до вітришца до рукі». (Сміється). [Доповнення іншої жінки:] «Я й грамулька не могла набрати тей мукі» (сміються).

Зап. від Кирилюк Анастасії, 1920 р. н., с. Дубичі-Церковні (місцева вимова: |дубичі|), гміна Дубичі-Церковні, повіт Гайнівка, Підляське воєводство.

Про приймака

Примак іс тесцьом, каже, їдуть фу́рию, собака бижіт. Каже: «Алі такі собака – зусім слабі-її». Вун каже тесцьови, каже: «Відно, сей собака в примакх». Той зайісхав і жунці каже: «Ти... Що ти там? – каже. – Чо ти його?.. Як ти його кормиш? – каже. – Вун говорів на того собаку так і так, що вун в примакх». А вона каже: «Що то? Кепсько? – каже. – Я їйца вару і йому тую воду даю».

Зап. від Яким'юка Василя, 1925 р. н., с. Грабовець, гміна Дубичі-Церковні, повіт Гайнівка, Підляське воєводство.

Гроші – то смерть

То-о вже давнó, давнó булó. Купці їздили і згубілі мишóчок таких червінців чи тамтїх... Згубілі мишечок. Но иде дїед такий, як то... Як то називають дієти? Ді-їєт, дієт, шо... Як називають? Дїєди, що ходілі? [Старець? Жебрак?] Жебракі. Жебрак шов, жебрак иде і пудньос того мишк і каже: «Грош... піньон... Гроши – то смерть, гроши – то смер...» І пулужів ти гроши. Иде да каже: «Гроши – то смерть, гроши – то смерть». Але иде три таких шага́стүф, иде три хлопщув, каже: «Шо там дієт говорить?» Каже: «Як хочите, то йдіте биріте, бо я не буду». Воні зашли. Мишóк йє грошей, мишечок. Пєрше що? Як вже гроши знайшли, то пєрше що? – горілка, віпити треба. Їдно́го віслалі по горіелку-у, а двох ліча... лічать, кўлько то бу́де ду подієлу, кўлько то бу́де. Тамтої пушóв по горіелку, але дўмає: «Пóщо маю ділітєся на трох, як я мóжу сам?» Зів горіелку, трутїзни поналівав. А ти дўмають так: «Пóщо ми маєм строх, як ми двох поділітєся?» В-н прийшóв с тєю горіелкію. Воні його́ цик! За... за того... вдавілі, по... Напи́ліся горіелкі і (нерозбірливо). І... і діт дóбре казав.

Зап. від Чалія Юзефа, 1943 р. н., с. Вирикі, гміна Вирикі-Полуд, повіт Влодава, Люблінське воєводство.

ПЕРЕКАЗИ

До Ђрлі, до тої ба́пки (їдуть). То тая ба́пка дўжо ратўє люде́й. Менє самўю ратувала. Ѓздила, бо я, шо, на п'яті ту зробўвся такий – шось ни могу́ ходіти. Всьо такó наступаю, наступаю на пальцох, в калóшах, – ни могу́. И кажу́ свóму: «Ти подиві́ся, шо там рóбитєся». Я обмўла нóгу. «Шось, – кажу́, – ни могу́ наступіти. Ци загна́ла шо? Шо там такóє?» Я помўла нóгу й так положи́ла, а вун дўвиться и гóлку взєв таку́ю віліку, і каже: «Шось бліщїт, мўсить, скло ти загна́ла». А то не скло – то вже хрaстóк віліз навєрх.

Ну й зайшла до дóхтора, о, просвітїлі. Каже: «Мўше оперóвать, зрўбувати». І то такий хрaщ, навїгь такий-о, крўпний. Як той хрaщ нарўс на ту п'ятў, то я кудї? – до У'рлі, до тей кобіти. І вона як помолїлася, і сказа́ла, де я... Шось дала́ там – солі чи чо́г там, не знаю, чо́г вона дала́, і сказа́ла: «На рoстáнню дорóгу задоптáти і є вікинути там». І знаїте? Дóхтор опира́цію, а то мні са́мо пройшлó од тей ба́пки. Вона́ помолїлася – і мні помо́гло.

Зап. від Панасюк Віри Степанівни, 1927 р. н., Черемха-Село, гміна Черемха, Підляське воєводство.

*

О, то наше село горіло. То був такий путпалів одін с цьо... чоловік с цього села. Його хотіли люде в...

[*Так на зло підпалив?*] А я не знаю, с чого він. Хотіли його в той вогонь вкіннути, але там прийшли (*нерозбірливо*), десь в нас є і, розуміється, ни позволив того, бо то самосонд, ни треба бути для його. То тоді, правдоподібне, приїхав якийсь чоловік на чорному коньови. І тільки до мей хати (моя хата вже була обграна), а там далі вже не згоріла. Він об'їхав навкруга, правдоподібне, так розказують, старши люде розказували, об'їхав, і огонь одразу стих. Тут ще тріхи позосталося.

[*А де він узявся, той чоловік?*] Чоловік с Клішчель. Об'їхав – і одразу пожар... [*Він мовився?*] Він... Шо він робив, то нхто ни знає, тільки знають люде тое, шо силі об'їхав – и всьо. Пірістав пожар.

Зап. від Смика Миколая 1928 р. н., с. Ставище, гміна Черемха, Підляське воєводство.

*

Знайте що? Моїй доцці, о, то колісь вона такó, же боялася уроку, уроку того. То я як їздила до Урлі, то так кажу, як того... То вона мні дала... Не, ни так. Вона мні сказала, же-е, е, що як прийде Благовіщина, то коб я ни їла, е, ціли день на Благовіщині. Ну і я, знайте, соблюдаю тое. Ду... од... ду захода сонця, жеб я не їла.

Ну пүзній баба моя, так яг би і я з дому ще, пошла до цєркиви и батюшкови там, мусить, молєбень покупліяла, бо я того там... А батюшка дав такую стоншку і сказав, коб вона була бес пшєрви, бо то боялася врюку, бес пшєрви при... при юй. Ну а де ш? Як ще малое, то можна, вже бұльше, то вже ж оно берє с себе знимас. Ну то я взяла завизала так, як то колісь тії колишкї булі тії, за колишк... Шо? Свикрұха (знайте?), кажут, же свикрұха – то свикрұха. І була тутка чєрес дорóгу дочка єїна. І мор... Так як вона ровєснїки. І вона всьо то... Потім вона що? Тая його, єї дочкї захворіла така дівчина. Тая дівчина таяк з друтого гóда, алі там на мїсяц часу, е, но старіша. Шо? Взяла тую стоншку і мні ни сказала, тїко но взяла тую стоншку взяла. Вже вона була, єї, мусить, було так двох мєтра. То таяк би на стїнах єї чєплялі, е, була почєпляна. Я не знаю, де там батюшка єї взєв, бо то ни я робїла, тоно баба ще моя. Вона що? Взяла тую стоншку вздовш розорвала и дала для тєї, для доччинєї, бо то внука и то внука, алі... То розуміти, же то дочка. Так я, понімаїте, пүзній що? Тая дівчина плаче, плаче: а-я-яй! А, правда, вже муй чолувїк став таг би то... Я кажу... І я такий характер мїла, же я, я не сказала для єї, для тєсцьової, не сказала. Алі пүзній до того дуйшлò, що стала бårdзо плáкати, і вун став такó до мене, то... я кажу: «Ти, – кажу, – до мене ни бирїся – тїко до свєї мáтера вузьмїся. Ти бач, що мáтера зробїла? А мáти, – кажу, – ходїла до цєркиви твоя? Вєдлуг того то моя баба ходїла, а ни... а не мáти тое». – «А що?» Я кажу: так і так зробїла. О! И то доввший чєс. Так вун тоді... правда, скóчив до мáтера: «Що ти зробїла? (*виправилася*) Що витє зробїлі?» А то ш чєрез дорóгу. Вона побїгла, побїгла мáти тудї до єї, забигас до єї: «Дай, Нáстьо (бо то Нáстя), дай, Нáстя, тую стоншку». Агá. А я знаю – вона каже, же: «Я вікину». Ни дала стоншки. И тоді, як я тое віговорила, трóху стала моя дівчина попра... О, як було! То тое я на собі пирижилá.

Зап. від Цибулінської Ольги Мартинівни, 1931 р. н., с. Даші, гміна Кліщелі, повіт Гайнівка, Підляське воєводство.

*

Шось то я потрóху знала, шò то рóсу брáлі з окнá... То то рóсу брáлі то, мусить, як лішáй, бо в мене самєї був лішáй на руцї. Алі з лішáя то найліпше то... Я пòмню такó – ще була дівчиною. И менє прищ на руцї, то, знайте, як пирсцьóнок був, а пүзній бұвший, бұвший зробївся. А то ка... Я до дóхтора, а дóхтор каже – лішáй. Пої хала до робóти в (*нерозбірливо*). Агá, знайте, заї хала. В чужєї хати стидáлася – вдóма то б мáсті і змивáти, а в чужїй хати стидáлася. Так я всьо крийóма, всьо ховáлася тое робїла. Ну зробїла то, а пүзній так каже: «А цò óна маж?» То катóлік. Я кажу: «Ну шось то рóби...»

Помню, ми пошлі картофлі плушкувати, е, наложувати так, яг би пуднимати тії тогб... И той куонь спутів, то а я всьо (и я не знала – сама од себе) а я всьо такб воджү юмү, вуджү ланцюгү, всьо такб. А вун мні пиче-е-е. Як перепиче, я знов. И ви знаїте? – ни бачу, куді дів... О що! Е-е, кұньський пут, ут куня тес, значить, же як то ходит мокрий – аш шум. А я такб всьо рукою и... и ни бачила, колі віліс.

Зап. від Цибулінської Ольги Мартинівни, 1931 р. н., с. Даші, гміна Кліщелі, повіт Гайнівка, Підляське воєводство.

*

[На Бузі] булі палі. Тут ї хали пліси, тяглі дёрво, мўсить, вгору ду Гданыська. І тут завісилися. І як завісилися, і той цілий кáргут дав тбе дёрво на цёркву. С того дёрва цёркву пострóили.

[А що таке плиси?] Пліси, плисаки, шо дёрво тяглі, шо дёрво сплавляють. Пліси збивають всі тії такі груби кльбце і ну пильнўс, шоб де не зачипілися. [...] А воні звёрху, ззáду мають такую тўю (як сказати?) весло такé. Бўдкі там булі і собáкі – то ж вночі и дньом.

(голосно) Пліси пливўть, ге! То всі діти туді, до Бўгу. Дийшті ми до палів, зачепілися за палі, повилáзили в вóду, пуднóсили шо там. Мўсить, два дні стуяли, як ми ше булі дїтьмі.

[Яке дерево сплавляли?] Сóсну. Сплавляли сóсну вгору десь там. Зимóю рїжуть, як прїйде-е-е весна, вода йде, і пускають на... на вóду туді якурát. Там десь Буг стамтїль похóдить, з України. І там вже на ту рїчку, і збивають (показує) так і так, і так. То є тяжка робóта. (голосно, розтягуючи) Плі-ў-ўси!

Зап. від Гришка Миколая, 1930 р. н., с. Костомлоти (зрідка вимовляють: костомóлоти), гміна Кодень, Люблінське воєводство.

*

Моя бáпка з дятком, як дядек з Мўтнії отáм коло тбе... бив приступів сюді, то поховáла в зёмлю сémero дїтєй. Ще вам скажү такую – і то ни бáйка, тїко прáвда билá, бо на своій шкўри от... отвéтілі тбе. І вже надёю стрáтілі жїця старїї – дєтїй нима. Найбўльша сім лїт Вўвдя якаьс (то зáвше бáпця спомінáла Вўвдю) якаьс сім лїет і... і умирлá, а то всїє от сімі нїжей, молóтши все такіє, о. І... і вже стрáтілі надёю. Цїлий учáсток зимлі, нима кому робіті, дєті не годўються. І... і пропáло... Ну шо ш с того?

Хтось нарáдів Голўбля. Де-то там ко́ло вас, де віте живёте? Голўбля? [...] Єст, Голўбля билá, називáлі Голўблею. І якісь там... Хтось там для того бив, кéдїм хтось там настрéнчив, е-е, жеби достáлися до тей Голўблі там, і там є такїй знáхор – вое одгáдує все.

Ну і... і поризиковáлі. То ш то сéмиро дєтєй заб... (нерозбїрливо) в зёмлю. То ш то ни мóжна тбе – вже надёю зусім стрáцілі жїця. Ну й кўмув тих повнó, бо ш то для того хрїщани всі вже такіє бїлі, то хучїй хрїстілі, бо умірáлі. И то... и десь оні якось достáлися – не скажү, як: чи там трóху йїєхалі, чи й пїхóту трóху шлі, но шо перш такїї нé било комунікáції, як топїри. І... достáлися до йóго, до того Голўблі там. І вун дав ксьóншку якуюсь (то бáпця зáвше чáсто роскázувала) і вун... котóресь там розложїло тўю ксьóншку, і вун прочитáв в туй ксьóншку. Кáже: «Ой-о-йой! З якуё ш... якую ш ви бїдү, – кáже, – понесёте... несёте. І бўдите бїдовáті, як не послўхаїте менé, шо я вам скажү». Ну воні óчі вїтрїщили: шо за бїдá такáя? Як то? Кáже: «Тўю хáту, шо віте живёте, в вўглах майстрї, як робїлі, чáри засадї... вложїлі. О! О!.. Тїї чáри засадїлі, всадїлі, тим і нїц ни доживётеся в тий хáті. Віте зайдіте додóму, як там достáнетесь, і тбе... і вужьміте тїї людї, нехáй вам тўю хáту перенесўт альбо на дрўту стóрону, а як не – нех розберўт, на туй сáмуї пуд... на туй мёсцє (бо кéдись пудмурóвкі нé било – на камéні) і постáвите, і то вже... Але ўглах зарéзатї, другóї зарéзатї, бо в ўглах чáри сидят». О! Віте бáчте, што за судї лю́бям, такéї суд бив. [...]

Старїї вже óчі постáв'ялі в пору, і кáже самá (нерозбїрливо). Ну як хáту розбирáті? Хáта, прáвда, давнїєйша: тáя стрїха, пулокéнка, тикі-ó шїбкі, стрїха пулокéнка займáє, і то... Тут по кїлька дилé дáне, там не штó...

Прийїхалі сюді. І поприходілі то куми, то што то там, то сусїхди. «Ну што, Кравчук? – каже. – Як там? (Бо то Кравчук звут). Што вам там? Што ви доведалися там?» – «Ой! – каже, – што ми доведалися тое! Е, то ш ми, – каже, – так і так, о». Як я говоріла, так сказав: «Хату розбіраїті. Ну як же ш хату розбіраїті?» А тії куми, тое... каже: «Кравчук! А што тут тую хату розобраті? Стріху зваліті, крокви, – каже, – розб... диле позазначуваті, угла поврізуваті, – то що тут тое?» И дзятко палочку в рўкі – пошов на Мўтну до родзіни свєї, и тую с те... И тую родзіну зв'юв, на які день вмовіліся тута бўдут розбіраїті, жеб помоглі. І приїхалі, за день чи за два розобраїлі там і зложілі тую хату. [...]

[А в углах щось знайшли?] Не, не, не найшли такі чари. [...] Прáвда, тую... тую ще хату і-і... як бачиш, розобраїлі і перенесли її. Вона стояла тамо, де... де тії-о там, за шосою, а... а... а вони перенесли отўт, вправе, де я тєра живу, о. Мене далі, ойцец вже дав оседліско, побудувались, але не особенно тута – тїко чуть-чуть трóшки вперёт, там пєчисько такое є, там знак такої. Ну і тое... і тут поставілі. Єще-о Адам... Адама і Ю'зва, два хлопці мєла і мєла годоваті, вігодовала. І нічого – і не хорєлі! Такіє хлоп...!

Зап. від Датчук Юлії Йосипівни, у дївоцтві Кравчук, 1924 р. н., с. Моцона-Крулевська, гміна Мельник, повіт Сем'ятичі, Підляське воеводство.

*

Ой! Що? Знаєте, в нас в селі була дочка тут в селі в Полічнуй, і два сїни, ну і тая, і нивістка була. Ну й тую матєра зимою узялі на саночкі, о. (Показуючи на одного з присутніх) То юг бабу, о. І возілі по хатах, і ніхтó не хотів брати. Завезўт пуд одну хату – той каже: «Я не бўду брати – хай невістка годїє», завезлі до дочкі – дочка не хоче брати, завезлі до днóго, до трєтього сїна – не хоче брати. І йогó батько (показуючи на одного з присутніх) не схотів брати. Везўт до тєї невістки, шо кєпська, була недóбра. Везўт знов її, бо то дна корóва була, і той син забрав корóву – то нехай, кому дала корóву, то нехай їде тудї жити. Завезлі до тєї невістки найгўршиї, а тая невістка прийняла її і догодовала. І чїстенько, зайдиш – в її прóстинь біла заслана, й вона й накрїта кóвдрою всьо. І вона так її догодовала, і плакала, же: «Я... Менє зробілі найгўршою, і я мўсила догодовати». І то прáвда була, було так, було так. Казалі, шо вївезлі і прив'язалі навить ще до сосні, ну.

Зап. від Степанюк Марини, 1930 р. н., Полїчна, гміна Кліщель, повіт Гайнівка, Підляське воеводство.

*

[Чому ваше село бідніше за Корнин і Дубичі?] То... Навкóло грунта такі п'ящїсти. Ага, ще ни вєду нам, чи то вам розказувати? Чи то було так? Мóже, й так було, е-е. Ще побіднєйшало, як то (ни вєду, коли то) делілі сьóла на учástки якось-то. И в нас жили там аж тудї, на концїє тїї, як тó ми звем тепєр инжинєри, же дїлят то, вїдно, силó од сила якось. У нас була корчма межи силóм, и тих було пирков, погадуют, трóха, и де тїї жили, о. Алї чи то так було? Алї так погадуют. Мóже, й то ниправда, бо я ш тóго не знаю, алї такую старши говорілі, то я вам повторю ни своє слова, и-и написіліся там и пушли там, де вони, пїч розвалілі. То шось вонї сказалі: «Плóхо, – тїї, – бўде вам». Ну то так в нас, як по... по... подїл тєї землі, хотя вона п'ящїста. То нас кїнулі тудї, тєє сєло, далє-є-єко, тудї далєко. А тут-ó вже сюді ліпши грунта, а тудї зара за фoїною ще лєпши, то вже їнних сьол. Тут-ó зара Дубичов за рієчкою трóха є, алї тута-ó, як Бахматї, то вже Дўбицьки тєрен, и сюді все Дўбицьке. И-и-и вонї сказалі, же: «З вами плóхо бўде, же так ви надєлалі». А то за двох чи за трох, и ще погўршилось, погўршилось тое... Навить такое. Вонї писалі, але пасвїсько, лóнка... так далі пасвїсько й полє, же зámкняне: стуль однóго сєла, стуль дрўгого, якось там пансьтвóвим лїсом вганялі, – то тák, як поняти, спецїально зрòбляне було, коб була такая канатєль.

Зап. від Яримовича Тимофія, 1931 р. н., с. Чехи-Орлянські (мїсцева вимова: чо | хи), гміна Дубичі-Церковні, Підляське воеводство.

*

[Як у вас називають четвер перед Великоднем?]

[Дружина:] Зєльніка. Ну ніктури зельнікуют до... Як пойдят, до Велікодня вже не їдят, ну, ну, так, так.

[Чоловік:] В четвєр ввєчєри повєчєрає, то тўлькі на Велігдєнь на пєрши аш дєнь поснєдєє.

[Дружина:] І на Зільніка трєба йти, як щє сѡнце не схѡдит, вікупатись до рїєчки – чи зїмно, чи теплѡ – то тѡє... І покўль ворѡна не ку... не купєє свої х дитїй. Так отѡ колїсь моя бєба-небѡщиця, то вѡнї щѡрѡку ходїлі, всѡ їдут – чи то зїмно, чи теплѡ – алї їдут до рїєчки, дєсь там помїютьсьє і прїдўт. Прєвду, так булѡ. Вѡнї всѡ ходїлі.

[Чоловік:] Цѡ, цѡ в нас однє такєє бєба булє в вїбсцї, жє, знєчит, кєжди руѡк на Вѡдѡкрєщєнїє бѡса їшла до цєркѡви і на Йѡрдєні стоялє бѡса-бѡсїѡтка, ну.

[Дружина:] І бєтїюшка кєзєв, жє путстєлїт.

[Чоловік:] Жє дєсь дєдўт кѡвїѡр якїєє пуд нѡгї чи щѡ, вѡнє кєзєлє: «Ни, ни – и кѡнєць». Отєкєє трївєлє булє (смієтьсьє).

Зап. від рєспѡдєнтїв – подружжє Рўлє Іван, 1935 р. н., і Рўлє Марїє, 1938 р. н., с. Дубичї-Тѡфїловцї (мїсцєвє вимѡвє: тѡ |фїїловцї), гмїна Дубичї-Цєркѡвнї, пѡвїт Гєйнівкє, Пїдлєськє вѡєвѡдстѡ.

*

Кѡлїсь на Грєбєрцї кўѡнь встрєїт, там щѡ то студєнка. Тєпєрка морѡвєнє вѡнє, фєйно зрѡбїєнє, є кѡлїсь там болѡтѡ. Такѡ-ѡ тут нє билѡ тєї студзєнкї, єнѡ тут руѡв, тут мѡстѡк, є тут зє мѡсткѡм вўльшїна ї болѡтѡ. І якїєє прївїуѡв кѡнє пѡїтї, і кўѡнь пєв і нє вїмўт. Хѡчўт вїнєтї, є болѡтѡ рѡзрѡбїєтьсьє, кўѡнь глѡбжєй тѡй-вѡ. Є кєєє їдє ї кєжє: «Марўсьє, їдї там кїнь вгрїз». (смієтьсьє). Є нєшї вжє смїютьсьє, щѡ вгрїз тѡ... (смієтьсьє) їг бї вкўсїв.

Зап. від Бєзїлѡк Олєксєдрї, 1921 р. н., с. Кнѡрїдї, гмїна Бїльськ-Пїдлєськїй, пѡвїт Бїльськ-Пїдлєськїй, Пїдлєськє вѡєвѡдстѡ.

*

Мўї чѡлѡвїєк пѡвїуѡс мѡлѡтї до Пўхлўв. Кѡлїсь кєшу рѡбїтї, як мї тѡ пєрєбрєлїсь сїудї. І ѡт с сїусїєдѡм тут пѡвїуѡс, знєтє, єчмєнї, кѡп кєшї нєрѡбїтї. І тѡй сїусїєт і нєшї, і щє тут дрўгї сїусїєт нєдєвнє, знєтє, зєхєлї тудї до Пўхлўв до млїнє – кѡбїлє зєхвѡрєлє. Кѡбїлє пєдєє, б'єтьсьє, пєдєє, б'єтьсьє. Ну щѡ ж рѡбїтї, знєтє? Кѡгѡсь пѡклїкєлї, і вўн пѡмѡлївсьє, і тєє кѡбїлє пєрєстєлє бїтьсьє. І нє знєє, хтѡ тѡ в'їв чї вѡнє зєхвѡрїєлє ѡт тѡгѡ чї щѡ. І пєрєстєлє, ѡ.

Зап. від Гєврїлѡк Мар'ї Вѡлѡдїмїрївнї, 1929 р. н., с. Сєпѡвѡ (мїсцєвє вимѡвє – |сєпѡвѡ), гмїна Чїжї, пѡвїт Бїльськ-Пїдлєськїй, Пїдлєськє вѡєвѡдстѡ.

*

[Рѡзкєжїть прѡ Грєбєркє.] Ну там їстѡрїєє тєкєє. Тєє зєрєзє пєнѡвєлє, лїбдї скрїлїсьє нє тїєу гѡрў, і ѡстєвї... Тєє зєрєзє єкѡсь їх ѡщєндїлє, ну і с тѡгѡ пѡстєвїлї крїж, і там нє тїєу гѡрї пѡстєвїлї нѡвўє цєркєвкє. Тєє мєлє цєркєвкє у вѡсїмдїєєтїмў пєршѡмў чї дрўгѡмў рѡцї згўрїлє, спєлєнє чєрєз тєкѡгѡ хїбє псїхїчнє нє бєрдзѡ, – пудпєлїв. Єлє вжє в тѡмў сємѡмў рѡкў зѡстєлє збўдѡвєнє. І-ї, і лїбдє там вїрєть, нїсїть крїжї, їдўть пїлїжїмкѡю, ну зє здрѡв'є... Там і вѡдє, зїрўдїѡ, вѡдє бїжїть, ѡчїщїє. Ну хтѡ вїрїє, тѡй бєрдзѡ.

Мї тупїрє булї з бєтїюшкѡю пєрў ѡсїб, сємѡхѡдєм і тїм... ну... ну тєкєсївкѡю. І бєчў, жє нє тїлькѡ прєвѡслєвнї прїхѡдєт, і кєтѡлїцї там прїхѡдєт, там до цєркѡви. Цєкєє булѡ, і цєркєвкє тєкїй нєстрѡй мєє свїй... нєстрїй.

Зап. від Сѡсїдкѡ Марїї Адємївнї, 1940 р. н., зєрєз прїжївєє у Лїблїнї.

*

[Є нє Грєбєрцї булє цєркѡвє?] Бїлє, бїлє цєркѡвє. Пєрєбїлє. Пѡдўмєй – пѡлїєк спєлїв! Зєвєц... нє Сєвєбїєцкї спєлїв. Ну тѡ ѡдїн дрўгѡгѡ – стєрїй тѡ нєбўнѡтєвє, є мѡлѡдїй пѡшѡв пудпєлїв, спєлїв всѡ тѡє з зєдрѡщї. Ѳнї хѡтїлї зєбрєтї тѡн пїєц і тїєу цєркѡв

пуд косцьо́ла, а ту́тай не далось. Є́днак дотру́мали владзі́ ві́шши, не далі́, бо тут із-за гра́ніцїв, всю́ди, зусю́ль...

Зап. від Датчук Юлії Йосипівни, у дівочтві Кравчук, 1924 р. н., с. Моцона-Круле́вська, гмі́на Мельник, пові́т Сем'яти́чі, Підля́ське воєво́дство.

*

У нас була́ цер́ква, пока́ не розва́лілі, то була́ цер́ква. Пріе́ждже́лі до нас с Хме́льова, с всі́х... Сме́тово, с Коден́ця на́вет, то з Мос́тиськ, – там всі́ села́ приви́ждже́лі до цер́кви. А до цер́кви то сходи́ліся, одне́ дру́гіх за́про́шували́, о, до се́бе, тако...

А́ле цер́ква як розва́лілі... за оди́н день... Ми всі́, як лі́том я́годи за́чали́ся (в нас Парці́овські́ лї́с – такі́ велі́кі), і до нас по́пріе́ждже́ло с Коден́ця, ноче́вали́ в нас. А та́то нас за́в'ї́с пуг са́ми лї́с ране́нько, і ми собі́ пошлі́ до лї́са. На́збира́лі я́год, ви́ходимо з лї́са помуча́ни, і так ста́лі собі́ ру́кі мї́ти, бо там такі́ струмо́чок був. Котора́сь оберну́лась (було́ нас сі́м – ми так одну́й не ході́лі, бо там, де лі́с), оберну́лася, ка́же: «Ми заблу́ділі́, бо цер́кви нема́». І всьо́ – нема́ цер́кви, а там так вона́ – ві́дно було́.

Ї́хало́ які́сь де́душка с По́лкі. (зі́ слю́зами) І ми при́шлі до ньо́го, пита́ймо́ся (вун зу́млина́), вуон пла́че, ка́же: «Ді́сь пріе́хали́ і розва́лілі́ нам цер́кву. І нема́ ні́ц – все забра́лі, на́вет ка́ме́не (такі́ велі́кі ка́ме́не на фунда́менти бу́лі), на́вет то́е забра́лі... розва́лілі...» Пла́кали́ ми всх. (Пла́че).

[В котро́му ро́ці́ те́ було́?] А то́ за По́льщи. [У три́дцять восьмо́му?] Де́сь так, там за По́льщи то́ було́. Нема́ цер́кви. Там, в ту́м ме́сцу, там була́ цер́ква, м-м, шко́ла, мага́зін. Так три́ села́ най... поді́ляни на три... На́ше село́ було́, а посере́дини́ була́ цер́ква, шко́ла, е, де́ді́ця па́лац. Ну і му́ там всі́ за́вше сходи́ліся. Та́кі́ спра́ви.

Зап. від Монюк-Крет Ніни (у дівочтві – Вінічук), 1920 р. н., уро́женки с. Угні́н, гмі́на Дубова́ Колода, пові́т Парче́в; тепе́р про́живає у Лю́бліні́ в Пращла́вному до́мі соці́ально́ї допо́моги.

*

Колі́сь-колі́сь виганя́лі в бе́женство усьо́. Ге́то лю́ді́ што бра́лі? Рушні́к. А́ле як я глі́яну – колі́сь ті́ка нас бילו́ семе́ро. І уро́ділі́ ма́ма де́ті, то вону́ му́сілі́ (вону́ так ка́зали́) вже́ такі́ ве́домо с ша́фами́ то рушні́к – то ш виті́раті́ся і но́гі, і тва́р, і те́ло чело́ве́кові, то білі́ вже́ такі́ старі́е, пелло́нок не біло́, пра́вда то, і стара́ліся, ба́пка стара́лася прі́няті́ ді́тя у рушні́к, прі́няті́ ді́тя в рушні́к, а... о... І в одве́т прі́шлі́, то рушні́ком за́в'язи́вали́ чом? Чи на хре́стіні́ пе́рше – ге́то, ко́б старі́м кавале́ром не бі́л. На двох сто́ро́н (не-розбі́рливо), бо як дорос́те до лі́та, ко́б хуче́й лапну́лі́, так як чело́ве́к ра́но вста́не, вмі́єцца і за рушні́к бе́ре́цца. Ге́то лю́ді́ так робі́лі. І ві́ поді́віте́сь за мо́ї ... ше́ то з мо́го ро́ку в мойо́й ви́йосці. Велі́зарна́ ви́йоска, – нема́ старі́х кавале́ру, нема́ старі́х па́нув, все пошлі́.

Ви глі́яньте, шо́ тепе́рка ро́бі́цца, бо то «всьо́ не ва́жно»! Оно́ лю́ді́ зато́пта́лі, бо то на ви́йосці...

То ве́домо, як колі́сь бі́лі на по́лно. Хто там ша́новав ту́ю ба́бу, кото́ра гру́ба е́сть? Пра́вда, робі́ла и-и тут є́ бо́лі́ взя́лі. Там яка́сь прі́шла́ прі́няті́, у то прі́няла́, што́ бі́ло, і ка́же: «Прі́няла́ в бру́дну шма́ту, то й ге́ти́ чоло́ве́к ці́ле жи́цє́ був, – ка́же, – як йо́го не вбе́рє́ш, як йо́го не одя́гне́ш – вун е́сть, чи та́я сві́ня побру́ді́цца. Як бив в шма́ти, так і е́сть». І то... Я ге́того́ не забу́ду. І ка́же до мене́: «Поглі́яньте, ну поглі́янте – ну йде́м ра́зом, до то́го забру́... І все, – ка́же, – в бру́дну шма́ту».

Зап. від Га́врилук Лю́бові́ Микола́ївни, 1942 р. н., наро́дилася́ в коло́нії́ Ставо́к бі́ля с. Три́стянка, пові́т Бі́лосток Підля́ського воєво́дства; зара́з про́живає́ в с. Козлі́кі, гмі́на За́блуді́в, Підля́ське воєво́дство.



РЕЦЕНЗІЇ, ВІДГУКИ



Перша монографія про український народний анекдот спонукає до подальших студій

Кирчів Р. Етюди до студій над українським народним анекдотом. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008. – 268 с.

У складній системі сучасної культури «виживають» та мають перспективи розвитку ті жанри традиційного фольклору, що доступні та зрозумілі різним соціальним, етнічним, віково-статевим групам людей. До таких жанрів належить анекдот. Він сьогодні займає особливе місце у вербальній культурі: породжуючись у тих чи інших середовищах суспільства, легко виходить за їхні межі, має високі здатності до соціальної та національної універсализації, гнучкі творчі можливості до відтворення у різних комунікативних обставинах.

Це спонукає сучасних дослідників до уважного і різнопланового вивчення анекдоту. Помічено, що анекдот в новітні часи, крім традиційних побутово-розважальної та дидактичної функціональності, набуває здатності акумулювати і висловлювати у своєрідний спосіб загальні суспільно-політичні настрої народу. Анекдот визнано однією з форм народної опозиції до тоталітарних режимів ХХ ст.

Треба зазначити, що за часів радянського тоталітаризму анекдот належав до «неблагонадійної», забороненої творчості. Тільки за саму розповідь антирадянського анекдоту в часи репресій і терору можна було «заслужити» довголітнє позбавлення волі. Отож, у таких умовах у підрадянській Україні, як і в інших республіках тодішнього Союзу, збирати і досліджувати анекдоти було складно, навіть небезпечно. Тому не могло бути мови про тогочасні некон'юнктурні відповідні видання. Щоправда, певні напрацювання щодо антирадянського анекдоту здійснили дослідники на Заході. В українській фольклористичі після видання «Галицько-руських анекдотів» (1899) В. Гнатюка донині не маємо новішого наукового зводу текстів цього жанру належного рівня. Поодинокі спроби осмислення новітнього анекдоту в Україні почали з'являтися переважно в останнє десятиліття і мають здебільшого розвідковий, фрагментарний чи опосередкований характер¹.

На такому мало підготованому ґрунті вітчизняної науки у 2008 р. постала нова праця професора Р. Кирчіва «Етюди до студій над українським народним анекдотом» – перше в українській фольклористичі спеціальне монографічне дослідження цього непростого і особливого жанру народної творчості. Як кожна новаційна праця, вона не претендує на вичерпність і повноту всього предметного поля теми, а передусім накреслює низку важливих питань, які, за сподіванням автора, «збудять думку, зацікавлення і поведуть до поглибленого дослідницького опрацювання» (С. 11).

Робота складається зі «Вступу», чотирьох розділів: «І. Народний анекдот на шляху до визнання в українській фольклористичі»; «ІІ. Народний анекдот у системі традиційно-побутової культури українців»; «ІІІ. Нові смисли і контексти побутового анекдоту»; «ІV. По-

¹ Чорнопиский М. Фольклорна політична сатира 20-х років ХХ століття у записках Сергія Єфремова: Монографія. – Львів, 2001; Кімакович І. Новітній український анекдот як виклик ХХІ століттю: до питання про сутність сучасних способів обміну інформацією // Народна творчість та етнографія. – 2005. – № 6. – С. 88–93; Лисюк Н. Фольклор як політична зброя // Слово і час. – 2005. – № 11. – С. 65–71; Харчишин О. Советська дійсність у фольклорі львів'ян. Нарис. – Львів, 2006; Гарасим Я. Політичні жанри фольклору (ідейний конструктивізм мелосу та естетика народної сатири) // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 37. – Львів, 2006. – С. 124–129.

літичний анекдот» та «Післяслова». Таким чином пропонується структура послідовно виписує «біографію» усього життя українського анекдоту від давнини до сучасності.

Р. Кирчів розгортає концепт І. Франка про анекдоти, як «дрібні твори», що «однак мають дуже велике культурно-історичне значення», підкреслюючи, що це судження особливо переконаливо засвідчено досвідом анекдоту новітньої доби – ХХ ст., коли ці «дрібні твори» «яскраво засвітилися як носії і речники суспільно-політичної думки, позначені почуттями і настроями незадоволення, опозиції і протидії супроти несправедливостей і зла існуючого суспільного устрою» (С. 6). У вступі автор монографії виводить «особливо чільне місце» анекдоту в системі словесної творчості новітнього часу, великий масив якої був ідейно опозиційним до тоталітарної системи. Водночас побіжно дає критичну оцінку т.зв. «радянському фольклору»² як штучній конструкції «з цілком очевидними підробками і примітивними стилізаціями під народну творчість, явними авторськими складаннями та поверховими наслідуваннями» (С. 7). Учений наголошує на першочерговому завданні підготовки науково опрацьованого корпусу анекдотів з ХХ ст., на важливості зібрати політичні анекдоти з усіх доступних джерел, у тому числі передусім з живої пам'яті (С. 10).

Концептуально засадничим і, на нашу думку, найбільш продуманим і аргументованим є перший розділ «Народний анекдот на шляху до визнання в українській фольклористичці». У ньому на основі глибоких студій з історії української фольклористики та літературознавства автор накреслює місце анекдоту в широкому діахронному контексті побутування та дослідження народної сміхової прози. На початку дає визначення «анекдоту» як одного з жанрів фольклору: «Короткі, здебільшого однопізодичні гумористичні чи сатиричні усні оповідання з дотепною несподіваною розв'язкою». А також зазначає головні ознаки цього виду словесної культури («текстова короткість, ситуативність, тобто пов'язаність його сюжету з певними прозорими для слухача-читача побутовими реаліями, суспільно-політичними подіями, актуальними фактами й відомими особами. Третьою його чи не найвизначальнішою ознакою є сміховий ефект» – с. 12).

Далі Р. Кирчів вдається до витоків терміна «анекдот», його вживання на означення літературних обробок народних гуморесок, а також до давніших пластів фольклорної сміхової традиції українців, в якій «твори типу анекдоту були поширеним явищем», тільки називалися вони по-різному (С. 16). Зіставляючи анекдот із побутовою казкою, різновидами народних прозових гуморесок, підсумовує, що «народна традиція у сфері сміхової культури незмірно багатша і різноманітніша від того, що названо фольклорним анекдотом», останній «представляється як вужче, пізніше і термінологічно в багато-чому не адекватне їм явище» (С. 17). Помічено, що в народному вжитку слово «анекдот» з'явилося щойно у ХХ ст., очевидно, під впливом літературного анекдоту, преси та мовно-побутової практики міського й інтелігентського середовищ (С. 18).

Автор простежує певну неувагу до анекдоту як предмета української фольклористики навіть у другій половині ХІХ ст., що пояснює тогочасними (у дусі традиції шкільних поетик ХVІІІ ст.) підходами до трактування категорії «гумористичного» як культурно невисокого, профанного. Першим, хто порушив цю традицію, став І. Нечуй-Левицький, який у своєму нарисі «Українські гумористи і жартівники» (1890) «не тільки відзначив прикметність сміхової стихії для національного характеру українців, але й наголосив на важливій соціокультурній функціональності цієї особливості, яскраво показав її життєвість і дієвість» (С. 33).

Аж на зламі ХІХ–ХХ ст. відбувся прорив в українській фольклористичці стосовно осмислення народного анекдоту. У 1899 р. вийшов фундаментальний збірник «Галицько-руські анекдоти» В. Гнатюка (з уміщенням у ньому 700 зразками цього жанру, примітками до них, класифікацією матеріалу та ін.), а також – дослідження А. Пельтцера «Происхождение анекдотов в русской народной словесности» та М. Сумцова «Разыскания в области анекдотической литературы. Анекдоты о глухцах». Разом із засадничими висловлюваннями І. Франка, названі праці заклали добру основу в нашої фольклористичці для розвитку вчення про народний анекдот. «Але, – як зазначає Р. Кирчів, – впродовж майже цілого ХХ ст. з об'єктивних і суб'єктивних причин цього не сталося». Після короткого огляду публікацій цього періоду, серед яких автор звертає увагу на праці Г. Сухобрус, О. Дея, І. Кімакович, О. Стоколос-Варенчук (які, однак, вивчали традиційний анекдот, а не новітній), робить

² Цьому пласту творчості присвячена спеціальна праця Р. Кирчіва «Радянський фольклор» – реальність чи фікція?... // Народознавчі зошити. – 2004. – № 5–6. – С. 627–644.

«невтішний висновок про невеликий поступ у дослідженні анекдоту в українській фольклористиці за останній час і взагалі впродовж цілого століття» (С. 36). Правда, автору варто було б дещо ширше викласти власні рецепції щодо кандидатської дисертації та статей І. Кирилович³, яка в 1990-х рр. одноосібно розпочинала найновіший етап вивчення українського традиційного анекдоту.

Другий розділ узагальнює основні відомості про традиційні риси анекдоту в різних аспектах: його побутування (параграф «Стереотипи побутової задіяності анекдоту» – с. 44–48), змісту, сюжетики («Тематичний спектр українського народного анекдоту» – с. 49–62), етноестетики та етнопсихології («Анекдот як індикатор українського гумору», «Сміхова палітра українського народного гумору» – с. 62–78). Відзначимо цінні судження автора про українські етноментальні особливості, виражені в анекдоті: про змістовий селяноцентризм; про «незримо присутній пульсуючий позитивний морально-етичний стереотип, дія і вплив якого підсвідомо сприймається як антитеза висміюваному» (С. 69), про зображення «іногородців» та «ставлення до них з позиції не антагоністичної, не ворожої, а скоріше толерантної, забарвленої добродушним гумором й іронією» (С. 77). Такі зауваги, зроблені переважно на матеріалі записів ХІХ – початку ХХ ст., допомагають зрозуміти подальші тенденції та характер змін, що відбулися в жанрі анекдоту впродовж ХХ ст.

У третьому розділі Р. Кирчів пропонує і обґрунтовує класифікацію новітнього масиву анекдотів на побутові та політичні, зазначає, що «політизація» є найбільшою і найістотнішою особливістю українського народного анекдоту ХХ ст. На основі текстів, опублікованих, рукописних чи власноруч записаних, виводить «нові смисли і контексти» побутового анекдоту. Учений простежує у тематичному сегменті анекдотичного репертуару чимало традиційних рис і водночас модифікацій, зумовлених новими реаліями в умовах радянської дійсності (порушення й нівеляція ціннісного статусу сім'ї, традиційних устоїв у громаді, вихованні дітей, взаєминах батьків і дітей, чоловіка і жінки тощо). Автор звертає увагу на суттєве поповнення репертуару ХХ ст. побутовими сюжетами з позаселянського середовища. Зокрема, анекдотам інтелігентських середовищ присвячено окремий параграф (С. 107–115).

Цінні спостереження наведено в параграфах про «нові іпостасі традиційного «героя» і про «іноетнітипи» (С. 100–107). Зокрема, вчений доречно звертає увагу на зміни в зображенні «іногородців» у новітніх анекдотах, наприклад: «Москаль – це не просто традиційний «служивий солдат», чиновник, аморальний, нечистий на руку, ласий на легку наживу ледар і баламут, а тип з виразно зазначеною психологією привілейованого чужинця, представника панівної нації, який вивищується над «іногородцями», особливо українцями» (С. 105). «Подібним чином змінився і образ єврея», – зазначає трохи далі Р. Кирчів. Заторкнуті питання, які автор лаконічно подає у невеликих параграфах, у майбутньому мають усі підстави стати предметом спеціальних досліджень, нових монографій. Деякі з них уже взяті до вивчення молодими дослідниками⁴, тому викладені в цій праці підходи професора Кирчіва слугуватимуть для них добрими орієнтирами.

Головна питома вага праці зосереджена на четвертому розділі «Політичний анекдот», що займає приблизно половину обсягу книги. Перед дослідником стояло непросте завдання: на основі досить обмежених доступних для аналізу текстів осмислити та лаконічно подати величезний пласт матеріалу за все ХХ ст. та аж до наших днів. За головне джерело Р. Кирчів бере вже відомі в науці, безперечно, дуже вагомі «Щоденники 1923–1929» академіка С. Єфремова⁵, а також доповнює їх текстами, опублікованими головню у збірниках анекдотів Ю. Семенка, В. Чемериса, Р. Дідулі⁶, а також із дорадянських часописів («Комар»,

³ Її кандидатська дисертація «Традиційний анекдот у контексті сміхових явищ української культури» (1996) та публікації: Сміхова культура: проблеми дослідження української традиції // Народна творчість та етнографія. – 1994. – № 1. – С. 48–53; Традиційний анекдот: виникнення терміна та його еволюція // Там само. – 1994. – № 5–6. – С. 45–52 та ін.

⁴ Наприклад, див.: Стоколос-Варенчук О. Християни і євреї у світлі уснословесної традиції // Народознавчі зошити. – Львів, 2003. – № 1–2. – С. 66–70; Сілецький Ю. Стереотип єврея в традиційному світогляді українців // Нове життя старих традицій / Матеріали міжнар. наук. конференції у рамках V Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня» / За ред. проф. В. Давидюка. – Луцьк, 2007. – С. 239–245.

⁵ Єфремов С. Щоденники, 1923–1929. – Київ, 1997.

⁶ Старі галицькі анекдоти. Збірка перша. – Львів, 1990; Народне слово. Збірник сучасного українського фольклору / Упор., передм. і прим. Ю. Семенка. – Львів, 1992 (перевид.: Нью Йорк, 1964); Українські анекдоти. Від козацьких часів по наші дні / Упор. В. Чемерис. – Львів, 1995; Галицькі анекдоти / Упоряд., ред. та передм. Р. Дідулі. – Львів, 2001.

«Зиз» та ін.), стрілецьких, повстанських видань та деяких інших джерел. Тут стає зрозумілою важливість уступної зауваги автора про першочергову потребу зібрати політичні анекдоти з «усіх доступних джерел», зокрема з архівів НКВС, КДБ (органів політичної поліції колишнього Союзу). Ця робота поки що ще чекає свого дослідника. Так само, як, за словами Р. Кирчіва, «ще чекають спеціального дослідження архівні матеріали судових розправ й адміністративних покарань за «антисовєтські анекдоти». Тут годі втриматися, щоб не навести дуже доречних ілюстрацій Р. Кирчіва, коли самі анекдоти підтверджують «такий свій кримінальний статус»:

- Хто це у вас сидить там і анекдоти придумує?
- Хто придумує, той і сидить!
- Вірменське радіо:
- Як створюються анекдоти?
- Сідають і творять.
- Ні, спершу творять, а сідають потім (С. 265).

На матеріалах С. Єфремова та інших джерелах Р. Кирчів простежив у новітньому анекдоті «виразну антибільшовицьку сатиричну спрямованість із майже документальною прив'язкою до реалій дійсності» (С. 144); «істотний поворот від традиційної селянської творчості до міської й словесної продукції інших позаселянських середовищ»; позначення «великим літературним впливом та мовно-стилістичною стихією різних соціокультурних та національних середовищ» (С. 168).

Твердою засадою монографії є україноцентриський, національний підхід до аналізу, намагання і вміння автора відстежувати етнічну своєрідність українського народного анекдоту, абстрагуватися від російських, краще розпрацьованих, але не завжди прикладних для українського матеріалу, методологій. Водночас Р. Кирчів об'єктивно визнає новітній анекдот в Україні, як «великою мірою продукт міжнаціональної творчості». Зокрема звертає увагу на російськомовну та суржикову форму анекдотичного репертуару, яку багато фіксував ще С. Єфремов. Професор Кирчів пояснює ці форми наслідком «приходу тих чи інших зразків із загальнорадянського обігового фонду та їх адаптації на українському ґрунті, так і власної творчості російськомовної частки населення України» (С. 168). Знову-таки у пропонованій праці – це тільки начерки для подальших досліджень.

Хронологічно-тематичний огляд політичного анекдоту (від «ленініани» і «сталініади», часів Другої світової війни та сталінської деспотії, епохи Хрущова та Брежнєва, найновішої верстви – після розвалу СРСР) завершується матеріалами з часів Помаранчевої революції 2004 року, що відзначилися потужним фольклоротворчим «вибухом». Цей період, на нашу думку, заслуговує найприскіпливішої уваги дослідника політичного анекдоту, бо саме тоді дуже зримо і об'ємно були сфокусовані новітні тенденції у розвитку цього жанру в поєднанні рис традиційного фольклору та сучасної індивідуальної й колективної творчості. А загалом виклад матеріалу Р. Кирчіва, де аналітичні судження густо проілюстровані відповідними текстами анекдотів, створює чітке уявлення про змістові риси аналізованого репертуару, сприймає з великим інтересом не лише наукова, а й ширша читачка аудиторія.

Вагомим внеском Р. Кирчіва є його авторитетне ствердження своєю монографією в нашій науці того, що і традиційно-побутовий, і новітньо-політичний анекдот є продуктом етнічної спадщини, єдиним цілим, що вкладається в поняття «український народний анекдот». Учений слушно поправляє неточний припис політичних анекдотів до інтелігентського фольклору у статті Ю. Борева⁷, зазначивши: «Крізь лаконічність анекдотичного наративу виразно пробивається задіяність у його творенні різних соціальних станів, у тому числі й традиційного селянського. [...] До такого висновку дає підставу принаймні український матеріал» (С. 261).

Р. Кирчів не оминув і такого аспекту дослідження, як утрати і негативні привнесення в новітньому анекдоті. Їх він пояснює передусім тривалим тоталітарним «виїданням душі» в людині з усіма відповідними наслідками. У новітньому анекдоті людина зо-

⁷ Борева Ю. Интеллигентский фольклор // Этноэстетика и традиция. К 70-летию члена-корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака. – Москва, 2004. – С. 77.

бражена – недовірливою, настороженою, грубою, підступною, «загалом – у ній більше зла, ніж в героєві традиційного анекдоту, і гумор її більш гнівний, ніж добродушний» (С. 264). Крім утрат, зумовлених радянським режимом, варто, на нашу думку, говорити і про глобальні негації, що все більше заражують українську душу та шкідливо позначаються на сучасній словесності. Передусім ця словесність унаслідок потужних впливів т. зв. «масової культури» часто набуває грубих, неестетичних виявів, позначена девальвацією традиційних духовних цінностей, іноді з культивуванням альтернативних словесних форм, де немає обмежень для мовного цинізму і порнографії. Та, видно, тут, на зіткненні етнотрадиції та її транснаціональних субкультурних «антиподів», і пролягає та умовна межа, що відділяє фольклорну сферу анекдоту від його обширів як сучасного вербального явища.

На завершення зазначимо, що нова монографія професора Р. Кирчіва наскрізь пройнята світлими помислами вченого-народолюбця, гуманіста та доброго наукового наставника, який своєю працею відкриває нові дослідницькі горизонти, спонукає до подальших студій.

Ольга ХАРЧИШИН

Підручна книга про духовність українців

Українська фольклористика. Словник-довідник /
Упоряд. і заг. редакція М. Чорнопиского. –
Тернопіль: Підручники і посібники, 2008. – 448 с.

У теперішній час тотальної глобалізації, уніфікації та космополітизму особливо гостро постає проблема збереження своєї національної самобутності. Беззастережно залучаючи до нашого святкового календаря день Валентина, 8 Березня, Хелоуїн, перетворюючи українське весілля, що колись, за словами М. Грушевського, становило «унісит в світовім фольклорі», на уніфіковане дійство без будь-яких виразних національних ознак, ми до кінця не розуміємо реальної загрози невідомі розчинитися в чужій культурі, втратити свою українську ідентичність.

Загальновідомо, що найповніше нашу ментальність репрезентує народна творчість, зокрема словесна, музична, традиційно-обрядова, яку ось уже третє століття досліджує спеціальна наука – фольклористика. До її становлення і розвитку доклали зусилля відомі історики, письменники, музиканти (М. Максимович, Я. Головацький, М. Костомаров, П. Куліш, М. Драгоманов, І. Франко, М. Грушевський, Ф. Колесса, В. Гнатюк, М. Лисенко, М. Леонтович та ін.). Як і кожна наука, уснословеснознавство впродовж тривалого часу свого існування надбало певний багаж, в якому навіть фахівцеві сьогодні потрібний, образно кажучи, своєрідний «путівник» для орієнтації у змісті, проблемах, напрямках розвитку, теоретичній і практичній сутності знань, здобутих людським генієм. Саме таке призначення має нещодавно виданий і представлений у межах XV Львівського книжкового форуму видавців словник-довідник «Українська фольклористика», що його упорядкував і зредагував доцент кафедри української фольклористики імені академіка Філарета Колесси ЛНУ ім. Івана Франка Михайло Чорнопиский. До складу авторського колективу увійшло 42 українські фольклористи, серед яких члени Наукового Товариства імені Шевченка, наукові співробітники Інституту народознавства НАН України у Львові, викладачі кафедри української фольклористики імені академіка Філарета Колесси ЛНУ ім. Івана Франка, Волинського національного університету імені Лесі Українки. У шестистах статтях-гаслах лаконічно, сконденсовано і разом з тим науково виважено подано концептуальну, аналітичну інформацію з фольклористики, етнографії, етномузикології, культурології на трьох рівнях: історичному, теоретичному, функціональному.

Уміщений у довіднику матеріал можна поструктурувати на такі тематичні блоки: термінологія, жанри усної словесності і народної інструментальної музики, фольклорні поетичні та стилістичні засоби, головні школи, теорії, напрями у фольклористиці та етнології, етнографічні райони, українознавчі наукові центри й осередки, найгрунтовніші видання скарбів українського фольклору.

Відомо, наскільки важливими для сучасної фольклористики є питання жанрової класифікації і жанрової специфіки. І не стільки на теоретичному рівні, як на прикладному, практичному. У багатьох збірках фольклорних текстів нерозмежовано, під одним заголовком подають «колядки і щедрівки», «веснянки і гаївки», «легенди та перекази», «прислів'я та приказки», що створює неабияку проблему у з'ясуванні жанрової ідентичності уснопоетичних творів. Власне, у словнику-довіднику витлумачено, що легенди і перекази, прислів'я та приказки є окремими жанрами з притаманними їм особливостями змісту і форми; гаївка є різновидом веснянки, відмінність між цими жанровими модифікаціями зводиться до регіону побутування та часу виконання. Щодо колядок і щедрівок, то обидва жанри потрактовано як «величальні календарні обрядові пісні хліборобського новоріччя», які є однотипні за змістом, функціонально-структурними особливостями і різняться лише назвами (запозиченою і автохтонною), часом виконання і характерним для щедрівок приспівом «Щедрий вечір» (С. 207, 436). Натомість виокремлено у межах весняного циклу жанр обхідних календарно-обрядових величальних пісень – риндзівки, а в межах купальського обряду – собіткові пісні, поширені в українців-лемків. Автори «Української фольклористики» відмовилися від традиційного поділу народної ліричної поезії на суспільно-побутову і родинно-побутову, зредуквавши ліричні пісні лише до любовних. Хоча при визначенні чумацьких, заробітчанських, наймитських та інших пісень наголошено на їх належності до станової (суспільно-побутової) лірики. Загалом жанрова палітра українського фольклору представлена у виданні повно і різнобічно, з урахуванням жанрових різновидів і назв-дублікатів (як-от: побрехенька – небилиця, любовні пісні – пісні про кохання, риндзівки – рогульки).

З поетичних засобів, характерних для фольклорних творів, найбільшу увагу приділено символу – знаку, що «використовує традиційні образи (як правило, рослину, тварину, небесне світило) з метою викликати усталені смислові асоціації, сформовані і закріплені протягом століть» (С. 349). Детальну інформацію подано про головні групи тваринної символіки, яку покласифіковано на символіку гадів, звірів, птахів, риб; з'ясовано узагальнюючий, поліфункціональний характер образів-символів, їх національну специфіку. Поряд із відомими поняттями стилістичних і поетичних засобів (епітет, метафора, антитеза, паралелізм, тавтологія і т. п.) розкрито суть менш znаних, часто не до кінця зрозумілих і для фахівців, термінів, наприклад, «анадиплосис», «епаналепсис» (стилістичних фігур поетичного синтаксису). Чітко розтлумачена термінологія фольклорної поетики, ілюстрована прикладами із народної поезії, допоможе правильно зрозуміти, «відчитати», проаналізувати будь-який уснословесний текст.

Важливе значення для осмислення загальнонаціональної цілісності українського фольклору і його регіональної, локальної специфіки мають подані у словнику-довіднику відомості про етнографічні райони України (Бойківщину, Волинь, Гуцульщину, Поділля, Полісся, Лемківщину та ін.) із зазначенням територіальних меж, етнічних особливостей традиційної, духовної, матеріальної та суспільно-побутової культури. Автори «Української фольклористики» не оминули увагою і автохтонні українські території, які тепер перебувають у складі сусідніх держав (Вороніжчина, Донщина, Пряшівщина, Холмщина), рівноцінно як і території компактного проживання виселенців з України (наприклад, Зелений Клин, що на Далекому Сході).

Для тих, хто студіює історію українського уснословеснознавства, хто осмислює етапи розвитку цієї науки, хто прагне довідатися про стан і перспективи фольклористичних досліджень, актуальною буде вміщена на сторінках видання інформація про фольклористичні школи, напрями, теорії (міфологічну, міграційну, антропологічну, культурно-історичну); про основні осередки українського науково-культурного життя від 30-40-х рр. XIX ст. аж до сучасності (Кирило-Мефодіївське товариство, Південно-західний відділ російського географічного товариства, Наукове Товариство імені Шевченка, Етнографічна комісія ВУАН, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рильського, Інститут народознавства НАН України у Львові, кафедри української фольклористики у Львівському та Київському національних університетах); про періодичні та серійні видання цих українознавчих центрів («Киевская старина», «Етнографічний збірник», «Матеріали до українсько-руської етнології», «Етнографічний вісник», «Народна творчість та етнографія», «Народознавчі зошити» і т. п.).

Із надзвичайно багатой і різноманітної фольклористичної спадщини українських учених у словнику-довіднику подано огляд лише тих праць, які найповніше репрезентують жан-

ри усної словесності, а відтак стали етапними у становленні української фольклористики: «Колядки і щедрівки», «Гаївки», «Галицько-руські анекдоти» Володимира Гнатюка, «Малороссийские песни» Михайла Максимовича, «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» Якова Головацького, «Народные южнорусские сказки» Івана Рудченка, збірки прислів'їв та приказок Григорія Ількевича, Матвія Номиса, Івана Франка, видання «Українських народних дум», здійснене Катериною Грушевською і т. д.

Українська наука не завжди розвивалась у сприятливих умовах, знаємо в нашій історії і заборони окупаційних режимів супроти популяризації національної творчості (Емський указ, Валуєвський циркуляр), і сплановані злочинні акції знищення української нації (геноцид, етноцид) – усі ці факти і події також об'єктивно висвітлено на сторінках «Української фольклористики».

Прикметно, що словник не має заформалізованого характеру. Статті не обмежені лише визначеннями, а містять розлогі пояснення, щедро проілюстровані прикладами – тому дають можливість навіть нефахівцеві зрозуміти суть явища. Без сумніву, книга знадобиться тим, хто творить сьогодні гуманітарну науку і хто цікавиться нею, тим, хто викладає і вивчає українську усну словесність. Особливо необхідною вона є учителям-словесникам, які при вивченні фольклорних творів у середній школі здебільшого послуговуються або підручником з української літератури, або науково-популярними виданнями, що не може гарантувати повноцінного, наукового тлумачення уснопоетичного матеріалу. Зрештою, кожного, хто вважає себе причетним до національної культури, кому не байдужа доля рідного слова, зацікавить перше в Україні видання енциклопедичного характеру про українську фольклористику.

Богдана ГЛАДИШ-ОЛЕЙКО

Одне з найповніших зібрань ритуально-магічних практик народної медицини білорусів

Народная медицина: ритуальна-магічная практыка /
Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору
імя Кандрата Крапівы НАН Беларусі;
уклад., прадм. і паказ. Т. Валодзінай; навук. рэд. А. Ліс. –
Мінск: Беларуская навука, 2007. – 776 с.
(Беларуская народная творчасць).

Серія «Білоруська народна творчість», кількість видань якої наближається до п'ятдесяти, уже давно є яскравою візитною карткою білоруської фольклористики й духовної культури в цілому. Її перший том з'явився 1970 р. в Інституті мистецтвознавства, етнографії й фольклору Національної академії наук Білорусі. З того часу видано чимало томів, які присвячені майже всім жанрам народної творчості (фольклор календарного кола, життєвого циклу, народна проза і т. ін.). Останнє за часом видання з цієї серії – присвячене народній медицині білорусів. І це досить симптоматично, тому що вказує на прагнення білоруських фольклористів до широкого розуміння терміна «фольклор». Народна медицина білорусів представлена в цьому томі як органічна частина традиційної духовної культури, як комплекс уявлень про людину і світ, про їх гармонійну взаємодію.

Як і попередні томи, «Народна медицина: ритуально-магічная практыка» складається з розгорнутої й докладної вступної статті Т. Володіної, корпусу текстів (а їх кількість без варіантів становить 3760), коментаря і низки показчиків. У вступній статті чимало місця приділено історії записування й дослідження народної медицини білорусів, починаючи від опису Кричевського графства, який здійснив А. Мейер в 1786 р., і закінчуючи першим томом «Полоцького етнографічного збірника» (Вип. 1. «Народна медицина білорусів Подвиння»). Детально аналізуючи народні уявлення про причини хвороб, дослідниця зазначає, що генеза хвороб пов'язана не тільки із зовнішнім світом, але й із самою природою людини. Визначення етіології тієї чи іншої хвороби має фундаментальне значення у зв'язку з міфо-

логічним постулатом про тотожність сутності речі з її генезою. Тому в багатьох медичних процедурах, перш ніж розпочати безпосереднє лікування, прагнули виявити причину й походження відповідної хвороби. Глибинний зміст усіх етіологій, як експліцитних, так і імпліцитних, виражено через вказівку на порушення гармонії й втручання у свій світ чужого. З цього погляду будь-яке лікування у своїй основі є ритуалом, що спрямований на відтворення звичного і справедливого порядку.

Основна мета ритуально-магічного лікування, на думку Т. Володіної, – відтворення загубленої гармонії, а стратегія – це видалення хвороби з тіла й наступне позбавлення від неї. З огляду на це, дослідниця виділяє такі етапи ритуалу: виявлення немочі в тілі, її витягнення, вигнання/передача й знищення, які реалізуються в конкретних діях на зразок викачування, спалювання, видавлювання, обману і т. ін. Окремо розглянуто ритуали із семантикою «другого народження». Народномедичний ритуал характеризується виразною локативністю, тому просторовий код традиційної медичної практики виділяє сакральні локуси, які можуть виступати як презентанти центру Всесвіту, локуси, де відбувається зв'язок людини з навколишніми, у тому числі й надприродними, сферами. Ритуальний простір розглянуто у вступній статті у своїх вертикальних та горизонтальних параметрах і надалі виразно підтверджено конкретними прикладами ритуального лікування.

«Народна медична: ритуально-магічна практика» Т. Володіної є максимально повним зводом народних медичних ритуально-магічних практик білорусів, що зібрані з найрізноманітніших друкованих джерел і архівів. Значне місце в томі займають польові записи автора, які переважно надруковані вперше. В основу систематизації текстів покладений функціонально-тематичний принцип, що дозволяє широкому колу читачів легко орієнтуватися в багатому матеріалі. Виділені такі розділи: Дитячі хвороби; Народномедичні турботи при догляді за дитиною; Жіночі хвороби; Інфекційні хвороби; Шкірні хвороби; Психоневрологічні хвороби; Стоматологія й хвороби системи травлення; Хвороби очей, вух, горла й носа; Хірургія; Уроки; Переляк; наприкінці подано загальні міркування про народну медицину, відомості про знахарів, збір лікарських трав і т. ін. У розділах виокремлено підрозділи, які присвячені кожній конкретній хворобі. Наприклад, серед дитячих хвороб виділено: «Начніцы, крыксы, крактуны; Крылішчы; Капрызы; Ракхит, ангелька; Старошчы, сушчы; знос; Голод, прожар; Шчэпіны». Поруч із підрозділами, які включають більш ніж сто записів (як «начніцы»), додано одиничні згадування, як, скажімо, про «шчэпіны».

У рамках записів про окрему хворобу матеріал упорядкований у такий спосіб: спочатку наведено загальні погляди на хворобу, хвороботворного демона, подано народні уявлення про етіологію немочі, її конкретні симптоми, профілактичні заходи, описано магічні практики прогностичного характеру, які передували властиво лікуванню й сприяли вибору правильних способів і засобів впливу, потім ідуть записи народних магічних цілющих процедур. В описах уточнено час і місце проведення ритуалу, манера проказування замовляння, діючі особи і т. ін. У коментарях подані посилання на літературу, архівні записи супроводжуються паспортизацією.

Вміщені в томі відомості відображають усі історико-етнографічні регіони Білорусі й деякі місця компактного проживання білорусів поза її межами, у тому числі записи з етнічних білоруських територій Смоленщини, Віленщини, Чернігівщини. Водночас поліський матеріал розміщено відповідно до сучасних адміністративних меж Білорусі. У такий спосіб презентовано хронологічно розмитий зріз традиції ритуально-магічного лікування.

Метою цього тому, як її визначила Т. Володіна, було бажання показати народну медицину як явище традиційної духовної культури. Можна із упевненістю стверджувати, що цієї мети досягнуто.

Інна ШВЕД

Переклад на українську І. Гунчика



ОГЛЯДИ НАУКОВИХ ВИДАНЬ



Журнали, збірники

Народна творчість та етнографія. – Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, 2008. – № 1, 2, 3.

До першого номера журналу «Народна творчість та етнографія» за січень-лютий 2008 р., який видає у Києві Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського Національної Академії наук України, увійшли численні публікації, які висвітлюють фольклорно-міфологічну тематику. До них належать статті: М. Степаненка «Коло Марусі Чурай», В. Гусакова «Еволюція міфу у традиційному суспільстві (за результатами центральноазійських етнологічних досліджень)», Л. Іваннікової «Легенди та перекази кінця XVI – початку XVII ст. в записах Петра Могили», Г. Кирієнко «Усні джерела Галицько-Волинського літопису», Є. Гайової «Лемківське весілля», Г. Кожолянкі «Магічність буковинської Маланки: традиції та сучасність», а також рецензія Л. Мушкетик «Актуальні проблеми текстології української прози».

Наукова розвідка Михайла Степаненка «Коло Марусі Чурай» (С. 37–44), що вміщена у другій рубриці журналу «Розвідки і матеріали», присвячена з'ясуванню маловідомих історичних фактів і реальних прототипів головних героїв відомої й популярної в Україні народної пісні «Ой не ходи Грицю, та й на вечорниці». Підтверджуючи реальність існування Марусі Чурай, автор звертається до аналізу романтизованої біографії О. Шаховського «Маруса, малороссийская Сафо», а також розглядає цікаве документальне свідчення, що збереглося до наших часів, зокрема текст вироку, винесеного Полтавським полковим судом Марусі Чурай. У статті наведені також історико-документальні факти, які свідчать про реальність існування полтавського полковника Павла Семеновича, Андрея Нещинського – одного із суддів Марусі Чурай, який за документами Полтавського полку у 1691–1700 рр. обіймав почесну посаду полкового сотника, та інших осіб, причетних до судового процесу. Значну увагу приділено козакові Іскрі, який, згідно з легендою, був закоханий у Марусю і в день виконання смертного ви-

року з'явився в Полтаві з універсалом Богдана Хмельницького. У висновках зазначається, що коло Марусі Чурай, коло збирачів кожної правдивої краплини її життя, коло прихильників її генія збільшується, а ім'я Марусі стає символом вічності українського народу, вічності нашої землі.

Володимир Гусаков у статті «Еволюція міфу у традиційному суспільстві (за результатами центральноазійських етнологічних досліджень)» (С. 61–68) зазначає, що яскрава космогонічна та космографічна міфологія народів Центральної Азії посідає важливе місце серед міфів народів інших регіонів світу. Ще в стародавні часи впорядкована та канонізована в сакральних текстах (гімнах) Зенд-Авести, пізніше (в середньовічну добу) інтерпретована у «Шахнаме» великого Фірдоусі, вона не загубилася, подібно до міфологічних концепцій багатьох інших народів, неписьменних у ранній період власної історії. У радянську епоху, внаслідок інтенсивної модернізації, поширення сучасної освіти, залучення місцевого населення до технологічного промислового виробництва, з одного боку, та цілеспрямованої атеїстичної пропаганди – з іншого, пристосований до панування ісламу центральноазійський міф зазнав краху і опинився на межі зникнення. Поступове відродження традиційних соціальних або господарських форм, чи то просто стереотипів буденної поведінки, яке почалося після розпаду СРСР і краху «народно-демократичного» режиму в сусідньому Афганістані та Центральній Азії, призведе згодом до відродження концепцій світогляду, які історично існували в регіоні. Та попри ці та інші фактори, зазначає дослідник, розвинена та своєчасно кодифікована центральноазійська міфологія залишається цінним джерелом для реставрації міфологічних концепцій слов'ян, осетинів, грузинів, вірмен, литовців та інших народів.

У статті Людмили Іваннікової «Легенди та перекази кінця XVI – початку XVII ст. в записах Петра Могили» (С. 69–75) увагу зосереджено на аналізі фольклорних записів видатного українського церковного та культурно-освітнього діяча, богослова, митрополита Київського і всієї України-Русі, засновника Києво-Могилянської академії, письменника і видавця Петра Могили. Відображаючи народно-християнський світогляд кінця XV – початку XVII ст., вони мають високу художню

вартість і велику емоційну силу, а також свідчать про близькість святителя з українським народом, пастирем якого тривалий час був він сам. Тринадцять легенд у перекладі В. Кречотня і двадцять п'ять оповідей у перекладі В. Шевчука мають чіткі ознаки фольклорних творів, хоча й записані церковнослов'янською мовою. Із християнськими легендами їх споріднюють характерні сюжети, зокрема про необхідність давати милостиню, про старця, що сховав гроші, про зцілення біснуватого та ін. Строга документація цих фольклорних текстів свідчить не лише про ставлення Петра Могили до них, як важливих документальних свідчень, але й про те, що у середовищі української еліти XVII ст. фольклор на той час уже високо цінувався саме як одне з історичних джерел.

З'ясувати «Усні джерела Галицько-Волинського літопису» (С. 75–79) Галина Кирієнко розпочала з питання про відображення в пам'ятці казкових структур і стилістичних конструкцій. На думку автора, їх є у тексті велика кількість. До них належить казковий початок літопису, мотив про ворожого свекра. Саме одруження Данила Галицького з донькою Мстислава Удатного не має в собі нічого казкового. Літописець згадує про цю подію мимохідь, хоча сам стиль викладу нагадує закінчення казки. Але стосунки, які встановлюються між Мстиславом і Данилом Галицьким, несуть у собі ознаки казкового випробування свекром свого зятя. Однак найяскравіший слід народна казка залишила в оповіді про поїздку князя Данила до Батія. Описуючи цю подорож, літописець старанно фіксує подорожні, які, як не дивно, важливі саме для чарівної казки. Завдяки ним поїздка набирає ознак подорожі героя на той світ. Хід подій теж нагадує казковий, так само, як і кінцівка цієї історії.

Основу наукової публікації Євгенії Гайової «Лемківське весілля» (С. 80–88) склали матеріали етнографічних експедиційних записів 2002–2005 рр. із сіл Стричава, Княгиня, Смерекове, Стужиця Великоберезнянського району Закарпатської області. Дослідниця згрупувала і подала їх за місцевим сценарієм весільного дійства, зберігши мовно-діалектні особливості в назвах обрядодій та весільної атрибутики. В описі передвесільних *сватанок* і *обзорин* наведені зразки розповідей і примовлянок, із якими приходили до хати молодої. Для молодого в останній вечір перед весіллям батьки влаштовували *загудованки* – гуляння з гудакми (музиками) для неодруженої молоді. *Огласками* називали проголошення сільській громаді, що молоді будуть брати шлюб. Це робив священник у церкві за три тижні перед весіллям. Весільний день розпочинався вінкоплетенням, яке супро-

воджувалося ладканням, тексти яких автор тут же додає до публікації. Ладканням також зустрічали батьки молодих після вінчання. *Коняття молодю* означало у лемківських селах покривати голову молодої хусткою. Опис весільного звичаю завершує короткий словничок лемківського діалекту.

Георгій Кожоляно у статті «Магічність буковинської Маланки: традиції та сучасність» (С. 98–106) стверджує, що більшість дій під час маланкування у селах Прутсько-Дністровського межиріччя та Буковини мали магічний характер. Вони слугували символами своєрідної служби-благання, ворожіння, чаклування, привернення добрих сил і відвернення злих. Перевдягнені щедрувальники – це добрі й злі духи. Наприклад, в образах Діда й Баби можна розуміти уособлення духів-Лада, душ прародичів, опікунів нив та добробуту, пізніших домовиків. В образі Сівача захована Рожаниця (Доля), Василь – це Щедрий Бог, Маланка – Весна-господиня, Жид і Циган – злі духи. Образ Кози – символ багатства, добробуту, врожаю. Образ коня символізував силу і добробут. Усі домашні тварини уособлювали передусім багатство.

Наприкінці першого номеру журналу «НТЕ» вміщена рецензія Л. Мушкетик «Актуальні проблеми текстології української прози» на монографію О. Бріциної «Українська усна традиційна проза: питання текстології та виконавства» (Київ: ІМФЕ імені М. Рильського НАН України, 2006. – 400 с.). У ній зазначено, що рецензована книга є, безперечно, непересічним явищем у сучасній фольклористиці. Новаторський погляд, глибина і фундаментальність підходу, актуальність поставлених проблем – все це робить монографію необхідною і для практичної роботи, і для подальших теоретичних узагальнень.

Д р у г и й номер журналу «Народна творчість та етнографія» за березень-квітень 2008 р. повністю присвячений болгарській фольклористиці. Основу журналу складають чотири розділи зі вступною розвідкою Г. Скрипник «До питання українсько-болгарських зв'язків».

До першого розділу цього номеру, який має назву «Фольклорний ентитет народної культури», увійшло п'ять фольклористичних статей: Міли Сінтової «Ще кілька слів про ідентичність. Про ієрархію ідентичностей та взаємовідношення між маркерами та функціями», Ніколая Кауфмана «Про пісні євреїв-сефарадів з Балканського півострова», Галіни Лозанової «Ангел смерті Азраїл в усній традиції болгарських мусульман», Катеріни Анастасової «Міф про «літаючі» ікони», Ружі Нейкової «Тур / Тейри / Тангра».

У статті Міли Сінтової «Ще кілька слів про ідентичність. Про ієрархію ідентичностей та

взаємовідношення між маркерами та функціями» (С. 10-16) конкретний аналіз базується головним чином на прикладі такого відомого культурного пам'ятника-маркера, як падаюча вежа у Пізі, та інтеракційних зв'язках як основи ідентифікаційних процесів, які вона реалізує стосовно різних спільнот. Реферативним прикладом служить місто Відін і відома середньовічна фортеця «Башти баби Віди». У дослідженні встановлено, що наскільки просторова дистанція збільшується, настільки ж збільшується можливість визначного пам'ятника-маркера провокувати відношення, відзначаючи на практиці ідентифікаційні процеси, але по відношенню до різних за величиною спільнот, розміщених у різних за об'ємом просторових цілостях. Із великим ступенем вірогідності ці процеси можуть бути розпізнавані як типологічно єдині для європейського культурного простору. Їх пізнання могло б служити суттєвим інструментом управління культурними процесами на локальному, регіональному, національному, інтернаціональному рівнях. І ще одне – ідентифікація типологічно єдиних, принаймні для Європи, процесів взаємовідношень між маркерами і функціями як універсальних зробила би суттєвий внесок для конкретної реалізації культурної політики у сучасному намаганні моделювати єдиний європейський культурний простір.

Ніколай Кауфман, пишучи «Про пісні євреїв-сефарадів* із Балканського півострова» (С. 17-27), зазначає, що в Болгарії, переважно у великих містах, живуть сефарадські євреї, чії прадіди прийшли з півострова Сефарад (так називали країну Піренейів древні євреї – О. А.) – сучасної Іспанії та (трохи пізніше) Португалії – і оселилися спочатку в південних районах Балканського півострова, а потім поступово посунулися і на північ. Вони принесли з собою старовинні обряди, звичаї та народні пісні, пов'язані з їх життям і побутом, багато з яких збережені до сьогодні. У цьому дослідженні Н. Кауфман розглядає різні пісенні цикли, головним чином у трьох основних групах – *кантикас*, *романсерос* і *коплас* – пісні, що виконуються на велике релігійне свято Пурим. Вперше автор ґрунтовно аналізує весільні пісні, які складають великий цикл, що зберігся у деяких районах до сьогодні. Зроблено також поглиблене зіставлення балканських сефарадських пісень із піснями євреїв Північної Африки. Дослідник встановлює наявність типових для болгар асиметричних тактових розмірів у старих сефарадських піснях євреїв із Софії, Пловдива, Дупніці і Благоевграда. Автор вказує на певну подібність сефарадських пісень, записаних від євреїв Софії, Дупніці і Пловдива, з сефарадськими єврейськими піснями, за-

писаними в Іспанії. Н. Кауфман встановлює низку мелодій, які однаково розповсюджені у міському фольклорі болгар, турків, греків, албанців і сефарадських євреїв. Причому в деяких випадках він вважає, що першобразом є сефарадська пісня, а в інших випадках – пісня котрогось із балканських народів. Чимала частина балканських сефарадських мелодій, на думку Кауфмана, походить від турецьких міських пісень, які утвердилися і в болгарському міському середовищі. Н. Кауфман побіжно оглядає і пісні романіотських євреїв із Греції, які упродовж XX ст. майже повністю асимілювалися.

Аналізуючи образ Азраїла, мусульманського ангела смерті, Галіна Лозанова у дослідженні «Ангел смерті Азраїл в усній традиції болгарських мусульман» (С. 28-34) стверджує, що він виконує специфічні функції у традиційній культурі болгарських мусульман. Як і інших ангелів, його сприймають як знаряддя Божої волі, за діями якого завжди проглядається Провидіння. Азраїл (смерть) всеохопно присутній у сакральній історії людства, заповнюючи увесь світовий простір. І увесь історичний час він бере участь як у Створенні («забирає» грудку землі, щоб зробити людину), так і в Кінці світу (заподіює смерть усім божим створінням, «забираючи» у них душу, зі своєю власною включно). Одночасно Азраїл (смерть) невідворотно присутній в індивідуальному часі та просторі кожної людської істоти. Виконуючи свою основну функцію – «забирати» душу від тіла, він одночасно «повертає» тілне людське тіло землі, а душу «повертає» її Творцю. Таким чином ангел смерті закриває цикл від створення до знищення, в якому кожна людська смерть актуалізує початок і кінець сакральної історії людства. Азраїл (смерть) виконує і есхатологічні функції. Як перший суддя людських справ, функції якого переक्रиваються з функціями ангелів, що «записують» і «опитують», його образ втілює ідею про попередній (індивідуальний, особистий) суд ще до смерті і в час наступання смерті, який передуватиме подіям Судного дня (велика есхатологія).

У статті Катерини Анастасової «Міф про «літаючі» ікони» (С. 35-39) розглянуто сюжет про «літаючі» ікони на матеріалі з церкви «Успіння Святої Богородиці» (м. Несебір). Основу тексту склали записані автором варіанти легенди про чудеса, сотворені іконою Святої Богородиці – Чорної (Божевільної) Марії – «приліт» ікони до грецької спільноти м. Несебіра під час Османського володарювання, її роль у часи різних історичних небезпек – від спроб насильної ісламізації до приєднання спільноти до нової болгарської церкви піс-

* Існують два схожі між собою терміни – *сефарди* і *сефарди*. У болгарському тексті – *сефарди*. – О. А.

ля визволення Болгарії у 1878 р. Розглянуто основні топоси, що окреслюють міф про «літаючу» ікону у контексті метафоричного перекладу (translation) важливих історичних подій. У статті проаналізовано: «політ» ікони і його траєкторія – від грецького міста Мегара (метрополія, яка заснувала у VIII ст. до н. е. давню Месамбрію) до Месамбрії (назва м. Несебир до визволення Болгарії); «активність» ікони у кризових ситуаціях (захоплення міста турками, перехід від Грецької до Болгарської православної церкви)); «божевілля» як основне захворювання, яке лікує Свята. На підставі аналізу автор зробив кілька важливих висновків: 1) «політ» ікони є метафорою перехідного (маргінального) історичного моменту; 2) траєкторія польоту формулює міфологему грецького, важливу для спільноти етнічних греків у період Османського володарювання і пізніше – під час створення незалежних балканських держав (у своїй основі легенда є класичним прикладом «вигаданої традиції», що закладає основи нового грецького націоналізму); 3) «божевілля» як культурна метафора також символізує перехідність і граничність – як у рамках життєвого циклу у традиційній культурі, так і при фундаментальних історичних переходах, які вимагають переформулювання ідентичності. Таким чином, легенди про «літаючу» ікону з Несебира є метафоричним прочитанням інтенсивних ідентифікаційних процесів, які супроводжують індивідів і спільноти у перехідні історичні періоди. Текст статті підготовано на основі літературних і архівних матеріалів, а також із використанням польових досліджень автора, здійснених у 2004 р.

Ружа Нейкова у розвідці «Тур / Тейри / Тангра» (С. 40–51) розглянула релікти стародавнього тентріанства на Поволжі та Північному Кавказі, де існували середньовічні Велика і Волзька Булгарія. Його специфіка випливає з фольклорних матеріалів і різних уявлень, обрядів, піснених текстів, міфів тощо, зафіксованих у пам'яті так званих «нехрещених» чувашів, які дотримуються старої віри і обрядів (здебільшого в сучасному південному Татарстані), та балкарців і карачанців. Субстратні риси старої віри й обрядовості на честь Тур / Тейрі у цих народів мають аналоги у фольклорній традиції болгар на Балканах. Дослідження базується і на сучасних досягненнях науки, і на особистих спостереженнях автора на зазначених територіях.

Другий розділ журналу «НТЕ» має назву «Історіографія – архіви» і складається з двох статей: Стефана Стойкова «Зародження і розвиток болгарської фольклористики у XIX столітті», Вані Матеевої «Архів Інституту фольклору Болгарської академії наук – досягнення, проблеми, перспективи».

Стефана Стойкова, осмислюючи «Зародження і розвиток болгарської фольклористики у XIX столітті» (С. 52–58), відзначила, що болгарська фольклористика виникла і розвивалася у початковий період на патріотично-романтичній основі в тісному зв'язку з Болгарським національним відродженням. До визволення Болгарії від турецької влади у 1878 р. значна частина болгарських фольклористів були діячами Відродження – борцями за церковну і політичну свободу, за болгарські школи, просвітителями, письменниками і публіцистами. Це період відкриття болгарського фольклору, його записування, збирання і публікації – нагромадження фольклорних матеріалів. Спроби його інтерпретації з'являються пізніше – в останній чверті століття. У вільній державі збирання, дослідження і видання фольклору провадиться на солідній науковій основі, переважно у новостворених наукових і культурних установах – Софійському університеті, Болгарській академії наук і Етнографічному музеї у Софії.

Ваня Матеева у публікації «Архів Інституту фольклору Болгарської академії наук – досягнення, проблеми, перспективи» (С. 59–64) звертає увагу на специфічну галузь фольклорних знань, пов'язану із залученням, обробкою, систематизацією та зберіганням в архіві різних типів документів і відомостей. Окреслене коло проблем розглянуто через ознайомлення з діяльністю, структурою, пріоритетними завданнями і тенденціями розвитку «Національного центру нематеріальної культурної спадщини» при Інституті фольклору БАН. Зміст, структура і функціонування фольклорного архіву представлено в контексті розвитку польової роботи, архівування, каталогізації та використання відомостей як відносно самостійних напрямків діяльності, підпорядкованих меті наукового дослідження. Подано коментар до укладеного «Каталогу архівних фольклорних матеріалів» (предметний і тематичний, по селах, збирачах та інформаторах) із «Класифікаційною схемою», побудовано відповідно до основних сфер фольклорної культури; регламентовано основні принципи і вимоги, пов'язані зі зберіганням, обробкою і доступом до архівної інформації. Виведено основні параметри кодування, що описують складну структуру фольклорної спадщини і подають її різноманітні об'єкти, а також принципи відбору і формування типових колекцій архівного фонду. Особливу увагу приділено модернізації архівного фонду та проблемам, що пов'язані зі створенням спеціалізованого програмного забезпечення для фольклорних матеріалів, оцифровуванням різних типів архівних одиниць – на папері, фоно-, відео- і фотозразків; збереження від загрози руйнування та зникнення фольклорних артефактів

і різноманітних об'єктів; забезпечення надійного зберігання й ефективного доступу до значущих феноменів фольклорної культури. У цих напрямках розглянуто проекти, які реалізовано в Центрі. Пріоритетним завданням є формування електронного архіву документів, що зберігаються в Центрі, і забезпечення можливості створення єдиної мережі колекцій, які представляють цілість болгарської фольклорної культурної спадщини.

Третій розділ журналу «Світ болгарського фольклору» склали такі дослідження: Каті Михайлової «Про сакральність жєбрака і жєбрака-співця у фольклорній культурі слов'ян», Йорданки Коцевої «Дівчина-світлячок або болгарські жіночі чарівні казки», Светли Петкової «Міжжанрові переходи і взаємодії. На матеріалі болгарських народних балад», Доротеї Добревої «Образ священнослужителя в наративній культурі. Про використання словесного тексту».

У передмові до статті «Про сакральність жєбрака і жєбрака-співця у фольклорній культурі слов'ян» (С. 65–72) Катя Михайлова вказує на основні риси, які характерні для категорії сакрального. У першій частині статті розглянуто основні елементи семантичної характеристики звичайного жєбрака, які показують його сакральність: його сприйняття в якості переодягненого божества, що мандрує серед людей; його зв'язок із культом мертвих; сила його молитви; його бідність і мобільність. Для пояснення сакральності жєбрака показано ставлення до нього основних соціальних верств – духовенства, світської влади, простолюду та їх інституцій в окремих слов'янських країнах. У другій частині статті автор аналізує ті риси семантичної характеристики мандрівного жєбрака-співця, які визначають його підвищену сакральність у порівнянні зі звичайним жєбраком: сліпота, специфічний одяг і його атрибут, струнний музичний інструмент, репертуар релігійно-легендарних пісень і їх мелодії, місце та час виконання релігійного репертуару, його функція у таких важливих для патріархальної сільської громади обрядах, як хрещення новонародженого, весілля, похорони, поминки переважно у західних і східних слов'ян.

У статті Йорданки Коцевої «Дівчина-світлячок, або болгарські жіночі чарівні казки» (С. 73–80) на основі «Каталогу болгарської народної казки» (Софія, 1994) і, зокрема, тієї його частини, до якої увійшли чарівні казки, окреслено основні типи жіночих чарівних казок (казки з головним образом-протагоністом жінкою). При реалізації цієї типології використано морфологічний аналіз чарівних казок, який увів у фольклористику В. Пропп. У межах болгарської чарівно-казкової традиції, яка в ретроспективі охоплює близько 150–200 років, виді-

лено дві основні групи справді жіночих казок: казки з героїнею-жертвою і казки з героїнею-визволителем.

Светла Петкова, аналізуючи «Міжжанрові переходи і взаємодії. На матеріалі болгарських народних балад» (С. 81–86), зазначає, що серед міжжанрових відносин у болгарському фольклорі заслуговує на увагу розпрацювання спільних тем шляхом порівняння схожих фабул у пісенних і прозаїчних формах. Сімейна балада та новелістична казка часто розповідають про ті ж самі або однотипні історії з життя великої родини. Вони вибудовують завершення, дотримуючись здебільшого своїх головних правил. Одночасно вони впливають один на одного, запозичуючи типові для іншого жанру мотиви, образи, формули. Аналіз подібних міжтекстових взаємодій розкриває деякі тонкі механізми творчого процесу в фольклорі, проливає світло на динамічні аспекти народного світогляду. Міжжанровий діалог ілюструє привабливу особливість народного мислення вільно оперувати образами та мотивами різного походження, змішувати конструктивні рівні й елементи форми. Утвердження певних ідей, ймовірно, пов'язано із необхідністю зміни висловлювання, синонімічного вираження змісту, які переходять жанрові «межі». Перехід, перенесення етнопсихологічних структур через різний словесний матеріал призводить до накопичення відповідного значення і збереження його в культурній пам'яті. Вагому роль у процесах нагромадження має колективний досвід, узаконений у традиційній нормативності, а також колективно пережиті емоції.

Після огляду розповідних жанрів і сюжетів, у яких православний священик (піп) бере участь як персонаж, і після короткої характеристики образів у наративах із комічним конфліктом виклад статті Доротеї Добревої «Образ священнослужителя в наративній культурі. Про використання словесного тексту» (С. 87–94) обмежується кількома конкретними прикладами. Проаналізовано болгарські варіанти сюжету АаTh 1842 у контексті міжнародної та розповідної традиції Східної та Південно-Східної Європи. Описано також випадки, у яких місцевий священик перетворився на кристалізаційну фігуру дійсних і фіктивних комічних історій. Представлено інші «високі» образи священника в історичних піснях, переказах та ін. На основі прикладів показано, як мігруючі оповіді і образи можуть бути використані і адаптовані у різних історичних, політичних, культурних макро- і мікроконтекстах: через історизацію, локалізацію, персоналізацію. Спостереження, викладені у статті, мають стосунок і до формальності усних наративів.

Четвертий розділ «Сучасний стан фольклорної традиції» «болгарського» номера журналу

складається з таких статей: Станоя Станоева «Болгарський політичний анекдот постсоціалістичного періоду», Радки Братанової «Стилі жіночого й чоловічого фольклорного співу, або ще раз про «Містерію болгарських голосів», Мілени Іванової «Болгарські хіп-хоп графіті».

Станой Станоев у статті «Болгарський політичний анекдот постсоціалістичного періоду» (С. 95–101) одним із характерних явищ повсякденної усної комунікації після падіння комуністичного режиму в Болгарії вважає те, що анекдоти (особливо політичні) створюють і розповсюджують обмежено та спорадично. Натомість анекдоти інтенсивно входять у публічний простір: у засоби масової комунікації (преса, радіо, телебачення, інтернет), видають у спеціальних збірниках і брошурах. Одну з можливих причин відтоку політичних анекдотів із повсякденного спілкування можна шукати у змінах соціально-політичних умов, у можливості відкритого і вільного висловлювання соціального невдоволення. Подібна інтерпретація, однак, не містить достатнього евристичного потенціалу, оскільки не може задовільно пояснити як бурхливий розквіт розповідання анекдотів в епоху соціалізму, так і ситуацію у постсоціалістичний період.

Автор обстоює тезу про те, що в контексті сучасної держави і здійснення влади політичний анекдот має інтерпретуватися не стільки як вид протидії, а швидше як частина політичної соціалізації і самоідентифікації членів відповідного суспільства. Більш інтенсивно анекдоти розповідають зазвичай у кризових ситуаціях, коли політика не може виконувати приписану їй роль повної посвяти суспільним інтересам. При соціалізмі розповідання політичних анекдотів було наслідком сполучення модерних інституцій і механізмів управління із традиційними владними практиками. Після падіння тоталітарного режиму політичний анекдот відбиває зміни, що відбулися на політичній сцені. Він тематизує нові обличчя, інституції та події у соціальному житті. Водночас анекдот, як і в епоху соціалізму, не задовольняється лише маркуванням соціальних процесів, що відбуваються, але шукає їх глибшу і точнішу характеристики.

Радка Братанова, пишучи про «Стилі жіночого й чоловічого фольклорного співу, або ще раз про «Містерію болгарських голосів» (С. 102–105), вважає, що в болгарській етномузикознавчій літературі питання жіночого і чоловічого співу розглядається головним як компонент фольклорної культури і його ролі як регіонального маркера. При порівнянні двох стилів співу – чоловічого і жіночого – спостерігаються специфічні відмінності, що стосуються видобування звуку, його сили, гучності й аранжу-

вання. У результаті професійної практики, яка утвердилася на фольклорній основі всередині ХХ ст., появився своєрідний феномен у галузі мистецтва співу, так званий «народний хор». У ньому переплітаються різні тенденції: від збереження давніх способів співу до використання модерних практик, які пов'язані з музикою Західної Європи. «Перехрещення» цих тенденцій дає в результаті абсолютно нове явище, яке побутує донині і може бути визначене як особливий стиль співу. Деякі найбільш важливі складові такого стилю розглядаються в цій статті.

Із вісімдесятих років минулого століття, стверджує Мілена Іванова у дослідженні про «Болгарські хіп-хоп графіті» (С. 106–107), громадський простір у найбільших болгарських містах насичений численними графіті. Вони маркують присутність своїх творців у міському середовищі й одночасно виражають різні погляди та переконання. Ці зображення, які дехто вважає проявом вандалізму, свідченням браку культури і поваги до суспільних цінностей, а інші – виявом активної громадянської позиції або способом внесення кольору і життєвості у сірі міські простори, вже є частиною болгарського щодення.

Протягом минулих десятиліть графіті легко «прочитували» й інтерпретували інші громадяни. Однак з 1998 р. громадський простір усе більше заповнюється новими графіті, які наслідують моделі, утверджені у глобальній хіп-хоп культурі. Ці великі графіті виконані за допомогою балончиків із кольоровими фарбами молодими людьми, які називають себе райтерами. Графіті мають велику візуальну присутність у міському середовищі, але, як правило, вони «нечитабельні» для ширших соціальних прошарків. У статті автор розглянув різновиди сучасних болгарських хіп-хоп графіті і способи їх прочитання (інтерпретації) в райтерському середовищі. Спеціальну увагу звернено також на те, як авторам графіті вдається використовувати громадський простір для своїх особистих цілей і таким чином поліпшувати своє самопочуття, відмежовуватися від інших громадян і згуртовуватися.

У третьому номері журналу «Народна творчість та етнографія» за травень-червень 2008 р. серед мистецтвознавчих, етнологічних і мовознавчих публікацій є декілька матеріалів на фольклорно-міфологічну тематику. Це статті А. Іваницького «Поетичний паралелізм з погляду еволюції мислення» і О. Виноградової «Проблеми етническої ідентичності і їх отражение в современном крымскотатарском мифе» з рубрики «Розвідки і матеріали», рецензія Л. Корній «Феноменальне видання дум» і матеріали Н. Василенко та Л. Іваннікової «З неопублікованої фольклорної спадщи-

ни Івана Манжури», що вміщені у рубриці «3 архівів, колекцій та рідкісних видань».

Анатолій Іваницький у статті «Поетичний паралелізм з погляду еволюції мислення» (С. 4–8), порушуючи питання про виникнення виразових засобів поетики фольклору, зосереджує свою увагу на походженні поетичного паралелізму. За спостереженням автора, у словесній фольклористичній ресурсі пісенної поетики дотепер розглядають за методикою літературознавства, обмежуючись естетично-виразовим поясненням тропів і оминаючи при цьому проблему генезису. Паралелізм як одна з форм осмислення дійсності почав складатися за умов первісного анімістичного світогляду, коли людина вдавалася до персоніфікації. Розгорнений паралелізм як його особлива форма найбільше характерний для народних весільних пісень, де він є ще не зовсім художньою, не сповна стилістичною фігурою: тут проглядається і персоніфікація, і магія, й анімістичні відгомони живого язичницького світобачення. Паралелізм відсутній у календарних піснях, натомість у пісенній ліриці він позбувається антропоморфізації навколишнього світу. На думку дослідника, ці три жанрово-родові групи – календар, весілля, лірика – відображають шлях розвитку паралелізму. Його відсутність у календарних піснях можна пояснити пануванням первісного пантеїзму та зооморфізму. За цих умов паралелізм із його тенденцією до антропоморфізації та набуття функції поетичного образу суперечив би вірі в магічні перетворення й обожнювання природи. Постанова розгорнутого паралелізму в весільних піснях засвідчує появу й усвідомлене протиставлення зооморфних і антропоморфних картин. У ліриці паралелізм втрачає ознаки міфологічно-магічного світогляду і перетворюється на композиційно-стильову фігуру, що не поширюється далі першої строфи.

Ольга Виноградова у російськомовній статті «Проблеми етнічної ідентичності та їх відображення в сучасному кримськотатарському міфі» (С. 26–30) стверджує про існування серед кримсько-татарського народу цілого масиву міфів, які презентують сучасну культуру кримських татар як молодого народу, що відродився. Ці міфи не виокремлені з текстів, не є книжними або газетними історіями, а взяті з соціального дискурсу. Вони спираються на історичний або псевдоісторичний факт і містять власне розуміння етнічної спільності, ідентичності. До центральної групи міфів про загинув і чудесне відродження (самого кримськотатарського народу, його героїв, звичаїв, умінь, мови, ремесел) належать такі міфи: про затоплені дерева або затонулі баржі, про припинення життя в Криму, про золоту колісницю, про сакральне знання. Сучасний міф, твердить дослідниця, реалізується у спілку-

ванні кримських татар із співплемінниками-репатріантами, виконує функцію зв'язку поколінь, обслуговує почуття спадкоємності знову прибулих стосовно того народу, який жив на Кримському півострові до виселення, до корінних кримчан.

Рецензія Лідії Корній «Феноменальне видання дум» (С. 101–102) стосується нового видання «Українські народні думи» (К., 2007. – 824 с.), яке підготували до друку науковці Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України (керівник проекту – доктор мистецтвознавства С. Грица). Ця книга є своєрідною експозицією всього думового репертуару, записаного від кобзарів і лірників із кінця XIX ст. до теперішнього часу. На думку рецензента, ця праця є значним поступом у збереженні синкретичності жанру дум і репрезентації його у різних зрізах – музики, поетики народно-професійного виконавства кобзарів та лірників.

У публікацію Наталії Василенко, Людмили Іваннікової «3 неопублікованої фольклорної спадщини Івана Манжури» (С. 112–116) увійшла коротка оглядова стаття про І. Манжуру як фольклориста та невелика характеристика знайденого у Відділі рукописів Інституту літератури імені Т. Г. Шевченка НАН України тексту народної казки із Катеринославщини під назвою «Не судьба, а щіра правда», який надруковано далі зі збереженням мовного колориту та діалектних особливостей тогочасного Олександрівського повіту.

Підготували Ігор Гунчик, Ольга Албул,
Ірина Горбань

Literatura Ludowa: Dwumiesięcznik naukowo-literacki. – Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007. – № 1, 2, 3, 4–5, 6 (51).

На обкладинці першого номера часопису «Literatura Ludowa» («Народна література») за 2007 р., який у Республіці Польща видають Польське народознавче товариство й Інститут польської філології Вроцлавського університету, розміщено портрет-літографію польського поета-романтика Теофіла Ленартовича. Про творчість цього письменника йдеться в одній із чотирьох статей, які увійшли до рубрики «Artykuły» («Статті»): Генрика Юрковського «Між життям і смертю. Народна есхатологія на прикладі обрядів, звичаїв і народної драми», Катажини Смик «Мовно-культурний образ сосни у польському народному мовленні», Малгожати Скібінської «Солов'їний неспокій: про тіняві регіони ідилії в поезії Теофіла Ле-

нартовича», Кароліни Сиккульської «Бард у польській культурі: історія й сучасність (нарис проблематики)».

Проблематику народного трактування смерті у різних європейських традиціях досліджує Генрик Юрковський у статті «Між життям і смертю. Народна есхатологія на прикладі обрядів, звичаїв і народної драми» (С. 3–15). Об'єктом його уваги є чотири традиційні дійства: польська різдвяна вистава «Іроди», що інсценізує легендарну історію Іродового злочину; традиційне масковане дійство англійських народних акторів – так званих «маммерів», що присвячене подвигам святого Георгія; чеська народна вистава, що побутувала під назвою «ходіння з Дорогою», та російська традиційна інсценізація «Цар Максиміліан». Однією з проблем, яке порушена у розвідці, є співвідношення між християнськими та дохристиянськими елементами у народному трактуванні смерті. Найбільш християнізованим серед чотирьох народних театральних дійств автор вважає чеське «ходіння з Дорогою» – дійство з агіографічною структурою, де страждання й смерть ведуть до святості. В англійському ж дійстві святой Георгій стає своєрідним «господарем смерті», умертвлюючи ворогів християнства. Таким же господарем смерті, проте свавільним і примхливим, є цар-тиран у російській виставі, що має владу вбивати й воскрешати за власним бажанням. Несподівано анахронічних форм набуває мотив смерті у польській різдвяній виставі, де Ірода захищає від Турка-месника польський улан, герой Кримської війни.

Проблеми на пограниччі лінгвістики та народознавства розглядає Катажина Смик у статті «Мовно-культурний образ сосни у польському народному мовленні» (С. 17–32). Застосовуючи етнолінгвістичну методологію Є. Бартмінського, авторка ділить семантичне поле лексеми «сосна» на так звані «фасети»: назва (різноманітні регіональні варіанти лексеми); вигляд і риси (висока, пряма, зелена, колюча); локалізація сосни (сосна як дерево-вісь, осереддя світу) та сосна як локалізатор (дії та акти, що відбуваються під сосною); частини сосни (живиця, хвоя, шишки). Підсумовуючи, авторка виділяє найважливіші традиційні значення сосни: дерево життя, космічне дерево; дерево, що символізує злиття чоловічого та жіночого начал.

У статті Малгожати Скібінської «Солов'їний неспокій: про тіняві регіони ідилії в поезії Теофіла Ленартовича» (С. 33–43) авторка розмірковує над комплементарністю понять щастя й страждання у творчості цього поета, часто званого «мазовецьким лірником», показує неоднорідність і внутрішню напругу ідилічних картин у його поезії, які викликають асоціації з явищем «pentimento» – своєрідним

малярським палімпсестом, який дозволяє під горішнім шаром фарби розгледіти сліди ранішого малюнку. Різноманітні, як називає їх авторка, «подряпини» й «затінненні» ідилічного простору Т. Ленартовича згущуються в явище «зраненої ідилії», що має сакральний вимір, виражений «солов'їним двоголоссям», одвічним зіткненням суперечностей.

Над складною й багатогранною постаттю барда, його роллю в польській культурі кінця ХХ ст. та багатовіковою традицією бардівської культури розмірковує Кароліна Сиккульська в розвідці «Бард у польській культурі: історія й сучасність (нарис проблематики)» (С. 45–57). Що означає термін «бард» у сучасному світі: професію, суспільну роль, особливий різновид мистецької вразливості чи специфічний тип особистості? Авторка залишає це питання без відповіді, лише підкреслюючи суперечливість рецепції постаті барда в сучасному польському суспільстві за безсумнівно вагомої ролі, яку відіграли барди у процесі його культурної трансформації.

Число завершують дві рецензії (рубрика «Recenzje») – Йоланти Луговської (С. 59–61) на книгу Івони Жепніковської «Російська і польська магічна казка (Аі 480) у контексті народної культури» (Торунь, 2005) та Моніки Чуришкевич (С. 62–65) на працю Александри Мойковської «Макс Люті як казкознавець» (Вроцлав, 2006).

Основу другого числа журналу «Literatura Ludowa» склали п'ять наукових розвідок із рубрики «Artykuły»: Віолетти Врублевської «Народні «exempla», Анни Семінської «Історичні легенди» Зофії Венгерської як літературний цикл», Данути Ковалевської «Світ чарів і демонів у «Долині Ісси» Чеслава Мілоша в контексті преромантичної традиції», Віолети Венерської «Лихе око: на кого гляне, того зурочить». Переказ (klechda) «Погане око» Казімежа Владислава Вуйціцького», Роберта Пйотровського «Іжа в народних оповідях».

Термін «exempla», винесений у назву статті Віолетти Врублевської «Народні «exempla» (С. 3–17), авторка використовує на позначення особливого типу польських так званих «народних новел», для якого властиві виразно релігійний характер, динамічний сюжет і казково-фантастичні елементи. Як особливу ознаку цього типу народних оповідей, які аж до ХІХ ст. поширювали усно (зокрема, виголошувалися з кафедр як елементи проповідей) та передруковували у популярних збірниках, дослідниця виділяє глибоку віру у Бога провидіння, яке керує кожною людиною. Зразом авторка наголошує на лудичній, розважальній функції цих оповідей (підсилені фантастичними, а часом і кримінальними епізодами й ситуаціями), що дозволяє порівнювати їх із сучасною популярною літературою.

Стаття Анни Семінської «Історичні легенди» Зофії Венгерської як літературний цикл» (С. 19–28) присвячена напівзабутим сьогодні сторінкам польської популярної літератури ХІХ ст. Дослідниця вивчає композицію адресованої молодим читачам книги літературних легенд пізньоромантичної польської письменниці, досліджує принципи циклізації та способи авторського переосмислення легендарного матеріалу.

Польська література вже ХХ ст. перебуває у фокусі уваги Данути Ковалевської, авторки настановної розвідки під назвою «Світ чарів і демонів у «Долині Ісси» Чеслава Мілоша в контексті преромантичної традиції» (С. 29–38). У просторі чаклунства, магічних практик і віри у потойбічні сили, в якому діють герої Ч. Мілоша, авторка окремо виділяє дух Магдалени – демонологічної істоти з нечітким статусом, який можна означити по-різному: привид, упир, дух, що прагне помститися людському роду. Як зауважує дослідниця, Магдалена не відповідає традиційним уявленням про вампіра: замість візуально моторошного персонажа зі спрощеними психологічними характеристиками бачимо прекрасну жінку, яка сповнена енергії й відчайдушно бореться із фізичним розпадом. Загалом же дослідниця бачить у творі Чеслава Мілоша великий вплив старопольської демонологічної традиції.

У короткій розвідці Віолети Венерської «Лихе око: на кого гляне, того зурочить». Переказ (klechda) «Погане око» Казімежа Владислава Вуйціцького» (С. 39–44) досліджено одну з малознаних літературних реалізацій мотиву «поганого ока». В основі сюжету переказу К. В. Вуйціцького покладена народна оповідка про чоловіка з «лихим оком», який напередодні народження дитини просить дружину виколоти йому очі. Проте навіть виколені очі не втрачають своєї зловісної сили. Авторка зупиняє увагу на традиційних народних магічних формулах-закляттях, що наявні у творі, й робить висновок про те, що загалом невисокий художній рівень твору поєднаний зі старанним і доволі вмілим опрацюванням фольклорних взірців.

Остання у номері журналу стаття – Роберта Піотровського «Їжа в народних оповідях» (С. 45–56) – присвячена функціям харчу у польському оповідному фольклорі. Дослідник поділяє їжу на три основні групи: звичайна їжа, яку люди споживають на щодень чи на свята, часто позначена специфікою конкретного регіону; нечиста їжа, забруднена контактом із потойбічними силами; чудесна їжа, що має чарівні властивості. Дві останні групи здебільшого виконують ініціативну чи міракулярну функції. Проте, як відзначає Р. Піотровський, таку саму роль у народних оповідях можуть відігравати й делікатеси, що їх варто було б

розглядати як їжу «звичайну». Матеріал, залучений до дослідження, – легенди й казки різних слов'янських народів.

Наприкінці числа вміщено рецензії Доброслави Сверчинської (С. 57–59) на книгу польських перекладів казок Казуко Адачі «Шмаркате Дитя Богів та інші японські казки» (Варшава, 2006), Віолети Врублевської (С. 59–64) на працю Йоланти Луговської «У Фантазіані та деінде. Нариси про літературну казку» (Вроцлав, 2006) та Міхала Гдушковського (С. 64–66) на книгу о. Пйотра Ямьола «Конколівка вчора й сьогодні» (Краків, 2005).

До третього числа «Народної літератури» за 2007 р. увійшло шість наукових статей: Наталії Ганцаж «Причинок до дослідження прохань до Матері Божої», Анни Піотровської «Розбійництво – музично трансформований міф», Габрієли Пардубицької «Боровся з хаосом, аби краще кохати». Образ батька у творчості о. Єжи Шиміка», Анни Мрозовицької «Мовно-культурний образ чистого/нечистого в пареміології й фразеології польської та російської мов у контексті когнітивної антропології, феноменології та герменевтики», Барбари Коц «Лорд Джим серед народу бутів», Ганни Урбанської «Каччани-джатака та її відлуння в польській народній казці».

У розвідці Наталії Ганцаж «Причинок до дослідження прохань до Матері Божої» (С. 3–16) авторка робить цікаву спробу поглянути на молитви, адресовані Діві Марії, як на відкриття тему для фольклористичних досліджень. Об'єкт дослідження – вотивні записи в «Книзі прохань і милостей» із Капліци Туховської Матері Божої – є, на думку Н. Ганцаж, своєрідним «текстом культури», хоч і не має головної ознаки фольклору, тобто оральності. Дослідниця поділяє вотивні записи за предметом прохання (молитви за родину, за одужання, за звільнення від шкідливих звичок тощо), здійснює мовно-стилістичний аналіз записів, виділяє головні ознаки цього специфічного жанру – камерність і безпосередність, формульність і варіантність, колективність.

Як констатує Анна Піотровська у статті «Розбійництво – музично трансформований міф» (С. 17–24), легенди про гірських розбійників у Татрах, попри їхню популярність як у Польщі, так і в Словаччині аж до початку ХХ ст. не були матеріалом для музичних творів. Уперше на польській музичній сцені ця тема з'явилася 1900 р. в опері Владислава Желенського «Янек» і досягла своєї найповнішої реалізації в балеті Кароля Шимановського «Гарнасі» («гарнась» – аналог гуцульського «опришка»). Авторка розвідки простежує розвиток рецепції сюжету про розбійників у польській академічній музичній традиції, підкреслюючи, що звертання до цієї тематики природно схилило композиторів до викорис-

тання елементів народної музичної культури регіону Татр.

Стаття Габрієлі Пардубіцької «Боровся з хаосом, аби краще кохати». Образ батька у творчості о. Єжи Шиміка» (С. 25–34) присвячена «тихому героєві Сілезії» Емілеві Шиміку, чий образ у своєму есеїстичному творі зберіг його син, священник, поет і професор богослов'я. Постать Шиміка-старшого, на думку дослідниці, можна розглядати як «емблематичну модель», яка ілюструє синкретичну культуру Сілезького регіону і водночас руйнує стереотипні уявлення про стереотипну вузькість горизонтів типового сілезького міщанина.

Анна Мрозовіцька у своїй ґрунтовній етнолінгвістичній праці «Мовно-культурний образ чистого/нечистого в пареміології й фразеології польської та російської мов у контексті когнітивної антропології, феноменології та герменевтики» (С. 35–48) трактує дихотомію «чисте/нечисте» як одну з найдавніших і найпоширеніших опозицій, властивих більшості культур та релігій. Знаходячи багато спільного у трактуванні категорій «чистого» та «нечистого» у польській та російській традиціях, авторка досліджує семантичне поле низки лексем, які виражають значення «нечистоти» (гріх, провина, тавро, диявол (чорт), свиня, тягар, ярмо, черево тощо) та «чистоти» (омивання, чистилище, спокута, білість, спасіння).

До одного з епізодів чи не найзагадковішого роману Джозефа Конрада «Лорд Джім» звертається Барбара Коц у статті «Лорд Джім серед народу буґісів» (С. 49–54). Дослідниця наголошує на культурно-політичному контексті колоніалізму, поза яким важко трактувати події в романі. Плетиво конфліктів, розгорнуте у творі, на думку Б. Коц, доводить не що інше, як комплекс неподоланних проблем, що виникають у ситуації співжиття білої людини та народів так званого «третього світу», – проблем, які порушив Дж. Конрад чи не вперше в англійській літературі.

Рубрику «Статті» завершує коротка розвідка Ганни Урбанської «Каччані-джатака та її відлуння в польській народній казці» (С. 55–58). Індійська джатака (одна з палійських казок про попередні втілення Будди) розповідає про вигнану з дому сином і невісткою матір, яка складає на цвинтарі жертву померлій Справедливості. Це помічає володар небес і, піддавши матір випробуванню, виправляє навдану їй кривду, повертаючи додому. Подібний сюжет про померлу Справедливість дослідниця зауважує в польській казці під назвою «Видзвонили правді», де селянин, неспроможний добитися справедливості, іде до столиці й б'є в усі дзвони, аби воскресити померлу Правду.

У рубриці «Рецензії» вміщено відгуки Адама Наверського (С. 59–60) про працю Галіни Меліцької «Антропологія свят і святкування» (Кельце, 2006) та Марти Стацак (С. 60–62) про книгу Карен Армстронг «Коротка історія міфу» (Краків, 2005).

Подвійне число (№ 4–5) часопису «Народна література» за липень-жовтень 2007 р. містить аж дев'ять статей: Пйотра Ковальського «Змішання матерії. Синкретичність образу світу та завдання історика культури», Марії Гутовської «Папа – святий член родини», Дороти Колодзей «Старопольські інспірації у публіцистичній творчості Якуба Бойка», Йоанни Драб «Яносік – ідеальний розбійник? Між історичною правдою та народним апофеозом», Агнешки Кастелік-Гербусь «Живецькі розбійники в народних оповідях», Анджея Лукаша Юрека «Легенда про святого Христофора в контексті народної побожності», Ганни Спихальської «Про каталог міжнародних казкових мотивів у новій редакції Ганса-Йорга Утера», Віолетти Кравчик-Васілевської та Мартіна Доббі «Софоморос, себто гумористичний концепт». Вони порушують дуже широкий спектр проблем – від образу розбійників у польському оповідному фольклорі до потрактування постаті Папи Римського Івана Павла II у записі із кондоленційних книг.

Номер відкриває ґрунтовна теоретична розвідка Пйотра Ковальського під назвою «Змішання матерії. Синкретичність образу світу та завдання історика культури» (С. 3–27). У центрі уваги автора – змінність значень різних уявлень, у якій виявляються «принципи становлення суспільного ладу, його легітимізації, форми маніфестування не завжди явних засад, які керують процедурами інтерпретації світу». Вивчення процесів зміщення значень понять дослідник уважає альтернативним шляхом для історії культури, поруч із стандартними дискусіями про важливі артефакти та особистості. Найважливіші закономірності процесів альтерації значень автор ілюструє своєрідним «дослідженням випадку» (case study): на підставі цікавого запису в історичній хроніці Анджея Комонєцького про ящірку, яка вибігла з дівчини, він реконструює цілу сукупність культурних контекстів і залежних від них значень деталей зафіксованого явища, включно з міфологічним хтонічним значенням «мороку, темряви, вогкості», яке приписувалося плазунам.

Вивчення випадків історичної зміни чи нападу значень понять, на думку П. Ковальського, можна поєднувати із «синхронним» аналізом, який виявлятиме синкретичність і неоднорідність значень у конкретний момент історії, що пригнаним всім культурам, крім хіба що гомогенних архаїчних. Унаслідок іс-

торичної зміни значень утворюється, за визначенням автора, «семіотичний палімпсест»: попри пізніші семантичні нашарування, первинне значення не зникає і може актуалізуватися у відповідних контекстах.

Об'єктом вивчення для Марії Гутовської, авторки статті «Папа – святий член родини» (С. 29–42), є записи в кондоленційних книгах, які постали після смерті Івана Павла II. «Святий» та «член родини» – це, за спостереженнями дослідниці, найчастіше вживані у книгах означення постаті папи, спектр контекстів і конотацій яких дуже широкий. Книги, на думку М. Гутовської, презентують «модерну ідею святості», пов'язану з даром міняти світ та об'єднувати людей через науку християнської любові. Приписувана Іванові Павлові II святість іноді схиляє авторів дописів прирівнювати його до Христа чи Бога-Отця. Образ папи як члена родини, насамперед як «батька» (ојса) відводить, на думку дослідниці, до церковної традиції глорифікації «батьківства» (Бог-Отець, Отці Церкви, Святійший Отець), водночас наповнюючи її родинними, світськими конотаціями (батько як голова християнської сім'ї).

Розвідка Дороти Колодзей «Старопольські інспірації у публіцистичній творчості Якуба Бойка» (С. 43–57) презентує літературну та публіцистичну спадщину письменника, громадського і політичного діяча, активіста галицького народного руху. Тексти Я. Бойка, на думку автора статті, ілюструють феномен «нової фольклорної літератури» – спираючись на взірці «високої» літературної традиції минулого (як-от на проповіді Пйотра Скари), вони водночас залишаються відкритими до найширшої аудиторії авторових сучасників.

Йоанна Драб у статті «Яносік – ідеальний розбійник? Між історичною правдою та народним апофеозом» (С. 59–71) звертається до напозір добре вивченого легендарного образу Юрая Яносіка, уславленого розбійника з Татрів, «слов'янського Робіна Гуда», який водночас присутній у трьох фольклорних традиціях – польській, словацькій та чеській. Як доводить авторка, факти реальної біографії цієї доволі неоднозначної історичної постаті явно суперечать тим, які присутні в її легендаризованих версіях, до того ж ці версії значно різняться між собою у трьох оповідних традиціях (скажімо, польська версія, всупереч історичним фактам, розташовує головні місця подій на історичній польській території).

Тему легенд про гірських розбійників-месників продовжує Агнешка Кастелік-Гербузь у статті «Живецькі розбійники в народних оповідях» (С. 73–82). У центрі уваги дослідниці – перекази про трьох легендарних бескидських розбійників: Клімчака, Процьпока та Цук-

шика. Окрім каталогування найуживаніших оповідних взірців, наявних у цих переказах, авторка зробила цікаву спробу порівняльного аналізу оповідей про розбійників із Живецького регіону й Татрів, виявляючи багато спільних мотивів (рука розбійника, відбита на скелі; обкрадання корчмарки; відмірювання полотна від дерева до дерева тощо).

Анджей Лукаш Юрек у розвідці «Легенда про святого Христофора в контексті народної поборності» (С. 83–100) досліджує контраст між двома легендами про популярного святого – старішою грецькою та пізнішою латинською. Якщо грецька версія легенди, що говорить про життя та мученицьку смерть св. Христофора, має багато спільного з історичними фактами, то латинський переказ – цілком апокрифічний, і йдеться в ньому про сильного чоловіка, який переносить людей через ріку (результат буквального трактування імені Христофора – «той, що носить Христа»). Анджей Юрек розглядає грецьку та латинську легенди як елементи, відповідно, офіційної та народної поборності. Втім, єднає їх, на думку дослідника, найглибший та найархаїчніший мотив, присутній в тисячах оповідей давніх народів, – мотив мандрів у пошуках щастя.

Ганна Спихальська у своїй статті «Про каталог міжнародних казкових мотивів у новій редакції Ганса-Йорга Утера» (С. 101–108) аналізує працю, яка становить суттєве доповнення до класифікації Аарне-Томпсона. Утер не лише додає до неї цілу низку нових мотивів, але й звертає увагу на численні помилки, що робить його каталог вельми цінним довідковим джерелом для кожного, хто вивчає проблематику казки.

Текст Віолетти Кравчик-Васілевської та Мартина Доббі під назвою «Софоморос, себто гумористичний концепт» (С. 109–112) є скороченою версією доповіді, виголошеної в грудні 2006 р. під час Першої міжнародної конференції про розумного дурня в Університеті Мальти. Автори розвідки розмірковують над образами дурного розумника та розумного дурня в європейському гумористичному письменстві. Наводячи приклади з Платонового «Бенкету», середньовічної літератури, низового мистецтва Ренесансу, анекдотів польських хасидів і жартів про відомі особистості сучасності, дослідники відкривають глибоке культурне коріння вічної суперечки між мудрістю та глупотою, розділених нестабільною, хиткою межею.

На завершення числа вміщено «Спогад про проф. Реймунда Квіделанда (1935–2006)» Анни Петшик (С. 113–114), у якому йдеться про відомого норвезького фольклориста, президента Нордичної асоціації етнології та фольклору, а також три рецензії: Чеслава Роботницького (С. 115–117) на книгу Пшемислава Овчарека «Ка-

роль Войтила – Іван Павло II. *Татри оповідають про святого. Від історії до міфу – антропологічна студія*» (Краків, 2006), Гелени Сойки-Маштаlej (С. 117–120) на працю українських дослідниць Інни Головахи та Олександри Бріциної «Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: Тексти та розвідки» (Київ, 2004) та Збігнева Вуйцика (С. 120–122) на книгу В. Латишева та М. Прокоф'єва «Каталог етнографічних колекцій Б. О. Пілсудського в Сахалінському державному краєзнавчому музеї (1898–1899, 1903–1905 pp.)» (Южно-Сахалінськ, 2006).

Обкладинку шостого числа часопису за 2007 рік прикрашає портрет цісаря Австро-Угорщини Франца Йосифа I. Це не випадково – один із важливих матеріалів числа присвячений галицькому народному віршеві про австрійську імператрицю Єлизавету. Загалом у рубриці «Artykuły» цього номера вміщено чотири статті: Малгожати Чапіги «Драма любові й смерті Болеслава Лесьмяна в казковому костюмі», Регіни Козубовської «Принади мазурських сторін у творах «думаца» з Огрудка», Ренати Холди «Пісня про найяснішу пані цісарову Єлизавету. Галицький політичний вірш на храмове свято», Марії Гутовської «Фольклорна теологія».

Відкриває останній номер цього річного журналу розвідка Малгожати Чапіги під назвою «Драма любові й смерті Болеслава Лесьмяна в казковому костюмі» (С. 3–17). Як справедливо зазначає авторка, Лесьмян – один із найвидатніших польських поетів ХХ ст. – маловідомий польським читачам як драматург, проте саме його п'єси «Шалений скрипаль» та «Зіпсуття посмертних звичаїв» опиняються в центрі уваги дослідниць. Інтрига обох п'єс побудована за моделлю любовного трикутника «вона – вона – він», і якщо в першому творі, який має авторське жанрове визначення «казка в трьох галюцинаціях», музикант віднаходить втрачене натхнення у коханні з Музою та Русалкою, то в другому – близькому за духом до славетних Лесьмянових «похоронних» балад – герої після смерті продовжують «розігрувати життя після життя»: вони наче повторюють свою земну долю, позначену забороненим коханням і трагедією любовного злочину. Обидві п'єси об'єднує ще й винятковий лесьмянівський простір «зелені» (zieloności) – динамічний і містичний світ природи, в якому життя й смерть зливаються в казковому танці.

Красі ландшафту та її особливому заломленні в народній поезії присвячена стаття Регіни Козубовської «Принади мазурських сторін у творах «думаца» з Огрудка» (С. 19–34). Титульний «думац» (із мазурського діалекту – «поет», «віршар») – це звичайний селянин Міхал Кайка, співець незвичайної краси польського «краю тисячі озер» та оборонець поль-

ської тотожності перед лицем агресивної германізації. Поезія Кайки, зазначає у висновку дослідниця, є цілком фольклорною з огляду на головні теми й простоту поетичної форми, але також і через її відкритість, наївність і щирість постулатів.

Тему народної поезії продовжує наступна публікація – розвідка Ренати Холди «Пісня про найяснішу пані цісарову Єлизавету. Галицький політичний вірш на храмове свято» (С. 35–49). Головна тема розлогого народного вірша, над яким розмірковує авторка, – трагічна смерть імператриці Єлизавети, дружини цісаря Франца Йосифа. Цей вірш, який складається з 64 катренів, в агіографічній традиції оповідає про життя імператриці, доповнюючи факти апологетичними пасажами на честь монаршої пари, що дозволяє трактувати цей твір як елемент монархічної «народної пропаганди».

Марія Гутовська у статті «Фольклорна теологія» (С. 51–61) знову повертається до піднятої нею в попередньому числі теми кондолентних книг з приводу смерті папи Івана Павла II. Цього разу дослідниця розглядає деякі богословські аспекти записів, помічаючи, що вони часто розходяться з офіційною доктриною церкви. Так, доволі своєрідної форми набуває Свята Трійця, в яку народна уява вносить свої корективи, замінюючи «малозрозумілого» Святого Духа Дівою Марією чи Бога-Отця – Йосифом. Глорифікація Диви Марії, втім, цілком вписується у польську католицьку традицію, де традиційно сильним є культ Матері Божої. На завершення авторка виділяє два різновиди теології, помітні у книгах – «теологію любові», що безпосередньо корелює з ученням Івана Павла II, та «теологію сенсу», яка схиляє авторів записів дошукуватися у подіях, пов'язаних із життям папи, таємного значення, Божого задуму.

Наприкінці числа вміщено рецензії Мірослава Марчика (С. 63–64) на монографію Данути Пенкалі-Гавенцької «Комплементарна медицина в Казахстані. Сила традиції та тиск глобалізації» (Познань, 2006), Александра Бжузки (С. 64–66) на працю Грегема Андерсона «Казка у стародавньому світі» (Лондон; Нью-Йорк, 2000) та Мірослави Чарнецької (С. 66–68) на книгу Інге Стефан «Медея. Мультимедійна кар'єра міфологічної постаті» (Кельн; Ваймар; Відень, 2006).

Підготував Остап Сливинський

Автореферати

Івашків В. М. Художня, літературознавча і фольклористична парадигма ранньої творчості Пантелеймона Куліша. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук зі спеціальностей 10.01.01 – українська література та 10.01.07 – фольклористика. – Львівський національний університет імені Івана Франка, 2009.

Дисертація є першим у сучасній філологічній науці системним дослідженням ранньої творчості видатного українського письменника Пантелеймона Куліша (1819–1897) у всій її повноті – від етнографічно-художніх романтичних оповідань 1840 р. до подорожніх нотаток, зроблених під час поїздки до Варшави на початку 1847 року. Період 1840 – початку 1847 рр. важливий тим, що у цей час П. Куліш формувався як талановитий письменник-романтик, передусім прозаїк, фольклорист, літературний критик, публіцист, історик, починав як поет і перекладач, організатор культурно-літературного процесу. Уперше ґрунтовно проаналізовано особливості художнього змісту творів «воронізького циклу», ідилії «Оріся», історичних романів «Михайло Чарнышенко, или Малороссия восемьдесят лет назад» і «Чорна рада» (рукописні та опубліковані ранні редакції), епопеї «Україна» та її прозового відповідника «Книги о ділах народу українського і славного Війська козацького Запорозького», видатної історіософської праці «Повесть об украинском народе». З'ясовано особливості ролі й місця у творах П. Куліша українського фольклору, збиранню, дослідженню й публікаціям якого він приділяв дуже багато часу. Всебічно розглянуто також доробок раннього П. Куліша – фольклориста, літературного критика та публіциста у контексті його суспільно-політичної діяльності.

Публікації:

1. Художня, літературознавча і фольклористична парадигма ранньої творчості Пантелеймона Куліша: Монографія. – Львів: ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2009. – 448 с.

2. Куліш П. Чорна рада: Хроніка 1663 року: Роман / Упоряд., післямова і примітки В. Івашківа. – К.: Молодь, 1991. – 168 с.

3. Куліш П. Твори в двох томах. – Т. 2. Поєми. Драматичні твори / Упоряд. і примітки В. Івашківа. – К.: Наукова думка, 1994. – 768 с.

4. Куліш П. Повесть про український народ / Упоряд. та автор вступної статті В. Івашків; пер. з рос. Я. Приходи. – Львів: Літопис, 2006. – 228 с.

5. Українські народні пісні в записах Пантелеймона Куліша (на матеріалі фондів Інсти-

титу [мистецтвознавства, фольклористики та етнографії] ім. М. Рильського АН УРСР // Народна творчість та етнографія. – 1989. – № 5. – С. 64–67.

6. Дослідження романтичної прози // Жовтень. – 1989. – № 7. – С. 124–125.

7. Пантелеймон Куліш і його історичний роман «Чорна рада» // Куліш П. Чорна рада: Хроніка 1663 року: Роман. – К.: Молодь, 1991. – С. 149–157.

8. Деякі особливості художнього мислення Пантелеймона Куліша у 1840-х роках // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Праці філологічної секції. – Львів, 1992. – Т. ССXXIV. – С. 71–88.

9. Пантелеймон Куліш і його художньо-історична концепція України (на матеріалі творчості 1840-х років) // Другий Міжнародний конгрес українців: доповіді і повідомлення. Літературознавство (Львів, 22–28 серпня 1993 р.). – Львів, 1993. – С. 105–109.

10. Образ автора у творчості Пантелеймона Куліша // Literatura i komunikacja. Od listu do powieści autobiograficznej. – Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1998. – S. 344–352.

11. Іван Франко і сербські епічні пісні // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Українська фольклористика. – Львів, 1999. – Вип. 27. – С. 171–176.

12. Творча діяльність Пантелеймона Куліша 1840-х років і фольклор // Українська філологія: школи, постаті, проблеми : зб. наук. праць Міжнародної конференції, присвяченої 150-річчю від дня заснування кафедри української словесності у Львівському університеті (Львів, 23–25 жовтня 1998 р.). – Львів, 1999. – Ч. 2. – С. 517–526.

13. Становлення історично-романного мислення Пантелеймона Куліша: роман «Михайло Чарнышенко, или Малороссия восемьдесят лет назад» у контексті його ранньої романтичної творчості // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Праці філологічної секції. – Львів, 2000. – Т. ССXXXIX. – С. 58–79.

14. «Записки о Южной Руси» Пантелеймона Куліша як унікальне явище української фольклористики середини XIX століття // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Праці Секції етнографії та фольклористики. – Львів, 2001. – Т. ССXLII. – С. 307–337.

15. Проблематика романтичної повісті Пантелеймона Куліша «Огненный змей» // 3 його духа печаттю... : Зб. наук. праць на пошану Івана Денисюка. – Львів, 2001. – Т. 1. – С. 26–41.

16. Проблематика ранніх романтичних оповідань Пантелеймона Куліша // Зб. праць кафедри української преси на пошану професора Михайла Нечитайлока з нагоди 80-річчя від дня народження. – Львів, 2001. – Вип. 4–6. – С. 401–411.

17. Пантелеймон Куліш і Михайло Грабовський (до проблеми українсько-польських взаємин) // Київські полоністичні студії. Т. 5: Романтизм: між Україною та Польщею: Зб. наук. праць. – К., 2003. – С. 336–343.

18. Епопея Пантелеймона Куліша Україна та ідейно-естетичні пошуки української літератури та фольклористики першої половини XIX століття // *Teka komisji polsko-ukraińskich związków kulturowych*. Lublin: Polska Akademia Nauk. Oddział w Lublinie, 2004. – Т. I. – С. 39–48.

19. «Орися» П. Куліша в контексті творчих пошуків письменника 1840-х років // Слово і час. – 2004. – № 5. – С. 3–17.

20. Пантелеймон Куліш та Михайло Максимович: творчі і людські контакти // Народознавчі зошити. – 2005. – № 5–6. – С. 460–466.

21. Визначна пам'ятка української суспільно-історичної думки середини XIX століття // Куліш П. Повість про український народ / Упоряд. та автор вступної статті В. Івашків; пер. з рос. Я. Приходи. – Львів: Літопис, 2006. – С. 7–49.

22. Пантелеймон Куліш та його «Ответ Г. Сенковскому на его рецензию «Истории Малороссии» Маркевича» // Слово і час. – 2006. – № 1. – С. 27–35.

23. Пантелеймон Куліш і його спроба поетичної історії України: епопея «Україна» та «Книга о ділах народу українського і славного Війська козацького Запорозького» // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2006. – Вип. 37. – С. 65–98.

24. Європейські фольклорні та літературні мотиви у творчості Пантелеймона Куліша 1840-х років // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 2007. – Вип. 41. – С. 3–15.

25. Український фольклор у записках і дослідженнях Куліша (1840-ві роки) // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – К., 2009. – Вип. 78: Пантелеймон Куліш: письменник, філософ, громадянин. До 190-річчя від дня народження П. О. Куліша. – С. 329–369.

26. Маловідома Кулішева брошура 1846 року // Слово і час. – 2009. – № 8. – С. 90–96.

27. До питання про художню концепцію роману П. Куліша «Чорна рада» // Пантелеймон Куліш: матеріали і дослідження. – Львів; Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць, 2000. – С. 41–54.

28. Пантелеймон Куліш в оцінці Юрія Липи // Юрій Липа: голос доби і приклад чину: Зб. наук. праць. – Львів, 2001. – С. 47–52.

29. Письменницька і фольклористична спадщина Пантелеймона Куліша в інтерпретації Філарета Колесси // Родина Колессів у духовному та культурному житті України кінця XIX–XX століття. З нагоди 130-річчя від дня народження академіка Філарета Колесси та 100-річчя від дня народження академіка Ми-

коли Колесси: Зб. наук. праць та матеріалів. – Львів, 2005. – С. 152–158.

30. Фольклористична діяльність Пантелеймона Куліша в оцінці Івана Франка // Іван Франко: дух, наука, думка, воля: Матеріали наукового конгресу, присвяченого 150-річчю від дня народження Івана Франка (Львів, 27 вересня – 1 жовтня 2006 р.). – Львів, 2008. – Т. I. – С. 936–945.

31. Пантелеймон Куліш про поетику народної пісні (на матеріалі рукописів 1840-х років) // Українська культура в історичному розвитку та державотворенні: Тези доповідей VII Міжнародної наукової конференції, присвяченої 170-річчю від дня народження Павла Чубинського (Київ, 12–14 лютого 2009 р.). – К., 2009. – С. 12–14.

Гуменюк О. М. Любовна лірика в кримськотатарському пісенному фольклорі: тематичні мотиви, особливості поетики. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.01.07 – фольклористика. Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Рильського. – Київ, 2009.

У роботі досягнуто художній світ кримськотатарської фольклорної любовної лірики. Підкреслено значимість ліричної пісні в жанровій системі національного фольклору, осмислено особливу роль у ній пісень про кохання. Основну увагу приділено тематичним мотивам та особливостям поетики аналізованих фольклорних творів. Розглянуто макам – старовинний фольклорний жанр, у якому превалюють тужливі любовні мотиви, а часом також простежуються світлі надії. Глибинна емоційність зразків цього жанру поєднана з філософічною медитативністю. Найбільш поширений у кримськотатарському пісенному фольклорі жанр легкої ліричної пісні, в якому також переважають любовні мотиви. Для цих пісень характерна жвавість, часто грайливість, яка не раз ефектно контрастує з відчутною в них елегійною тональністю. В легких ліричних піснях виділено три основні цикли – пісні печального кохання, пісні долання тривоги і скрути, пісні щасливої любові.

Проникливе осягнення печалей і радостей кохання; передача широкої гами почуттів, тонких настроєвих відтінків, неабияке інтонаційне багатство; мальовнича метафоричність і символічна сконденсованість лаконічної образості; динамічний розвиток ліричного сюжету, за яким нерідко вгадуються обриси сюжету фабульно-оповідного; стрункість та вигадливість композиції (лінійної, ретроспективної,

мозаїчної); система експресивних повторів, яка посилює орнаментальність і чітку злагодженість викладу; вишукана звукова й ритмічна організація – такі провідні особливості поетичного світу кримськотатарської народної любовної пісні.

П у б л і к а ц і ї:

1. Меджбур олдым мен бир гуле – Взяла у бран мене троянда: Поетичний світ фольклорного пісенного жанру – макаму: Наукове дослідження. – Симферополь: Світ, 2008. – 152 с.

2. Особливості поетики кримськотатарської народної епічної оповіді «Чора-батир» // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. – 2005. – Т. 18 (57). – № 3: Филология. – С. 206–209.

3. Жіноча любовна пісня в кримськотатарській фольклорній ліриці // Народна творчість та етнографія. – 2007. – № 2. – С. 87–91.

4. Мотив нещасливого кохання у кримськотатарських народних піснях «Бакъын, достлар» та «Мен де бильмем, себеп кимдир» // Культура народов Причерноморья. – 2008. – № 135. – С. 82–85.

5. Печаль нездійсненого кохання: Кримськотатарська народна пісня «Умер оджа» // Культура народов Причерноморья. – 2008. – № 135. – С. 82–85.

6. Адам Мицкевичининь «Къырым соненлеринде къырымтатар сымалары ве мотивлери [Кримськотатарські образи та мотиви у «Кримських сонетах» Адама Міцкевича] // Ыылдыз. – 2008. – № 3. – С. 147–154.

7. Кримськотатарська музика // Українська музична енциклопедія / НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Рильського. – К., 2008. – Т. 2. – С. 603–606.

8. Особливості евфонічної й ритмічної організації літературних текстів кримськотатарських народних пісень про щасливе кохання // Культура народов Причерноморья. – 2009. – № 158. – С. 49–51.

9. Вивчення кримськотатарської народної пісні в часи першого відродження національної культури // Ученые записки ТНУ им. В. И. Вернадского. – 2009. – Т. 22 (61). – № 3: Филология. Социальные коммуникации. – С. 122–131.

10. Кримськотатарська народна пісня про щасливе кохання. Особливості поетики // Східний світ. – 2009. – № 3. – С. 129–134.

11. История украинской культуры: Учебно-методическое пособие. – Симферополь: Таврический гуманитарно-экологический институт, 2006. – 62 с.

12. Музика в драматичній поезії Лесі Українки // Культура народов Причерноморья. – 2002. – № 36. – С. 130–133.

13. Чистих вод прозорий плін [Кримськотатарська народна пісня] // Кримський діалог. – 2006. – № 37. – С. 3.

14. До питання про інтертекстуальність «Кримських сонетів» Адама Міцкевича (кримськотатарський вимір) // Дни Адама Мицкевича в Крыму: Крымско-польский сборник научных работ. – Т. 3. – Симферополь: Универсум, 2006. – С. 65–68.

15. Сонет Адама Міцкевича «Буря» і кримськотатарська народна пісня «Лиш на одинадцятий місяць угледілися гори» // Дни Адама Мицкевича в Крыму: Крымско-польский сборник научных работ. – Т. 5. – Симферополь: Универсум, 2007. – С. 77–82.

16. Сила жіночого чару: Про кримськотатарську народну пісню «Деве маджары» («Верблюжа мажара») // Брега Тавриды. – 2007. – № 6. – С. 234–237.

17. Мотив розлуки в кримськотатарській народній пісні // Творча особистість Т. Г. Шевченка і проблема збереження самобутності національних культур в умовах глобалізації: Матеріали V Всеукраїнської науково-методичної шевченківської конференції / Кримський респ. Ін-т післядипломної педагогічної освіти. – Симферополь: НАТА, 2008. – С. 220–229.

18. До питання про музичальність поезії Лесі Українки (ліричний цикл «Мелодії») // Неоромантичні обрії творчих пошуків Лесі Українки: Збірник наукових праць. – Симферополь: Світ, 2008. – С. 61–67.

Кметь І. Ф. Образ Божої Матері у фольклорі: українська апокрифічна традиція. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.01.07 – фольклористика. – Львівський національний університет імені Івана Франка, 2008.

У дисертації вперше в сучасній фольклористиці простежено специфіку образотворення Божої Матері в українському фольклорі в контексті фольклорно-апокрифічних зв'язків. Проаналізовано великий пласт історіографічних, джерельних матеріалів із цієї проблематики, на основі якого розроблено власну методику дослідження – вивчення образу Божої Матері на основі аналізу відображених в апокрифіці важливих подій у житті Богородиці, через «поетичну біографію героя». Розкрито семантику образу Божої Матері в українській народній культурі. Обґрунтовано, що сутність Богородиці як героя апокрифічної словесної традиції (в сюжетах народних легенд, духовних пісень, колядок) виявляє себе у таких аспектах, як богообраність, материнське покликання і заступництво.

П у б л і к а ц і ї:

1. Апокрифи та усна народна словесність: проблема взаємовпливів // Народознавчі зо-

пити. – Львів, 2005. – Зош. 5–6 (65–66). – С. 532–542.

2. З етіології «Народної біблії» (роздуми над книгою) // Народознавчі зошити. – Львів, 2006. – Зош. 5–6 (71–72). – С. 596–601.

3. Мотиви «допомога селянина» та «чудо з пшеницею» в апокрифічному сюжеті про втечу Святої Родино до Єгипту // Вісник Львівського університету: серія філологічна. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2006. – Вип. 41. – С. 292–301.

4. Фольклорна апокрифіка у творчості Михайла Грушевського // Нова педагогічна думка. – Рівне, 2009. – № 1. – С. 56–61.

5. Апокриф як джерело до вивчення давньої української культури // Наукові зошити історичного факультету. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2005. – Вип. 6. – С. 21–31.

6. Образ Пресвятої Богородиці в українській бароковій гомілетичній традиції // Pamiętnik VIII Ogólnopolskiego Zjazdu Studentów Archiwistyki (Archiwista w świetle źródeł historycznych, Lublin, 28–29 kwietnia 2005) / [pod red. J. Łosowskiego]. – Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007. –

7. Biblia ludowa na warsztacie etnolingwisty // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. – Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007. – № 19. – S. 296–298.

8. Апокрифічність народно-релігійного світогляду: фольклорна апокрифіка // Вісник Національного університету водного господарства та природокористування: збірник наукових праць. – Рівне, 2008. – Вип. 2 (42); част. 2. – С. 71–79.

Судак С. Д. Міфологічна діяльність як елемент формування сутнісних сил людини. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. – Київ: Національний педагогічний університет імені М. Драгоманова, 2009.

У роботі досліджено трансформацію уявлень про сутнісні сили людини в текстах героїчного епосу, проаналізовано природу, генезис, форми експлікації сутнісних сил людини в контексті есенційних та екзистенційних аспектів міфопоетичної, епічної традиції, зокрема, в текстах героїчного епосу – античного, північноєвропейського, буддистського.

Досліджено окремі жанри українського героїчного епосу під кутом зору виявлення в них уявлень про екзистенційні прагнення та сутнісні сили людини. Такі складові українського епосу, як думи та історичні пісні, утримують

у собі опредметнення тих загальнолюдських феноменів, які виступають як визначальники, породжувачі сутнісних сил людини.

У висновках зазначено, що сутнісною силою людини в українському героїчному епосі виступає відданість людини референтній соціальній групі. Такими групами виступають козацьке товариство й сім'я (дім, оселя). Вони постають у текстах втіленням всесвіту, того життєвого світу, в якому реалізує себе людське буття.

П у б л і к а ц і ї:

1. Сутнісні сили людини як фактор її самопізнання та самореалізації // Культура і сучасність. – К.: Мінкультуризму України, 2007. – № 1. – С. 51–56.

2. Екзистенція і трансценденція як форма самоздійснення сутнісних сил людини // Мультиверсум. – К.: Інститут філософії НАН України, 2007. – № 61. – С. 91–99.

3. Сутнісні сили в пам'ятках північноєвропейського епосу «Старша Едда» та «Беовульф» // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – К.: 2007. – № 4. – С. 48–55.

4. Сутнісні сили в міфопоетичних текстах античних авторів // Мультиверсум. – К.: Інститут філософії НАН України, 2008. – № 70. – С. 163–172.

5. Феноменологічний зріз екзистенційних виявів сутнісних сил людини в епічній міфопоетичній думці // Матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. «Реформування системи аграрної вищої освіти в Україні: досвід і перспективи» (М-во агропромполітики України, Нац. агр. ун-т). – К.: Нац. агр. ун-т., 2005. – Ч. II.

6. Проблема становлення сутнісних сил молоді як філософсько-культурологічна проблема // Проблеми суспільно-політичних, гуманітарних та загальноосвітніх дисциплін в аграрному вузі. Пріоритетні засади й форми соціальної роботи на селі в умовах його трансформації: Збірник наукових статей. – Київ-Умань, 2006. – Вип. 2–3.

Кузев В. В. Релігієзнавчий аналіз демонологічних уявлень авраамістичних релігій (до питання становлення). – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11. – релігієзнавство. – Інститут філософії імені Г. Сковороди НАН України (Відділення релігієзнавства). – Київ, 2009.

Дисертація присвячена дослідженню демонологічних уявлень авраамістичних релігій. Основну увагу приділено генезису та тенденціям трансформації базових категорій демонологічного вчення. Проаналізовано взаємозв'язок останнього з ключовими структурами цих релі-

гій. Здійснено спробу проведення комплексного філософсько-релігійного аналізу демонології авраамістичних релігій. Доведено, що демонологія релігійних систем авраамістичної традиції є складним, динамічним явищем, розвиток якого в процесі історії доповнювався за рахунок зовнішніх релігійних впливів (часто запозичень). Показано, що філософсько-релігійне вилучення феномену демонології в монотеїстичних системах неодмінно стикається з питанням релігійного дуалізму. Встановлено, що на сучасному етапі розвитку авраамістичних релігій наявній тенденції переосмислення традиційних вірувань стосовно демонології / ангелології та теорій, пов'язаних із ними. Відстежено функціонування узвичаєних демонологічних вірувань у сучасному сатанізмі. Загалом ідейно-доктринальний базис неосатанізму відтворено на основі відомостей із доступної демонологічної та теологічної літератури, відомостей про ересі та відьомство, фольклору, загальнопоширених знань із магії й окультизму тощо. Щодо власне релігійної складової даних культів, то неосатанізм, в основному, поділяє погляди теперішнього секуляризованого суспільства.

Публікації:

1. Проблема зла в кабалістичній традиції // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. Колодний. – 2008. – № 45. – С. 24–30.

2. Феномен демонічної одержимості та екзорцизму в християнській традиції: минуле та сьогодення // Науковий вісник НПУ імені М. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наук. праць. – Вип. № 17 (30). – К.: НПУ імені М. Драгоманова, 2008. – С. 28–35.

3. Сліди інших релігій у демонологічних віруваннях іудаїзму // Науковий вісник НПУ імені М. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наук. праць. – Вип. № 19 (32). – К.: НПУ імені М. Драгоманова, 2009. – С. 59–65.

4. Тема ангелів і демонів в іудейських апокрифічних текстах // Науковий вісник Чернівецького університету: Зб. наук. праць. – Вип. 466–467. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2009. – С. 246–248.

5. Мірча Еліаде як дослідник європейського відьомства // Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства. Матеріали міжнародної наукової конференції 1 березня 2007 р. – К.: ПАРАПАН, 2007. – С. 109–120.

6. Концепт ангелів смерті та покарання як джерело формування демонологічних вірувань (авраамічна традиція) // Дні науки філософського факультету – 2008. Матеріали міжнародної наукової конференції 16–17 квітня 2008 р. – Частина V. – Київ, 2008. – С. 18–20.

7. Особливості тлумачення зла в кабалі: релігійно-філософські виміри // Іудаїзм: сутність, історія, сучасні виміри. Матеріали Шостої

міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи 30 липня – 5 серпня 2007 р. – Київ, 2008. – С. 92–100.

8. Компаративний аналіз основних демонологічних концептів авраамістичних релігій // Сравнительное религиоведение: от предмета к проблеме. Вторая международная научная интернет-конференция по религиоведению 01 октября – 01 декабря 2008 года [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ereligions.net/datas/users/Kuzev.pdf>

9. Особливості демонологічної міфології ісламу // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. Матеріали VII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи 7–16 липня 2008 р. – Київ–Сімферополь, 2008. – С. 67–75.

10. Роль іудейських апокрифічних текстів у генезисі демонологічних та ангелологічних концепцій іудаїзму та християнства // Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009. Матеріали міжнародної наукової конференції 21–22 квітня 2009 р. – Ч. VII. – Київ, 2009. – С. 164–165.

Петрова М. В. Детская языковая картина мира (на материале детского немецкого фольклора). – Рукопись.

Дисертація на соискание ученой степени кандидата филологических наук по специальности 10.02.04 – германские языки. – Московский государственный университет имени М. Ломоносова, 2009.

У дисертації визначено межі й структуру поняття «дитячий фольклор», його жанрову специфіку, здійснено комплексний мовно-стилістичний і лінгвокультурологічний аналіз творів дитячого німецького фольклору, а також подана характеристика дитячої мовної картини світу й визначена роль фольклорних творів у формуванні картини світу дитини.

Автор охарактеризував стилістичні особливості німецького дитячого фольклору та їхню роль у створенні й реалізації мовної картини світу. Серед функцій розглянутих тропів (епітети, порівняння), крім власне естетичної (створення яскравих образів, що запам'ятовуються), виділені також такі як: створення протиставлення (наприклад, створення контрастних образів за допомогою епітетів: *Es war einmal ein kleiner Mann-’, Heijuchheid; Der hatte eine grafts Frau*), комічного ефекту, ефекту несподіванки, що виникають як результат очевидної невідповідності між визначальною ознакою й обумовленим об'єктом (*Du hast Augen wie Sardellen* (порівняння); *Du bist grofi, dafur doof* (епітети)). Найбільш уживаними епітетами у створенні образів дитячого німецького фольклору є кольороназви (*rot, weifi, blau*) й епітети, що

характеризують інші зовнішні ознаки предметів (розмір, форму). Образне порівняння також ґрунтується переважно на зовнішній подібності об'єктів (колір, форма, розмір – braun wie Schokolade. Beme wie 'ne Leberwurst groß wie ein Haus).

На відміну від авторської поезії для дітей у дитячому фольклорі превалюють уже стійкі, традиційні й звичні метафори. Поетична образність фольклору пояснюється її генетичним зв'язком із міфом і міфологічним мисленням. Міфологічне й дитяче мислення виявляють риси подібності у світорозумінні й усвідомленні себе в цьому світі – це свого роду анімістичне сприйняття світу, оживлення всіх його компонентів, відчуття себе як частини загального, почуття причетності й співпереживання. Тому закономірно, що основна частина метафор у дитячому фольклорі припадає на уособлення, яке можна виділити як особливий вид цього тропа.

Стилістичні ресурси синтаксису фольклорних текстів (діалог, повтор) виступають у якості головних елементів образної й текстової структури вірша в дитячому фольклорі, що пояснюється усною формою побутування фольклорних текстів. Крім структуроутворюючої ролі, вони володіють ще цілою назвою значимих і специфічних функцій у фольклорних текстах, із яких у якості головної й визначальної можна виділити функцію мовної гри. Мовна гра – незмінна характеристика дитячого фольклору, яка багато в чому зумовлює мовну своєрідність його текстів.

Публікації:

1. Языковая реализация абстрактного понятия «Zeit» в детском немецком фольклоре // Материалы XV Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». Секция «Филология». – Москва: МАКС Пресс, 2008.

2. Образы страшных существ в детском стихотворном фольклоре Германии, средства их создания и значение // Современные гуманитарные исследования. – Москва: Компания Спутник, 2008. – № 3 (22).

3. Офункциональной значимости темы смерти в собственно детском стихотворном фольклоре Германии // Вопросы гуманитарных наук. – Москва: Компания Спутник, 2008. – № 4 (37).

4. Диалогичность как характерная стилистическая и структурообразующая особенность немецкого детского фольклора // Вестник Московского университета. – 2008. – Сер. 9.

5. Очерк истории изучения немецкого детского фольклора в русле национальной традиции Германии // Вестник Костромского государственного университета им. Н. Некрасова. – 2008. – Т. 14.

КЛИМОВА К. А. Новогреческая мифологическая лексика в сопоставлении с балканославянской. – Рукопись.

Дисертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук по специальности 10.02.20 – сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание. – Москва: Институт славяноведения РАН, 2009.

Новогреческа міфологічна лексика відрізняється від аналогічної лексики давньогрецької мови так само, як і персонажний склад новогреческої міфології відрізняється від міфології прадавньої Греції. Однак ті численні елементи, що збігаються з античною традицією, є доказом безперервності грецької культури. Наприклад, у Мойрах можна простежити риси аналогічних давньогрецьких персонажів: жіночу іпостась, троїстість, зовнішній вигляд, заняття прядінням, функцію наділяти немовлят долею. Інші міфологічні персонажі мають лише непряме, опосередковане відношення до давньогрецької міфології. Наприклад, і назви нереїд, і деякі їхні ознаки, зокрема такі, як зв'язок із морською водою, множинність, функція заманювати юнаків і т. ін., вказують нам на походження цих персонажів від давньогрецьких нереїд; у той час як інші важливі характеристики: зв'язок із рослинністю, із прісною водою (ріками, джерелами, озерами), функції шкодити породілям і немовлям і т. ін., є новими елементами образу нереїд.

Візантійська культура, що заснована на християнській свідомості, також наклала відбиток на народну демонологію Нової Греції. Найяскравішим прикладом цього може бути осмислення багатьох міфологічних персонажів як «нечистих» і уявлення про те, що хрест, ікона, молитва – найдієвіші обереги від демонічних істот. Багатовікова історія розвитку й численні контакти з іншими народами балканського й середземноморського ареалу дуже вплинули на формування нинішньої системи персонажів. Можна говорити про створення загальнобалканського типу деяких міфологічних персонажів, наприклад, святочних демонів калікандзарів або жіночих персонажів на зразок віла / самовіла, грецьким аналогом яких є нереїди.

Історичні умови постійних контактів греків із мовами й культурами південнослов'янського ареалу призвели до появи в новогреческій системі деяких нових міфологічних персонажів, які пов'язані зі слов'янською традицією. Так, наприклад, відбулося із міфологічними персонажами мора й смердаки, вірування про яких греки перейняли у слов'ян.

Система персонажів новогрецької демонології складається із безлічі різноманітних образів, серед яких можна виділити групу центральних або «ключових» персонажів (нерейди, стіхьо, вовкулак, мойри, калікандзари, смердаки, чорт). Про них збереглися розгорнуті характеристики, які мають великі ареали поширення на території грецького світу і найбільше часто згадані в міфологічному контексті, а також другорядних персонажів (Бубуласа, Пефтаргу, Каламодонтес та ін.), відомості про яких більш скупи.

Характеризуючи грецькі міфологічні запозичення в балканослов'янських мовах, слід розмежовувати серед них «книжкові» і «народні». Для грецизмів книжкового походження характерною рисою є широкий ареал їх поширення – як у південних, так і в східних слов'янських мовах, що обумовлене релігійним характером цієї лексики. У сфері народної міфології, що нас цікавить, грецизмів порівняно небагато, при цьому вони практично повністю зберігають своє первісне грецьке значення. Сама система міфологічних персонажів, які позначені у балканослав'янських мовах за допомогою грецизмів, також досить стабільна, що пояснюється особливостями її походження. В запозиченнях у сфері народної культури були виявлені такі особливості: велика кількість похідних слів, що утворювалися від запозиченої лексики; різноманітність морфологічного складу; діалектна поліваріативність і значні семантичні коливання залежно від регіону, у якому було зафіксоване слово.

Крім безпосередньо лексичних запозичень у сфері міфології, у роботі було розглянуто деякі концептуальні корені ('тінь', 'полудень', 'субота', 'вітер'), спільні для народної культури Греції й балканослов'янських народів. Як показало дослідження, найчастіше така спільність уявлень про міфологічні персонажі і схожість мотивів номінації персонажа обумовлені наявністю якихось єдиних загальнобалканських уявлень про те чи інше явище.

Новогрецька міфологічна лексика є цікавим матеріалом для наукового дослідження, вивчати який можна за допомогою різних методів аналізу. За допомогою етимологічного аналізу назви міфологічного персонажа можна визначити історичне коріння походження самого персонажа, за допомогою аналізу внутрішньої форми слова – виявити в новогрецькій і південнослов'янських мовах те загальне, що поєднує міфологію цих регіонів (загальні уявлення і способи номінації, які засновані на якому-небудь єдиному балканському концепті, наприклад, розглянуті в четвертому розділі дисертації назви, пов'язані з концептуальним мотивом 'тінь') або схожі уявлення про міфо-

логізоване явище (назви, пов'язані з концептом 'вітер') знаходження. Для запозичень у сфері народної культури були виявлені такі особливості: велика кількість похідних слів, що утворювалися від запозиченої лексики; неоднотипність морфологічного складу; діалектна поліваріативність і значні семантичні коливання залежно від регіону, в якому було зафіксоване слово.

П у б л і к а ц і ї:

1. О некоторых славянских заимствованиях в новогреческой мифологической лексике // Славяноведение. – 2008. – № 5. – С. 88–96.

2. Женские персонажи в новогреческой мифологии // Традиционная культура. – 2009. – № 1. – С. 72–81.

3. Восточные мотивы в новогреческой мифологии // Балканские чтения 7. В поисках «ориентального» на Балканах. – Москва, 2003. – С. 127–129.

4. Вурдалак в народной культуре современной Греции // Проблемы славяноведения в трудах молодых ученых. – Москва, 2003. – С. 274–287.

5. Нерейды в традиционной культуре современной Греции // Доклады российских ученых. IX конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Тирана, 30.08–03.09.2004). – Санкт-Петербург, 2004. – С. 164–183.

6. Демоны места в новогреческой традиции (лексический аспект) // Балканские чтения 8. В поисках «западного» на Балканах. – Москва, 2005. – С. 136–138.

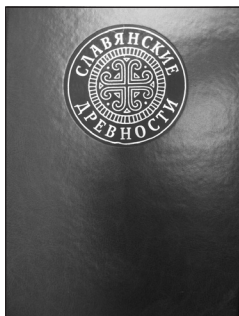
7. Стихьо – дух-покровитель места в новогреческой мифологии и некоторые славянские параллели // Исследования по славянской диалектологии 12. – Москва, 2006. – С. 114–130.

8. Балканские концепты в народной мифологии современной Греции и славянобалканского ареала // Исследования по славянской диалектологии 13. – Москва, 2008. – С. 251–266.

9. Греческие заимствования в балканославянской мифологической лексике // Материалы XV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2008». – Москва: МГУ им. М. Ломоносова, 2008. – С. 284–286.

Підготував Ігор Гунчик

Нові книги



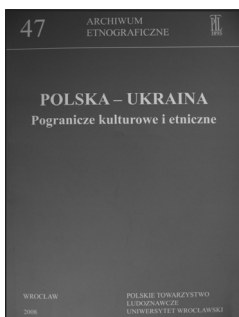
Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 2009. – Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). – 656 с.

Черговий том цього ґрунтовного наукового видання демонструє перший у славистиці досвід етнолінгвістичного словника традиційної духовної культури усіх слов'янських народів. Він підводить своєрідний підсумок більше як півтора столітнього вивчення слов'янських мов, фольклору, міфології, етнографії, народного мистецтва, яке здійснили російські науковці Інституту слов'янознавства Російської академії наук в Москві. Ця праця, попри її науковий інтерес, є захоплюючим читивом для найширшого кола читачів. У словнику розказано про різні сторони духовного життя слов'янських народів. Окремі статті присвячені народним уявленням про світобудову, природу, святих покровителів, проаналізовано повір'я про чарівників, нечисту силу, різних духів. У книзі міститься також детальна інформація про народний календар, обряди, звичаї, свята і сімейний побут слов'ян.



Востраў русалак: легенды, паданні / Уклад., апрац., прадм. У. Каско; маст. Т. Беразенская. – Мінск: Мастацкая літаратура, 2009. – 135 с.

Одну з найважливіших і найцікавіших сторінок білоруського епосу складають народні легенди, в основі яких лежать розповіді про якусь незвичайну подію або героїчний вчинок неординарної особи. У фольклорний збірник увійшли лише ті маловідомі зразки творів цього жанру, у яких збереглися і відображені стородавні міфологічні уявлення білоруського народу про походження всесвіту, землі, людини, рослинного світу. Оповідуючи їх, людина робила спробу пояснити і розібратися у причинах різних захворювань, відображала своє ставлення до Бога, святих та їхніх атиподів – відьмаків і нечистої сили.



Polska-Ukraina. Pogranicze kulturowe i etniczne. – Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, 2008. – 272 s.

Ця книга, до видання якої долучилися Польське народознавче товариство (PTL) і Вроцлавський університет, має кілька засадничих завдань. Найважливішим із них є здійснення огляду актуального стану етнографічних, фольклористичних і етнічних досліджень на польсько-українському пограниччі. Такий підхід, на думку упорядників видання, пояснює той факт, що у найбільш відомих дослідженнях польсько-українського пограниччя не завжди враховано бачення людей, які заселяють ці території або випускають із уваги культурні аспекти міжнаціональних стосунків.

У науковий збірник увійшло п'ятнадцять статей, які згруповано у шість рубрик: «Пам'ять та ідентичність», «Пограниччя як проблема і практика», «Багатокультурність – історія та сучасність», «Відмінність і конфлікти», «Обряди та вірування», «Фольклор і строї». Авторами досліджень є польські й українські науковці.

Засновник журналу «Міфологія і фольклор»:
ГО «Українське товариство дослідників фольклору та міфології»

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 14181-3152 Р від 20.06.2008 р.

Головний редактор:

Ігор Гунчик

Заступники головного редактора:

Юрій Горблянський
Святослав Пилипчук

Голова редакційної ради:

Ярослав Гарасим

Редакційна рада:

Роман Кирчів
Володимир Погребенник
Тарас Салига

Редакційна колегія:

Михайло Глушко, д-р іст. наук, проф. (Львівський національний університет ім. І. Франка); **Микола Дмитренко**, д-р філол. наук, проф. (Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України); **Олена Івановська**, д-р філол. наук, проф. (Київський національний університет ім. Т. Шевченка); **Василь Івашків**, канд. філол. наук, доцент (Львівський національний університет ім. І. Франка); **Микола Ільницький**, член.-кор. НАН України, д-р філол. наук, проф. (Львівський національний університет ім. І. Франка); **Володимир Мельник**, д-р філос. наук, проф. (Львівський національний університет імені І. Франка); **Ярослава Мельник**, д-р філол. наук, проф. (Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України); **Віктор Мойсієнко**, д-р філол. наук, проф. (Житомирський державний університет ім. І. Франка); **Микола Мушинка**, д-р філол. наук, проф. (Пряшів, Словаччина); **Василь Сокіл**, д-р філол. наук, проф. (Інститут народознавства НАН України); **Наталя Хобзей**, канд. філол. наук, ст. наук. співробітник (Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України); **Інна Швед**, д-р філол. наук, проф. (Заклад освіти «Брестський державний університет», Республіка Білорусь); **Наталя Шумада**, д-р філол. наук, проф. (Київ).

Дизайн і верстка: Юрко Крукевич
Переклад і редагування тексту англійською мовою: Іван Теплий
Переклад і редагування тексту російською мовою: Інна Гажева

Адреса редакційної колегії:
79000, м. Львів, вул. Університетська, 1/305

Тел.: 8 (096) 541 96 73, 8 (067) 929 09 18
E-mail: journal.mif@gmail.com

Юридична адреса:
79018, м. Львів, вул. Олени Степанівни, 50/13

Журнал не завжди поділяє думки авторів

© ГО «Українське товариство дослідників фольклору та міфології»

Підписано до друку 12.03.2010. Формат 70х100 1/16. Папір офсетний.
Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 10. Наклад 300 прим.
Віддруковано на НВФ «Українські технології»,
79005, м. Львів, вул. І. Франка, 4/1



Люба Лебідь-Коровай. Гадання на кавовій гушці. Картон, авторська техніка. 50 x 60 см.