

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРІСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
УКРАЇНСЬКИЙ КОМІТЕТ МІЖНАРОДНОЇ АСОЦІАЦІЇ ВИВЧЕННЯ
СЛОВ'ЯНСЬКИХ КУЛЬТУР
УКРАЇНСЬКИЙ КОМІТЕТ СЛАВІСТІВ

СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

До XII міжнародного з'їзду славістів
(Париж 2023 р.)

щорічник

Випуск 18

Київ
2019

Редакційна колегія:

Скрипник Г. А. – *голов. ред.; акад. НАН України, д-р іст. наук, проф.*
 Вахніна Л. К. – *заст. голов. ред.; канд. філол. наук*
 Мушкетик Л. Г. – *заст. голов. ред.; чл.-кор. НАН України, д-р філол. наук*
 Карацуба М. Ю. – *відп. секр.; канд. філол. наук, доцент*

Грица С. Й. – *чл.-кор. НАМУ, д-р мистецтвознав., проф.*
 Жулинський М. Г. – *акад. НАН України, д-р філол. наук, проф.*
 Іваницький А. І. – *чл.-кор. НАН України, д-р мистецтвознав., проф.*
 Івановська О. П. – *д-р філол. наук, проф.*
 Козак С. – *інозем. член НАН України, д-р габ., проф. (Польща)*
 Луговська Й. – *д-р габ., проф. (Польща)*
 Микитенко О. О. – *д-р філол. наук*
 Новак В. С. – *д-р філол. наук, проф. (Білорусь)*
 Онищенко О. С. – *акад. НАН України, д-р іст. наук, проф.*
 Паламарчук О. Л. – *канд. філол. наук, проф.*
 Радішевський Р. П. – *чл.-кор. НАН України, д-р філол. наук, проф.*
 Руда Т. П. – *д-р філол. наук*
 Семенюк Г. Ф. – *д-р філол. наук, проф.*
 Юдкін І. М. – *чл.-кор. НАМУ, д-р мистецтвознав.*

*Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства,
 фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
 (протокол №14 від 24.12.2019)*

*Включено до переліку фахових видань України з філологічних дисциплін (фольклористика)
 (Наказ МОН України № 996 від 11.07.2017 р.)*

Слов'янський світ : щорічник. Вип. 18 / [голов. ред. Скрипник Г. А.] ;
 С48 НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2019. 284 с.
 ISSN 2522-9834

Щорічник «Слов'янський світ» присвячено комплексному дослідженню художньої культури слов'ян. У полі зору авторів – важливі проблеми сучасної славістики: витоки слов'янської культури, художня традиція і сучасна культура, тенденції розвитку слов'янських літератур, фольклорний дискурс. У випуску висвітлено наукову діяльність славістів різних країн – літературознавців, мовознавців, фольклористів, етнологів; представлено нові видання, інформацію про славистичні форуми. Збірник розрахований на науковців та студентів, а також усіх, хто цікавиться питаннями фольклористики.

The annual publication «Slavic World» is dedicated to the complex research of the Slavic culture. The authors of the edition pay attention to the fundamental problems of the contemporary Slavic studies: routes of the Slavic culture, artistic tradition and contemporary culture, tendencies of the development of Slavic literatures, folklore discourse. Some biographical information about scholarly works of the Slavic literary critics, folklorists, linguists, and ethnologists as well as reviews about the new papers, information about the Slavic forums are given.

This edition will be very useful for filologies, students and for the public at large.

*Видання зареєстроване Міністерством юстиції України
 Свідоцтво КВ № 12397-1281 Р від 20.03.2007 р.*

ФОЛЬКЛОРИСТИЧНІ АСПЕКТИ СУЧАСНОЇ СЛАВІСТИКИ

УДК 398.332.4(476.2)

*Валянціна Новак
(Мінск, Рэспубліка Беларусь)*

КАЛЯДНА-НАВАГОДНЯ І МАСЛЕНІЧНЫЯ АБРАДЫ, ЗВЫЧАІ І ПЕСНІ ЖЫХАРОЎ ЧАЧЭРСКАГА РАЁНА ГОМЕЛЬСКОЙ ВОБЛАСЦІ

У статті розкрито регіонально-локальні особливості побутування колядно-новорічних і олійних обрядів, звичаїв і пісень на території одного з районів Гомельської області – Чечерського. Виявлено місцеві особливості святкування Різдва, Нового року та Водохреща, а також Масляної.

Ключові слова: фольклор, народний календар, ритуал, обрядовий комплекс, Масниця, місцева специфіка, звичай, традиції, ворожіння.

У артыкуле раскрыты рэгіянальна-лакальныя асаблівасці бытвання калядна-навагодніх і масленічных абрадаў, звычаяў і песень на тэрыторыі аднаго з раёнаў Гомельскай вобласці – Чачэрскага. Выяўлены мясцовыя адметнасці святкавання Ражаства, Новага года і Вадохрышча (“Крещения”), а таксама Масленіцы.

Ключавыя словы: фальклор, народны календар, рытуал, абрадавы комплекс, Масленіца, мясцовая спецыфіка, звычай, традыцыі, варажба.

Regional and local peculiarities of the existence of Christmas, New Year's and Shrovetide rites, customs and songs on the territory of Chachersk district of Gomel region are described in the article. The local typi-

cal features of the Christmas, New Year and Epiphany and also Pancake week celebration are shown.

Keywords: folklore, folk calendar, rite, ritual complex, Shrovetide, local peculiarity, custom, traditions, divination.

Фальклорна-этнаграфічная спадчына Чачэрскага раёна складае багаты пласт агульнаэтнічнай народна-паэтычнай творчасці аднаго з рэгіёнаў Беларусі – Гомельскай вобласці. Да сённяшняга часу захоўваюцца ў народнай памяці ўнікальныя звесткі аб некаторых фальклорна-этнаграфічных традыцыях мінулага, якія вызначаюцца багатай мясцовай спецыфікай, у прыватнасці гэта зімовыя і масленічныя абрады, звычаі і песні. У мясцовым народным календары, цесна звязаным з працоўнай дзейнасцю чалавека, знайшлі адлюстраванне яго спрадвечныя клопаты пра ўраджай на палетках, прыплод свойскай жывёлы на падвор’і, сямейны дабрабыт. Падчас зімовых навагодніх святкаванняў жыхары Чачэршчыны, як і ў іншых раёнах Гомельшчыны, калядавалі, вадзілі казу, рыхтавалі абрадавую страву – куццю, заклікалі мароз на вячэру, каб засцерагчы ніву ад замаразкаў, выконвалі калядна-шчадроўныя песні, у якіх велічалі гаспадароў і іх дзяцей, услаўлялі працавітасць і руплівасць, высокія маральна-этычныя якасці, варажылі на добры ўраджай і суджанага, верылі ў жыццядзейнасць прыкмет і павер’яў.

У структуры калядна-навагодняга абрадавага комплексу Чачэршчыны мелі месца як традыцыйныя для зімовай каляндарнай абраднасці беларусаў і іншых славянскіх народаў кампаненты (рытуальная трапеза, звязаная з падрыхтоўкай абрадавай стравы – куцці, абходныя шэсці калядоўшчыкаў, рытуальныя дыялогі, варажба, прыкметы і павер’і, выкананне велічальна-віншавальных калядна-шчадроўных песень), так і спецыфічна адметныя (абрад пераносу свячы, пераапананне ў цыган і інш.). Засяродзім спачатку ўвагу на лакальных асаблівасцях, характэрных для святкавання першай, другой і

трэцяй куцці, адпаведна звязаных з Ражаством, Новым годам і Вадохрышчам. Напярэдадні першай каляднай вячэры, якую называлі ў народзе поснай, але ўрачыстай куццёй, старанна ўсё прыбіралі ў хаце, «вымываліся, вывешвалі чыстае, елі поснае» (запісана ў в. Бабічы ад Клёцавай Марыі Піліпаўны, 1916 г. н.).

Мясцовыя жыхары абавязкова рыхтавалі абрадавую страву – кашу: або з ячменных круп («Варылі куццю на кожную Каляду. Куцця – гэта ячменная густая каша» (запісана ў в. Бабічы ад Клёцавай Марыі Піліпаўны, 1916 г. н.)), або з пярловых круп («Паўсюду вараць пярловую кашу» (запісана ад Буланавай Марыі Макараўны, 1926 г. н.)), («Першая куцця была перад Ражаством. Да яе варылі посную кашу з пярлоўкі» (запісана ў в. Іванаўка ад Марозавай Ульяны Паўлаўны, 1931 г. н.)).

Рытуал заклікання марозу, што з'яўлялася неад'емным кампанентам калядна-навагодняга абрадавага комплексу, адбываўся на Чачэршчыне на ўсе тры куцці: «Мароз, мароз, хадзі гушчу есць. Улетку не бывай, цвятоў яблынь не збівай, а то будзем даўбнёй біць» (запісана ў в. Нісімкавічы Чачэрскага раёна ад Балыковай Марыі Ігнатаўны, 1909 г. н.). Напрыклад, жыхары г. Чачэрска звязвалі рытуал заклікання марозу з першай куццёй: «Мароз, мароз, хадзі з намі куццю есці, каб летам марозу не бываць і цвятоў не з'ядаць», верылі, што ўдача чакае таго чалавека, хто знойдзе пакладзеную ў кашу капейку: «Хто яе знойдзе, таму будзе ўдача» (запісана ад Буланавай Марыі Макараўны, 1926 г. н.). Зварот да марозу – гэта сімвалічны зварот да памерлых продкаў, каб заручыцца іх падтрымкай у побыце і гаспадарцы.

У в. Кавалёў Рог рытуальнае закліканне марозу адпавядала закліканню духаў продкаў на вячэру, што атрымала выражэнне ў наступнай славеснай формуле: «Дзяды, дзяды, хадзіце к нам вячэраць» (запісана ад Кудзінавай Ганны Васільеўны, 1931 г. н.). Варта адзначыць, што прыведзеныя прыклады, звязаныя з закліканнем марозу, пацвярджаюць той факт, наколькі важна

было для мясцовых жыхароў дакладна выканаць гэты рытуал, звязаны з пачаткам падрыхтоўкі да ўсіх гаспадарчых работ, каб атрымаць у будучым добры ўраджай зерневых і агароднінних культур. Як слухна адзначыла даследчыца Г. А. Барташэвіч, «абавязковасць рытуальных формул як сродку, які садзейнічае чакаемаму жадаанаму, і як засцерагальнага сродку характэрна для многіх момантаў каляднага абраду, у тым ліку куцці» [1, с. 149–150].

Паводле сведчанняў інфармантаў, лыжкай у куцці рабілі крыж і «з кожнага вугалка бяруць кашу і прыгаварываюць: “Гэта для авечак, каб у полі не кацілісь, а дома, гэта – карове, каб малако дамоў насіла, гэта – коніку, каб добра зямлю пахаў, а гэта – на ўраджай”» (запісана ў в. Кавалёў Рог ад Кудзінавай Ганны Васільеўны, 1931 г. н.). Прыведзены прыклад – яскравы доказ магічнай скіраванасці абрадавай стравы – куцці, пацвярджэнне тэзіса залежнасці гаспадарчага жыцця чалавека ад продкаў, якіх шанавалі і шчыра верылі ў тое, што яны будуць рэальна спрыяць добраму ўраджаю і дабрабыту.

У в. Іванаўка рытуал запрашэння марозу на калядную вячэру адбываўся таксама на першую куццю, каб «мароз улетку не памарозіў нічога» (запісана ад Марозавай Ульяны Паўлаўны, 1931 г. н.). Як і ў вышэйназваных вёсках, з першай куццёй было звязана закліканне марозу і ў в. Кавалёў Рог. Звычайна гэты рытуал суправаджаўся наступным славесным прыгаворам: «Мароз, мароз, хадзі куццю есці, хадзі зімой, не хадзі летам, хадзі, як пцічкі не пяюць». Калі ў в. Іванаўка калядоўшчыкі казу не вадзілі, то ў в. Кавалёў Рог гэты абрад меў месца і выконваўся яго ўдзельнікамі, пераапанутымі ў цыганскае адзенне.

Паводле сведчанняў жыхароў в. Балсуны, «на перадкалядную вячэру – куццю – у нашай вёсцы не збіраліся. Елі поспую ежу» (запісана ад Болсун Кацярыны Якаўлеўны, 1919 г. н.). Абавязкова апаналі святочнае адзенне і рассыпалі па падлозе «гарбузовыя семачкі і лясныя арэхі», каб дзеці іх збіралі. Пры гэтым

прыгаворвалі: «Скачыце, дзеткі, скоранька, сабірайце, каб так і ў хляве прыгалі цяляткі, парасяткі» (запісана ў в. Балсуны ад Болсун Кацярыны Якаўлеўны, 1919 г. н.). У каляднай традыцыі жыхароў в. Бабічы таксама меў месца звычай сыпаць на падлогу семкі і «крышні», прыгаворваючы: «Скачыце, дзеткі, скоранька, здаровенька, як тыя цяляткі, жарабяткі». Паводле народных уяўленняў, як «хуценька і жвава дзеці збяруць гэтыя ласункі, такія хуценькія і здаровенькія будуць увесь год да наступных Каляд» (запісана ў в. Бабічы ад Карпоўскай Наталлі Ісакаўны). У в. Бяляеўка выконвалі аналагічныя абрадавыя дзеянні па зборы высыпаных на падлогу семак сланечніка і гарбуза, якія павінны былі сабраць дзеці. Як адзначылі мясцовыя жыхары, «шчасліўчыкам лічыўся той, хто набірае больш» (запісана ад Марозавай Т. І., 1922 г. н.).

З другой куццёй былі звязаны шлюбныя навагоднія варажбы, дзякуючы якім моладзь імкнулася даведацца пра сваю будучыню, атрымаць адказы на хвалюючыя пытанні, звязаныя з прагназаваннем лёсу, выбарам суджанай або суджанага.

Звернемся да некаторых узораў дзявочай варажбы:

1. «Ставім 4 місачкі, а ў гэтыя місачкі кладзем: у першую – пярсцёнак, у другую місачку – хлеб-соль, у трэцюю – вугаль, а ў чацвёртую – гліну. Накрываем платочкам і загадваем, штоб усе дзяўчаты адварнуліся. Мітусуем гэтыя місачкі, і потым дзяўчаты падходзяць чатыры і кожная выбірае сабе місачку. У каторай пярсцёнак папаў – у гэтым гаду яна замуж пойдзе, у каторай гліна – гэта, значыць, дасада, у гэтым годзе замуж не пойдзе; у каторай вугаль – гэта яе мужык будзе багаты, міліянер. А ў каторай хлеб-соль папаў – яна будзе ўсё жыццё і з хлебам, і з соллю жыць» (запісана ў в. Матнявічы ад Дзяржынскай Вольгі Пятроўны, 1932 г. н.).

2. «Хадзілі ноччу ў хлёў і лавілі курэй. Калі зловіш петуха, то ў гэтым годзе выйдзеш замуж, а калі курыцу, то будзеш яшчэ год у дзеўках» (запісана ў в. Нісімкавічы ад Гулевіч Тафілі Кузьмінічны, 1927 г. н.).

3. «У платочык клалі куццю, а калі лажылісь спаць, то клалі гэту куццю пад падушку і казалі такія словы: “З кім мне век векаваць, прыйдзі куццю маю даядаць”» (запісана ў в. Меркулавічы ад Садоўнікавай Н. П., 1928 г. н.).

4. «Ідуць у сарай і мацаюць карову, робіцца ўсё ў цемнаце. Якая за рогі схваціць, тая будзе добра жыць, а якая за зад, тая будзе бедна і плоха жыць» (запісана ў в. Роўкавічы ад Яўсеенка Вольгі Васільеўны, 1926 г. н.).

5. «Вешалі тры веніка: лахматы, сярэдні, голы. І патом у пацёмках выбіралі адзін з іх. Калі лахматы памацаў – жаніх багаты, калі сярэдні – жаніх сярэдняга дастатка, а калі памацаеш голы венік (голік), то і жаніх будзе голы, бедны» (запісана ў г. Чачэрска ад Буланавай Марыі Макараўны, 1926 г. н.).

6. «Яшчэ скакалі на качарге па дарозе. Хто многа снега заграбе качаргой, той за багатага і замуж выйдзе» (запісана ў г. Чачэрска ад Буланавай Марыі Макараўны, 1926 г. н.).

Адзначым, што выкананне абраду пераносу свячы на Каляды – адметная з’ява фальклору Чачэрскага раёна: «Трэцяя куця прыпадала на 18 студзеня. У гэты дзень пераносілі свячу. Дарожкі засцілалі каўрамі, каб не ісці па зямле. Пераносілі ў суседнюю хату вялікую ікону і запальвалі свечку. У гэтай хаце бацюшка служыць, чытае малітвы. Свечка даўжна стаяць цэлы год у гэтай хаце да Хрышчэння. Па дарозе свечкай малявалі хрэсты дымам на дзверы» (запісана ў г. Чачэрска ад Буланавай Марыі Макараўны, 1926 г. н.). У в. Залессе, як правіла, старэйшыя жыхары выконвалі абрад пераносу свячы, а маладыя шчадравалі. Напрыклад, у в. Бабічы менавіта пачатак калядных святкаванняў быў звязаны з абрадам пераносу свячы: «На першы дзень Каляд людзі не пралі, так ішло служэнне. Усе людзі знаходзіліся на свячы (на служэнні)» (запісана ад Карпоўскай Наталлі Ісакаўны).

На трэцюю куццю абавязкова рабілі маленькія драўляныя крыжыкі, якія прынята было «кідаць у вядро з вадой»: «Раннем ідзеш за вадой, кідаеш у вядро той крэсцік. Каля калодзежа яго

вымаеш, умесце з вадой чэрпаеш чужы крэсцік, а свой кідаеш у калодзеж. Прыносілі вывуджаны крэсцік да хаты і ставілі каля іконы» (запісана ў в. Бабічы ад Карпоўскай Наталлі Ісакаўны). Паводле сведчанняў інфармантаў з п. Гацкое, таксама на трэцюю куццю рабілі крыжыкі, «крыжыкі з лучынак і кідалі ў калодзеж. Той дзеўцы, якая ранкам пойдзе за вадой і дастане той крыжык, будзе добры год. Крыжык потым лажылі на кут» (запісана ад Гулевіч Тафілі Кузьмінічны, 1927 г. н.).

Абрад пераносу свячы ў в. Бяляеўка адбываўся, пачынаючы «з вечара 18 снежня і 19 снежня поўны дзень»: «У той хаце, дзе знаходзіцца свяча, гаспадыня з 7 гадзін вечара запальвала свячу. Усе людзі збіраліся ў гэту хату. Перад тым, як зайсці ў хату, на парозе абавязкова хрысціліся, потым праходзілі далей. Усе, хто прыходзіў, неслі на свячу дары. Неслі рушнікі, платкі, кукі матэрыі, свечы. Абавязкова на свячу шылі новае адзенне. Прыгожа яе ўбіралі, яна выглядала, як лялька, росту невялікага – сантыметраў 50. Свяча павінна стаяць на куце, саломе сцеліцца пад абрус, дзе стаіць свяча. З шасці гадзін вечара пачыналі маліцца Богу, чыталі малітвы ўсю ноч» (запісана ад Атрошчанка М. П., 1923 г. н.). Саломе, на якой стаяла свяча, надавалася магічнае значэнне. Яе клалі пад стрэхі сваіх хлявоў. Лічылася, што «гэту хату і ўсю гаспадарку абойдзе маланка, абойдуць усе хваробы. Гэты дом будзе засцярожаны ад нячыстай сілы». У мясцовай традыцыі падчас выканання гэтага абраду быў вядомы звычай абракацца таму чалавеку, у якога хварэе дзіця або «якое-небудзь гора трапіла да гаспадароў» (запісана ад Атрошчанка М. П., 1928 г. н.).

У в. Залессе абрад пераносу свячы па часе выконваўся разам з абрадам шчадравання – 13 студзеня (на святое Васілле). У структуры мясцовага абраду можна вылучыць наступныя моманты: прыбіранне хаты і ўпрыгожванне свячы, выкуп наведвальнікамі сваіх мінулагадніх падарункаў («Цалуюць абраз, вешаюць дару на абраз, купляюць сваю дару мінуўшага года» (запісана ад Антончыкавай Лідзіі

Ніканораўны, 1929 г. н.)), запальванне кожным з прысутных свечкі, «багаслужэнне», цырымонія пераносу свячы, сустрэча ўдзельнікаў абраду гаспадыняй хаты, куды пераносяць свячу, запрашэнне прысутных на абед, чытанне малітваў. Абрад «пераносу свячы» звязаны, як пацвердзілі інфарманты, з рознымі святамі, адлюстроўвае ў дадзеным выпадку клопаты жыхароў пра будучы ўраджай, іх імкненне захаваць сямейны дабрабыт. Калі ж пераносілі свячу з адной хаты ў другую, то «дарогу сцелюць саломай: калі кладуць “дару” (хустку), праз год яе можна забіраць і тады не будзе балець галава» (запісана ў в. Залессе ад Антончыкавай Лідзіі Ніканораўны, 1929 г. н.).

Паводле ўспамінаў Суворавай Л. А., 1949 г. н., з в. Іпалітаўка, «перанос свячы» быў звязаны са святым Міколам: «Рабілі вячэру, маліліся, прыносілі к свячэ грошы, потым 19 снежня ў абед пераносілі свячу к другому гаспадару».

Традыцыйны абрад калядавання на тэрыторыі Чачэрскага раёна меў свае лакальныя адметнасці, звязаныя, у прыватнасці, са з'яўленнем новых элементаў у яго структуры. Напрыклад, у в. Матнявічы пацвердзілі, што ў каляднай свіце ўдзельнічалі людзі, пераапанутыя ў цыган, да якіх гаспадары звярталіся з просьбай, «штобы паскакалі што-небудзь цыганскае». У карагодзе, які вадзілі гаспадары з цыганамі, спявалі песню «Цыганачка Ганна»:

Ты, цыганачка Ганна,
Тваё лічанька гарна,
А ці цябе цыган маляваў,
Чорныя бровачкі дараваў
(запісана ад Дзяржынскай Вольгі
Пятроўны, 1932 г. н.).

У в. Роўкавічы калядоўшчыкаў таксама называлі цыганамі, некаторыя ўдзельнікі каляднай світы былі ў масках лісы, сабакі, ваўка. Абрад калядавання (шчадравання) адбываўся

Ўвечары 6 студзеня на першую куццю: «Увечару хадзілі па хатах цыгане. Яны спявалі, гралі на гармошках, танцавалі. За эта хазяеў кашы даваў ім і яшчэ чаго-небудзь» (запісана ад Яўсеенка Вольгі Васільеўны, 1926 г. н.). У в. Халочча абрад шчадравання меў назву «хадзіць па цыганам» і выконваўся рознымі полаўзроставымі гуртамі: «Шчадраваць хадзілі на стары Новы год з 13 на 14 январа. Хадзілі дзеці, узрослыя, парні і дзеўкі» (запісана ад Халязнікавай Матроны Мартынаўны, 1923 г. н.).

З трэцяй куццёй у в. Іванаўка быў звязаны абрад хаджэння са звяздой: «А на ўтра, ужо на Хрышчэнне, са звяздой хадзілі» (запісана ад Кудзінавай Ганны Васільеўны, 1931 г. н.).

Асабліваасцю калядавання ў в. Матнявічы з'яўляецца «ваджэнне жураўля»: «Пацана вадзілі, надзявалі шубку, а ў рукаў выцягваў ён руку, на канцы рукава засоўвалі верацяно, яго выкрашвалі краснай краскай, як быццам клюў. Хлопец паднімаў высока руку, як журавель, і шавяліў рукой, і дзяўбаў зярно. За гэта хазяева дарылі яму дары. Журавель курлыкаў, выконваў песні, а калі ўставаў, тады яму падносяць водкі, каб адужаў» (запісана в. Матнявічы Чачэрскага раёна ад Дзяржынскай Вольгі Пятроўны, 1932 г. н.). У структуры мясцовага калядна-навагодняга комплексу важнае месца адводзілася гульням. Асабліва папулярнай была гульня «Трыфан».

Падчас абраду шчадравання ў в. Бабічы «вадзілі каня» («Каня водзяць, рабілі яго так: становяцца два чалавекі, іх посцілкай накрываюць, паздраўляюць хазяяў з Новым годам:

А ў вашым саду зелен дуб стаіць,
А на том дубе сіз арол сядзіць,
Святы вечар добрым людзям.
А тудой ішоў хлопчык з ружжом.
– А не бі, хлопец, сізага арла,
А ідзі, хлопец, ты да караля,
Дасць табе кароль варанага каня,

Варанога каня, сіленькі жупан,
 Сіленькі жупан, а ты, хлопчык, пан.
 Святы вечар добрым людзям»

(запісана ў в. Гурыны Мазырскага
 раёна ад Лаўрыноўскай Ганны
 Міхайлаўны, 1929 г. н. (раней
 пражывала ў в. Бабічы Чачэрскага
 раёна)).

Мясцовай асаблівасцю калядных святкаванняў у
 вышэйназенавай вёсцы быў звычай на трэцюю куццю
 («крашчэнскую») вадзіць казу і «насіць бусла», якога ў народзе
 называюць грэшнікам: «Бог сабраў саранчу ў мяшэчак, казаў,
 каб не развязвалі, а бусел развязаў, і рассыпалась нечысць
 па зямле» (запісана ў в. Гурыны Мазырскага раёна ад
 Лаўрыноўскай Ганны Міхайлаўны, 1929 г. н. (раней пражывала
 ў в. Бабічы Чачэрскага раёна)).

Паводле ўспамінаў Балыковай Марыі Ігнатаўны, 1909 г. н.,
 з в. Нісімкавічы, «у навагодні вечар ходзяць па шчодрах,
 сабіраюцца дзеўкі і хлопцы, ходзяць і шчадруюць. Падойдуць
 к хазяіну пад акно, спросят, можна шчадраваць ці не. Лічылася
 палезным для ската, калі дзеўкі пелі пад акном».

У сапраўдным тэатралізаваным спектаклі, які разыгрывалі
 калядоўшчыкі, цэнтральнае месца займалі песні-
 велічанні, адрасаваныя хлопцу і дзяўчыне. Устойлівым у
 мясцовай песеннай каляднай традыцыі з'яўляецца даволі
 распаўсюджаны сюжэт, звязаны з «павай», якая «пер'е раяла»,
 а таксама з дзяўчынай, што «пер'е збірала..., вянок віла» і ў
 танку (карагодзе) выбірала сабе суджанага:

Па двару, двару па шырокаму,
 Святы вечар добрым людзям.
 Пава лятала, пер'е раяла,
 Святы вечар добрым людзям.

Вышла дзевачка, пер'е збірала,
 Святы вечар добрым людзям.
 Пер'е збірала, у рукаў клала,
 Святы вечар добрым людзям.
 З рукава брала, вянок віла,
 Святы вечар добрым людзям.
 Звіўшы вянок, пайшла ў танок.
 Святы вечар добрым людзям.

(запісана ў в. Бабічы ад Покусавай
 Паліны Барысаўны, 1923 г. н.).

У калядным песенным рэпертуары жыхароў Чачэрскага раёна былі шырока распаўсюджаны і песенныя варыянты-велічанні ў адрас дзяўчыны на сюжэт «Ой, ясна, красна каліна ў лузе»:

Ой, ясна, красна каліна ў лузе,
 Святы вечар.
 А яшчэ ясней Алеська ў мамкі,
 Святы вечар.

Па двару хадзіла – весь двор красіла,
 (запісана ў в. Матнявічы ад
 Дзяржынскай Вольгі Пятроўны
 1932 г. н.).

У прыведзеным тэксце гучаць шлюбныя матывы, вобраз дзяўчыны паэтызуецца, паказваецца яе выключная прыгажосць. Абходныя гурты калядоўшчыкаў, як паведамлілі жыхары в. Меркулавічы, хадзілі з казой і насілі зорку з «рознакаляровымі вугламі, а ў сярэдзіне – свечка». Пры гэтым выконвалася песня:

Вот мы к вам ідзем
 І казу вядзем.
 Го-го-го, каза,

Го-го-го, шэрая!
 Ну-тка, козанька,
 Павярніся так.
 Па новаму дому
 Расхадзіся так!

(запісана ў в. Меркулавічы ад
 Садоўнікавай М.П., 1928 г. н.).

Паводле ўспамінаў Дзяржынскай Вольгі Пятроўны,
 1932 г. н., з в. Матнявічы, калядоўшчыкі выкарыстоўвалі ў
 якасці «звязды ікону Божай Мацеры, убраную ў вышываны
 ручнік», спявалі песню «Хрыстос нарадзіўся»:

Сёння ва ўсім свеце нова навіна:
 Прасвятая Дзева сына радзіла.
 Хрыстос нарадзіўся –
 Увесь свет узвесяліўся
 На вашым двары (2 р.).

У вечар перад Новым годам у в. Меркулавічы дзяўчаты і
 хлопцы выконвалі жартоўныя шчадроўныя песні:

Шчадравала, шчадравала,
 Пад аконца заглядала,
 Што ты, бабка, напаякла,
 Прынясі нам да акна.
 Што гарача, то-то вам,
 Што халодна, то-то нам.
 Залезь, дзедка, на драбінку
 Ды адрэж нам саланінку.
 А ты, бабка, не пытай,
 Ды добру каўбаску дай.
 Вазьмі нажа вострага,
 Адрэж сала тоўстага

(запісана ад Садоўнікавай М. П.,
 1928 г. н.).

Шматлікія прыкметы і павер'і, звязаныя з зімовымі абрадамі і звычаямі, адлюстравалі назіральнасць, удумлівасць, кемлівасць мясцовых жыхароў, іх любоў да прыроды, імкненне растлумачыць таямніцы прыродных з'яў.

Калі гаварыць пра адметныя асаблівасці мясцовага калядна-навагодняга комплексу, то варта адзначыць, што гэта абрад ваджэння жураўля і пераапананне калядоўшчыкаў у цыган (в. Матнявічы), звычай «бегаць па цыганах» (в. Палессе), хаджэнне калядоўшчыкаў з канём (в. Бабічы), выкарыстанне ў якасці «звязды» іконы Божай Мацеры, навагодняе хаджэнне «па шчодрах» (в. Нісімкавічы), звычай на трэцюю куццю вадзіць казу і «насіць бусла» (в. Бабічы), спалучэнне абраду калядавання (в. Залессе) і абраду пераносу «свячы» ў в. Бабічы (13–14 студзеня пераносілі «свячу»). Што да апошняга, то гэты абрад, напрыклад, у вёсках Бяляеўка, Валосавічы, Каменка, Рудня Барталамееўская, Іпалітаўка атрымаў назву прыстольнага свята і выконваўся 19 снежня (на Міколу). З абрадавымі дзеяннямі, скіраванымі на ўшанаванне «свячы», былі звязаны надзеі вяскоўцаў засцерагчы сваю хату, гаспадарчыя пабудовы ад маланкі, ад хвароб, ад уздзеяння нячыстай сілы. Падарункі, прынесеныя іншымі людзьмі ў тую хату, дзе знаходзілася «свяча», мелі сімвалічнае значэнне паратунку ад розных няшчасцяў.

Зімовыя свята заканчваліся Масленіцай, якую звычайна адносяць да абрадаў пераходнага перыяду. Масленічная абраднасць Чачэршыны ўключала наступныя структурныя элементы: выпечка бліноў і частаванне імі ўсіх прысутных, прывязванне калодкі да нагі нежанатага хлопца («Было так, што калі хлопец не жаніцца да 25 гадоў, то яму на нагу прывязвалі калодку. Усе над ім пацяшаліся» (запісана ў г. Чачэрска ад Буланавай Марыі Макараўны, 1926 г. н.)), спальванне саламянага пудзіла, якое сімвалізавала зіму («Каля рэчкі ставілі чучала з саломы і спальвалі яго, як бы чучала – гэта зіма, яго спальваюць – растапляюць снег, а значыць, хутка

прыйдзе вясна» (запісана ў г. Чачэрска ад Буланавай Марыі Макараўны, 1926 г. н.)), абход двароў з мэтай віншавання тых маладых людзей, якія ўзялі шлюб («Збіралася моладзь, каталася на арэях, віншавалі маладажонаў» (запісана ў в. Покаць ад Дзюванавай Марыі Сцяпанаўны, 1929 г. н.)).

Паводле сведчанняў Балыковай Марыі Ігнатаўны, 1909 г. н., з в. Нісімкавічы, «Масленіцу ў нас святкавалі весела, развітваліся з зімою, а сустракаліся з вясною», менавіта на Масленіцу «добры гаспадар аб'езджаў каня, лічылася, што тады конь будзе здаровы». У апошні дзень Масленіцы «палілі пудзіла, а потым попел раскідвалі на полі, каб яно радзіла добры ўраджай». Лахцерава Таццяна Дзмітрыеўна, 1932 г. н., з в. Бабічы, пацвердзіла факт бытавання абраду «Калодкі» на Чачэрсчыне: «Быў звычай хлопцам ці мужчынам у гадах, якія яшчэ не ажаніліся, вешаць на шыю калодку, і хлопец павінен быў хадзіць цэлы дзень з калодкай. Калодкай магло быць палена ці на шыю вешалі ключ на вяроўцы».

Звычай аб'язджаць коней на Масленіцу – адзін з найбольш важных кампанентаў у структуры абрадавага комплексу ў в. Чырвоны Бор («На Масленіцу добры гаспадар аб'езджаў каня, лічылася, што тады конь будзе здаровы» (запісана ад Жлобы Н. Я., 1928 г. н.)). Аграрна-магічнае значэнне надавалі попелу, што заставаўся пасля спальвання пудзіла на кастры ў апошні дзень Масленіцы. Верылі, што раскіданы на полі попел паспрыяе добрай ураджайнасці нівы («У апошні дзень Масленіцы палілі пудзіла, а потым попел раскідвалі па полі, каб яно радзіла добры ўраджай» (запісана ў в. Чырвоны Бор ад Жлобы Н. Я., 1928 г. н.)). Паводле ўспамінаў жыхароў в. Бабічы, «пасля спальвання пудзіла попел раскідвалі на палі, шчоаб быў добры ўраджай» (запісана ад Ярэнні Станіславы Іванаўны, 1927 г. н.).

Святкаванне Масленіцы ў в. Халочча ўключала такія абрадавыя моманты, як застолле з блінамі, ваджэнне карагодаў, выкананне песень. «Гасцей прыглашалі, хадзілі з хаты ў

хату, банкетавалі. З Масленіцы ажыдалі Пасху» (запісана ў г. Жыткавічы ад Халызнікавай Матроны Мартынаўны, 1923 г. н., перасяленкі з в. Халочча Чачэрскага р-на).

Асэнсаванне экспедыцыйных матэрыялаў па зімовай і масленічнай абраднасці дазваляе пераканацца ў адметным характары бытавання асобных абрадавых з'яў, іх непаўторнай мясцовай спецыфіцы нават у межах аднаго раёна.

КРЫНІЦЫ І ЛІТАРАТУРА

1. Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян / Л. П. Барабанава, Г. А. Барташэвіч, К. П. Кабашнікаў і інш. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – 477 с.

REFERENCES

1. BARABANAVA Liudmila, Galina BARTASHEVICH, Kanstantsin KABASHNIKAV, et al. *The Levels of Commonness of the Eastern Slavs Folklore*. Minsk : Navuka i tekhnika, 1993, 477 pp. [in Belarusan].

SUMMARY

The article is based on rich authentic folklore-ethnographic material recorded in field expeditions to Chachersk district. New Year celebrations and Pancake week ceremonies and customs are characterized. The authoress gives interesting examples confirming the specific features existence in winter ceremonies and the Shrovetide celebration.

Among the local peculiarities of the New Year's carol-singing and Christmas complex, such ritual moments as a crane driving and carollers dressing as gypsies (the village of Matnevichi), 'running around gypsies' (the village of Polesie), 'driving a horse' (the village of Babichi), a 'star' icon use of God Mother, the New Year's walk 'in generosity' (the coun-

tryside of Nisimkovichi), the custom of a third goat driving and 'carrying a stork' (the countryside of Babichi), the carol-singing rite combination (the countryside of Zalesie) and the rite of transferring the candle to the countryside of Babichi are studied in the article. As for the last rite, related to the candlestick, in the villages of Belyaevka, Volosovichi, Kamenka, Rudnya Bartolomeevskaya, Ippolitovka, it is called the wake and is celebrated on December, 19th. The symbolism of ritual actions associated with the candle transferring corresponds to the apotropaic magic manifestation. Local inhabitants believe that performing this rite, they can protect their home from lightning, the supernatural effects of evil spirits, and ensure health for themselves and family members. The tradition to bring a candle to the house is located. It has a symbolic meaning as an amulet against any misfortune.

On the Pancake week the ceremony structure, in addition to the traditional components, is associated with pancakes baking and scarecrows burning on a bonfire. The 'Kolodka' rite is also known. Its semantics is connected with the punishment of those young people who haven't got married and create a family in time.

Keywords: folklore, folk calendar, rite, ritual complex, Shrovetide, local peculiarity, custom, traditions, divination.

УДК 398.81(=161.2)"1914/1945"

Оксана Кузьменко

ДОСВІД ДРАМАТИЧНОЇ ЕКЗИСТЕНЦІЇ ЛЮДИНИ В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ ПЕРІОДУ ДВОХ СВІТОВИХ ВІЙН: КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ АСПЕКТ¹

У статті представлено результати дослідження українського фольклору про Першу і Другу світові війни, зроблені на основі аналізу текстів різних жанрів, що їх записала авторка в західних та центральних областях України під час польових експедицій 2001–2018 років. Відзначено, що ці твори збагатили фольклорну поетичну систему новими конотаціями фольклорних концептів *«смерть»*, *«ворог»*, *«неволя»*, *«дім»*. Авторка дійшла висновку, що важливою рисою глибинного логіко-семантичного рівня фольклорної картини світу XX ст. є динаміка змін в онтології образу ворога. Дослідниця стверджує, що український фольклор є не тільки формою вираження універсального знання народу про війни, але й важливою інформацією, яка служить настановою до впорядкування власного життя оповідача та є когнітивною моделлю, що дає змогу через мову виявити досвід екзистенційного самозбереження й самоцінності людини.

Ключові слова: Перша світова війна, Друга світова війна, екзистенція, досвід, український фольклор, фольклорний концепт, семантика, смерть, ворог, неволя.

The article presents the results of researching the Ukrainian folklore on the First and Second World Wars. The research was carried out based on analysing texts of various genres recorded by the authoress in western and central regions of Ukraine during the 2001–2018 field expeditions. It is noted that these folkloric works have enriched the poetic system with new semantic connotations of the folkloric concepts, such as *death*, *enemy*, *captivity*, and *home*. The authoress concludes that an important feature of the deep logical and semantic level of the XXth century folk world

outlook is the dynamics of changes in the ontology of an image of enemy. It is stated that the Ukrainian folklore is not only a form of expressing universal knowledge of people about wars but also an important piece of information, which serves as a directive for arranging a narrator's own life, as well as a cognitive model enabling to reveal, via language, the experience of existential self-preservation and self-value of a human being.

Keywords: World War I, World War II, existence, experience, Ukrainian folklore, folkloric concept, semantics, death, enemy, captivity.

Фольклор є дієвим механізмом суспільної комунікації, освоєння та відображення громадського буття та особистісної екзистенції людини. Він є одним з найяскравіших репрезентантів драм «усякої неволі», як бачив її Михайло Драгоманов, якої зазнавали українці у своїй тисячолітній історії, а найбільше в «кривавому» ХХ ст. Його значущі події: Велика (Перша світова) війна (1914–1918), українсько-польська та українсько-більшовицька війни (1918–1921), Голодомори (1921, 1932–1933, 1947), Друга світова війна (1939–1945), багаторазові насильницькі виселення за межі рідної ойкумени, породжені колективізацією, повоєнними територіальними перерозподілами, зокрема й актом «Вісла» (1944–1947) – усі спричинилися до руйнування неповторної «спадщини цілиного українського світу» (Юрій Шевельов). Політичні акції різного масштабу і сили стали екзистенційно-травматичними викликами «великої доби», які, на думку Романа Кирчіва, *«глибоко проникли в найширші верстви українського суспільства, позначилися в його свідомості і діях»* [9, с. 74], а також посутньо вплинули на українську історичну культуру й мислення, знайшовши широке відображення і в його мистецькому складнику, зокрема в усній народній творчості, яку було влучно означено як фольклор «серед катастрофи воєн і переворотів».

«Червоне століття» увійшло у світову історію як один з найважливіх емоційних актів, коли «щоденна трагедія мільйонів людських існувань» (Чеслав Мілош) була викликана запеклою боротьбою між імперіями, що вже у ХІХ ст. були переважно

колоніальними не стільки в економічному сенсі, скільки у духовному [16, с. 28–33]. Велика частина з набутого європейцями трагічного досвіду нищівних світових війн і тягар кризового стану буття припали на долю і свідомість українського народу. Сьогодні у час кристалізації постколоніального і постмодерного громадянського суспільства, у викликах російсько-української «гібридної» війни існує потреба поглянути на національний фольклор під кутом зору його продуктивного когнітивного значення, який у значущих словах відображає досвід цілого народу. І хоча *слова*, як міркував Еріх Фромм, це тільки «посудини, перенаповнені переживаннями; вони лише вказують на досвід, але не є досвідом» [17, с. 100], однак вивчення їх найважливіших семантичних полів у структурі давніх і сучасних фольклорних текстів, дослідження найбільше повторюваних форм і художньо-зображальних засобів відтворення історичної дійсності крізь призму людини, яку неможливо збагнути поза її мовою, психікою, поведінкою, колективним життям, залишається надалі *актуальним*.

Фольклор будь-якого народу є оригінальною моделлю і типом культури, а культура – це передусім комунікація, яка «трансформує історичний досвід у ознаменування цінностей життя, творчості духу, у символічний лад спілкування, соціальних значень, вірувань та ідеалів» [11, с. 301]. Фольклор – це також почуття і їх передання засобами мови, а почуття – це здатність людини сприймати і пізнавати навколишній світ, усвідомлювати його цінності, а також емоції, що притаманні тільки людині, яка через них виявляє своє ставлення до дійсності, до особистого і колективного співжиття. Тому *метою статті* є виявлення складових елементів вербального коду, за допомогою якого українське суспільство змальовує багатобарвну панораму емоційного сприйняття важкого часу, позначеного падінням імперій, неокolonіалізмом, героїчними перемогами у національно-визвольних змаганнях першої половини ХХ ст. та гіркими втратами.

Джерелом дослідження стали особливі тексти, які народилися з духовної природи людини, яка відчуває, а отже, не навидить і любить, шанує і боїться, застерігає і пам'ятає. Історичний необрядовий фольклор – це динамічна система культури, яка дуже оперативно реагує на суспільні процеси, на зміни в мисленні, переживаннях і настроях багатьох людей. Будучи глибоко традиційним, він сам зазнає посутніх змін, що потребують постійного вивчення і нових методологічних підходів. Сучасна народна творчість – це переважно усний спосіб позначування, збереження і передання з покоління в покоління, від однієї генерації і суспільно-вікової групи до іншої важливої національно маркованої інформації. Унаслідок багатовікової традиції творення фольклору, що перейшов три фази розвитку від «архаїчного» та «класичного» до «постфольклорного» типу, виробилися *фольклорні концепти* (за нашим визначенням, це стійка одиниця ментальних та психологічних ресурсів фольклорної свідомості, словесно виражена через ядерне слово та низку інших структурно-семантичних форм (мотив, образ, формула), яка дає змогу виявляти різні виміри життєвого досвіду: мовний, естетичний, чуттєвий, релігійний, гендерний). Концепти функціонують як інструмент фольклорної мови, входячи у структуру повторюваних та наслідуваних *етноконстант*, які втілюються у текстах на різних рівнях: вербальному, музичному, акціональному, предметному [4, с. 311]. У них акумулюються загальні народні знання не тільки про норми і раціональність упорядкованого життя, але й про виживання людини в деструктивному світі. Реальність його в українському соціумі упродовж майже столітнього періоду визначалася умовами межового буття в тоталітарній сталінській державі, що прагнула знищити в людині людину, а в думках – відвагу мислення національними категоріями.

Фольклористичний підхід до трудної історії, до знакових виявів народної психології та особливостей українського менталітету дасть змогу з-поміж інших способів прогнозу-

вати динамічні процеси духовної та психологічної сумісності чи антагоністичності людей. Фольклорні твори, які наділені виразною історичною домінантою, представляють специфіку колективного відображення суспільної та індивідуальної дійсності, у якій проявляються сформовані національні символи, соціокультурні стереотипи щодо «чужих» чи «інших», повторювані «звички свідомості», притаманні людям певних соціальних чи етнічних груп.

У царині вивчення українського давнього фольклору, його героїчного епосу, що найбільше відображає драматизм історичного буття етносу і людини, в історії вже багато зроблено. Починаючи від класичних концепцій М. Максимовича, М. Костомарова, П. Куліша, М. Драгоманова, М. Грушевського, І. Франка аж до нових розвідок і монографій ХХ–ХХІ ст., у яких предметом наукових обсервацій є динаміка епічних матриць та «постійних знаків свідомості» (В. Буряк), досліджуваних у складній системі стадіальних змін фольклорної традиції.

Українська фольклористика сьогодні поповнює фонди першоджерел, зокрема усноісторичного характеру з періоду Великої війни [3, с. 520–702], а також збагачується низкою досліджень, об'єктивний культурно-історичний, антропологічний погляд яких стосується періоду і Першої, і Другої світових війн [13; 9; 20, 6, с. 139–140]. Найбільш цінними зразками польових матеріалів є фольклорна проза воєнного часу (легенди, історичні, есхатологічні оповідання, оповідання у формі меморатів, хронікатів; перекази, чутки, приповідки), рідкісні архівні зібрання віршованих листів та щоденників. У сукупності вони уможливають глибше розуміння пісенних текстів, представлених ліро-епічними (співанки-хроніки, балади) та сатиричними творами (приспівки, частівки). Різні жанри фольклору були запотребовані не тільки в чоловічій військовій аудиторії, але й у цивільних носіїв усної традиції, особливо в жіноцтва. Як показує наш польовий досвід, сьогодні такі тексти функціонують в репертуарі оповідачок дуже літнього віку, чий спо-

гади чи найбільш пам'ятні історичні пісні мають художньо-композиційні особливості, які демонструють іманентні риси жіночого типу інформації, на які впливають особливості психіки, пам'яті та життєвого досвіду [10, с. 39; 12, с. 451–452].

Записи з часу окупації, перших повоєнних років, а також тексти, які функціонують нині як історичні перекази, омовлюють типові сюжети війн ХХ ст.: Першої світової («австрійська», «ніколаєвська»), громадянської чи визвольної («гражданська», «махновська», «з денікінцями»), Другої світової («німецька», «з совітами»). Але в усіх групах спостерігаємо три спільні мотиви, які можуть бути складовими частинами відповідних концептів: *біль, виживання, боротьба*. У змісті прозових творів з особливою емоційною гостротою змальовані драматичні епізоди складних умов життя у сильно зміненому просторі та смерті на лінії фронту. Ліро-епічні мотиви сирітства, фізичного і духовного страждання поневолених, задіяні у сюжетах оповідей та переказів про знищення церковних образів та житла, про сексуальні домагання тощо, стали каноном воєнного насильства, що нерідко актуалізується через порівняння із добою монголо-татарського іга, у чому помітна фольклорна типологія: «А за тої війни [Першої світової – О. К.] насилували нашу челядь, як татари» (із зап. О. Кузьменко 3 липня 2018 р. у с. Вижній Березів Косівського р-ну Івано-Франківської обл. від Малкович (Негрич) Анни Дмитрівни, 1936 р. нар.).

На основі структурно-семантичного, історико-типологічного, мотивемного аналізу українських фольклорних текстів різних жанрів про війну ми виокремили 12 найактивніших фольклорних концептів. Вони вкладаються у чотири структурно-семантичні групи: 1) *універсально-екзистенційні*: війна, життя / смерть, віра (молитва); 2) *емотивні*: страх, туга, сум / радість; 3) *персонажні*: мати / ворог; 4) *просторові*: дім (хата – село – церква), могила, неволя, батьківщина (Україна). З огляду на обмежений обсяг статті розглянемо кілька найважливіших.

Одним із головних у парадигмі фольклорних концептів, які формують лексикон війни, є концепт «**смерть**». У людському існуванні, яке визначається через спосіб, відчуття, якість життя, поняття *смерть* є ключовим компонентом, культурною універсалиєю, яка впливає на сенсовність та цінність суспільного та індивідуального буття. Розуміння, кодифікування, трактування смерті – серед генеральних питань у конструюванні всіх національних культур. Як явище антропокосму смерть є головним концептом традиційної картини світу, що протиставлений поняттям «народження» і «життя». На основі аналізу фольклорних творів різних жанрів, часу виникнення та фіксації ми з'ясували, що існують три рівні семантичної парадигми фольклорного концепту «смерть»: *фатальна, тотальна, героїчна*. Вони зумовлені особливостями суспільно-історичного періоду першої половини ХХ ст., що представлені масовими виявами трагічного повсякдення двох світових війн, насильством колективізації та жахливого сталінський терору. Цей історичний відрізок кодований у новочасному фольклорі як час відчайдушної боротьби людей за життя, коли гостро поставало філософське питання про «буття» і «небуття», й очевидною стала амбівалентність ситуації «живий» – «мертвий». Через сумніви і страх, приниження і голод, душевний і фізичний біль, на противагу яким виявлялися сміливість і героїзм, людина постійно перебувала в пограничному стані. Перелічені чинники закріпили в українській фольклорній картині складне поєднання значень образу смерті. Він полягає у постійному динамічному русі між індивідуальною та колективною формою її представлення у фольклорній свідомості та мові (через символічні образи вісників смерті (*кінь, ворон*) чи інших маркерів: *пролитої крові, самотньої могили чи ями смерті, вкритої трупами землі; розірваного чи лежачого тіла, розкиданих костей; через метафори (смерть = одруження, сон, біль)*.

Головні параметри цього концепту показують, що *фатальна* смерть кодується у фольклорних творах ХХ ст. через озна-

ки «грішна», «неправильна», «нагла», «без похорону», у формулах («*ані трумни, ані ями*», «*Бог кулі носить*»). Тотальна смерть відповідно передається семами «страшна», «нелюдська», «без могили». Вони розкриваються у вузлових мотивах: «убивства», «довічної розлуки», «самотності», «передбачення загибелі», «гниття», «лежання». На противагу цим двом типам *героїчна* смерть у фольклорі, що висвітлює тему українських національно-визвольних змагань (стрілецький чин, повстанський рух опору) та нової російсько-української війни, оцінюється вищою міркою осмисленого буття людини і сприймається як посвята-жертва. Найпоширенішим способом її вербалізації є стійкий фольклорний мотив «герой гине у бою», що зображає героїчну смерть без страху, виправдану та національно зорієнтовану.

Мотиви смерті героя корелюють із концептом «**ворог**» та опозицією «добро / зло». Остання проявляється через поняття *ворожого*, яке є антиномією до поняття *материнство*, що, своєю чергою, лежить в основі семантики дуже вагомого фольклорного образу *мати*. Унаслідок специфіки розвитку фольклорної традиції у ХХ ст. концепт «ворог» значно розширив парадигму значень за рахунок ідеологічно маркованих образів «відвага», «віра» і «любов». Його ядерні ознаки втілює низка типологічно спільних з героїчним епосом мотивем: «випробування», «покара», «загибель», – а в структурі з'явився комплекс нових сюжетотворчих мотивів-ситуацій, де суб'єктом став один із численних етнонімів чи політонімів. Ключовими діями ворога, який визначає траєкторію руху героя-вояка (австрійського жовніра, січового стрільця, січовика, повстанця-партизана) чи героя-цивільного (невільника-остарбайтерка, виселенець, мати, батько, дівчина), є перелік стереотипних предикатів: *нападає, грабує, спалює, ув'язнює, катує, насилує, убиває* (вішає, розстрілює), *переслідує, обдурує, зраджує, втікає*. Вербалізація концепту відбувається також через традиційні формули: давні (у формі замовляння, прокляття), коло-

ристичної символіки («червоні кати», «чорні круки», «чорна рубаха»), порівнянь (як звірі, як собаки, як круки, як свині) і нові константи. Серед останніх переважають атрибутивні дво-члени, опорним словом яких є постійні та метафоричні епітети («страшний», «дикий», «підлий», «проклятий», «лютий», «скажений», «кровопивця», «людодід»), що можуть сполучатися з різними соціонімами, етніонімами, політонімами, які позначають ворога-загарбника (більше про це [12, с. 330–383]).

Указані рівні поетичної структури і парадигматики значного корпусу творів різних жанрів відображають комплексне бачення дуже складних, часом суперечливих і болючих аспектів життєвого досвіду суб'єкта, а через нього і колективу, у взаєминах з представниками різних окупаційних режимів ХХ ст. Важливою рисою глибинного логіко-семантичного рівня фольклорної картини світу першої половини ХХ ст. є динаміка змін в онтології образу ворога-загарбника. Вона полягає у поступовому зміщенні семантичної домінанти від міфологічного *ворога-звіра* на *ворога-людину*, у межах універсальних бінарних опозицій «зло – добро», «життя – смерть». Цей підхід впливає на національну специфіку концепту, що об'єктивується через культурну опозицію «людина – нелюд», завдяки якій вибудовується сучасне розуміння «зовнішнього» ворога й людиноцентрична інтерпретація історичних подій. Це підтверджують і нещодавні публікації документальних текстів (скажімо, збірник «Бути людиною», Київ, 2019), в основі яких саме усні оповіді та родинні перекази про виявлене під час Другої світової війни взаємне милосердя і любов до ближнього, що перемагають ненависть і засліплення помстою [4].

Найчастіше антагоніст співвідноситься з образом «москаля», який є однією з найвиразніших етико-естетичних домінант історичної пам'яті про «зовнішнього» і «внутрішнього» ворога одночасно. Він входить у ядро структури фольклорного концепту, складниками семантичної парадигми якого є

й інші етнообрази, а саме: поляк-лях, маляр-гонвед, німець-фашист. Через «москаля» оприявнюється колективний досвід драматичної екзистенції українського народу, що в ситуації нової російсько-української війни набуває ваги та науково-дослідницької актуальності.

Буття української нації наших днів перебуває в атмосфері значних емоційних потрясінь, зумовлених нестабільністю політичних процесів, економічною кризою і постмайданівською напруженістю. У визвольній війні, що триває, оприявнилися як потворні елементи збройних конфліктів (невпізнані тіла солдат, безіменні братські могили, катування полонених, зрада, «вічна травма» убивства людини), так і героїчні вияви людського духу – бойова відвага, подоланий страх, воєнне побратимство, вірність присязі, ідейна переконаність, взаємопорятунок. Бойові щоденники (наприклад, П. Солтиса «370 днів у камуфляжі (записки артилериста)», Острог, 2018), репортерські відомості, художня література на основі пережитого (В. Запека «Цуцик: антивоєнний роман», Житомир, 2019), щирі історії бійців АТО, добровольців з батальйонів «Азов», «Айдар», «Донбас», волонтерів (у 3-х т. «Слово про війну: збірник оповідань», за ред. В. Піддубного, Житомир, 2018–2019), а також записані фахівцями-етнологами усні оповіді про «наших» у «сепарів» та меморати про поховання селянами безіменних солдатських трупів [7, с. 230], пісні про воїнів АТО [15] – усі ці дуже різноманітні тексти спільні у тому, що знову вивели на кін постмодерного світу філософсько-культурологічну проблему екзистенційної *неволі* людини, увиразнили таємниці визначеності її *долі* та заявили про сили фізично-духовної *свободи* й національного *гарту* українців.

Фольклорні концепти «воля», «неволя», «доля» у творах, присвячених подіям двох світових війн ХХ ст., презентують широке смислове поле. Дуже важливим є концепт «**неволі**», у якому емоційний складник трагічного насильства над людиною, утілений в образах військовополонених (жовніра, сі-

чового стрільця, солдата Червоної армії, партизана з УПА) та трудових невільників (остарбайтери, бауденісти), превалює. Ядерне слово «неволя» у текстах пісень, віршованих листів, поезій та приказок пов'язаний з атрибутами, які є постійними епітетами фольклорного словника: *чужа, далека, тяжка, німецька, проклята*. Ліричний герой у структурі тексту перебуває у площині відкритого простору і односпрямованого руху, бо він «попав» «у неволю», його насильно «беруть», туди «ведуть» чи «везуть». Імпліцитно семантика неволі як «чужого» передається через давню формулу «чужа сторона» та нові двочлени: «чужа дальня сторона», «германські лагерь». Неволя вербалізується через образи різного семантико-структурного рівня: *міфологічні образи* (долі, горя, пташки-вісниці); *метафоричні образи* (буйного вітру, зів'ялої трави, пролитих сліз); *просторові образи* негативної семантики (за горою, край вікна), обмеження свободи і місце смерті (колючий дріт), а головню амбівалентного значення (*ліс, дорога*), які є одночасно шляхом в неволю і визволенням з неї, локусами порятунку, тобто життя героя, але часто і його смерті (партизана). Значиму роль у відтворенні семантики неволі відіграють *темпоральні образи*, які вказують на її позачасовий вимір.

Концептуалізація поняття неволі пов'язане з перевагою мотивів психологічного ряду, де суб'єкт *плаче, сумує, мучиться, голодує, згадує, тужить, мовчить, страждає*, через які передаються сенси правдивої духовної сили та ідея моральності. Етнокультурний концепт «неволя» в українському фольклорі вступає у тісні асоціативні зв'язки із такими провідними онтологічними поняттями, як *воля-свобода, самотність, сум, віра, пам'ять, доля*, що формують самостійні концептуальні поля. Найважливішим є те, що з допомогою згаданого концепту кодуються особливості національної ідентичності українців, закорінених у материзну «свого» світу і спогади про незабутню «веселу хату», де **дім** (що є самостійним концептом) стає сакралізованим об'єктом, антисвітом неволі.

У наративних фольклорних текстах про світові війни, про колективізацію постійною є ностальгійна тема «втрати» дому (мотиви «евакуйоване село», «спалене село») та цілості родини як символічного вираження дому (мотиви смерті батька, дочки-остарбайтерки, сина-стрільця, січовика, брата-повстанця), що утвердилася як змістова універсалія колективного досвіду війни [12, с. 500–524]. Вони залишили в душах людей сліди спустошення, бо у щоденній боротьбі за виживання, як справедливо помітив німецький історик Йорг Баберовскі, «втрачало силу переконання, що людина людині друг, складалися відносини, які вели до підступності. Людину було зведено до жалюгідного існування, яке трималося на щоденному приниженні інших» [1, с. 45]. Саме тому, вважаємо, що образи *родини*, *рідної хати* (як еквіваленти концепту «дім») та *України* мають особливе значення для українського фольклору. Вони є епіцентрами в орбіті буття героя / героїні у часи різких суспільних змін та метаморфоз. Адже кріпили його внутрішню свободу у неволі, зберігали людську гідність, визначали мету жертвовної смерті у пограничній ситуації.

Аналіз текстів українського фольклору, що виникли та функціонували в епоху війн виняткового масштабу та впливу, показав, що через вербальні ресурси усної традиції (у таких концептах як «молитва», «мати», «туга», «село», «церква») передаються засадничі цінності етнокультури. Як оригінальний пласт народної творчості він є джерелом для різних дослідників, особливо зарубіжних, які вивчатимуть роль фольклору в становленні сучасної української національної свідомості, оскільки в ньому кодовано глибинний зміст духовної екзистенції пересічної людини та її бачення світу, в образі якого відчутний постійний конфлікт між фатально-печальним та дієво-активним началами. Виразним у фольклорі є голос протесту та осуду загарбницьких у своїй суті світових війн, а також спричинених ними голодоморів, депортацій, які стали чинниками трансформації традиції [12, с. 65–75]. Через них

відбулося прискорене руйнування селянського укладу життя етнічних спільнот, що вплинуло на місце, статус і редукцію багатьох національних мов, зокрема української. Через фольклорні тексти пасивного та активного репертуарного фонду оприявнюються деструктивні зміни колективної пам'яті, зокрема послаблення прив'язаності індивідів до локальної (малої) батьківщини, що виявляється сьогодні в новій хвилі міграційних процесів, які завершуються еміграцією. Тому ще раз наголосимо на написаному раніше Мартіном Гайдеггером про важливі культурно-історичні зміни та явища, які лежать в антропологічній концепції взаємозв'язку мови і буття людини. Німецький екзистенціаліст у самий розпал «холодної війни» застерігав, що під загрозою перебуває укоріненість сьогоднішньої людини, що «втрата коренів викликана не тільки зовнішніми обставинами і долею <...>, а виходить від самого духу віку, в якому ми народжені» [18, с. 106].

Індивідуальне бачення ролі особистостей в історії держави та колективне відображення минулих подій саме у площині фольклорних текстів та усних спогадів періоду двох світових війн можуть указати на характерні риси та динаміку сучасних соціокультурних процесів, пояснити причину глобалізаційних впливів. Водночас такі тексти є своєрідним ідентифікаційним маркером, функцією якого є допомогти встановити комунікативні зв'язки в межах різних спільнот, які іменують себе «ветеран», «повстанець», «переселенець», «остарбайтер», «зв'язкова», «депортований» тощо. Для більшості з наших виконавців, як засвідчили багатогодинні розмови з ними, оповіді про далеке і недалеко драматичне історичне минуле, вплетені як фрагменти автобіографій чи трагічних історій про родичів, сусідів, знайомих, були й залишаються найголовнішими подіями всього життя. Таким, скажімо, є усний наратив 95-річної гуцулки Ганни Урбанович, яка прожила дуже важке життя: дівчиною пішла зв'язковою в УПА під псевдо «Дзвінка», була заарештована й заслана на Сибір у Тамбовську обл.,

де втратила єдину свою маленьку донечку Наталку, згодом потрапила туди ще раз після втечі. В одній з частин оповіді, де вона інтерпретує сучасні політичні події, з'являється художнє представлення апокаліптичної картини знелюдненого світу, своєрідне «есхатологічне очікування», що пов'язане саме із новою війною та мотивом Божої карі:

«Нема нікого! Церкві порожні – хоть молоті! <...> Отаке си типер творит. То не буде добре, то кончина. Всьо! То Бог не може терпіти. Аді, всекі граді, всекі б́ури, сніг. Всьо біда. Вже і Бог карає. І та війна там. Коби вже кілко ж́ила, би-м віділа, як скінчит війна» (запис і розшифр. О. Кузьменко 4 липня 2018 р. у с. Баня-Березів Косівського р-ну Івано-Франківської обл. від Урбанович (Перцович) Ганни Дмитрівни, 1923 р. нар. у с. Вижній Березів).

Від цієї ж оповідачки, напрочуд оптимістичної і сильної духом жінки, ми записали переказ про час повстанської визвольної боротьби на Гуцульщині, де в період зими 1944–1945 років постала непідконтрольна советській владі та НКВД територія, що дістала назву «повстанська столиця» чи Космацька Республіка. Деякі епізоди з минулої історії збройної діяльності 19 сотень УПА, що дислокувалися у с. Космач, й сюжетотворчі мотиви нагадують сучасні події першого року війни на Сході України. Проілюструємо текст переказу, який ми умовно назвали «Сон матері», що є цікавим і з фольклористичного погляду (варіативність мотивів «віщий сон», «мати шукає убитого сина» (колядковий варіант «Богородиця шукає Ісуса», баладний – «мати шукає стрільця»); амбівалентність образу ворога *підступний / людяний*), і з соціокультурного (мотивема «зрада» виражена двома сюжетними лініями: «молодий зраджує запрошених на своє весілля» і «помічниця ворога (більшовиків) допомагає матері віднайти убитого сина (партизана-бандерівця»):

«Тотó большевики́ захáпували тр́упів. Як убивáли, забира́ли тр́упи. Там ма́ли, аді, коло рікі́ (*показує*), скида́ли в яму. В ямі́. Та один хло́пец наш. Уби́ли.

Було весіле. Та й були партизани [бійці УПА – О. К.] на весілю. Пішли на весіле хлопці погуляти. А там підвели [зрадили – О. К.]. Такі той ... кнезь *(на руку був він з ними [більшовиками – О. К.]. З Березова, «Зойчин» називав сі)*. То того хлопце... тих двох хлопців, що їх на весілю вбили та й большевики захапали. Та й коло ріки в Яблуніві була яма. І в ту яму їх там кинули. *І там ще були трупи, не лиш вони.*

А була вижноберезівська жінка *(молода така, молода дуже, що у большевиків вона була. З большевиками то в Яблуніві, але там була)*. А це [друга] жінка, мама цього хлопця, підійшла тоту та й та справила [показала – О. К.] де він, де його кинули. А це поїхала мама та й ще з однов поїхали вночі та й того трупа свого вкрали. І перед тим снить сі їй, що каже цей, що разом вони вбиті: «Як будете забира́ти свого, возмі́т і мене ... відти».

Вони ту яму відгреблі *(бо то трохи було так)*, а той верхний, а її спідний. Вни не берут цього, вони цього відкинули, а свого на фіру – та й додому. *Якоїсь там солومی, що ніби солому везут.* Та й привезли додому.

А того не взели хлопця, що просів сі у сні, просів сі «би-сти й мене взели». Та й такé» (запис та розшифр. О. Кузьменко 4 липня 2018 р. у с. Баня-Березів Косівського р-ну Івано-Франківської обл. від Урбанович (Перцович) Ганни Дмитрівни, 1923 р. нар. у с. Вижній Березів).

З цієї «жіночої» історії, яка не виявляє жодних вербальних компонентів емоцій, постає строго епічна картина повсякдення війни, де реалістичний компонент. У словах іншої нашої оповідачки із с. Баня Березів Ірини Симчич, 1930 р. нар., дружини повстанця Івана Симчича-«Байди», війна ототожнюється із образом «біди», що виражається через сентенцію: «Така біда, що гіршої не може бути». Про жорстоку філософію причин масових збройних конфліктів йдеться у свідченнях вже з Першої світової, яка розпочала епоху тотальних війн та геополітичних розламі́в:

*«Багато з війни, горя і розрухи склали собі маєтки, інші беруть, що можуть, і всі живуть не так, як видається це з віддалі. На війні недобре, та й уся справа її прикра й недолуга. Життя коротке і люди намарне гризуть один одного»*² (із листа солдата царсько-російської армії, надісланого 9 березня (!) 1915 р. з фронту в Харків) [2, с. 680].

Нині переживаємо нові суспільні кризи й зростаюче число учасників неоголошеної російсько-української війни, яка принесла нові драми й трагедії. За своєю злочинною суттю вона є такою ж, як і будь-яка інша, що *«позбавляє людину її первинної миролюбної сутності. Ламає її духовний стрижень, шокує насильством і витягує тваринний бік назовні. Вреши, вона дає прихованому в людині злу владу, а душевно викривленим і геть хворим цілковиту свободу»* [13, с. 98]. Але попри її неунікнуту даність нова війна породжує творчість і свій фольклор. Він побутує поки що у формі «історій з АТО», бардівських пісень, які входять в усну традицію переказування та фольклоризації. Серед них сюжети із типово фольклорними мотивами чудесного порятунку бійця з допомогою рятівної материнської молитви, важкого полону, героїчної смерті під спів гімну України. В оповідях, віршах і піснях, які постають сьогодні, актуалізуються традиційні образи, художні прийоми ідеалізації воїна (польового командира) та негативного змалювання жорстокого і підступного ворога. Так виявляється світоглядний потенціал фольклору, особливо наративних жанрів, для яких, як слушно зазначила українська професорка Софія Грица, притаманний культурно-історичний вимір. Цей аспект тяглості усної оповідної традиції в урбанізованому суспільстві, де *«друкована культура пригнічує усну культуру»* (Маршалл Мак-Люен), рівночасно як і проблематика фольклоризації історії про Майдан-2014 чи російсько-українську «гібридну» війну на початку XXI ст. є предметом для майбутніх міждисциплінарних досліджень.

Взаємозв'язок усної історії та фольклористики, з погляду відомого польського ученого Єжи Бартмінського – гарячого

поборника прав фольклористики та її збереження у європейській науковій спільноті [2], відбувається на платформі спільної концептуальної бази й методів збору даних. Вона виходить із антропологічної теорії усної комунікації, дискурсу і трактування площини тексту [19, с. 13]. Самодіяльні пісні, усні оповіді та перекази про війни – це ті тексти, які відображають цінність усної культури, що є об'єктом у дослідницькому полі інших гуманітарних дисциплін. Адже всесторонньо вивчаючи те, що створено й прийнято колективом в умовах драматичного буття, ми розкриваємо важливі грані феномену людини, яка є «предметом пізнання» і через яку, як вважав відомий філософ і теолог П'єр Тейяр де Шарден, «доступна тканина універсуму».

ПРИМІТКИ

¹ В основі статті – доповідь, виголошена авторкою на IX Міжнародному конгресі українців у Києві 26 червня 2018 р.

² В оригіналі – російською мовою.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Баберовскі Й. Червоний терор. Історія сталінізму / пер. з німецької О. Маєвський. Київ : К.І.С., 2007. 245 с.
2. Вахніна Л. К. Діалог про сучасну фольклористику з професором Єжи Бартмінським. *Слов'янський світ*. 2016. Вип. 15. С. 252–263.
3. Велика війна 1914–1918 рр. і Україна: у 2 кн. Кн. 2 : Мовою документів і свідчень / ред. кол.: В. А. Смолій (голова), Г. В. Боряк та ін. ; відпов. ред. О. П. Реєнт ; ав. кол.: Ю. В. Берестень та ін. Київ : КЛІО, 2015. 800 с.
4. Гацак В. Этнопоэтические константы в фольклоре: уровни, изоглосы, «мультимедийные формы (на славянском и неславянском материале). *Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII Международный съезд славистов* (Любляна, 2003 г.). Москва, 2002. С. 311–324.

5. Бути людиною: Друга світова війна в сучасній документальній прозі / упоряд. Ю. Бедрика та Л. Харченко. Київ : Легенда, 2019. 264 с.
6. Гримич М. Антропологія війни. Case study: дивізія «Галичина». Київ : Дуліби, 2017. 256 с.
7. Гуманітарні виклики та соціальні наслідки військових дій на Сході України: матеріали Круглого столу / м. Київ, ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України, 22 вересня 2015 року ; [голов. ред. Г. Скрипник]. Київ, 2015. 276 с.
8. Жулинський М. Моя Друга світова: роман-хроніка в голосах. Київ : Український пріоритет, 2017. 416 с.
9. Кирчів Р. Двадцять століття в українському фольклорі. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2010. 533 с.
10. Кісь О. Українки в ГУЛАГУ: вижити значить перемогти. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2017. 288 с.
11. Кримський С. Під сигнатурою Софії. Київ : Києво-Могилянська академія, 2008. 367 с.
12. Кузьменко О. Драматичне буття людини в українському фольклорі: концептуальні форми вираження (період Першої та Другої світових воєн). Львів : Інститут народознавства НАН України, 2018. 728 с., 16 іл.
13. Кузьменко О. Стрілецька пісенність: фольклоризм, фольклоризація, фольклорність. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2009. 295 с.
14. Куннас Т. Зло. Розкриття сутності зла у літературі і мистецтві / пер. з фінськ. Львів : Вид-во Анетти Антоненко ; Київ : Ніка-Центр, 2015. 288 с.
15. Нашим хлопцям. Збірник пісень про воїнів і для воїнів АТО / упоряд. І. Васильків. Львів : ФОП Корпан Б. І., 2015. 72 с.
16. Попович М. Червоне століття. Київ : АртЕк, 2005. 888 с.
17. Фромм Е. Мати чи бути? / пер. з англ. 2-ге вид. Київ : Український письменник, 2014. 222 с.
18. Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. Москва : Высшая школа, 1991. 192 с.
19. Bartmiński J. Historia mówiona – interdyscyplinarna i wieloaspektowa. *Historia mówiona w świetle nauk humanistycznych i społecznych* / red. S. Niebrzegowska-Bartmińska, J. Szadura, M. Szumiło, J. Kłapcia. Lublin : Wyd-wo Un-tu M. Curie-Skłodowskiej, 2014. S. 283–297.
20. Kuzmenko O. Poetics of Dramatic Existence in the Folk Prose about World War I: Local Folklore or/and Mechanism of Collective Structuring of Experience. *Studia Methodologica*. Issue 41, Summer 2015. P. 85–92.

REFERENCES

1. BABEROWSKI, Jörg. *The Red Terror. The History of Stalinism*. Translated from the German by Oleh MAYEVSKYI. Kyiv: K.I.S., 2007, 245 pp. [in Ukrainian].
2. VAKHNINA, Larysa. A Dialogue on Modern Folklore Studies with Professor Jerzy Bartmiński. In: Hanna SKRYPNYK ed.inchief, *The Slavic World*. Kyiv: Maksym Rylskyi IASFE, 2016, iss. 15, pp. 252–263 [in Ukrainian].
3. SMOLIY, Valeriy (editorial board's chair), Oleksandr REYENT (managing editor), Oleksandr LYSENKO (deputy managing editor), Yuriy BERESTEN et al (composite author). *The Great War of 1914–1918 and Ukraine: in Two Books*. NAS of Ukraine's Institute of History of Ukraine. Kyiv: CLIO, 2015, vol. 2: *In the Language of Documents and Evidences*, 800 pp. [in Ukrainian].
4. GATSAK, Viktor. Ethno-Poetic Constants in Folklore: Levels, Isoglosses, Multimedia Forms (Based on Slavonic and Non-Slavonic Materials). In: Lidiya SAZONOVA, compiler, *Literature, Culture and Folklore of Slavonic Peoples: XIIIth International Congress of Slavists (Ljubljana, 2003)*. Moscow: Alexei Gorky Institute of World Literature of the RAS, 2002, pp. 311–324 [in Russian].
5. BEDRYK, Yuriy, Lesia KHARCHENKO (compilers). *Being Human: World War II in Contemporary Documentary Prose*. Kyiv: Legend, 2019, 264 pp. [in Ukrainian].
6. HRYMYCH, Maryna. *The Anthropology of War. Case study: the Galician Division*. Kyiv: Dulebes, 2017, 256 pp. [in Ukrainian].
7. SKRYPNYK, Hanna (ed.). *Humanitarian Challenges and Social Consequences of the Hostilities in East Ukraine: Roundtable Proceedings* (Kyiv, M. Rylskyi IASFE of NAS of Ukraine, September 22, 2015) Kyiv: M. Rylskyi IASFE, 2015, 276 pp. [in Ukrainian].
8. ZHULYNSKYI, Mykola. *My Personal World War II: A Novel-Chronicle in Voices*. Kyiv: Ukrainian Priority, 2017, 416 pp. [in Ukrainian].
9. KYRCHIV, Roman. *The Twentieth Century in Ukrainian Folklore*. Lviv: Institute of Ethnology of NAS of Ukraine, 2010, 533 pp. [in Ukrainian].
10. KIS, Oksana. *Ukrainian Women in the GULAG: Surviving Means Winning*. Lviv: Institute of Ethnology of NAS of Ukraine, 2017, 288 pp. [in Ukrainian].
11. KRYMSKYI, Serhiy. *Under the Signature of Sophia*. Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy Publishing House, 2008, 367 pp. [in Ukrainian].
12. KUZMENKO, Oksana. *Dramatic Human Existence in Ukrainian Folklore: Conceptual Forms of the Expression (Period of WWI and WWII)*. Lviv: Institute of Ethnology of NAS of Ukraine, 2018, 728 pp. [in Ukrainian].

13. KUZMENKO, Oksana. *Riflemen's Songs: Folklorism, Folklorization, and Folkloric Nature*. Lviv: Institute of Ethnology of NAS of Ukraine, 2009, 295 pp. [in Ukrainian].
14. KUNNAS, Tarmo. *Evil. Revealing the Essence of Evil in Literature and Art*. Translated from the Finnish by Iryna MALEVYCH and Yuliya STOYANOVSKA. Lviv: Anetta Antonenko Publishers; Kyiv: Nike-Centre Publishing House, 2015, 288 pp. [in Ukrainian].
15. VASYLKIV, I. (compiler). *To Our Guys. A Collection of Songs about Soldiers and for Soldiers of the ATO*. Lviv: Korpan B. I. Natural Person – Business Entity, 2015, 72 pp. [in Ukrainian].
16. POPOVYCH, Myroslav. *The Red Century*. Kyiv: ArtEk, 2005, 888 pp. [in Ukrainian].
17. FROMM, Erich. *To Have or to Be?* Translated from the German by Olha MYKHAYLOVA and Andriy BURIK. 2nd edition. Kyiv: Ukrainian Writer, 2014, 222 pp. [in Ukrainian].
18. HEIDEGGER, Martin. *A Conversation on a Country Road. Selected Articles of the Latter Period*. Moscow: Higher School, 1991, 192 pp. [in Russian].
19. BARTMIŃSKI, Jerzy. Historia mówiona – interdyscyplinarna i wieloaspektowa [Interdisciplinary and Multi-Aspectual Oral History]. In: Stanisława NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, Joanna SZADURA, Mirosław SZUMIŁO, Janusz KŁAPEĆ, eds., *Historia mówiona w świetle nauk humanistycznych i społecznych* [Oral History in the Light of the Humanities and Social Sciences]. Lublin: Maria Curie-Skłodowska University, 2014, pp. 283–297 [in Polish].
20. KUZMENKO, Oksana. Poetics of Dramatic Existence in the Folk Prose about World War I: Local Folklore or/and Mechanism of Collective Structuring of Experience. In: Oksana LABASHCHUK, Oleh LESHCHAK, eds., *Studia Methodologica*. Ternopil: Volodymyr Hnatiuk Ternopil National Pedagogical University, 2015, iss. 41, summer, pp. 85–92 [in English].

SUMMARY

The article presents the results of complexly researching the Ukrainian folklore on the First and Second World Wars. The research was carried out based on analysing texts of numerous sources. The main material is represented by folklore and folklorized texts of various song and prose genres recorded by the authoress in western and central regions of Ukraine during the 2001–2018 field expeditions.

The authoress concentrates her attention on identifying the key semi-otically charged words in different generic and thematic groups of texts. These words are a verbal expression of the corresponding folkloric concepts functioning as an instrument of folklore language. They belong to the structure of reoccurring and copied ethnical constants. Since the analysed texts have their component of historical content, they also manifest the specifics of collective and historical memory maintaining the already formed national symbols, social and cultural stereotypes of *alien/own*, and *others*.

It is emphasized in the article that wartime folkloric prose (legends, historical and eschatological stories, stories in the *memorate* and *chronicate* formats; traditional stories, gossips, embellishments), as well as rare collections of letters expressed in verse, and diaries, – all this makes valuable samples of the field materials. Taken together, they enable us to understand the symbolism of song texts, as well as help to distinguish concepts, to trace the multiple levels of their semantic fields.

Records from the time of occupation, the first postwar years, as well as the texts functioning today as historical stories, have various storylines depicting the main twentieth-century war events: WWI, the Civil War, or WWII. Yet, in all groups, one can notice shared *motivemes* contributing to such constant concepts as *pain, survival, and struggle*.

It is noted that the creative products, which appeared because of the dramatic events of the twentieth century, have enriched the Ukrainian folklore's poetic system with new semantic connotations. The authoress identifies 12 most active universal and existential, emotive, person-age and space related folkloric concepts. The article provides a detailed analysis of only some of them, namely: *death, enemy, captivity, and home*. The authoress concludes that an important feature of the deep logical and semantic level of the XXthcentury folk world outlook is the dynamics of changes in the ontology of the *enemy-invader* image. It consists in a gradual shift of the semantic dominant from mythological *enemy-beast* to *enemy-human*, within the framework of universal binary oppositions: *evil-good* and *life-death*. This approach influences the national specifics of the concept objectivized via the cultural opposition *humane – inhumane* that contributes to the construction of the modern understanding of *external enemy* and human-centred interpretation of historical events. This is supported by the recent publication of documentary texts, such as

the novel-chronicle *My Personal World War II* (2017) by Mykola Zhulynskyi, or a collection of narratives *Being Human* (2019) – both based on recorded narratives being generated from the realm of traditional oral-narrative repertoire of *memorates* and family stories. The content of these works gives rise to the idea of mercy and love for the neighbour, which overcome blind hatred and revenge produced by WWII circumstances. The authoress provides an oral story *Mother's Dream*, recorded in Ivano-Frankivsk Region in 2018. The tragic fact from the history of the UIA liberation struggle in the territory of Western Ukraine echoes with the folkloric plots implementing the *mother-seeking-her-killed-son* motif (*The Mother of God is Seeking Jesus* in carol songs, *Mother is Seeking Her Son* in a riflemen's ballad about Kruty). The realistic component makes the social and cultural aspect of the *betrayal* motif more vivid: the enemy's (bolsheviks') ally is helping a certain mother to locate her son's (a Bandera guerilla's) grave.

Another significant conclusion pertains to spatial images of family, native household (as an equivalent to the *home* concept) and Ukraine, which, being epicentres within the hero/heroine's orbit at the time of drastic social changes and metamorphoses, have an exceptional significance for the XXth-century Ukrainian folklore. They were consolidating his/her internal freedom in captivity, preserving his/her human dignity, defining the aim of sacrificial death in a borderline situation. A certain parallel is drawn in this article between the conceptual content of the works about wars from the first half of the twentieth century and the new works that emerged in the Ukrainian society after Maidan-2014 and in the course of the Russia-Ukraine *hybrid* war.

The authoress believes that an individual vision and collective reflection of the past historical events within the paradigm of folkloric texts and broader – oral narrations about world wars – may point to typical features and dynamics of modern social and cultural processes, and explain causes of globalization impacts. At the same time, old texts on war implanted into a contemporary narrative tradition of particular environment are a sort of identification marker. Its function is to help in establishing communicative connections within the communities, which refer to themselves as *veteran*, *insurgent*, *displaced person*, *Ostarbeiter*, *liaison person*, *deportee*, etc. However, for most respondents, autobiographical stories on the remote past, fragments of tragic storylines about their rela-

tives, neighbours, and acquaintances who perished or were forcibly displaced from their native land into war, as well as other similar stories, remain the most significant events of their lives.

It is also stated that the Ukrainian folklore is not only a form of expressing universal knowledge of people about wars but also an important piece of information, which serves as a directive for arranging a narrator's own life, as well as a cognitive model enabling to reveal, via language, the experience of existential self-preservation and self-value of a human being. Ukrainian folklore is a good material that can be useful for other social disciplines and the humanities exploring a human phenomenon.

Keywords: World War I, World War II, existence, Ukrainian folklore, folkloric concept, death, enemy, captivity.

УДК 398(=161.2):172.13+172.4

Леся Мушкетик

НАРОДНІ ПОГЛЯДИ НА ВІЙНУ ТА ВОЯЧЧИНУ В УКРАЇНСЬКІЙ ФОЛЬКЛОРНІЙ ТРАДИЦІЇ

У статті йдеться про воєнну тематику в українській фольклорній традиції, переважно пісенній. Описано ставлення широких народних мас до війни як світової трагедії, винищення мільйонів людей на догоду керівникам держав, на яких покладають вину за загибель людей. Ці думки передано через призму переживань простої людини – вояка, рекрута, селянина. У статті розглянуто основні образи цих творів, мовно-стилістичні засоби їх оформлення тощо.

Ключові слова: український фольклор, війна, тематика, народні пісні, вояк, солдат, художні засоби.

The article deals with military themes in the Ukrainian folkloric tradition, mainly songs. It describes an attitude of the mass public to a war as a world tragedy, the extermination of large mass of people to please the heads of states, who are blamed for peoples' deaths. These views are conveyed through the prism of experiences of an ordinary person – a soldier, a recruit, a peasant. The article also considers the main images of these works, as well as linguistic and stylistic means of their expression, etc.

Keywords: Ukrainian folklore, war, themes, folk songs, fighting man, soldier, artistic means.

У колі питань людської екзистенції перебуває, здавалося б, парадоксальне прагнення людства до самознищення, що виявилось в мільйонах великих і малих воєн, що тривали упродовж усієї історії. Над цими проблемами розважало багато філософів, істориків, політиків, письменників та ін. Так, Лао-дзи говорив, що перемогу на війні слід відзначати похоронною процесією. Зигмунд Фрейд неминучість воєн пояснював природною агресивністю людини, її біологічною

природою. Він виокремив два основні інстинкти, що керують людиною – Ерос, що виявляється в сексуальному потягу (лібідо), та Танатос – інстинкт смерті, під яким розуміють намагання організму повернутися в нежиттєвий стан, стати неживою матерією.

Війна як світова трагедія, свідоме винищення людей постає в колективній свідомості широких народних мас, які найбільше страждають в її перебігу, ці враження художньо оформлюються у творах українського фольклору, акумулюючи багатовіковий досвід драматичних подій. Питання війни і миру в усній словесності змальовано через призму особистих вражень простої людини – солдата, жовніра, рекрута, селянина від війни і військової служби, його життєвих спостережень і висновків.

Метою статті є огляд творів українського традиційного фольклору кінця XIX – початку XX ст., пов'язаного з військовою тематикою, порушених у них моральних питань війни та миру, основних образів та персонажів, художніх засобів їх оформлення.

Військова тематика охоплює різні жанри українського фольклору, та чи не найширше вона відбилася в народних піснях. Значна частина українських народних пісень містить такі теми як набір у рекрути, тяжка солдатська служба, повернення додому або смерть на полі битви. Н. Мельник писала: «Глибоке осмислення народною творчістю суспільних процесів, матеріальних та духовних умов формування особистості привело до виникнення широкого пласту пісенних творів, які відобразили емоції та почування людини в дисгармонійних ситуаціях (війна, служба, перебування поза межами етнокультурного оточення)» [9, с. 10]. Як ліричні твори, вони оспівували особисту долю солдата, розкривали його внутрішній світ. Характерно, що в рекрутських та солдатських піснях відсутні розгорнуті батальні сцени, зате щедро відбито людські взаємини і глибокі психологічні пере-

живання. Фольклор воєн вивчали дослідники як минулого, так і сучасності, це П. Милославський, В. Гошовський, Ю. Туряниця та ін. [10; 2; 15]. У статті «Война в руській народній пісні» (1943 р.) П. Милославський ділить цей пісенний масив на: 1. Пісні про війну в історичному аспекті, тобто історичні пісні, пов'язані з війною (татарські напади, турецькі війни, перша світова війна); 2. Рекрутські пісні; 3. Пісні воєнного побуту (касарня, уніформа, зброя, дисципліна); 4. Пісні про «домашнє життя» у зв'язку з війною; 5. Воєнно-патріотичні пісні [10, с. 329]. У наш час велику увагу звернено на драматичні події ХХ століття, війни та визвольні рухи, так, на матеріалі усної історії травматичний досвід Першої та Другої світових воєн простежила у своїй фундаментальній монографії О. Кузьменко [6].

Війна у народних творах постає як апокаліпсис, з її початком все змінюється – навіть природу охоплює сум, всі покоління людей страждають від неї, вона несе горе та нещастя:

...не в щастливу годиночку война ся зачала.
 Кой война ся зачинала, вшитко ся змінило.
 По вшиткому світикові смутно ся вчинило.
 Кой ся война зачинала, сонечко плакало
 Кулько листу на травиці, тулько войска впало.
 Пушли хлопці на войницю, та пушли на віки,
 Усталися жоны, діти, сироты, каліки,
 А дівчата нещасливі дівками на віки
 [10, с. 336].

Війна асоціюється з алегоричним образом *неправди*, есплікується як відсутність, брак *правди* у світі, відомо, що цей концепт охоплює у фольклорі широке коло понять, зокрема це цикл пісень про так звану гнану правду, правду і неправду, коли загальна ворожість, агресія, війна всіх проти всіх настає перед кінцем світу:

Хвалим Бога єдиного,
Суса Христа правдивого,
Що все небо й земля його.
Нема добра та й не буде:

Була війна та ще й буде
Брат на брата ворогує,
Донька матку зневажає,
Отець сина проклинає.

Нема добра та й не буде:
Була війна та й ще буде:
Бо на світі світ настає,
На війні ся й закінчає
[17, с. 250].

Бій, битва в українських народних піснях та казках – це кривава бійня. У цей час «люди падають як мухи, кров тече потоками», «множество війська, як трава, легло...». Війна «людей їсть, а кров'ю запиває». Ключовим, наскрізним словом у цих творах є лексема *кров* і похідні від неї. Заперечне порівняння крові з водою увиразнює негуманність, нелюдськість подібних дій:

...Там ти будеш воювати,
Чужу кровцю проливати.
Чужа кровця – не водиця,
Проливати не годиться.
Чужа кровця не є вода
Проливати невігода
[14, с. 206].

У пісні «За Неман іду» з'являється метафора кривавого бенкету, фольклорна формула *loci communes* зображення бит-

ви, як варіння пива, що вживається ще з часів Київської Русі. Хлопець прощається з милою, іде «на пир», туди, де «роблять на диво червонеє пиво з крові супостата». Дівчина у відчаї пропонує йому напитися її сліз, крові замість цього пива і не кидати її. Жахлива натуралістична сцена страждань і загибелі доведених до останньої стадії розпачу молодих солдат, де кров уже розливається потоками і ріками, вони «бредуть у крові по самі колінці», розгортається у піснях:

Єсть там плачу, нарікання,
Єсть там кирві розливання,
Єсть там кирві по кісточки,
Гинуть красні там діточки;
Летить палаш за палашом,
Лієся кров долов носом,
Летить куля за кульками,
Тече кров там потоками.
Єдин кричить: «Рятуйте мня!»
Другий кричить: «Добийте мя!»
Третій кричить: «Берте яму,
Берте яму, кладьте мня в ню!»
[14, с. 227].

Селянський менталітет продукує формування алегоричного образу обробки поля, де війна асоціюється з оранкою, сівбою, жнивами, однак тут сіють кістки, волочать тілом, поливають кров'ю. Ці образи ізоморфні уявленням про смерть, яка косить людей і збирає великі жнива, надто в час воєн:

Чорна рілля ізорана, гей, гей,
Чорна рілля ізорана
І кістками засіяна, гей, гей, гей,
І кістками засіяна.

Білим тілом зволочена, гей, гей,
 Білим тілом зволочена,
 А кровію сполощена, гей, гей, гей,
 А кровію сполощена

[16, с. 222–223].

У кінці пісні згадується, що чорна рілля «уродила добрі жнива». Атрибути смерті, експліковані у білому тілі, кістках, крові, на чорній землі, ріллі, що символізує мирну працю, колообіг життя селянина, виглядають страхотливим, протиприродним явищем, порушенням споконвічного плину мирного життя. У пісні «Ой проклята тота війна» згадуються тисячі убитих, ріки крові, солдати-інваліди – один без рученьки, другий без ніженьки, звучить анафема війні: «Ой проклята тота війна, проклята навіки: / Одні на ній повмирали, а другі – каліки». За це треба «цісаря би повісити на сухого дуба». Над померлими солдатами кружляють чорні ворони, круки, орли – вісники смерті. У пісні «Ой по морю, морю синьому» змальовано сюрреалістичну картину – орел вихопив з поля бою «білу руку козацькую», поніс її на високу могилу і там став клювати, а рука стала промовляти, просити, аби той дав знати рідним про загибель козака. Смерть вояків є героїською, якщо вони гинуть за вітчизну:

...твой братчик не в неволі,
 Он остався в широм полі;
 Турецька му злоба дійшла,
 Куля му серденько пройшла.

Та он в широм полі лежить,
 Сокол над ним горько слезит:
 Ой, туй лежить храбрый воин,
 Черноусый витязь Русин.

Ой, мой братик за дружину
 Лег у поли за отчину:
 Уже ся не верне вспять
 Дай му, Боже вичну память
 [12 / II, с. 564].

Люди розуміють, що передусім у війнах страждає простий народ, йому війна приносить лише горе. Царів і королів не цікавлять людські жертви, адже самі вони не воюють, в одній з казок повчають: «...Ти не здержав своє слово і вони оголосили твоєму нянькові війну. Не нянька пошкодуй, а невинний народ. Якщо вибухне війна, простий народ постраждає... Піди до тих королів, хай буде мир на світі, хай народ не гине» [4, с. 183]. Вояки не знають, за що вони воюють, умирають, нащо їх гонять на чужину, війни вигідні лише царям і панам, вони непотрібні, несправедливі, до того ж смертовбивство, проливання крові – це страшний гріх, який, згідно з народними поглядами, прощається лише в разі захисту вітчизни чи визвольних воєн. Війни були чужими селянам, вони не розуміли їх сенсу, проходили далеко від краю. Солдат приходить до висновку, що війна – це велике нещастя, свідоме винищення людей і відповідальність за неї несуть керівники держави. У текстах пісень є згадки про різні війни, що велися в ті часи:

Почалася, люди, війна – цісарева справа
 А воякам-неборакам – дорога кривава:
 Кровавая дороженька до самого Відня,
 А ктож ее покровавив? – Рекрутоньки бідни.
 Не так Цісар, не так Цісар, як Цісарска мати,
 Хтіла нами, сиротами, Польщу звоєвати.
 Ой скрипочки из липочки, а колючки з рути,
 Як заграют а во Львові, на всю Польщу чути.
 А скрипочки из липочки, а струны з барвенку,
 Як заграют і во Львові, чути на Украинку
 [12 / III–1, с. 111].

Н. Мельник свідчить: «Розуміння вояком алогічності, несправедливості війни, яка не впливає з необхідності захисту власної країни, формує реакцію заперечення. У народному світогляді формується думка про солдатчину як про спосіб насильницького підпорядкування свободи людини» [9, с. 6], про це йдеться в народних афоризмах: «Війна кому віршовка, а кому дійна коровка»; «Кому війна, а кому матір рідна»; «Ті, що готують війну, самі не воюють ніколи»; «Хто меч підняв, від меча і загине» та ін. Отже, вояки, на відміну від козаків, які усвідомлювали необхідність захисту рідної землі, не мають жодної мотивації служити чужим інтересам. «Правовий досвід солдата, – пише С. Лавриненко, – формується під впливом усвідомлення алогічності й небажаності власної діяльності, яка не впливає з необхідності захисту батьківщини й не спирається на особисту мотивацію, а отже, ініціює підсвідому реакцію заперечення. Соціально-побутові пісні солдатської тематики засвідчують, що правові уявлення вояків визначаються переважно негативним ставленням до служби, сформованим під впливом низки політичних (рекрут, солдат, жовнір служать чужому цареві, а не власній державі); ідеологічних (тиск нерідної мови, шовіністична зверхність над усім українським); соціальних (тяжкі умови, рабське становище) чинників» [7, с. 332–333].

У формі діалогу вояків з царем побудована наступна сатирична пісня про те, що хлопці є для царя лише «гарматним м'ясом»:

...Ой, царю наш молоденький,
Ты отче наш пане!
Ай с ким будеш войовати,
Кай нас не выстане?
Буду я лиш войовати
З жидми тай з поляци,
Докля мыні по виростуть

Сироты руснаци.
 Лишь вы росте, хлопці мои,
 Силны, як смерека,
 Буду ся вам радовати
 З щирого серденька
 [1, с. 156–157].

Як і в інших піснях, тут широко вживається прийом алогізму – другий рядок цілковито заперечує те, про що йдеться в першому, що завдяки ефекту несподіваності, непередбачуваності підсилює враження від вірша: «У цісаря добра служба та й добра заплата, / Не одному жовнярові головочка стята». Відчай солдата відтворено риторичними звертаннями до матері – «ой мамко солодейка, нащо я вродився»; «краще б утопила в купелі, ніж йти у військо» тощо, що є усталеним стереотипом зображення нещасливої долі у фольклорі. П. Милославський писав: «Война, военна служба и вызвані войною зміны в домашнем житю – отбилися в нашей народной пісни всіма своїми світлыми и темными сторонами. Выше мы увели приклады того, в яких сильных и мрачных фарбах рисує наша пісня ужасы войны. Народна психологія, зрозуміло, стремить к тому, чтобы напряженія войны як скорше змінилося нормальными, спокойными часами. Одна народна пісня (з Вел. Бочкова) кончається тими словами: «...так то война выглядала, послушайте, люде, просіть Бога і моліться, най войны не буде... (Наш Родный Край, 1937, ч. 4, с. 74). По словах колядки (из долины Тересвы), повставшій уже по світової війні, паны:

...ні п'ють, ні їдять, ай суды судять –
 Та досиділи и досудили, абы попове службы служили,
 Службы служили, Бога просили, штобы в мирі всі люде жили,
 Абы по сему войны не были – вражда и война не знає міры –
 Людей убивать и казит віры

[10, с. 355].

Народним пацифізмом пронизані всі жанри фольклору. Українська дума, де йдеться про боротьбу і війни, на думку Н. Малинської, не є войовничою: «Українська героїчна дума, є достатньо підстав твердити, **принципово не мілітарна, а мирна**. І оспівує вона теж не борню, а мир, при тому мир, в найширшому розумінні цього слова, **божий**, де визначальні людські почуття: схвильованість, радість, горе, печаль, віра, надія, любов, – максимально наближені до загальнонародних, а не, скажімо, суто козацьких чи, тип паче, узаконених в побуті виключно Запорізької Січі реакцій на тривоги довколишнього світу. Інша річ, що домінуючими серед цих тривог чи не цілих треста років були ті, що залежали від турецько-татарської волі й неволі, від свавіль польської шляхти, визвольних козацько-селянських змагань, де шабля і плуг боронили одне і те ж – життя рідного народу» [8, с. 7].

Багато народних пісень присвячено рекрутству, насильному забиранню молодого селянина в солдати. Страждають найнезахищеніші, адже: «богатські ся викупують – ідуть газдовати, а сироти-сирохмани – войну воювати»; «Ой буде ся син багатий із того сміяти, / Коли будуть мою чулку ногами топтати».

Которії багаті – себе викупають,
 Наймитами, сиротами повки наповняють....
 Лучче в тобі, мати, малим поховати,
 Ніж у тії нещастнії некрути оддати
 [13, с. 162].

На Західній Україні в ті часи лунали так звані вербункоші, коли селом *ходила / била банда* (група музиків) зі старшими жовнірами, і молодих хлопців під почастунок і танці з музикою (*чардаші* тощо) заманювали, вербували до австро-угорської армії. У пісні «В Бердичеві славнім місті» майбутнім

уланам малюють ідилічні картини перебування на військовій службі, зваблюючи хлопців грошима, одягом, харчами, «пануванням»:

Пристань, Юрку, до вербунку
Будеш їсти з маслом курку,
Будеш їсти, будеш пити,
Будеш як панок ходити
[14, с. 178].

Рекрутство приносить горе не лише солдату, а й його близьким, коханій: «Уж ня отобрали за того воячка, хто буде ховати отця неборачка?». В одній з пісень мати від горя втрачає свідомість, її відливають водою, адже син, якого вона доглядала, ростила, *плекала* з дитинства, іде хтозна куди, де на нього може чигати смерть:

Ой братчики, плеканчики! Де ви сі плекали?
Як підете на війноньку, будете плакали.
Ой хлопчики, плеканчики, ой хлопчики дубці!
Погинете у цісаря, як тютюн у люльці!
[5, с. 71].

Сповнені безнадії, жорстокого розчарування слова матері, яка мріяла про одруження свого сина, а він пішов служити до війська, «я сину, хотіла, дитини діждати, а ти, пішов, сину, у військо страждати». Син радить матері повіривати з городу зелений барвінок – символ весілля, весільного вінка. У нього вже інша наречена, про це йдеться в баладі «Виладила мати сина», в діалозі батька з сином:

«...Де ж твоя, сину, жона і моя невістка?»
«Через плечі два ремені, сорочка кумісна...»
Ой сорочина кумісна, багнеченько білий,

А топанки до кісточки – тото ж моя віра...
 Топанки до кісточки – тото ж моя віра...
 Тоді вояк заспіває, коли йому біда...
 Тоді вояк заспіває, кой дуже бідує,
 А в зеленій дубовині зозуленька кує...
 [11, с. 37].

У пісні «Широка кошуля, шита горі краєм» коханий забирає на згадку подаровану коханою сорочку і мовить: «Аж мене поранять – буде ми на рани, аж мене й убийють – буде ми до ями». Тобто сорочка – символ кохання, захищеності, адже при вербуванні з рекрута здирають чи розривають на ньому сорочку, він лишається «голим», безпорадним. Після смерті вона теж слугуватиме йому – саваном. Психологічно тонко змальовано різні відтінки почуттів рекрута – до коханої, батьків, матері тощо. У піснях-баладах «Ци не будеш, білявино», «Та як яли в горни дуги» хлопець іде у військо, а дівчина помирає з горя. Пісенні звороти нагадують голосіння, ампліфікація зменшувальних епітетів «вічка мої чорненькі», «руки мої біленькі» та ін. створює зворушливу картину прощання з мертвою коханою. Журний настрої прощання з жовніром, що йде на війну, передається приспівом, де «камінь на душі» матеріалізується зі зроненої рідними сльози, а рута і рожа символізують надію родини на повернення вояка:

Ой не розвивайся, зелена діброво
 Коли тії козаки йдуть, молодії жовніри!
 Де слізенька кане, білий камінь стане,
 Під ним рута зелена, на ній рожа червона
 [14, с. 201].

У піснях згадується тяжка багаторічна служба, після повернення з якої воякові ні з чого жити:

Овва! що ми за страх буде, що вояком стану.
 Дасть ми Цісар без крайцара скоряну крисаню.
 А я сесе правду кажу, цы ты чуєшь, уйку?
 Дасть ми білу камизельку, оріхову люльку.
 Буду в Цісаря служити, в Цісаря дуфати,
 Таке ми дасть лудинячко, що ме ся лискати,
 На водслужі мя вырядит, от як козу хрому,
 Добре sdере, дрантаве даст, тогды йди до дому!
 А я в свое село прійду шось погаздовати,
 Прійдут, возмут десятники сердачину з хаты,
 А ним шухи водрубаю, шарварок водроблю,
 За крайцара тепер тяжко, я другій не куплю,
 Студеный мороз потисне, голый ся облуплю
 [12 / III–1, с. 113].

Та частіше солдат не вертається, а гине в чужому краї. У лемківській пісні-баладі «На онгарській, на офі» розповідається як пани-офіцери забрали сина в матері і дали йому «коничка» та шаблю. Він сідає на коня, йому «болить главичка», «дзвонить шабелька», цей прийом пісенної стилізації, опосередковане формулювання означає його участь у бою та загибель, одразу ж після цих рядків звучать слова: «ани йедно з той мойой родини не прийде мі на погріб», ні мати ні батько, ні брат ні сестра, ані мила. Біла ружа та «касарнечка накрита білим шатом» на початку пісні, вочевидь, передрікають «білу жалобу», смерть молодого хлопця.

В українських піснях про солдатчину немає солдатської бравади, мілітаристських настроїв, якими сповнені російські пісні із «солдатушками, бравими ребятушками». Це життя є чужим і неорганічним для українського солдата, колишнього селянина-хлібороба. Вояк – до служби пастух – сумує за зеленою полониною та синіми горами, йому жаль своїх овець, полишених напризволяще. Зворушливу картину покинутих овець на зеленій полонині змальовано у пісні про вівчаря:

Стоїть стадо білийкоє, вівці не доєні.
 Недоєні, недоєні, нікому доїти
 Пішла наша вівчарина Франц Йосип служити».
 «Ой загину, моя мати, загину,
 Вже свої сірі бички навіки покину.
 Ой загину, моя мати, загину
 Вже свою дівчиноньку навіки покину
 [14, с. 196].

До пісні увійшло чимало народних стереотипів, формул-кліше у змалюванні реалій солдатського життя та почувань. Це й туга рекрута за матір'ю, уявна розмова з нею, мати мліє, довідавшись про відхід сина, ставлення до самої «лапанки», що нагадує ловлю курей. Як і в інших піснях цього типу, рекрут бесідує з «єдноралом» (генералом) про свою долю, хлопці плачуть від туги й фізичних мук. Їм далекі інтереси цієї війни, чужі вояцька бравада і побут, вони служитимуть, аби було що їсти, та краще рідного дому для них немає нічого: «...Ой посьїю пшениченьку, зродила солома / Кілько-м ходив з товаришем, то найліпше дома». Робота на землі та муштра, підготовка до війни протиставляються як творення і руйнування, життя і смерть:

А мій тато сіє, вори, на широкім поли,
 А я бідний жовняронько служу цісарови.
 А мій тато сіє, вори, хліба се надіє,
 Бідний жовнер машерує, смерти се надіє.
 Бідна моя головнька,
 Що чужая сторононька.
 Лучче б було з грабельками,
 Ніж тепера з шабельками; (2)
 Лучче б було з сестрицями,
 Ніж тепера з рушницями; (2)
 Лучче б було з плугом іти,

Ніж з панами говорити; (2)
 Лучче б було воли пасти,
 Ніж тепера з коня впасти!
 [14, с. 170].

На батьківщині вояка відсутність його та інших молодих хлопців обертається трагедією, загрозою голодування: «Посі-яли, поорали – нікому збирати».

У піснях відтворена й тяжка солдатська муштра, знущання офіцерів над солдатами: «...Ой вояку, небораку, ти мало фасуєш, / От повночи аж до рана лише машируєш».

А я піду на зицирку, зицирки не вмію,
 Він до мене по-німецьки, я ни розумію.
 А я піду на зицирку, визицирую сі;
 А як піду до касарні, сльозами заллю ся.
 [5, с. 70].

Поставили сина Йвана
 Між трьома полками
 Да вдарили сина Івана
 В три ряди палками
 [3, с. 120].

У формі монологу, листа до матері побудовано пісню «В неділю раненько зозуля кувала», де солдат характеризує своє становище як *горе*, *неволя*, *біда*, він прощається з матір'ю, мрії якої про одруження сина і щасливе життя з його родиною ніколи не збудуться:

...Ой як би ти знала, яке мені горе,
 То ти б переплила через синє море.
 За синєє море, за довгії ріки,
 Ой мамо, мамусю, пропав я навіки.
 Ой коли б ти знала, в якій я неволі,

То ти б передала горобчиком солі,
 Горобчиком солі, синичкою хліба,
 Ой коли б ти знала, яка мені біда
 [14, с. 199].

Сум і тужлива краса, присутні у творі, є наслідком процесу індивідуалізації народної лірики.

Отже, ставлення до війни та вояччини є різко негативним в українському фольклорі і насамперед відбилося в народно-пісенній традиції. Зображення війни і військової служби подано через призму особистих вражень солдата, жовніра, рекрута, звучить думка, що війна – це велике трагедія, свідоме винищення людей і відповідальність за неї несуть керівники держави. Війна тут постає як брак *правди*, порушення соціальної справедливості, кінець світу, апокаліпсис. Народним пацифізмом пронизані всі жанри фольклору. Селянський менталітет продукує формування у народних піснях різних алегоричних та метафоричних образів зображення війни, інших традиційних мовно-стилістичних засобів для вираження розмаїтих людських емоцій.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Врабель М. Угро-русски народны спѣванки. Будапешт, 1900. Т. I : Спѣванки Мараморошки. 320 с.
2. Гошовский В. Л. У истоков народной музыки славян : очерки по музыкальному славяноведению. Москва : Советский композитор, 1971. 303 с.
3. Драгоманов М. Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880). Київ : Криниця, 1918. 157 с.
4. Зачаровані казкою : Українські народні казки в записах П. В. Лінтура / упоряд. І. М. Сенька, В. В. Лінтур. Ужгород : Карпати, 1984. 526 с.
5. Коломийки / упоряд., передм. і прим. О. І. Дея. Львів : Книжк.-журн. вид-во, 1962. 280 с.

6. Кузьменко О. Драматичне буття людини в українському фольклорі : концептуальні форми вираження (період Першої та Другої світових воєн). Львів : Інститут народознавства НАН України, 2018. 728 с. 16 с. іл.
7. Лавриненко С. Т. Мовні знаки концептуалізації правової культури у фольклорному тексті. Київ : Вид. дім Дмитра Бурого, 2014. 468 с.
8. Малинська Н. Думна героїка. Канон. Література. Онтологія спадковості. Київ : Амадей, 2001. 215 с.
9. Мельник Н. Г. Етико-естетичні засади української соціально-побутової пісні : автореф. дис... канд. філол.наук. Київ, 2001. 14 с.
10. Милославський П. Война въ руськой народной пѣсни. *Зоря-Найна́л*. 1943. Рочник III. Ч. 1–4. С. 328–359.
11. Народні балади Закарпаття / запис та впоряд. текстів, вст. ст. та прим. П. В. Лінтура. Ужгород : Закарп. обл. вид-во, 1959. 144 с.
12. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. Москва : Университетская типография, 1878. Т. I–III.
13. Пісні кохання / упоряд. О. І. Дей. Київ : Дніпро, 1986. 366 с.
14. Соціально-побутові пісні / упоряд, вст. ст. прим. О. М. Хмільовської. Київ : Дніпро, 1985. 331 с.
15. Туряниця Ю. Мирно жийте, люди : миролюбиві співанки вояцькі з вершин і низин закарпатських. Антивоєнні. Ужгород, 2017. 335 с.
16. Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич. Київ : Наукова думка, 1982. 423 с.
17. Франко І. «Воянцка писня». *Франко І. Твори: у 50 т.* Київ : Наукова думка, 1980. Т. 27. С. 249–252.

REFERENCES

1. VRABEL, Mykhaylo. *Hungarian-Rusyn Folk Songs*. Budapest, 1901, vol. I: *Singsongs of Marmarosh*, 320 pp. [in Rusyn].
2. HOSHOVSKYI, Volodymyr. *At the Origins of Slavonic Folk Music: Essays on Musical Slavonic Studies*. Moscow: Soviet Composer, 1971, 303 pp. [in Russian].
3. DRAHOMANOV, Mykhaylo. *New Ukrainian Songs on Public Affairs (1764–1880)*. 2nd edition. Kyiv: Krynytsia, 1918, 157 pp. [in Ukrainian].
4. SENKO, Ivan and Petro LINTUR (compilers). *Enchanted by a Fairy Tale: Ukrainian Folk Tales, Recorded by Petro Lintur*. Uzhhorod: Carpathians, 1984, 526 pp. [in Ukrainian].

5. DEY, Oleksiy ((compiler, preface's author, annotator). *Kolomyykas*. Lviv: Book and Journal Publishing House, 1962, 280 pp. [in Ukrainian].
6. KUZMENKO, Oksana. *Dramatic Existence of a Person in Ukrainian Folklore: Conceptual Forms of Expression (Period of the First and Second World Wars)*. Lviv: NASU Institute of Ethnology, 2018, 728 + 16 pp., ill. [in Ukrainian].
7. LAVRYNENKO, Svitlana. *Linguistic Signs of Legal Culture Conceptualization in Folkloric Texts*. Kyiv: Dmytro Burago Publishing House, 2014, 468 pp. [in Ukrainian].
8. MALYNSKA, Natalia. *Dumy's Heroics. Canon. Literature. Ontology of Heredity*. Kyiv: Amadeus, 2001, 215 pp. [in Ukrainian].
9. MELNYK, Natalia. *Ethico-Aesthetic Principles of Ukrainian Social and Everyday Songs*. An author's abstract of Ph.D. thesis in Philology, Kyiv, 2001, 14 pp. [in Ukrainian].
10. MYLOSLAVSKIY, Petro. Rusyn Songs on War and Soldiers. In: Ivan HARAYDA, ed.-in-chief, *Star-Hajnál: A Quarterly Journal*. Subcarpathian Scientific Society. Ungvár, 1943, yr. III, no. 1–4, pp. 328–359 [in Rusyn].
11. LINTUR, Petro (collector, compiler, preface's author, annotator). *Transcarpathian Folk Ballads*. Uzhhorod: Transcarpathian Regional Book and Journal Publishing House, 1959, 144 pp. [in Ukrainian].
12. HOLOVATSKIY, Yakov (collector), *Folk Songs of Galician Ruthenia and Hungarian Ruthenia, Collected by Yakov Holovatskiy: in Three Parts*. Moscow: University's Printing House, 1878, pts I–III [in Russian].
13. DEY, Oleksiy (compiler, preface's author, annotator). *Love Songs*. Kyiv: Dnipro, 1986, 366 pp. [in Ukrainian].
14. KHMILEVSKA, Olena (compiler, preface's author, annotator). *Social and Everyday Songs*. Kyiv: Dnipro, 1985, 331 pp. [in Ukrainian].
15. TURIANYTSIA, Yuriy (preface's author, comiler). *Live Peacefully, People! Peace-Loving Military Singsongs from the Transcarpathians Summits and Lowlands. Anti-War Songs*. Uzhhorod: Carpathian Sceneries, 2017, 335 pp. [in Ukrainian].
16. MYSHANYCH, Stepan (textual compiler, preface's author, annotator), Mykhaylo MYSHANYCH (melodic compiler). *Ukrainian Folk Songs, Recorded by Sofiya Tobilevych*. Kyiv: Scientific Thought, 1982, 423 pp. [in Ukrainian].
17. FRANKO, Ivan. A Soldier's Song. In: Ivan FRANKO. *Collected Works in Fifty Volumes*. Ukrainian SSR's Academy of Sciences, Taras Shevchenko Institute of Literature. Kyiv: Scientific Thought, 1980, vol. 7: *Literary Critical Works (1886–1889)*, P. 249–252 [in Russian].

SUMMARY

War as a world tragedy, conscious extermination of people appears in the collective consciousness of the mass public who suffer the most from its course. These impressions are artistically conveyed in works of Ukrainian folklore, accumulating centuries-old experience of dramatic events. The issue of war and peace in folklore is treated through the prism of personal impressions of a common man – a soldier, a *żołnierz*, a recruit, a peasant – from war and warfare – via his vital observations and conclusions. Military themes embrace various genres of Ukrainian folklore, however, they are most widely mirrored in folk songs. A considerable part of Ukrainian folk songs includes topics such as recruitment, hard military service, homecoming, or death. War is associated with the end of the world, with an allegorical image of *untruth*; it is explicated as a lack, shortage of *truth* in the world. The concept is known to encompass a wide range of ideas in folklore, including the cycle of songs on the so-called persecuted truth, truth and untruth, when the general enmity, aggression, war of all against all comes just before the apocalypse.

A battle, combat in Ukrainian folk songs and fairy tales is a bloody carnage, with soldiers wandering in the blood *up to their knees*. A soldier concludes that war is a great calamity and deliberate extermination of people, and the responsibility for causing it is borne by the heads of states. Many folk songs are dedicated to such themes as recruitment, compulsory conscription of a young peasant away from home, hard military service, cruel treatment by commanding officers, longing after home and relatives, etc. There is neither soldier's bravado in Ukrainian songs on military service, no militaristic disposition, with both being abundant in Russian songs, such as their expression *soldiers, brave guys*. Ukrainian folk works on war are imbued with pacifism, as soldier's life is strange and inorganic to a Ukrainian fighting man, actually being a peasant – grain grower. A good few of folk stereotypes, clichés-formulae, allegories and so on, while depicting the realities of soldier's activities and feelings, have become a part of folk works.

Keywords: Ukrainian folklore, war, themes, folk songs, fighting man, soldier, artistic means.

УДК 801.81:314.15.045(=161.2)

Ірина Коваль-Фучило

ВІЙНА ТЛУМАЧЕНЬ І ВІЙНА У ТЛУМАЧЕННЯХ В ОПОВІДЯХ ПРО ПРИМУСОВІ ПЕРЕСЕЛЕННЯ ІЗ ЗОН ЗАТОПЛЕННЯ *

У статті на матеріалі власних інтерв'ю авторки, записаних у 2012–2014 роках від переселених осіб у Полтавській, Кіровоградській, Черкаській, Хмельницькій областях, виявлено конфлікт між радянською пропагандою про вихід із «темного болота» до «світлих домів» і переживаннями людей через втрату землі, громади, історії, через нагальну потребу руйнувати рідну домівку і без достатніх засобів будувати новий дім. Найбільш емоційні відповіді лунали від людей похилого віку, які власне й перенесли всі незгоди переселення. Історична пам'ять другого покоління зосереджена насамперед на наслідках цієї події.

Ключові слова: примусове переселення, затоплене село, пропаганда, війна.

The article is written according to the authoress own interviews recorded in 2012–2014 with the displaced persons in Poltava, Kirovohrad, Cherkasy, Khmelnytskyi regions. The conflict between the Soviet propaganda about the getting out from the 'dark swamp' to 'light houses' and people experiences is revealed. The conflict is caused by the loss of the land, community, history, the urgent need to destroy the native home and to build a new one without sufficient means. The most emotional responses have been heard from the people of extreme old age, who have properly endured all the discords of the resettlement. The historical memory of the second generation is focused primarily on the consequences of this event.

Keywords: forced resettlement, flooded village, propaganda, war.

* Праця виконана в рамках програми «Підтримка розвитку пріоритетних напрямів наукових досліджень (КПКВК 6541230)».

Сучасні спогади примусово переселених осіб із зони затоплення внаслідок будівництва ГЕС демонструють конфлікт між радянською пропагандою про вихід із «темного болота» до «світлих домів» і переживаннями людей через втрату землі, громади, історії, через нагальну потребу руйнувати рідну домівку і без достатніх засобів будувати новий дім.

Студія написана на матеріалі власних інтерв'ю авторки, записаних у 2012–2014 роках від переселених осіб у Полтавській, Кіровоградській, Черкаській, Хмельницькій областях. Дослідження здійснене на засадах аналізу історичної пам'яті локальних груп з використанням методів усної історії та біографічного підходу.

Найтиповішою реакцією на питання про переселення є відповідь, що це була дуже важка подія, яку не всі змогли пережити:

- *В нас село там затопили, і ми переселилися в Григорівку.*
- *А як люди це пережили?*
- *О! Нелегко було. Ми, як переселялися, то й плакали, і хату обнімали, старики казали... в нас же піски там були, бугри, казали, що «де вони води возьмуть», а воно і води набралось і затопили все. Ширина водохранилища 40 кілометрів.*
- *А коли ви виселялися, чи було таке, що тужили за тим місцем?*
- *Та всі тужили, там було р'євище! Усі підряд тужили – не хотіли виселятись <...> Ой! Ви не представляєте, яка це біль! Тягло́ яке було, що ми не могли успокоїтись! Вопи́е! Страшне де́ло – пересилка (МАФ).*
- *Як люди пережили то переселяння?*
- *Переживали дуже важко. Це ще мені батьки розказували. Наша жизнь – як велика трагедія. В мене мати була з 1900 года, а батько з [190]7-го году. В 17-м годі була революція, в 22-м годі була голодовка... 33-й год – голодовка, 38-й год – була іжовщина, забирали всіх комуністів, активістів і страчували. Потім в сорок первім годі – война, у 56-м почалася перестрой-*

ка. Прийшли, хату обміряли... бо казали: «Та, откуда та вода візьметься?» <...> Переїжджали. Давали три годи – не робили, тільки строїлися. Люди, канєшно, душевно переживали: хата стоїть, усе гарне – розбий, розрівняй, розвали і зрівняй із долівкою. Тоді прийде комісія – прийме. Нашу хату оцінили в 12 тисяч. Ну, якби оце січас 12 тисяч. Тоді такі гроші були, як січас (КАФ).

– Люди переживали з боллю. Такі були, шо й померли, не могли. От в мене дід Петро – він не мог цього пережити (БВІ).

Найбільш емоційні відповіді лунали від людей похилого віку, які власне й перенесли всі незгоди переселення¹. Це перше покоління переселенців.

Серед обстежених зон компактного проживання переселенців найновішим є поселення у с. Гораївка Кам'янець-Подільського району Хмельницької області. Тут оселилися люди з колишнього сусіднього затопленого села Бакота. Їхнє переселення відбулося у 1980-х роках. Відносна недавність події дала змогу зберегти людям у пам'яті обіцянки держави про вигоди для мешканців затоплених сіл:

– А ви пам'ятаєте, як люди ставилися до того переселення?

– Ну як, хто як. Просто люди тоді настільки... Ну, конєшно, різні... Залякали, шо буде затоплювати, шо вам краще вийти. Не хотіли йти зовсім, но їх залякували. Казали, шо запустять ГЕС і світло буде в вас по одній копійці. Правда було два місяці, а потом знов так було (ЛГІ).

Історична пам'ять другого покоління переселених осіб, тобто їхніх дітей, має трохи інші особливості. Так, вони розповідають не стільки про проблеми переселення, скільки намагаються зрозуміти наслідки цієї події для їхньої сім'ї, для цілого села і для держави загалом. Саме у спогадах другого покоління маємо несподіваний конфлікт оцінок переселення й затоплення загалом: серед загального осудження подекуди лунають схвальні або нейтральні відгуки про цю подію:

– А чи було важко?

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

У таких оцінках відбувається зміщення акцентів:

– А як вас переселяли?

– Як переселяли? Переселяли. Така була державна політика, спеціально займалися люди, видавали частину грошей. Будували хати і давали допомогу. Виділяли там... ну, вже тоді не солом'яні були, бо після війни погорілі були хати, мало залишилось після війни, що були не спалені. А коли пішла перестройка, то строїлися, і багато було під соломою. А тоді трохи і держава дала, і люди вже трохи оговталися після війни, то почали вже трохи краще і будуватися, і вже під шіфр, під метал. Металом накривали. Вже соломою не вкривали хати. Оце переселенська хата, оце за мною [показує. – І. К.-Ф.] (МІЛ).

Оповідач перераховує кращі сторони новозбудованих будинків, згадує про державні компенсації, розмірковує про підвищення рівня життя переселенців. Цікаво, що чоловік віднаходить позитивні сторони і в справі, яку всі переселені особи одностайно називали найважчою, – у будівництві нової хати:

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

Промовистою у спогадах респондента є номінація складових етапів, з яких складалося переселення. Так, руйнування хати на місці майбутнього затоплення оповідачі найчастіше номінують емоційно забарвленою лексикою із яскраво вираженою семантикою руйнування (*ламать, завалити, розбивать хату, зруйнувати свою хату, стіни кинути, розбирати хату, хату турнуть і розгорнуть*), а в аналізованих спогадах використано емоційно нейтральну лексику:

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

– Обов'язково. **Знести просто.** Тоді держава виплачувала гроші, остачу.

– А що треба було з тим зробити?

– **Забрати, очистити площадку.** А тоді хати були такі, не кірпичні (МІЛ).

У підсумку маємо доволі тенденційну оцінку події:

– Як там історія складалася, я не знаю, як там хто, но це переселення дало цивілізацію, і велику. І зроблено правильно. Хоть там хто не каже, що затоплено багато, бо було там багато природніх сінокосів, що воно дало плюс – то тут люди хоть побачили освітлення. А мати моя казала: «Нашо той свет?» – у нас було дві лампи 12-х. А тоді, як включили те, то й утюжок появився, те появилось, плитка появилась, та й електронплитка, холодильник появився. Воно, звичайно, дало великі плюси. Людей з тих боліт, з тих комарів трохи відселили. Так як ото на Західній Україні затопе, там живуть люди, то я не щитаю, що там дуже добре. А тут у нас землі гарні. Ставки кругом (МІЛ).

Нейтральний варіант оцінки переселення полягає в зосередженні оповіді на позитивних сторонах події. Так, оповідачка зі Скородистика, яка була дитиною під час переселення, розповідаючи про цю подію, говорить про виконання пісень, про спільні переживання, які згуртовували людей, про взаємодопомогу:

– Оце мазали хати, переселялися, всі були дружно, всі були радісно, одне одному помагали, сусідів любили. Найкраще було – не шукай рідні, а щоб гарні сусіди. Коли переселялися, вибирали, щоб сусідів гарних. Було таке, що й тягли номерки, там який номер на вулиці, як попадеться, а було й так, що і вибирали собі сусідів. Такі було, гарно (ЗВФ).

У спогадах цієї респондентки також маємо нейтральну термінологію тогочасної радянської пропаганди для номінації зникнення села:

– <...> оті села припинили свою діяльність (ЗВФ).

Для порівняння – найбільш поширена номінація події з інших спогадів: *затопило, позатопляло, залляло, заливали, вода накрила, переселяли, перегнали, нагнали*. У цій групі слів чітко простежується семантика знищення, руйнування, примусовості переселення, а також прочитується ідея безпорадності і спільної поразки.

У колективній пам'яті примусове переселення часто пов'язане із Другою світовою війною і з іншими трагічними подіями ХХ ст.

– *Ми переселилися, у нас море ж, водохранилище. Там на низу ми жили. І коли війна була, мені 5 год було, хату палили. Німці йшли, на рогаці несли хв'якелу, це я бачила. Ми ж пішли в очерет, а тоді вернулися – хата горить! Ми тушили. Затушили ту хату* (КВО).

Це особливо властиво для розповідей мешканців тих переселених сіл, які відбудовували свої хати після війни, а потім були змушені їх руйнувати і будуватися знову. Дві згадані історичні події – війна і переселення – пов'язує концепт дому, який є одним із провідних у спогадах [1].

Цікаво, що тема війни була використана в державній пропаганді для примусу до переселення:

– Розкажіть ще за ту пересилку, чи то людям було важко, чи вони з радістю переселялися?

– *Ой! Той Николай, що приходив, кричав: «Та я, <...>, ви-ходьте, сказав вам, щоб до такого такого числа – щоб ви вибралися, бо як прийдут!.. Ми, <...> (він ругається), ми воювали, кров проливали, вся земля кровію пролята, і всьо ми перебороли, всьо ми відвоювали, живем вольно тут ми в свої державі, а ви не хочете вийти на друге місце!? Мусите вийти! (ВГП) .*

Агітатори за переселення апелювали до теми війни, використовуючи образ перемоги як аргумент на користь виселення. Водночас в українському фольклорі, у спогадах, що відображають народне уявлення про війни концепту *перемога* немає. Тут побутують молитва, смерть, ворог, мати, туга, страх [2].

Людей, які не хотіли покидати своїх домівок, звинувачували у невдячності державі за здобуту перемогу: ось, мовляв, ви тут вільно живете, ви такі невдячні і навіть не хочете перейти на інше місце. Облудність і спекулятивність таких звинувачень не потребує коментарів ².

У колективній пам'яті примусове переселення із зони затоплення – це трагічна подія. Водночас у спогадах другого покоління переселених осіб, які в той час були дітьми, збереглися нейтральні та позитивні відгуки про цю подію. У розповідях першого покоління переселення викликає у пам'яті спогади про Другу світову війну, оскільки ці події пов'язані з ідеєю втрати дому, безпорадності, спільної поразки.

ПРИМІТКИ

¹ Див. про це також працю О. Горбового «Образ затоплених сіл Переяславщини в історичній пам'яті їхніх колишніх мешканців» [1].

² Серед нових досліджень про війну особливої уваги заслуговує видання «Жінки Центральної та Східної Європи у Другій світовій війні: Гендерна специфіка досвіду в часи екстремального насильства» [2].

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Горбовий О. Образ затоплених сіл Переяславщини в історичній пам'яті їхніх колишніх мешканців. *Наукові записки з української історії: Збірник наукових статей*. Переяслав-Хмельницький, 2012. Вип. 29. С. 320–326.

2. Жінки Центральної та Східної Європи у Другій світовій війні: Гендерна специфіка досвіду в часи екстремального насильства. Зб. наук. праць / за ред. Г. Грінченко, К. Кобченко та О. Кісь. Київ, 2015. 336 с.

3. Коваль-Фучило І. Концепт дому в оповідях про примусове переселення. *Łemkowie, Bojkowie, Rusini: historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*. Słupsk, 2016. T. 6 С. 147–158.

4. Кузьменко О. Драматичне буття людини в українському фольклорі: концептуальні форми вираження (період Першої та Другої світових воєн) : монографія. Львів, 2018. 728 с.

REFERENCES

1. HORBOVYI, Oleh. The Image of the Flooded Villages of Pereyaslav Region in the Historical Memory of Their Former Inhabitants. *Scientific Proceedings in Ukrainian History: Collected Scientific Papers*. Pereyaslav-Khmelnyskyi, 2012, 29, 320–326 [in Ukrainian].
2. HRINCHENKO, Helinada, Kateryna KOBCHENKO, Oksana KIS', scientific eds. *Women of Central and Eastern Europe in World War II: Gender Specificity of Experience in the Times of Extreme Violence. Collected Scientific Papers*. Kyiv: TOV 'Art-knyha', 2015, 336 pp. [in Ukrainian].
3. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. The Home Concept in the Stories on Forced Resettlement. *Łemkowicie, Bojkowie, Rusini: historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*. Słupsk, 2016, vol. 6, pp. 147–158 [in Ukrainian].
4. KUZMENKO, Oksana. *Dramatic Existence of the Person in Ukrainian Folklore: Conceptual Forms of Expression (the Period of World War I and World War II): a Monograph*. Lviv, 2018, 728 pp. [in Ukrainian].

СПИСОК ЗАТОПЛЕНИХ СІЛ

- с. Бакота Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.
- с. Жовніно Градизького р-ну Полтавської обл.
- с. Калабарок Новоєгорівського р-ну Кіровоградської обл.
- с. Конилівка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.
- с. Кривчани Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.
- с. Морозівка Глобинського р-ну Полтавської обл.
- с. Наддністрянка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.
- с. Новоселівка Кременчуцького р-ну Полтавської обл.
- с. Скоролистик (частково затоплене) колишнього Іркліївського р-ну Полтавської обл. (нині – Чорнобаївського р-ну Черкаської обл.)

ОПОВІДАЧІ

БВІ – Бугаєнко Василь Іванович, 1941 р. н., переселенець, нар. у с. Пеньківка Запис у с. Підгірне Кременчуцького р-ну Полтавської обл. 20.05.2012.

ВГП – Василишина Ганна Петрівна, 1927 р. н., переселенка, нар. у с. Бакота, Запис у с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. 18.07.2014.

ЗВФ – Загреба Валентина Федорівна, 1950 р. н., нар. у с. Скородистик. Запис у с. Скородистик 01.08.2014.

КАФ – Кам'янська Анастасія Федорівна, 1932 р. н., переселенка, нар. у с. Жовніно. Запис у с. Підгірне Кременчуцького р-ну Полтавської обл. 20.05.2012.

КВО – Квіташ Віра Олександрівна, 1937 р. н., с. Максимівка Кременчуцького р-ну Полтавської обл. Запис у с. Глинськ Світловодського р-ну Кіровоградської обл. 19.05.2012.

ЛГІ – Литвинюк Галина Іллівна, 1964 р. н., нар. у с. Каштанівка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. Запис у с. Гораївка цього ж району 20.07.2014.

МІЛ – Манько Іван Лукович, 1948 р. н., переселенець, нар. у с. Скородистик. Запис у с. Скородистик 31.07.2014.

МАФ – Мотайло Антоніна Федорівна, 1937 р. н., переселенка, нар. у с. Калабарок. Запис у с. Глинськ Світловодського р-ну Кіровоградської обл. 19.05.2012.

SUMMARY

The present-day reminiscences of forced displaced persons from the flooded areas because of the construction of the Hydroelectric power station demonstrate a conflict between the Soviet hurray-propaganda about the getting out from the 'dark swamp' to 'light houses' and people experiences caused by the loss of the land, community, history. The article is written according to the authoress own interviews recorded in 2012–2014 with the displaced persons in Poltava, Kirovohrad, Cherkasy, Khmelnytskyi regions.

Today there is an interest intensification to flooding theme. We have many works about the flooded villages executed in some idealized manner. They are written by displaced persons. There is a scientific book about flooded villages in Polish anthropology. The research is based on

the analysis of historical memory of local groups using oral history and biographical approaches.

The most standard reaction to the question about resettlement is the answer that it has been a very difficult event that not everyone should survive. The most emotional responses have been heard from the people of extreme old age, who, in fact, have undergone all the discords of the resettlement. This is the first generation of the immigrants. The historical memory of the second generation of displaced persons, they are children, has a few other peculiarities. They tell not so much about the resettlement problems as trying to understand the consequences of this event for their family, for the whole village and for the state as a whole. It is important that in the second generation memories we have an unexpected conflict of opinion about resettlement and flooding in general: among the general condemnation there are favourable or neutral comments about this event. A remarkable respondent's memoir is the nomination of the resettlement stages. Thus, the destruction of a house in the future flooded place is often nominated by an emotionally coloured vocabulary with a destruction semantics.

Neutral version of the assessment is to focus the narrative on the positive sides of the resettlement. Thus, the women-narrator from Skorodystyk, who has been a child during the resettlement, telling about this event, speaks about the singing songs, about the common experiences that unite people, about mutual help.

In collective memory forced resettlement is often associated with the Second World War and with the other tragic events of the 20th century. Agitators for resettlement have appealed to the war theme, using the image of victory as argument. People who don't want to leave their homes are accused of the ungratefulness to state for the victory: you live here freely, you are so ungrateful and do not even want to move to another place. The dissimulation and speculative nature of such allegations don't require comments.

Forced resettlement from the flooded areas is a tragic event. At the same time, in the memoirs of the second generation of displaced persons, who have been children at that time, neutral and positive reviews of this event are preserved. In the stories of the first resettlement generation there are reminiscences on the Second World War, because these events are associated with the idea of losing homes, helplessness, collective defeat.

Keywords: forced resettlement, flooded village, propaganda, war.

МІЖКУЛЬТУРНИЙ ДІАЛОГ СЛАВІСТИКИ

УДК 398.87–055.1(=163)

Мирослава Карацуба

ЧОЛОВІЧІ ОБРАЗИ В НАРОДНІЙ БАЛАДІ ПІВДЕННИХ СЛОВ'ЯН: СМИСЛОВЕ Й ЕМОЦІЙНЕ НАВАНТАЖЕННЯ

У статті представлено модель стратифікації чоловічих образів у народній баладі південних слов'ян, виділено умовні групи представників чоловічої статі у баладних творах, проаналізовано смислове й емоційне навантаження, що несуть у собі образи батька, чоловіка, брата і нареченого у народних баладах сербів, хорватів, болгар, македонців і боснійців, відповідно до засад родинної ієрархії у патріархальній родині – від батька і чоловіка до брата і нареченого. Кожну з образних груп проілюстровано зразками зі збірок народних балад регіону.

Ключові слова: народна балада, чоловічі образи, образ батька, образ чоловіка, образ брата, образ нареченого, смислове навантаження, емоційне навантаження.

The article presents a model of stratifying the male images in folk ballads of the Southern Slavs and identifies conventional groups of male sex representatives in ballad works. It also analyses semantic and emotional loads, which the images of father, husband, brother and groom embrace in folk ballads of Serbs, Croats, Bulgarians, Macedonians and Bosnians according to the principles of familial hierarchy in a patriarchal family – from father and husband to brother and bridegroom. Each of the figurative groups is illustrated with samples from the region's folk ballad collections.

Keywords: folk ballad, male images, image of father, image of husband, image of brother, image of groom, semantic load, emotional load.

Незаперечним фактом є першорядне значення жіночих образів в образній системі народних баладних творів регіону. Проте усвідомлення ролі чоловічих образів у народних баладах видається завданням важливим і таким, що до сьогодні не набуло свого комплексного висвітлення. Нижче маємо на меті стратифікувати образи осіб чоловічої статі у народних баладах південних слов'ян. Плануємо умовно виділити ключові групи чоловічих образів у відповідності до їхнього сюжетного навантаження й емоційності, а також визначити їхнє функціональне призначення у родинному колі і, ширше, – суспільно-медуовищі.

Першою групою у відповідності до суспільної і родинної ієрархії виступає батько. Згодом подаватимуться інші чоловічі образи, в залежності від їхнього значення.

I. Образ батька. Тут виділяємо кілька показових характеристик, серед них визначальним виступає позитивне чи негативне, а подекуди і суперечливе образне навантаження.

I. Старий батько:

1. Старий батько – голова роду. Тут варто звернутися до боснійської балади «*Kad morija Mostar morijaše*» («Коли чума Мостар морила»). Батькові, голові роду, випадає на долю важкий хрест. Він, старий і недужий, пережив усю свою родину, яку покосила страшна хвороба – чума. Лише поховавши усіх своїх родичів, він може і сам піти у небуття смерті, смерть для нього є звільненням від самотності й горя без близьких людей [6, с. 432–433]. Можливо, ще драматичнішим є близький до цієї балади сюжет, представлений у боснійській народній баладі «*Pusta bolest u sv'jet udarila*» («Спустошлива хвороба світ уразила»). Сумні події у маетку Сердаревичів, який поступово перетворюється на склеп для померлої від чуми родини, проектується на усе суспільство, цілий світ:

*Pusta bolest u sv'jet udarila,
mori pusta i staro i mlado,
a rastavlja i milo i drago...*

*Спустошлива хвороба світ уразила,
косить, страшна, і старих, і молодих,
Розлучає рідних, близьких, дорогих...*

Старому воєводі, голові родини Сердаревичів, вдається подолати страшну хворобу, проте стати свідком загибелі всієї своєї родини:

*Umriješe dva Serdarevića,
i dvije šćeri staroga serdara,
i dvije snahe staroga serdara,
u danu je sve to preminulo.*

*Померли два Сердаревича,
і дві дочки старого воєводи,
і дві невістки старого воєводи,
в один день усе це сталося.*

Старий воєвода із палкими словами звертається до найближчих йому людей:

*Aoh, sine, grdne rane moje,
moji sinci, dogovori moji,
snahe moje, razgovori moji,
šćeri moje, poslušnice moje,
jadan ti sam iza vas ostao!
To izreče, a dušicu pusti!*

*Ох, сини мої, у серці рани мої болючі,
мої сини, надії мої і сподівання,
невістки мої, щирі розмови,
дочки мої, лагідні і слухняні,
нещасний, на самоті без вас я лишився!
Те сказав, із душею своєю попрощався!
[6, с. 232–233].*

2. Старий батько – війн-захисник. У цьому ключі промовистим виступає ніби й не першоплановий образ батька – Юз-Богдана з сербської народної балади «Смрт мајке Југовића» («Смерть матері Юговичів»). Акцент при аналізі твору переважно робиться на образі матері, сильної духом жінки, проте образ батька, попри фактичну відсутність його у подієвій канві, адже на момент оповіді він уже мертвий, важливий, адже йдеться про батька великої родини, наслідуючи приклад якого захищали свою землю і померли дев'ять синів із роду Юговичів [5, с. 164].

II. Батько-одинак:

1. Незаможний батько, який утримує велику родину.

У цьому відношенні показовими є македонська народна балада «**Стојан и сестра му Проја**» («**Стоян і його сестра Проя**») і болгарська народна балада «**Богата сестра – скъперница**» («**Заможна сестра-скнара**»).

Так, у македонській народній баладі «**Стојан и сестра му Проја**» («**Стоян і його сестра Проя**») подано образ жорстокої Прої, жінки-скнари, яка, попри величезне багатство, прирікає на голодну смерть своїх численних маленьких племінників, знущаючись з брата Стояна і залишаючи без належної відповіді його прохання дати хоч трохи їжі для своїх дітей-сиріт. Чотири сотні мулів перевозять білу пшеницю для заможної Прої, проте вона погоджується поділитися з братом лише залишками пшеничних зерняток, які залишаються на землі після того, як караван мулів пройде, і то, якщо він добре погодує мулів. Стоян віддав залишки їжі мулам, напував їх свіжою водою, проте вони були дуже голодні і охоче з'їли всі зернята, що випадково впали на землю. Відтак не залишилося жодної зернини, прохання брата Проя не виконала. Бідолашний Стоян не знав, чим нагодувати своїх дев'ятьох голодних діточок, тоді набрав біля річки у мішок дрібного піску і нагодував ним дітей, які просили хоч якоїсь їжі, аби вгамувати голод. Діточки померли, наївшись піску, а їхній батько з розпачу подався у розбійники [4, с. 123–124].

На практично ідентичний сюжет натрапляємо у болгарській народній баладі «**Богата сестра – скъперница**» («**Заможна сестра-скнара**»), збігається навіть ім'я головного героя – батька бідолашних дітей – Стоян, різниця лише у деяких нюансах, скажімо, детальніше описується, як сестра стежить, аби жодна зернина не впала на землю і не потрапила до брата. В цілому збережено і сюжетну колізію, і загальну хвилюючу тональність, характерну для македонської балади, особливо це відчутно в епізоді, де батько ховає до однієї могили своїх дев'ятьох дітей.

*Им ископа еден гробец,
си закопа девет деца;
пушка зеде на рамена,
си излезе харамия.*

*Викопав він їм одну могилку,
закопав у ній своїх діток він;
на плече закинув він рушницю,
у розбійники тоді подався*

[1, с. 23–24].

2. Батько-одинок, що виховує дітей, шукає дружину і господиню для своєї оселі. Тут у якості прикладу можна залучити македонську народну баладу «**Рада сираче**» («**Рада-сирота**»). У ній батько після смерті дружини не може знайти їй гідну заміну і пропонує шлюб своїй дочці, але на нього чекає страшне покарання – після виходу з церкви після неприродного шлюбного обряду його до смерті забило каміння, що впало з неба [4, с. 155–156].

III. Чоловік у родинному колі

1. Відданий і мужній чоловік – зрадлива жінка. Незрідка у родинно-побутових народних баладах в основі сюжетної колізії наявне відчутне протиставлення чесного, відданого і мужнього чоловіка і його жінки-перелюбниці. Особливо яскравими у цьому ключі є хорватські баладні тексти. Так, у народній баладі «**Njemački ban i preljubnica**» («**Німецький бан і перелюбниця**») зрадливий і підступний дружині Момчила, яка за намовлянням коханця, німецького бана, прагне вбити чоловіка, протиставляється відданий і мужній Момчило. Виняткової сили йому додає друге серце, про яке він і його переслідувачі дізнаються після спроби замаху на нього. Проте божі сили на боці мужнього воїна і люблячого Момчила-чоловіка, на захист якого стає навіть німецький бан, коханець його дружини, який піддає тортурам зрадливу жінку, а шлюб бере із доброю і порядною Анджелією, сестрою Момчила [2, с. 143–144].

Жертвою зрадливої дружини стає і головний герой хорватської народної балади «**Preljubnica (tragični rasplet)**» («**Перелюбниця**» (**трагічний фінал**»)) Іво Задранин. Він невчасно

повертається із морського походу додому і пересвідчується у зраді своєї дружини Анджелії. Біль розбитого серця, намагання відновити справедливість і врятувати свою честь змушують жорстоко покарати дружину і стратити її:

*Da utečeš, nevirvice moja, – Навіть як втечеш на небо, невірна
дружино,
da utečeš nebu pod oblake, як втечеш на небо ти, під хмари,
moj bi tebe konjik dostignija! То і там наздожене тебе мій коник!*
[2, с. 147–148].

2. Амбінні і зарозумілі чоловіки, чиє непорозуміння з жінками призводить до смерті останніх і руйнації родини. Класичним прикладом виступає головний герой відомої на весь слов'янський світ народної балади «Хасанагиниця» – Хасанага. Чоловік образився на свою дружину, яка через забобони не приїздила доглядати його після поранення і змусив її піти з дому, залишивши дітей. Коли мати хотіла востаннє побачити своїх малюків, він звинуватив її у тому, що вона погана матір, яка не дбає про свою родину. Не витримавши болю і образи, Хасанагиниця помирає [6, с. 543–544].

Чи, скажімо, Іза-бег, герой боснійської народної балади «**Ja kakva je sjajna mjesečina**» («**Яке яскраве місячне світло**»), чиї нарікання змусили його дружину, Ізабеговицю, втопити десятку доньку (а Іза-бег очікував на народження хлопчика) і самій услід за дитиною знайти вічний спокій у холодній воді Дрини. Дізнавшись про трагедію, Іза-бег визнає свою провину у смерті дружини і дочки і теж іде з життя, залишаючи без підтримки і нагляду своїх донечок-сиріток [6, с. 448–449].

3. Слабкодухі чоловіки, не здатні захистити своєї дружини. Подекуди у баладних текстах натрапляємо на образ чоловіка м'якотілого, хоча й відданого своїй родині, проте не здатного її захистити від лихої долі. Ця образна гілка є доволі розлогою, тому проілюструємо тезу найбільш яскравими прикладами з різних балад регіону.

Доволі частовживаним є образ чоловіка, який не попередив жінку про небезпеку від своїх родичів, які домовляються принести одну із жінок родини в жертву для успішного завершення зведення будівлі. У значному прошарку баладних текстів жертви вимагають фантастичні істоти, насамперед віла. Так, у хорватській народній баладі «**Začarana građevina**» («**Зачарована будівля**») для вдалого завершення будівництва міста на річці Бояні віла вимагає від будівників, дев'яти братів Юговичів, аби одну з їхніх дружин назавжди замурували у його стінах. Брати домовилися не говорити своїм дружинам нічого, а перша з них, що принесе обід, – стане жертвою. Проте, вочевидь, брати Павла, головного героя, розповіли своїм дружинам про небезпеку, бо вони під різними приводами відмовлялася нести чоловікам обід, а він дотримався слова, і його дружина погодилася залишити на свекруху хвору дитинку і віднести усім братам обід. Коли вона побачила чоловіка, то відчула, що він на себе не схожий, сильно засмучений. Павле вигадав для неї таку історію:

*ja sam ima od zlata jabuku,
upala mi u mire od grada,
nikada je izvadit ne mogu.*

*у мене було яблуко із золота,
впало воно кудись тут у будівлі,
знайти його і витягти не можу.*

Павловиця почала всюди шукати зникле яблуко, аж поки не натрапила на чоловікових братів, які схопили її і навічно замкнули у будівлі, чоловік не намагався її звільнити, незважаючи на її благання відпустити погодувати немовля молоком. Повернувшись додому, Павле побачив голодну заплакану дитинку, вдарив її об землю головою і собі теж смерть заподіяв [2, с. 344–346].

На практично ідентичний сюжет натрапляємо у болгарській народній баладі «**Вградена невеста**» («**Замурована наречена**»). Відмінності спостерігаються незначні – інше ім'я головної героїні – Струна, у цій баладі замурувати дружину брата вирішують самі брати, замість золотого яблука фігурує

срібний перстень. Хіба що немає такого кривавого фіналу – вбивства дитинки батьком і його наглої смерті [1, с. 644–646].

4. Чоловіки-невдахи. Один із найбільш оригінальних прикладів – текст хорватської народної балади «**Mali muž**» («**Малий чоловік**»). Головний герой твору ніяк не наважувався одружитися, проте, нарешті, вирішив узяти шлюб, але всі його дії – невдачі та непорозуміння з оточуючими на межі з абсурдом. Тон народної балади свідомо знижений, жартівливий, комічний: коли недолугого маленького чоловіка послали по кіз, він заблукав і провалився в болото, з якого його ледь витягли, а коли принесли додому, то його невдачі продовжуються:

*Metnuh njega na policu,
Dođe maca, ogrebe ga,
Metnuh njega na ognjište
Skoči varka ožeže ga;
Baciš njega na putinu,
Al eto ti gdne psine.*

*Кинув його на полицю,
Там його подерла киця,
Кинув я біля каміну,
Метнулася на нього жарина.
Кинув його на дорозі,
Наступила на нього товста псина.*
[2, с. 256–257].

Хотілося б відзначити той факт, що, попри всю різноманітність палітри чоловічих образів – від мужніх, благородних, до нищих і невдах, повага до чоловіків – практично неодмінний атрибут. Чоловіки посідають у родині особливе місце, інколи навіть відсуюючи на другий план дітей, особливо доньок. Тут варто згадати побіжно боснійську народну баладу «**Dvore mela Alibegovića**» («**Двори замітала Алібеговиця**»), в якій головна героїня, що вирушила на пошуки своєї матері, не поверталася додому, дізнавшись про страшну хворобу своїх доньок, а згодом і синів – чуму, оскільки господар і хазяїн дому – ще не захворів. Лише тяжка хвороба чоловіка змусила її перервати пошуки матері, проте вона запізнилася і потрапила на похорон своїх дітей, а господаря дому вже на той час готували до сумного обряду [6, с. 549–551].

IV. Образ брата

1. Взаємини брата і сестри.

Одна із важливих тем, яку не можна оминати, характеризує образ брата в народних баладах південних слов'ян, – **попереджений чи непотурджений інцест** між братом і сестрою. Так, у хорватській народній баладі «**Zarobljena sestra**» («**Сестра-полонянка**») головний герой Марко дорікає матері, що не народила йому сестру, а мати зізнається, що у нього була сестра, яку ще у дитячому віці турки взяли в полон, тому йому при пошуку нареченої треба оминати ті місця, де він може потрапити випадково на неї і через незнання взяти за дружину. Син заспокоїв її, що у місті Роблин він уже знайшов найкращу дівчину для себе, – Роблиницю, яку він мріє взяти за дружину. Так і сталося, проте під час весільної церемонії відбувалися дивні речі, ще на шляху до церкви з неба на сватів падав лід, а на головного героя Марка – кривава роса, під час весільної трапези за столом одночасно згасли усі свічки, а коли молоді спати повкладалися, Марко відчув, що навколо грудей у нього ніби змія обвилася. Він поділився із матір'ю новинами, а коли спитав молоду дружину, звідки вони, вона розповіла, що змалечку її було викрадено з рідної домівки. Детальний опис вбрання, в якому вона потрапила у полон, підтвердив здогадки подружжя і матері, що Марко і його дружина насправді брат і сестра. Фінальна частина народної балади – радісна, адже родина нарешті з'єдналася [2, с. 333–334].

Попереджено було й інцест у македонській народній баладі «**Стојан, невеста и Турче потурјаче**» («**Стоян, наречена і турок-потурчинець**»), де рідним братом для відчайдушної Стояниці виявився турок-потурчинець, який придбав її із сином за великі гроші, які їй були потрібні, аби сплатити високу данину. Ранкова пісня півня розкрила братові і сестру правду про їхнє походження і попередила інцест між ними [4, с. 36–37].

Також і у болгарській народній баладі «**Предотвратена женитба на брат и сестра**» («**Попереджене весілля між братом**

і сестрою») бог не допустив страшного гріха – інцесту між братом і сестрою [1, с. 425]. Не так оптимістично завершується болгарська народна балада **«Янко и Янка – женени, майка им – робиня»** (**«Янко і Янка – подружжя, мати їхня – рабиня»**), адже там Янко і Янка – уже подружжя, що виховує хвору дитину; шукаючи людину, яка буде доглядати за їхнім немічним малям, натрапляють випадково на свою матір, яка відкриває їм жорстоку правду про їхнє походження [1, с. 642–643].

Широко вживаним є зображення конфліктної ситуації, своєрідного родинного трикутника, ключове місце у якому посідає образ брата, адже саме через його **ніжну любов до сестри** дружина намагається усунути її з життя свого чоловіка. Подібний сюжет спостерігаємо у македонській народній баладі **«Два брата и сестра»** (**«Два брата і сестра»**) [4, с. 124–125] і сербській народній баладі **«Бог никоме дужан не остаје»** (**«Бог ні перед ким не залишається у боргу»**) [3, с. 246–247].

Поранений Стоян з болгарської народної балади **«Сестра-кукувица»** (**«Сестра-зозуля»**) вічно чекатиме на ніжну і турботливу сестру Яну, яка вирушила для нього за водою до Дунаю, загубилася, перетворилася на зозулю і приречена вічно шукати загубленого брата [1, с. 324–325]. Так само, брат Видин залишається живим і неушкодженим завдяки своїй сестрі Каті, яка навіть під тортурами не видає місце його знаходження, на відміну від його дружини [1, с. 455–457]. Страшну обітницю дає героїня боснійської народної балади **«Zbor se kupi na Kakanj-pazaru»** (**«Зібрались на купівлю на Какань-базарі»**) Айка, дізнавшись, що її брат Мехо потонув – ніколи не виходити заміж, на знак жалоби через його смерть вона відрізає волосся (символ дівочої краси) і назавжди залишається самотньою [6, с. 521–522].

Образ же брата і його родини як жертви жадібної й підступної сестри ми вже розглядали трохи вище.

У зовсім іншому ключі представлена у низці народних балад **жертвна любов брата і сестри**. Так, у македонській іс-

торичній народній баладі «**Брат и сестра**» («**Брат і сестра**») Нікола, не боячись страшних тортур, дає рішучу відсіч щодо намірів, аби його улюблена сестра Яна прийняла іслам:

– Глава си давам, море војводи,
Яна не давам на турска вера.

– Голову дам відтяти собі я,
войводи,
Яну же не зверну я у віру
турецьку.

Братові Яни відтяли обидві руки, викололи очі, проте він залишався стійким у своїй вірі і в турботі за сестру, ніби жаліючи брата і сестру, їм надається зустріч. Сестра Яна дістається до скаліченого брата і залишається з ним разом [4, с. 178–179]. Малин-скотар з болгарської народної балади «**Продав сестру туркам**» («**Продав сестру туркам**») також демонструє мужність брата, в якого турки підступно відібрали його сестру Тодору, але він наздоганяє їх, жорстоко вбиває і повертає сестрі волю [1, с. 432].

Любов'ю до дев'ятох братів, особливо до найменшого, улюбленця, що його Неда виховала, сповнене серце бідолашної дівчини, головної героїні болгарської народної балади, яка не погодилася віддати чумі лікоть полотна, за що остання прагне їй помститися і надсилає страшну хворобу на усіх її братиків («**Чума и бяла Неда**») («**Чума і біла Неда**») [6, с. 444–445]. Навпаки, оптимістичним є фінал іншої болгарської народної балади «**Брат от сухо дърво**» («**Брат із сухого дерева**»), де дев'ять сестер, що мріяли мати брата, зробили його із сухого дерева, а потім спромоглися добитися від бога, аби він оживив його [1, с. 266]. Люблячий брат Мехо з боснійської народної балади «**Majka Fatu rano budi**» («**Мати Фату раненько збудила**») не може у свято Байрама навідати свою сестру Фату, яка через прокляття матері перетворилася на мармуровий камінь. Із кам'яної статуї сльоза витікає, до брата камінь промовляє:

*A bora ti, brate Meho,
upitaj mi mile majko,
nosi li joj kamen vodu,
mete li joj kamen dvore?*

*А ну ж бо, брате мій Мехо,
запитай у моєї матері милої,
чи носить їй камінь воду,
чи мете їй камінь подвір'я?*

[6, с. 444–445].

У боснійській народній баладі «**U kadune Hasanaginice**» («**В господарки Хасанагиниці**») від нареченої Мелешчани приховують у день весілля смерть її улюбленого брата Мухамеда. Вона так і не здогадується, що в один і той самий час відбувається її вінчальний, а братів – поховальний обряди:

*Melečanu svati povedoše,
Muhameda u mezar pon'ješe.*

*Мелешчану свати повели,
Мухамеда на цвинтар понесли*
[6, с. 333 – 334].

На схожу картину натрапляємо в іншій боснійській народній баладі «**U našega bega Ali-bega**» («**У нашого бега Алі-бега**»):

*Melečanu dvoru povedoše,
Muhameda raci ponesoše.
Melečanu u dvor uvedoše,
Muhameda kod rake spustiše.*

*Мелечхану до двору повели,
Мухамеда до могили понесли.
Мелечхану у двір завели,
Мухамеда в могилу спустили*
[6, с. 644–645].

Жертвою братової сваволі стає Лейла з боснійської народної балади «**Urodila b'jelica šenica**» («**Вродила біленька пшениця**»), адже її брат, Мустай-бег, забороняє їй вийти заміж за коханого Алію, бо вона із заможної і знаної родини, а він бідний. Лейла вкорочує собі віку, стрибнувши із високої вежі, а брат її кається у своїх діяннях і теж вмирає слідом за сестрою [6, с. 338–339].

Трагізмом сповнений також і найбільш драматичний зріз народних балад, де брати стають жертвою вбивства рідною се-

строю, яка не впізнає у яничарах своїх колись загублених братів (болгарська народна балада «Убила братята си, без да ги познае» («Убила братів, бо не впізнала»)) [1, с. 444].

2. Взаємини двох братів.

Взаємини братів незрідка опиняються у центрі оповіді у народних баладах південних слов'ян. Так, у боснійській народній баладі «*Dvije kule na Zagorju bile*» («Дві вежі у Загір'ї були») спостерігаємо конфліктну ситуацію, що виникла через незадоволення одного з братів розподілом батьківського майна. У результаті останній вирішує позбутися брата і просить свою дружину, поки він буде відсутній, його отруїти. Проте мудра жінка вирішує вчинити інакше: вона підносить діверю замість отрути золотий келих із медовим шербетом, цей келих – з її посагу, але вона вирішує віддати його Мухамеду, брату чоловіка. Розчулений Мухамед віддає дружині брата ту саму вежу у Загір'ї, через яку вони посварилися з братом. У той самий час Хасан-ага, брат Мухамеда, перебуваючи на полюванні, стає свідком того, як два лютих ворони розривають тіло хороброго орла, а кінь Хасана-аги каже йому, що орла змогли подолати два ворони лише тому, що у нього не було брата-захисника. Тоді Хасан-ага, зрозумівши, як він потребує братової підтримки і любові, згадує про свій страшний наказ дружині, мчить додому, дізнається про добрі новини від дружини і мириться зі своїм братом. Відтепер – братів двоє і вони житимуть мирно, адже тоді вони будуть сильними і захищеними. Безперечно, найважливішим у цій народній баладі є моральний її аспект і відвертий заклик до єднання і братання перед лицем життєвих викликів [6, с. 578–579].

Оптимізмом сповнений і фінал боснійської народної балади «*Šetao se aga Hasan-aga*» («Ходив-блукав ага Хасан-ага»), в якій один з братів Хасан-ага доручив братові Мухамеду відрубати голову своєї дружини Каті, яку вважали безплідною. Проте, Мухамед не послухався братового наказу і врятував життя не лише Каті, а й своєму маленькому племінникові, на

якого, як виявилось, чекала Ката. Хасан-ага, дізнавшись про народження дитини, вирішив нагородити брата, подарувати йому сто золотих дукатів [6, с. 555–556]. На підтримку люблячого брата розраховує і головний герой боснійської народної балади **«Sunce bi sjalo, ali ne može»** (**«Сонце б сяло, але не може»**), Ібрагім, який у свій смертний час звертається по допомогу до найближчої йому людини – брата Алі, просить його подбати про племінників, як про своїх дітей, не забуваючи лише вдягати їх у коричневе, на знак того, що його діти – сироти, позбавлені батьківської підтримки [6, с. 228–229].

Зустрічаємо також і доволі рідковживаний сюжет – подарунок нареченої братові чоловіка. На таку колізію натрапляємо у боснійській народній баладі **«Tužila se Ganibegovica»** (**«Тужила Ганибеговиця»**) [6, с. 189–190].

Проте, далеко не ідилічним є фінал іншої боснійської народної балади **«Husejin se u svatove sprema»** (**«Хусейн готується в свати»**), коли під час поділу майна краща частина відійшла одному з братів Хусейну, його брати страшенно розлютилися, в результаті сутичок молодий Хусейн загинув [6, с. 190–191].

Брати у любовному трикутнику (два брати і жінка одного з них) опиняються у народній боснійській баладі **«Zlatno sedlo po vodi plivaše»** (**«Золоте сідло по воді пливло»**) [6, с. 332–333].

Найтрагічніший тандем братів – у циклі боснійських народних балад про братів Моричів, зокрема у народній баладі **«Ферман прибав із Стамбула»** (**«Ferman dođe iz Stambola»**) [6, с. 196–197]. Брати трагічно гинуть від рук турків.

IV. Образ нареченого

1. Відданий, люблячий наречений.

На такий чоловічий образ неодноразово натрапляємо у народних баладах південних слов'ян. Можна умовно виділити кілька інтерпретацій цього образу. Одна з них – образ відданого і люблячого нареченого, який до останньої миті залишається відданим своїй коханій і дбає про її спокій і добробут.

1.1. Турботливий наречений. Так, юнак Іван із хорватської народної балади «**Pritajena smrt**» («**Притаєна смерть**»), дія якої розгортається, щоправда, у Боснії, у Сараєво – єдиний син люблячої матері Аніци, дочок якої розкидала доля по цілому світу, відтак мати має намір залишити сина поруч із собою, для цього влаштовує його шлюб із місцевою дівчиною. Проте, під час руху сватів із нареченим до будівлі, де мешкає наречена, Івана вгледіли віли, одна з яких влучила стрілою у самого нареченого та його коня. Попри вельми погане самопочуття, Іван поспішав до коханої, проте попросив сватів привезти її до його дому, а сам рушив додому самотужки. Діставшись оселі, попросив матір застелити ліжко, аби він міг на ньому зустріти смерть. Але перед смертю подумав про свою наречену – передав їй гарну обручку і попросив матір опікуватися нею після його смерті. Тож, приїхавши до свого нареченого, дівчина побачила лише зозулю, що кувала на дворі – матір Івана, яка побіцяла, що передасть усе своє й Іванове майно їй, якщо вона три роки буде у жалобі за її сином [2, с. 221–222].

1.2. Грізний юнак-наречений. В іншій хорватській народній баладі «**Spriječeno vjenčanje**» («**Попереджене вінчання**») читач стає свідком відчайдушного вчинку люблячого нареченого Степана Землянича – він вбиває сватів, яких прислали до його дівчини тоді, коли внаслідок страшного природного лиха він залишався прикутим до землі, а руки його приросли до каміння. Проте, дізнавшись від вірного сокола, що його наречену хочуть віддати заміж, він попросив Бога і святого Іллю послати дощовиту осінь, щоб змила водою йому ноги до колін, а також весняні громи, які б звільнили його руки від каміння. Небесні сили дослухалися до прохання закоханого юнака і звільнили його, аби він міг дістатися до двору коханої. Лише в його руки могла перейти залишена ним наречений шабля, він забрав її і поквитався із підступними сватами, аби з'єднатися із коханою і жити з нею і матір'ю у рідному домі [2, с. 234–235].

1.3. Наречені, що дістають смерть через неможливість пов'язати своє життя із коханою дівчиною. Цей блок баладних текстів чи не наймасштабніший. У фокусі уваги цих балад перебуває образ люблячого сина, який не може не дослухатися до материнських порад, проте, й не мислить свого життя без коханої дівчини. Для прикладу наведемо два баладних твори такого плану.

Так, у боснійській народній баладі «**U sv'jetu se naći ne mogaše**» («**У світі знайти не можна**») щастю закоханих не бути через соціальну нерівність Мехмеда (Мехо) і його коханої Фати. Через те, що родина Фати посідає невідповідну уявленням матері соціальну сходинку, мати вирішує пов'язати життя сина з іншою дівчиною, із багатой родини, дочкою Філіпович-бега. Мехмед про все розповідає коханій Фаті, остання вимагає, аби він виконав прохання матері, уникнув материнського прокляття. Мехмед змушений просто зараз на вимогу матері їхати і свататися до дівчини, що вона йому обрала. Дотримавшись всіх необхідних складових обряду, він розповідає дівчині, що її обрала його матір, що попри її красу і можливість, у його серці лише наречена Фата. Не уявляючи собі життя без коханої, Мехмед накладає на себе руки, а його матір наступного ранку стає свідком смерті сина. Фата, у свою чергу, не може прийняти смерть коханого – мертвою падає на землю. У баладі подається картина похорону закоханих – їх ховають поруч, аби дати змогу їхнім душам поєднатися у кращому світі [6, с. 555–556].

Схожий тематичний перебіг спостерігаємо в іншій боснійській народній баладі «**Mujo gleda u mahali Zlatu**» («**Муїо бачить у кварталі Злату**»). Любовний трикутник опиняється у фокусі оповідної системи твору: Муїо – головний герой твору, Злата – дівчина, в яку він закоханий, Траванька – наречена, що її обрала для Муїо його матір. Не питаючись згоди сина, мати передає перстень дівчині, яку мріє бачити своєю невісткою, кличе його, аби він зняв наречену із коня, відповідно до кано-

нів старовинного обряду. Муйо змушений послухатися матері і Злати, яка не хоче виступати проти волі його матері. Проте, перш ніж розійтися назавжди, закохані обмінюються символічними речами – це подарунки, які мають дарувати один одному наречені, і ті, якими обмінюється подружжя після весілля.

Посватавшись до Траваньки, Муйо має намір залишити цей світ, але так, щоб нікому не завдати шкоди, тому він просить дівчину Траваньку, аби вона довго не відчиняла ворота біля своєї оселі, щоб мати його пораділа майбутньому шлюбові не знаючи про смерть сина, його сестри і брати станцювали весільний танок, а на похорон, щоб його вдягли у той одяг, що його довгих три роки вишивала кохана Злата, і поховальною ходою пронесли його труну повз будинок Злати. Так і відбулося. Мати, якій Траванька дорікала за смерть сина, виконала всі його накази. Злата ж, дізнавшись від своєї рідні про смерть коханого, впала на землю уже неживою. Її ховали разом із коханим. Чарівні квіти на їхніх могилах переплелися між собою, кохані знайшли щастя у кращих світах, лише матері Муйо ніколи не знайти спокою [6, с. 199–200].

Як бачимо, наречена у цілій низці балад йде з життя слідом за коханим. Проте, наявні і баладні твори, де **наречений йде з життя, не прийнявши смерть коханої дівчини**. Прикладом може слугувати македонська народна балада «**Стојан и мајка му**» («**Стоян і його матір**»), де використовується мотив отруєння матір'ю нареченої свого сина [4, с. 135–136]. Подібну тематику спостерігаємо у відомому баладному творі «**Смерть Омера і Меріме**».

1.4. Наречений, що зустрічає смерть на бойовищі. Одним із найбільш промовистих прикладів виступає широковідомий текст сербської народної балади «**Дівчина Косовка**». У розрізі нашого теперішнього аналізу увагу привертає образ нареченого Дівчини Косовки – Милана Топлиці, вродливого юнака («**З юнаків юнак на світі кращий**»), пишно вбраного, з необхідним військовим атрибутом – гострою шаблею до

колін. З ним і його побратимами Косовка знайомиться ще до смертельного бою на Косовому полі, тоді обіцяє чекати на повернення нареченого і його побратимів з бойовища. Проте, не судилося їй дочекатися свого судженого. Від смертельно пораненого воїна Павле Орловича дізнається вона про смерть свого коханого і двох воєвод – його друзів: воєводи Мілоша, Івана Косанчича і Милана Топлиці [5, с. 120–123].

2. Підступний наречений.

Принципово іншим подається образ нареченого, який не виправдав сподівань закоханої у нього дівчини, підступно зрадив її надії на щасливе подружнє життя. Зокрема, яскравим прикладом може виступати боснійська народна балада «**Emina bole boluje**» («**Еміна хворіє-сумує**»). Дівчина Еміна дає обіцянку вийти заміж за Ахмеда, але коли вже наближається день сватання, Еміна дізнається, що Ахмед не оминає увагою жодної дівчини із сусідніх дворів, вона усього лише дев'ята його наречена. Цікавим є прийом, залучений у фінальному епізоді твору: Еміна пересувається разом із сватами у весільному кортежі, проте природа, рятуючи серце закоханої дівчини від болю, висуває на його шляху три символічні перепони: гору з бісера, ялинковий і буковий ліси [6, с. 555–556].

3. Наречений-суджений, якого не можна знайти.

Цікавим видається нам образ нареченого-судженого, якого так і не вдається знайти дівчині. На нього натрапляємо у боснійській народній баладі «**Procvilila gora Šimširova**» («**Тужила-голосила пуща Шимширова**»). У ній дві головні дійові особи – пуща Шимширова, біля входу до якої опинилися дивні свати, які хочуть посватати наречену, але хто наречений – невідомо, його немає. Дівчина просить пущу, аби вона описала її судженого, остання так і робить – це має буде чоловік у сухому золоті із довгою білою бородою до поясу. Дівчина вирушає на пошуки свого коханого, але так і не знайшовши його, накладає на себе руки, залишаючись навіки нареченою, що шукає свою долю, шукає і не знаходить [6, с. 442–443].

4. Наречений – фантастична істота.

Проте, найцікавішим видається нам блок баладних творів, де нареченим стає фантастична істота. Одним із промовистих прикладів може виступати сербська народна міфологічна балада **«Змія младожења» («Змія-наречений»)**. У ній король з Будим-міста, чия дружина тривалий час не могла народити немовля, прислухається до порад трьох віл, які радять йому зібрати усіх дівчат з Будим-міста, аби вони сплели золотий невід, який би запустили до дунайської води, аби спіймати золоту рибку, відрубати її золоте крило і віддати його королівській дружині. Тоді вона зможе завагітніти. Так і відбулося. Тільки народила вона не звичайного хлопчика, а люту змію. Коли змії трошки підріс, він забажав від батька, аби той привіз йому з Призрена наречену – дочку тамтешнього царя. Цар погоджується віддати за змія свою дочку, якщо сватам вдасться приїхати по неї таким чином, щоб на них не впало сонячне світло і не змочила ранкова роса. Хитрий план допоміг виконати забаганку призренського царя, відбулося весілля, а коли вранці мати нареченого вирішила навідати подружжя, то побачила, що на ліжку поруч із дівчиною спить прекрасний юнак, від змія залишилася лише сорочка, проте, коли мати її спалила, наречений помер [3, с. 144–145].

Образ змії-нареченого присутній і в болгарській народній баладі **«Змейове вдвигат мома тъкачка» («Змія бере у чоловіки дівчина-ткаля»)**, в якій головну героїню звинувачують у підготовці недоречних подарунків для сватів [6, с. 775–776].

Підбиваючи підсумки при аналізі чоловічих образів у народних баладах, зауважимо, що попри те, що, відповідно до домінування у них так званого «жіночого принципу» як важливої ознаки народних балад ареалу, чоловічі образи теж мають важливе змістове навантаження, подекуди взагалі опиняються у фокусі сюжетної структури творів, зокрема, ключові чоловічі образи – батька, нареченого, чоловіка і брата.

ЛИТЕРАТУРА

1. Baladi. *Blgarska narodna poezija i proza v sedem toma*. Sofija, 1982. Tom IV: Sostavitel: Stojanka Bojadzhieva. 800 p.
2. Delić S. *Silva Hispanica*. Komparativna studija o žanru balade u modernoj hrvatskoj i španjolskoj usmenoj tradiciji. Zagreb, 2011. 325 p.
3. Jovanović B. *Srpske narodne lirske pesme i balade*. Beograd, 2013. 150 s.
4. Попова Ф. Македонската народна балада. Скопје, 1990. 200 с.
5. Сербська народна поезія. Київ, 1955. 347 с.
6. 60 najljepših balada Bošnjaka. Sarajevo, 2002. 600 p.

REFERENCES

1. BOJADZHIEVA, Stojanka (compiler). Folk Ballads. In: Liljana BOGDANOVA, compiler. *Bulgarian Folk Poetry in Seven Volumes*. Sofia: Bulgarian Writer, 1982, vol. IV, 800 pp. [in Bulgarian].
2. DELIĆ, Simona. *Silva Hispanica. A Comparative Study of the Ballad Genre in the Modern Croatian and Spanish Oral Traditions*. Zagreb, 2011, 325 pp. [in Croatian].
3. JOVANOVIĆ, Bojana. *Serbian Folk Lyric Songs and Ballads*. Belgrade, 2013, 150 pp. [in Serbian].
4. POPOVA, Fanija. *Macedonian Folk Ballads*. Skopje: Our Book, 1990, 200 pp. [in Macedonian].
5. PERVOMAYSKYI, Leonid and Maksym RYLSKYI, compilers. *Serbian Folk Poetry*. Kyiv: Belles-Lettres State Publishing House, 1955, 347 pp. [in Ukrainian].
6. *60 Most Beautiful Ballads of Bosnia*. Sarajevo, 2002, 600 pp. [in Bosnian].

SUMMARY

The paramount significance of female images in the complex figurative system of folk ballads of the southern region's Slavs is irrefutable. However, the understanding of a role of male images in folk ballads seems to be an important task that has not yet been comprehensively covered and thoroughly analysed.

The purpose of the article is to define the groups of men in folk ballads of the Southern Slavs and to cluster them together. We intend to conventionally identify the most prominent, yet most likely non-unique groups of male images in accordance with their story-line load and emotionality, as well as to determine their functional purpose in the family circle, and broader, the social environment.

A father, according to social and familial hierarchies, represents the first group. After this come other male images, depending on their importance, – a husband, a brother, and a groom.

Although almost all scholars have recognized the dominance of the so-called *female principle* (the most significant functions of female images as key images) as a major feature of folk ballads of the area, male images also have an important semantic load. Somewhere, they, in particular, key male characters as father, groom, husband, and brother, appear to be in focus of the story-line structure of the works.

Male images, as well as female ones, can be conventionally divided into positive and negative. Herewith, their conscious polarity appears to be indicative: a brave warrior vs. an unlucky wretch, faithful brides vs. faithless brides, affectionate brothers vs. brothers who are at odds with each other, etc. Frequency of using one or other male image is not constant: there are images of men found in virtually every thematic group of ballads of all the peoples of the area, however, there are also those only sometimes involved in the imaginative system.

Keywords: folk ballad, male images, image of father, image of husband, image of brother, image of groom, semantic load, emotional load.

УДК 792.071.2:028.4:82-2(=161.2)

Віктор Гуменюк

АКТОРСЬКІ РОБОТИ МИКОЛИ АНДРУСЕНКА В УКРАЇНСЬКОМУ КЛАСИЧНОМУ РЕПЕРТУАРІ

У статті розглянуто сценічні роботи провідного актора Кримського українського театру, народного артиста України Миколи Андрусенка; розкрито особливості художнього світу митця, його творчої манери, принципів інтерпретації персонажів. Серед зіграних ним понад двохсот ролей найзначнішу частину становлять постаті українського класичного репертуару, зокрема такі, як Микола і Возний («Наталка Полтавка» І. Котляревського), Шельменко («Шельменко-денщик» Г. Квітки-Основ'яненка), Іван Непокритий («Дай серцю волю, заведе в неволю» М. Кропивницького), Сірко («За двома зайцями» М. Старицького), Мартин Боруля («Мартин Боруля» І. Карпенка-Карого).

Ключові слова: Кримський український театр, український класичний репертуар, Микола Андрусенко, творча манера, принципи акторської інтерпретації.

The article's author investigates scenic works by the principal of the Crimean Ukrainian Theatre, People's Artist of Ukraine Mykola Andrusenko. The article pays attention to the peculiarities of the master's artistic world, creative bearing, and ways of interpreting dramatic characters. The characters of the Ukrainian classical repertoire occupied the main place among over two hundred theatrical roles. They are particularly as follows: Mykola and Wożny (*Natalka Poltavka* by Ivan Kotliarevskyi), Shel'menko (*Shelmenko, the Batman* by Hryhoriy Kvitka-Osnovyanyenko), Ivan Nepokrytyi (*Give Freedom to the Heart, and It Will Lead You into Slavery* by Marko Kropyvnytskyi), Sirko (*Chasing Two Hares* by Mykhaylo Starytskyi), and Martyn Borulia (*Martyn Borulia* by Ivan Karpenko-Karyi).

Keywords: Crimean Ukrainian Theatre, Ukrainian classical repertoire, Mykola Andrusenko, creative bearing, ways of histrionic interpretation.

Микола Іванович Андрусенко (13 травня 1922 – 20 травня 2010) – народний артист України, майже все творче життя якого пов'язане з кримською українською сценою.

Кримський український театр заснований на базі Київського обласного пересувного українського драматичного театру згідно з постановою Ради Міністрів України від 21 травня 1955 року. Перейменований у Кримський обласний пересувний український драматичний театр, який 16 червня 1955 року розпочав творчу діяльність у Сімферополі і того ж літа виїхав з виставами до Керчі, Феодосії, інших міст Криму. Не раз змінював свої офіційні назви: 1956 – Кримський обласний український музично-драматичний театр, 1980 – Кримський український театр драми і музичної комедії, 1991 – Кримський український музичний театр, статус академічного отримав у 2006. У 2014 році дістав назву Державний академічний музичний театр Республіки Крим.

У 1955 році з Києва до Сімферополя прибули головний режисер В. Яншин, директор І. Романенко, головний художник Л. Георгієв, заслужені артисти України В. Єременко, Г. Радецький, артисти В. Борщевський, С. Ботвина, А. Ковалюк, С. Степась та ін. М. Андрусенко прибув до Криму 1957 року, перед тим здобувши певний досвід акторської роботи в Дрогобицькому музично-драматичному театрі. Невдовзі став провідним актором творчого колективу, улюбленцем кримської публіки.

М. Андрусенко – актор вельми самобутній, нетиповий, не схожий на інших. Знаємо, як багато в мистецтві, особливо театральному, зужитих прийомів, штампів, стандартних рішень. Це все цілком чуже Андрусенкові. Це при тому, що ролі, жанри, амплуа у нього здебільшого цілком традиційні. Чи не найзначнішу частину його осяжного акторського доробку становлять постаті українського класичного репертуару, так звані характерні персонажі, такі, скажімо, як Возний з «Наталки Полтавки», гоголівський Писар з «Майської ночі» чи Солопій Черевик із «Сорочинського ярмарку»... Являючи

подібних персонажів, Андрусенко уникав шаржованого наголосу на простацьких чи вікових (старечих, парубоцьких) рисах, жодних вкрай здивованих чи посоловілих очей, жодних надто експресивних інтонацій не зустрінеш у його виконанні. У всьому особливий такт, почуття міри, яке не зраджує артиста навіть за часом найхімернішого зовнішнього малюнка ролі, передбаченого сценічними обставинами. Кожен його персонаж – то не просто колоритний тип, а насамперед неповторний індивід, людина зі своїми переживаннями, зі своєю драмою, яка неодмінно присутня, хоч дуже часто підпорядковується жанровим законам комедії, водевілю, оперети... Мабуть, саме в такому вмінні віднайти іскри психологізму, зворушливої людяності в кожному зі своїх персонажів, може, й вигадати їх, коли доводиться мати справу з поверховим чи схематичним драматургічним матеріалом, і криється головна таємниця таланту М. Андрусенка. Здебільшого кожна роль у нього осягається неповторним душевним теплом, тією особливою лагідністю, яка так полонить глядача і яка щоразу розкривається по-новому, часом безпосередньо виявляючись, часом лише ледь відтіняючи сценічний драматизм.

Цілковита нехіть до не зігрітої осягненням душевних переживань персонажа зовнішньої ефектності, відчуття легкості, делікатності, яке викликає творча манера артиста, пов'язане з граничною природністю цієї манери, з тим, що його гра часто ніби не видається грою, навіть коли в ній виявляються іскрометний гумор чи глибинний драматизм. Природність, гармонійність, невимущена лагідність... – можна ще вишукувати означення, які б окреслили одну з найсуттєвіших прикмет творчого хисту артиста.

Проте за всієї тактовності, стриманості Андрусенкової творчої манери вона невіддільна від надзвичайно живої і жвавої ігрової стихії, пройнята, здається, невичерпною енергією, яка виразно вчувається чи не в кожній ролі, хоч виявляється здебільшого опосередковано, втілюючись у мінливому плині

психологічних нюансів, позначаючись промовистими інтонаційними й пластичними штрихами, вигадливими сценічними деталями. Можна сказати, що усіх своїх персонажів, які здебільшого відзначаються традиційною, виразно підкресленою колоритністю, властивою як старій українській драмі, так і класичній опереті, актор подає в дуже нетрадиційному, напрочуд інтелігентному ключі, і саме така парадоксальність якоюсь мірою пояснює феномен його мистецької неповторності.

Означена стриманість, стишеність, ніби невиразність Андрусенкового мистецтва, мабуть, і є причиною того, що в численних присвячених йому публікаціях (рецензіях, гастрольних оглядах, творчих портретах тощо) дуже важко знайти аналітичну конкретику щодо його акторських робіт. До думки, що брак цієї конкретики диктується насамперед особливостями творчості артиста (мистецтво його напрочуд природне, тож ніби не кидається в вічі), схиляє те, що про нього писали досвідчені журналісти, зокрема Людмила Хорошилова, Галина Вербицька, Олена Зоріна, Світлана Чолка, Сергій Пальчиковський...

У більшості матеріалів переповідаються віхи життєвого й творчого шляху митця. Відзначається, що він ще з перших своїх сценічних кроків виявив схильність до побутової колоритності, до ролей характерного плану, що, як не дивно, першими сценічними роботами юного артиста були ролі старців (як-от Лука в чеховському водевілі «Ведмідь» чи годинникар в «Кремлівських курантах» М. Погодіна), і ця галерея дідів тривала від першої ролі до останньої (Карпо Федорович у «Брехні» В. Винниченка). Притому у виконанні ролей, у яких вікова характерність не мала такого значення, швидко визначилось амплу молодого простака – наївного, часом не вельми отесаного парубка, проте зворушливого й милого у своїй щирості та безпосередності. За одностайним і цілком слухним визнанням критики еволюція творчого шляху артиста полягає насамперед у все чіткішому, хоч і ненав'язливому, наголосі на

тому, що його герої не такі вже й простецькі парубки чи діди, як це може видатися на перший погляд. Актор іде шляхом усе глибшого осягнення сценічного драматизму, розкриваючи його за допомогою тонких психологічних нюансів і пластичних деталей, не втрачаючи при тому своєї неповторної легкості, свого комедійного блиску й ліричного шарму.

Творчий шлях Миколи Івановича поділяється в основному на два періоди – дрогобицький (1946–1957) і сімферопольський (з 1957 р. до кінця життя). У Сімферополі прийшла творча зрілість, увінчана, зокрема, званнями заслуженого (1972) і народного (1979) артиста України.

У Дрогобичі, де відбулося творче становлення майстра, прийшло гармонійне поєднання таланту драматичного актора та хисту співака й танцюриста, вміння органічно продовжити танець у пластичному малюнку ролі чи зберегти драматичну напругу в співі. Саме тут у численних музичних комедіях та оперетах, на хвилях жанрового синкретизму відточувалась чітка виразність та невимушена легкість сценічної манери артиста. Проте з перших робіт сценічна яскравість, зовнішня ефектність була немислима для артиста без осягнення драматичного зерна ролі, без проникнення в складнощі душевного світу персонажа.

Одна з улюблених ролей і артиста, і його глядачів дрогобицького періоду – Дмитро з вистави за п'єсою Михайла Старицького «Ой не ходи, Грицю, та й на вечорниці» (1947 р., режисер М. Янковський). Цікаво, що актор називає свого персонажа не так, як записано автором у переліку дійових осіб та в програмі вистави (Дмитро), а дещо інакше – Дмитрик. Це сповнений невичерпного завзяття вигадливий і дотепний заводіяка в молодіжному гурті, дарма, що іще зовсім юний, навіть не парубок, а «підпарубочий». Він сипле нескінченними приказками й каламбурами, запалюючи й розвеселяючи всіх присутніх. Але при тім акторів персонаж не втрачає юначої делікатності, навіть сором'язливості, усі його жарти й навіть легкі кпини тим

привабливіші, що постають не з прагнення якось випнутися, похизуватися, а зі щирого бажання догодити товариству, надто дівчатам, зроджуючись легко, мов несамохіть, вносячи у виставу світлі грайливі штрихи. Андрусенків Дмитрик, як і все сільське парубоцтво, небайдужий до чарівливої Марусі й виявляє у ставленні до дівчини особливу чуйність, дарма що не розкриває її безпосередньо, неодмінно вдаючись до звичної жартівливості. Коли під час вечорниць суперники Потап і Грицько, обмінюючись дошкульними репліками, схоплюються, ладні от-от розпочати бійку, Дмитрик з жартівливістю все робить, аби її уникнути, лаштує рогачі й кочерги коло дверей так, аби ті попадали на прибулих дівчат, чим на якийсь час розряджає напружену атмосферу. Згодом він переживає, що та атмосфера таки згущується, і ті переживання знову ж таки виявляє не безпосередньо, а в пісні, яка ніби й грайлива, а водночас досить таки тривожна. Дмитрик і далі лишається таким самим невсипущим і запальним, але в його поведінці актор чітко означає певну еволюцію. Цей співучий бешкетник, непосидючий, дотепний, балакущий все-таки втрачає свій внутрішній шарм. Очевидно, підкуплений лиходієм Хоמוю, стає його посланцем до Марусиної суперниці Галини і, полишаючи жартівливість, діловито, навіть сухувато сповіщає: «Гриць вернувся... Хома переказав, щоб ти мерщій ішла додому, а він постарається привести до вас Грицька, щоб ти перша з ним побачилась». Тим більше ні про яку чуйність до Марусі вже не доводиться говорити, коли Дмитрик, так би мовити, додає соломи у вже розжеврілий конфлікт і заважає Грицькові й Марусі порозумітися: «Грицьку, тебе Галина кличе!». Усі ці драматургічні штрихи часто проходять повз увагу акторів та постановників, заповнених мелодраматичною стихією п'єси, в ліпшому разі ладних помічати психологічні складнощі у стосунках лише провідних персонажів, тож Дмитро так і лишається невсипущим балакуном, що лиш відтіняє журливий плин подій. У трактуванні Андрусенка це не просто зовні яскравий персонаж, що своєю

яскравістю дорівнює провідним учасникам конфлікту, а й людина зі сценічно розкритою неординарністю внутрішнього світу, людина небуденна, яка, однак, підпадає під вплив підступних інтриг лиходія Хоми.

І все ж у дрогобицький період, коли до актора, може, й не зовсім безпідставно, але все ж надто категорично приклеїлося амплуа «простак», його талант ще не розкрився на повну силу. До Сімферополя він прибув не лише в блиску неповторної сценічної привабливості, одразу належно оціненої глядачами, а й зі шлейфом певних творчих проблем. Глядачі Криму, як перед тим глядачі Дрогобича, тепло сприйняли останню дрогобицьку і першу сімферопольську роль артиста – пластично віртуозну, пройняту емоційною запальністю, позначену комедійним шармом. Це була роль фотографа Моті з популярної свого часу п'єси Дмитра Субтелі «Шумить Дніпро». Актор жодним чином не перекреслював наявного в п'єсі сатиричного викриття персонажа, любителя легкої наживи, але разом з тим у характерному для себе ключі психологізував роль, пробуджував співчуття і навіть симпатію до свого Моті, якому не вдалося досягти омріяних прибутків і який в будь-якому разі приваблював своєю енергійністю, прагненням за будь-яких обставин не впадати у відчай. Мотя, аби підкреслити значимість своєї постаті, своїх починань, називав себе не фотографом, а монументалістом, і це «монументаліст» у вустах актора звучало з такою зворушливою переконливістю, що сімферопольські глядачі навіть уже після того, як вистава зійшла зі сцени, ще довго з теплою усмішкою називали монументалістом самого актора. І він справді вже тоді по-своєму «монументалізував» – підносив, утверджував у симпатіях глядачів навіть ті ролі, які в іншому виконанні легко могли б забутися чи лишитися непоміченими.

Однак ролі непершорядні, епізодичні, якими ніколи не гребував актор, виводячи їх на високі мистецькі регістри, усе ж не могли повною мірою відповідати масштабу його творчо-

го хисту. Саме тому, відзначаючи неабиякий талант артиста, кримська преса все ж почала писати про те, що амплу характерного простака (наївного молодика, такого як Мотя, чи хитруватого діда, такого як Ничипір у «Весіллі в Малинівці») явно затісне для Андрусенка.

Однією з ролей, які знаменували новий етап у творчій еволюції митця, був Іван Непокритий у постановці п'єси М. Кропивницького «Дай серцю волю, заведе в неволю» (1961). Ця п'єса – одна з найбільш репертуарних в українському театрі другої половини XIX ст. і в пізніші часи. Напевне, коли М. Кропивницький створював цей первісток не лише власної драматургії, а й усієї драматургії театру корифеїв, коли ретельно шліфував його протягом чи не всього свого творчого життя, то думав саме про таких акторів, як М. Андрусенко. Як відомо, М. Кропивницький сам блискуче виступав у ролі Івана Непокритого, сценічно підтверджуючи свій новаторський, я б навіть зважився сказати – якоюсь мірою постмодерний драматургічний хід: начебто другорядний персонаж, який не входить до традиційного любовного трикутника, виявляється в п'єсі головним героєм. Така нестандартність композиції дала змогу підпорядкувати мелодраматично-видовищну стихію значно ширшим художнім завданням і вивести твір до жанрових реєстрів соціально-психологічної драми. Заможний, гарячий та самовпевнений Микита Гальчук накинув оком на вродливу щиросердну Одарку, яка мріє поєднатися з роботящим парубком Семеном... Рятуює закоханих від нещастя, а п'єсу від мелодраматичної поверховості насамперед по-стать Семенового побратима Івана Непокритого, який ладен і вчасно схопити підступну руку з ножем, занесеним на Семена, та покликати на підмогу сільське парубоцтво, і задля щастя небайдужих йому молодят зважитися самому піти замість Семена до війська...

Авторську ремарку, що супроводжує першу появу Івана («виходе, співаючи й пританцьовуючи»), М. Андрусенко реалі-

зує з неабияким запалом і натхненням, водночас із властивою йому легкістю й невимушеністю, миттєво заповнюючи глядача. Актор підкреслює невсипущу енергійність свого персонажа, жвавість його уяви, повсякчасну кмітливість і дотепність, яка вивершується в розсипах прислів'їв та приказок, завжди вживаних доречно, з тонким і точно окресленим підтекстом. При цьому його життєрадісна снага далеко не самодостатня й не однозначна. Іван, бідовий сирота в латаній свитині, гостро відчуває свою неприкаяність, самотність, і вся його невичерпна веселість пройнята зворушливим прагненням не падати духом навіть за найскрутніших обставин, бачити, шукати в житті втішні грані й утверджувати їх. Тож у видовищній стихії актор виразно окреслює обриси драматизму. Драматизму власної долі персонажа – акцентуються не так і без того виразні комічні деталі («Аж жижки трусяться, так хочу танцювати!»), як моменти відчайдушної бравади («Бреду горем, мов тим морем», «Одарка так за тобою вбивається... Коли б мене так дівчата любили», «Щастя, як трясця, кого нападе, то скоро покине...»). Гостро відчуваючи власні негаразди, Андрусенків герой виявляє неабияку чуйність до тривоги свого товариства, насамперед Семена й Одарки. Ця чуйність з особливою силою виявляється в кульмінаційній сцені вистави, коли її глибинний драматизм із огорнутих жартівливою атмосферою підтекстів виходить назовні, виявляється безпосередньо.

Іван уже знає, що Семена призначено в рекрути, та, як завжди, приходить зі співом, щоправда цього разу надто вже химерно-жартівливим. Після того, як поступово з'ясовується печальна суть становища і Одарка заходжується голосити за Семеном, як за покійником, Іван прагне оголосити своє рішення. Він і промовистими жестами, і рішучими інтонаціями («та послушайте!») прагне привернути до себе увагу пройнятого журбою подружжя, а коли бачить, що намарне, бо кожен ніби потонув у власних переживаннях, вдається знов до своїх улюблених жартів, розмахує рогами й коцюбою, далі з

грюкотом ставить їх на чільне місце і ніби саме до них, таких уважних, не те, що Семен з Одаркою, звертається зі своїм монологом. Химерні витівки таки змусили присутніх звернути на нього увагу, вразили їх, а ще більше вразили рішучі слова: «Піду я за нього в москалі!...». Без надмірної патетики, спокійно й розважливо пояснює своє рішення Андрусенків герой, хіба що стримуючи легке тремтіння в голосі на словах «під оцією драною свитиною є серце, гаряче серце!». Дещо розчулено, незвично на фоні своєї повсякчасної жартівливості веде мову Іван далі, просячи не забувати про нього.

«Слухай, Одарко, – як про щось давно омріяне, заповітне, говорить Андрусенків Іван, – виший мені сорочку! Бо в мене зроду-віку не було вишиваної сорочки». Після того як йому подаровано вишиту нещодавно для Семена сорочку, Іван розглядає її, як найдорожчий скарб, і, дбайливо згорнувши, ніжно притуляє до грудей.

М. Андрусенко веде тут роль на стисених тонах, не проливає сліз, виписаних у ремарках. Але сльози з'являються на очах у глядачів і (що особливо цінно й незабутньо для актора) партнерів, які спостерігають за цією сценою з-за лаштунків, у помічників режисера, робітників сцени...

Роль Івана Непокритого з особливою виразністю засвідчила глибину драматичного обдарування актора, яка безперечно давалася взнаки і в ролях іншого жанрового звучання, стаючи однією з причин емоційної наснаженості, мистецької впливовості тих ролей.

А далі – нові роботи, нові творчі досягнення. Як зазначалося, найбільшою мірою пов'язані вони з виставами українського класичного репертуару. Чи не все творче життя артиста супроводжує «Наталка Полтавка». Спершу він тут грав роль Миколи, запального, завзятого Петрового побратима, винахідливого і в намаганні розрадити зажуреного Петра, і в переконуванні його щодо необхідності до кінця боротися за своє щастя. Пізніше перейшов на роль Возного, яку перед тим дав-

но приміряв до себе. Перехід, здається, відбувався за досить нестандартних обставин. Двоє акторів, які вже хтозна-який раз (десь за сотий з гаком перевалило) виступали в «Наталці Полтавці», вирішили, аби якось освіжити виставу, помінятися ролями... Експеримент виявився вдалим, принаймні для Андрусенка. У ролі Возного артист виступав майже до остатніх днів життя, щоправда казав, що дещо незатишно почувався серед осучаснених декорацій останньої постановки, у яких замість дбайливо відтвореного інтер'єру фігурувало лише декілька промовистих деталей... Щодо характеру декорацій, то тут, звичайно, можна посперечатися, а от в акторському мистецтві М. Андрусенко ніколи не піддавався стереотипам, цілком чужим його творчій природі (він чуйно вловляв грань, за якою закінчуються плідні традиції і починаються ці стереотипи).

Возний спершу трактувався переважно в сатиричному ключі, але поступово актор проймався все більшою симпатією до свого персонажа. І от він уже не просто з позначеною канцеляризмами велемовністю, напускною патетикою (це все лишалося як знак суспільного становища персонажа, але не підкреслювалось), а зі щирим захопленням, яке запалює іскорки в очах, з лагідним замилюванням залицяється до Наталки, для якої виявляється не таким уже й осоружним. Але при тім лишається стриманим, зосередженим, дещо педантичним, як і личить інтелігентному чиновникові, що особливо кидається в вічі у взаєминах не так з Наталкою, як з іншими персонажами. Прикметний знаменитий діалог («А ви ж їй що... А вона ж вам що...»), у якому Андрусенків персонаж із сухуватою діловитістю подає інформацію, а ласий до пікантних новин Виборний у колоритному виконанні Степана Ботвини прагне «виудити» якнайбільше подробиць.

Не міг розминутися артист і з такою роллю, як Шельменко-денщик в однойменній комедії Григорія Квітки-Основ'яненка. Він наділяв свого героя не лише традиційною жвавістю, кміт-

ливістю, самовідданою запопадливістю у виконанні офіцерських доручень, а й гострим відчуттям справедливості, щирим зацікавленням у тому, аби все вирішилось так, як належить, а відтак його Шельменко сповнювався особливою запальністю, окриленості у втіленні в життя ним же вигаданої інтриги щодо мимовільного благословення старим Шпаком шлюбу Прісеньки й Скворцова. У постановці «Шельменко-денщик» М. Андрусенку випало грати й роль Шпака. У його трактуванні це бундючний недалекий провінціал, який, проте, щиро бажає добра своїй юній дочці й потерпає за її долю.

Одна із коронних ролей артиста – Мартин Боруля, герой вельми репертуарної комедії Івана Карпенка-Карого. Більше двохсот разів з часу прем'єри у 1972 році виходив М. Андрусенко на сцену в цій ролі, яка стала однією з суттєвих у його творчому житті. Від доволі звичного трактування Борулі як такого собі недалекого селянина, котрий прагне сісти не в свої сани, разом із режисером Володимиром Недашківським відразу відмовився. Зовнішня колоритність тут також не переважувала. Скромний, але добротний селянський одяг, цупкий проникливий погляд, гідні рухи. На поясі або в руках завжди в'язка ключів, легке подзвонювання яких ніби нагадувало, що в господі лад, усе перевірено, все належно організовано. За цією господарською діловитістю, часом навіть різкістю й категоричністю – дбайлива лагідність, клопітлива турбота про дружину, дітей, небайдужість до того, як почуваються наймити. У цьому заможному селянинові вчувається певна шляхетність, про яку свідчать відтак не лише давні папери, в яких із сучасними не збігається одна літера. Вона вчувається і в затятому прагненні довести своє право на станову вищість, а насправді відстояти, утвердити небуденність своєї натури всупереч несприятливим обставинам. Зі стоїчним спокоєм, затамовуючи свої болі й розчарування, жбурляє Андрусенків Мартин в піч дороги його серцю папери. І в цьому широкому жесті – теж вияв його невизнаної шляхетності, а водночас і

моральної перемоги над суспільними умовностями. Актор аж ніяк не знімає комедійного звучання ролі (скажімо, співчутливу усмішку викликають Мартинові наївні та безуспішні намагання перемінити селянський побут, як-от засадити дочку за п'яльця), не вступає в боротьбу з драматургом, а лише увиразнює неоднозначність класичного образу.

Серед ролей, які постійно супроводжують артиста, Сірко з комедії Михайла Старицького «За двома зайцями». У здійсненій Миколою Аносовим постановці (прем'єра – 2 листопада 2001 р.) відбулася вже третя зустріч актора з цим персонажем. Звичайно, якісь нюанси, якісь акценти відповідно до, зокрема, режисерських задумів змінювались, але незмінним лишається характерне для актора прагнення вийти за межі комедійної яскравості, освітлювати зовнішній малюнок осягненням складнощів душевних перипетій. Його Прокіп Свиридович Сірко – тихий, смирний, покірливий. Він, можна сказати, перебуває під подвійним гнітом – ніколи не перечить дружині, непоступливий ні в чому, що стосується задоволення примх дочки, і тим більше зіщулюється, вбирає плечі, схиляє голову перед вередливими розпорядженнями Проні Прокопівни. Однак це не така вже й безвольна і недалека людина, як може видатися спершу. Пильний проникливий погляд, часом незадоволено зморщене чоло, промовисті жести (з відчутним небажанням він терпить начіплювання краватки перед очікуваним приходом Голохвостого) – все це свідчить про цілком адекватне сприйняття навколишніх подій і внутрішньо непоступливий, хоч і затаєний спротив їм. Це не якийсь там карикатурно спрощений персонаж, а розумна кмітлива людина, яка не випадково досягла значних матеріальних гараздів. От лишень надто вже сильна любов до своєї одиначки паралізує його волю. Він часом зважається присадити екзальтоване захоплення доньки новоспеченим нареченим, мовляв, чи не син це його давнього знайомого Голохвостого, що мешкав біля Козиноного болота, та вкотре почувши безапеляційне заперечення

Проні Прокопівни («Не Голохвостий, а Голохвастов!»), потираючи рукою потилицю, скрушно усвідомлює, що тут будь-які заперечення, як завжди, марні.

Таке трактування ролі надає особливої вмотивованості фінальній сцені, в якій розвіюються ілюзії Проні Прокопівни. У персонажа Миколи Андрусенка жодних ілюзій не було, тому він аж ніяк не сумує з приводу невдачі з весіллям доньки, навпаки – осяюється невимовною радістю, бо ж нарешті викрито таку нестерпну фальш. Він перший кидає в очі Голохвастому не так гнівні, як бадьорі, життєствердні інвективи, які при тому не втрачають своєї твердості й рішучості. Актор ніби виправдовує складну семантику, яка може бути прочитана в найменні персонажа, що виявляється врешті-решт не покірливим сіромою, а гордим нащадком славетного козацького ватажка.

Подібна неоднозначність з ще більшою силою далася взнаки у ролі Саватія Савловича Гуски, клопітливого батька численного сімейства з вистави за п'єсою Миколи Куліша «Отак загинув Гуска!» (постановка 1989 р.). У цій загалом спрощено карикатурній виставі, галасливій та строкатій, якимось безпорадно й тихо, але наполегливо звучить голос Андрусенкового персонажа. Магія таланту артиста, як знаємо, полягає, зокрема, в тім, що його часто простакуваті персонажі таять у собі щоразу неповторний, донесений через тонкі нюанси внутрішній світ. Такий і Гуска. Спершу збитий з пантелику, розгублений у революційному хаосі до того, що навіть втрачає лік своїм сімом донькам, цей енергійний чоловічок викликає глузливиий сміх. Відчуття комізму посилюється запеклим, та марним намаганням звести в довколишній химерії кінці з кінцями, що конкретизується прагненням згадати втрачене при перелікові ім'я однієї з доньок. Але навіть у такій незугарній ситуації, коли дружина Секлета Семенівна (артистка Марія Мар'янюшка) приходить на допомогу і цілком діловито перелічує імена, то на кожне її «Устонька, Настонька, Пистонька...»

пройняте суголосною діловитістю обличчя Гуски ледь осявається принадним світлом, світлом любові до кожної доньки та її імені. Саме від цієї любові його наскільки кумедна, настільки й зворушлива непоступливість, коли з'ясовується, що причиною (чи однією з причин) неув'язки є його небажання при новій більшовицькій реєстрації відмовитись від мало-вживаних, а тому й для нього самого важких церковних відповідей доньчиних імен. Тож раптом безпорадні інтонації змінюються рішучими (хоч і в цій твердості не позбавленими батьківської лагідності): «Устимія, кажу, Настасія... помітив я, церковні наші імення хочуть одібрати і всіх нас на Роз та Карлів хочуть обернути. Треба берегти! Святині-с!..».

Вже з перших сцен вистави М. Андрусенко наголошує, що за зовнішньою комедійністю його персонажа криється неоднозначний і своєрідний внутрішній світ. Слідом за автором актор не ідеалізує, а висміює беззастережного прихильника тихого життя Гуску, але протягом ролі глузливиий сміх все частіше переводить у співчутливі реєстри. Після того як у спогадах про затишне дореволюційне життя Андрусенків Гуска постає перед нами зворушливим і навіть поетичним, його непристосованість до нових умов, його хапання, як за соломинку, за пропозицію П'єра втекти від розгاردіяшу на безлюдний острів, не виглядає вже таким безглуздом і смішним.

У кожній з комедійних ролей актор вміє вишукано розкрити родзинку драматизму, так само, як драматичні ролі вміє, не втрачаючи відчуття жанру, подати з невимушеною легкістю, здебільшого властивою комедії. У всьому він напрочуд органічний і напрочуд глибокий. За більш як півстолітній творчий шлях актор зіграв більше двохсот ролей. Позначені емоційною запальністю, жвавістю легкість та невимушеність, які не суперечать ані комедійній колоритності, ані драматичній глибині й притому невід'ємні від осягнення душевних складнощів, що, акцентовані промовистими інтонаційними й пластичними деталями, надають особливої тактовності, делі-

катності сценічній грі – так можна визначити неповторність художнього стилю Миколи Андрусенка, видатного майстра української сцени.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Андрусенко Н. Я востребован и этим счастлив. *Крымское время*. 2002. 30 мая.
2. Гуменюк В. Доля і ролі Миколи Андрусенка. *Кримський діалог*. 2005. 26 лист.
3. Дейнега О. Самобутній хист актора. *Кримська світлиця*. 1997. 16 травня.
4. Зорина Е. Нельзя служить театру без любви. *Крымские известия*. 2002. 30 мая.
5. Пальчиковський С. Колобок: портрет у фойє. *Культура і життя*. 1995. 13 вер.
6. Челка С. Актер и человек Николай Андрусенко. *Крымская правда*. 1992. 15 мая.
7. Ясногородський В. Шлях до свого героя. *Український театр*. 1980. № 3.

REFERENCES

1. ANDRUSENKO, Nikolay. I Am in Demand, and I'm Happy with This. In: Igor AZAROV, ed.inchief, *The Crimean Time*, 2002, May 30 [in Russian].
2. HUMENIUK, Viktor. Fate and Roles of Mykola Andrusenko. In: *The Crimean Dialogue*, 2005, November 26 [in Ukrainian].
3. DEYNEHA, O. An Original Aptitude for Acting. In: Volodymyr MYT-KALYK, ed.inchief, *The Crimean Chamber*, 1997, May 16 [in Ukrainian].
4. ZORINA, Ye. You Cannot Serve the Theatre without Love. In: *The Crimean News*, 2002, May 30 [in Russian].
5. PALCHYKOVSKYI, S. The Bread Dough Ball: A Portrait in the Lobby. In: Volodymyr PROTSSENKO, ed.inchief, *Culture and Life*, 1995, September 13 [in Ukrainian].
6. CHOLKA, S. Nikolay Andrusenko: An Actor and a Person. In: Mikhail BAKHAREV, deputy ed.inchief, *The Crimean Truth*, 1992, May 15 [in Russian].
7. YASNOHORODSKYI, Volodymyr. A Way to One's Own Hero. In: Vasyly BOLSHAK, ed.inchief, *The Ukrainian Theatre*, 1980, no. 3 [in Ukrainian].

SUMMARY

The article deal with investigating scenic works by the principal of the Crimean Ukrainian Theatre, People's Artist of Ukraine Mykola Andrusenko. The article pays attention to the peculiarities of the master's artistic world, creative bearing, and ways of interpreting dramatic characters.

Every scenic character of the artist was not merely a vivid individual, but primarily a unique person, a man with his inner experience, with his drama, which was certainly present, yet being very often subordinate to the genre structure of comedy or vaudeville. Revealing the flashes of psychologism, touching humanity in his each scenic character was the ability, which the main secret of Mykola Andrusenko's talent consisted in. Almost every role of the master was brightened with unrepeatable warmth of feelings, with the especial gentleness, so fascinating for spectators and every time re-revealing anew, with sometimes either being expressed with full force or slightly tinting a dramatic effect. In his every comic role, the actor was able to uncover zests of dramatic quality. As well, he was gifted in presenting a character of dramatic nature, not losing the feeling of genre, with unconstrained lightness, which is mainly peculiar to comedy.

The characters of the Ukrainian classical repertoire occupied the main place among over two hundred theatrical roles. They are particularly as follows: Mykola and Vozny (*Natalka Poltavka* by Ivan Kotliarevskyi), Shel'menko (*Shelmenko, the Batman* by Hryhoriy Kvitka-Osnovyanenko), Ivan Nepokrytyi (*Give Freedom to the Heart, and It Will Lead You into Slavery* by Marko Kropyvnytskyi), Sirko (*Chasing Two Hares* by Mykhaylo Starytskyi), and Martyn Borulia (*Martyn Borulia* by Ivan Karpenko-Karyi).

Keywords: Crimean Ukrainian Theatre, Ukrainian classical repertoire, Mykola Andrusenko, creative bearing, ways of histrionic interpretation.

УДК 94(477):82-92(470+571)"2012/2017"

Людмила Іваннікова

СУЧАСНІ ФОЛЬКЛОРНО-ЕТНОГРАФІЧНІ СТУДІЇ ПРО УКРАЇНЦІВ РОСІЇ: ВІД БАШКОРТОСТАНУ ДО АЛТАЮ

У статті йдеться про наукові дослідження традиційної культури та публікації фольклору українців Башкортостану, Воронежчини, Кубані, Західного Сибіру, Алтайського краю. Авторка докладно аналізує відомі їй публікації на цю тему, здійснені впродовж останніх років, зокрема, зосереджує увагу на публікаціях, які стосуються історії науки, календарних та родинних обрядів і звичаїв, збереженості фольклорної традиції.

Ключові слова: історія фольклористики, регіональні дослідження фольклору, україніка, українська діаспора в Росії, календарні звичаї та обряди.

The paper is about the scientific studies of traditional culture and folklore publications of the Ukrainians of Bashkortostan, Voronezh region, Kuban, Western Siberia, Altai krai. The authoress analyzes in detail known published works on this subject, realized in recent years. In particular, attention is paid to the researches concerning the history of science, calendar and family rites and customs, preservation of folklore tradition.

Keywords: Folkloristics history, regional studies of folklore, Ukrainian studies, Ukrainian diaspora in Russia, calendar customs and rites.

В останні десятиліття ХХ та на початку нинішнього століття значну увагу приділяли українській діаспорі західних країн, зокрема Європи (Польщі, Словаччини, Франції, Великобританії), Америки, Канади, Мексики, Аргентини, Бразилії, Австралії. Однак мало вивчають українські науковці культуру східної діаспори, яка проживає на території Росії і має не менш давню і трагічну історію. Проте це – одна з найбільших українських

діаспор у світі. Та що стосується збереження традиційної культури і фольклору, наразі залишилися певні локальні осередки, де ще можна зафіксувати українські пісні, обряди (зокрема, календарні та весільні), світоглядні уявлення, вірування, традиційні елементи матеріальної культури. До таких густонаселених українцями регіонів належать т. зв. «Малиновий Клин», тобто південь сучасної Росії – Кубань, Дон, Ставропілля. Т. зв. «Жовтий Клин» – це Нижнє Поволжя (Астраханська, Волгоградська, Саратовська та Самарська області), Південний Урал. «Сірий Клин» – землі Південно-Західного Сибіру та Північного Казахстану (південь Омської та Новосибірської областей, деякі райони Алтайського краю, Кустанайська, Уральська та Актюбінська обл. у Казахстані). І нарешті «Зелений Клин», тобто Приамур'я і південна частина Далекого Сходу (Приморський та Хабаровський край, Амурська область), де у 1917–1922 роках існувала Українська Далекосхідна Республіка. Ми вже не говоримо про південну частину Курської та Воронезької областей [7, с. 23–25] ¹.

Не можна не згадати той факт, що 1990 та 1991 років у межах проекту РАН – багатотомного видання «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» – спільно з російськими та білоруськими вченими українські фольклористи Галина Довженок, Степан Мишанич, Григорій Дем'ян та Василь Сокіл провели дві фольклорних експедиції до Приморського краю та на Далекий Схід у райони розселення українців. 2000 року Г. Довженок разом з В. Гацаком взяла участь в експедиції до Пензенської області, де проживають переселенці з України. Матеріали всіх трьох експедицій зберігаються в Наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів ІМФЕ НАН України, частину їх опублікував Василь Сокіл у виданні «Народні пісні українців Зеленого Клину в записах Василя Сокола» (Львів, 1999) з ґрунтовною передмовою та коментарями. Експедицію до Західного Алтаю (Чутуєвський і Дальнореченський райони) з додатком записаних нею пісень докладно описала Г. Довже-

нок у статтях «Аспекти сучасного побутування українського фольклору на Далекому Сході» [5, с. 156–176] та «За піснями на Далекий Схід: експедиційні нотатки» [6, с. 54–63] (До слова, 2011 року у Владивостоку вийшов друком енциклопедичний довідник «Зелений Клин (Український Далекий Схід)» в упорядкування історика В'ячеслава Чорномаза).

Та все ж головне завдання збору, публікації та вивчення фольклорно-етнографічних матеріалів про переселенців з України та їхніх нащадків лягає на плечі місцевих краєзнавців та дослідників із культурно-освітніх і наукових установ того чи іншого регіону. Та чи відомі їхні видання в Україні? На жаль, інформацію про це доводиться збирати по крихті. Тож мета нашої статті – зробити хоча б стислий огляд виявлених нами студій із російської фольклористики та етнології за останні 10–12 років, які безпосередньо чи опосередковано стосуються українистики.

Однією з найпотужніших в українознавчому плані та найбільш контактних з Україною була й залишається **Кубань**. І перше місце належить публікаціям відомого українця із Краснодару, професора **Віктора Кириловича Чумаченка** (1956–2017). На ниві фольклористики та етнографії він працював переважно як історіограф, відкриваючи невідомі сторінки життєписів та епістолярної спадщини кубанських та українських фольклористів, етнографів, етномузикологів, істориків і культурних діячів. Науковій спадщині В. Чумаченка та його життєпису ми присвятили окремі статті [12; 13], про це ж йдеться й у нашій рецензії на останній, XVIII випуск «Дикарівських читань» [14, с. 278–289].

Справді важливим і унікальним джерелом відомостей про українців Південної Росії (Донщини, Кубанщини і Ставропілля) був науковий збірник матеріалів щорічної науково-практичної конференції, започаткованої 1995 року кубанськими вченими з нагоди 140-річчя з дня народження Митрофана Дикаріва під назвою «Итоги фольклорно-этнографических

исследований этнических культур Кубани (**Дикаревские чтения**)». Розгорнуту статтю про це унікальне видання та повну бібліографію українознавчих матеріалів, опублікованих там, ми підготували до друку. Тут лише зазначимо, що протягом 1995–2014 років було організовано 18 конференцій і видано 18 збірників її матеріалів (вип. 1–18, 1995–2017), упорядниками яких свого часу були етнограф і фольклорист із Краснодару Михайло Васильович Семенцов (1964–2016) та історик Олег Володимирович Матвеев. Тут є публікації та дослідження архівної й наукової спадщини українських діячів Кубані (М. Дикарева, В. Мови, С. Ерастова, О. Кошиця, О. Півня та ін.), статті з історії фольклористики й етнографії, з історичного краєзнавства Кубані і Донщини тощо. А оскільки метою конференції було підбиття підсумків фольклористичних, етнографічних, історико-краєзнавчих, етнолінгвістичних експедицій за попередній рік, то переважна більшість статей ґрунтується саме на сучасних польових записах і висвітлює найважливіші сфери функціонування традиційної культури різних етнічних груп Північного Кавказу, насамперед козачих спільнот, зокрема й українського населення Кубані, Донщини, Ставропольського краю. Автори статей цілеспрямовано чи опосередковано досліджують українські елементи в обрядовій культурі, побуті й фольклорі як запорозьких, азовських, чорноморських, так і донських, терських, некрасовських, хоперських, гребенських, уральських, забайкальських козаків, взаємопроникнення різних культур від давнини і до сьогодні.

Предметом багатьох студій виступають сучасне побутування фольклору, усна історія, матеріальна культура, природокористування. Приміром, низка статей М. Семенцова присвячена народній медицині, народним знанням, лікувальній та військовій магії кубанських козаків. Про ритуал проводів на службу кубанських, донських і некрасовських козаків йдеться у статтях М. Семенцова та С. Черніцина. На українському матеріалі базуються розвідки М. Бондаря, С. Жиганов-

вої, С. Рибко, М. Семенцова, Т. Рудиченко, В. Вороніна, І. Бабенка, М. Риблової, що стосуються календарних та родинних обрядів і звичаїв, світоглядних уявлень і вірувань, міфології, демонології. Різдвяні та новорічні свята, весняні хороводи, Трійця, Купала (обряди кумлення, водіння комара, потоплення Марени), престольні празники, традиційні розваги (кулачні та паличні бої), соціалізація дітей і підлітків, молодіжні субкультури, сімейні традиції, звичаєве право, народна педагогіка, народний козацький етикет, харчування козаків та багато іншого стали предметом дослідження цих учених. Статті С. Черніцина, В. Колесникова, Л. Маленка, Б. Фролова, А. Ярового, Т. Власкіної, М. Риблової, В. Кляус, К. Белецької та ін., що характеризують історію, етногенез, матеріальну й духовну культуру різних козацьких груп, базуються як на архівних документах, так і на сучасних експедиційних записах.

Загалом публікації в «Дикарівських читаннях» надають можливість вивчення культурних взаємовпливів українців та інших етносів Північного Кавказу. Істотним недоліком окремих статей можна вважати лише те, що їх автори тенденційно уникають вживати етнонім «українці», замінюючи його загальними «славянское население», «казачье население» або «православное население», немає вказівок на те, що записи зроблені від етнічних українців, хоча очевидно, що статті ті ґрунтуються на українському матеріалі, що засвідчено цитатами з розповідей респондентів чи фольклорних текстів, а також народні номінації свят, обрядових страв і ритуальних предметів на кшталт «Кутья», «Голодна кутья», «вечеря», «взвар», «кендюх», «холодец» «гильце», «лежень», «дружко» тощо...

Окремі фольклорно-етнографічні студії про українців Кубані можна виявити і в матеріалах конференції «Кубань-Украина. Вопросы историко-культурного взаимодействия» (вип. I–VII, 2006–2013 рр.), організованої спільно кубанськими та українськими вченими. Це статті В. Чумаченка, Н. Супрун-Яремко, С. Самовтор, В. Задунайського, Л. Мартиненко,

С. Жиганової, М. Семенцова, Н. Гангур та ін. За браком обсягу статті ми не можемо зупинитися на цих розвідках, зазначимо лише, що Наталія Гангур – авторка фундаментальної монографії «Материальная культура кубанского казачества» (Краснодар, 2009) та низки статей про народне декоративно-прикладне мистецтво кубанських українців.

Сучасному побутуванню фольклору українців Кубані присвячена низка статей кол. співробітниці Краснодарського університету культури і мистецтв, авторки монографії «Народная культура славян Кубани (конец XVIII – начало XX века)» (Краснодар, 2005), доктора історичних наук Валентини Іванівни Чурсіної. Тут обмежимося лише їх коротким переліком, який люб'язно надав нам пан Анатолій Авраменко. Це статті «Эволюционные изменения в фольклоре славян Кубани (конец XVIII – начало XXI в.)» («Культурная жизнь Юга России», Краснодар, 2003, №3 (5), с. 35–36); «Динамика этнокультурных традиций восточнославянского населения Кубани» («Донецкий вестник НТШ», Т. 5, Донецьк, 2004, с. 468–473); «Особенности семейного фольклора славян Кубани» («Культурная жизнь Юга России», 2008, № 2 (27), с. 27–30); «Динамические процессы в семейной обрядности черноморских казаков и их потомков» (Кубань-Украина: вопросы историко-культурного взаимодействия, вып. 3, Краснодар, 2008, с. 123–132) тощо.

Традицію продовжує упорядкований О. В. Матвеевим науковий збірник на пошану професора М. І. Бондаря «Фольклор и этнография народов Юга России и Северного Кавказа» (Краснодар, 2019) [20].

Професор Микола Іванович Бондар – дослідник традиційної культури кубанських козаків та інших етнічних груп Кавказу, директор Науково-дослідного центру при Кубанському козакому хорі. Він – організатор і керівник (з 1973 р.) щорічної Кубанської комплексної фольклорно-етнографічної експедиції, засновник архіву аудіо та відеозаписів, здійснених у кубанських станицях. Великий авторський колектив

під керівництвом М. Бондаря написав фундаментальне дослідження «Очерки традиционной культуры казачества России», опубліковане в Краснодарі (т. 1, 2002, 590 с.; т. 2, 2005, 632 с.). Тут є розділи, присвячені українським козакам (автор історик Анатолій Авраменко). М. Бондар – автор монографії «Календарные праздники и обряды кубанского казачества» (1999, 2011), укладач і науковий редактор багатотомного видання «История, этнография и фольклор Кубани (Материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции)» (наразі вийшло чотири томи: т. 1, Кореновський район (Краснодар, 2015); т. 2, Горячеключевський район (Іжевськ, 2016); т. 3, Усть-Лабинський район (Майкоп, 2018); т. 4. Темрюцький район (Краснодар, 2019).

Зупинимось на впорядкованому О. Матвеевим збірнику. Деякий українознавчий матеріал знаходимо в історіографічній статті О. Матвеева «Из истории этнографического краеведения на Кубани: Федор Фролович Арканников» [15], присвяченій краєзнавчій діяльності автора історико-етнографічних описів станиць Миколаївської і Баталпашинської та м. Темрюк². О. Матвеев не акцентує на цьому, однак, за його свідченням, у нарисі станиці Миколаївської, де народився етнограф, докладно описані календарні звичаї: колядування на святаки, Масниця, Великдень і пасхальні поминання померлих, вечорниці та «вулиця» [15, с. 141–142]. На конкретних польових матеріалах базуються ще три статті Ф. Арканнікова)³ Завдяки просторому цитуванню О. Матвеева, що загалом характерно для цього автора, дізнаємось про цікаві вірування й ритуали, що їх зафіксував етнограф. Приміром, у статті «Знахари и святоши среди простого народа» Ф. Арканніков описав ірраціональні методи народного лікування, подав низку замовлянь, зокрема й поширених у військових спільнотах Кубані та Донщини ритуальних практик (замовляння від кулі, шаблі) [15, с. 147–148]. У статті «Вода, исцеляющая недуги» наведено вірування хоперських козаків станиці Баталпашинської про

цілющі властивості води, набраної опівночі на Богоявлення. Розповідь про це типологічно споріднена з легендами про пошуки цвіту папороті в купальську ніч: «Ровно в полночь, как уверяют очевидцы, вода в реке останавливается, и вот в этот-то момент берут ее в посуду и отправляются домой, творя по дороге различные молитвы, так как нечистая сила в образе разных животных преследует несущих воду» [15, с. 136]. Цікаві уявлення мешканців станиці Миколаївської про смерть, яка показується людям у вигляді вершника на білому коні або жінки в білій одежі [15, с. 141] (подібні уявлення зафіксовані нами у 80-х роках на Хмельниччині). Стаття О. Матвеева побудована на архівних джерелах.

У цьому ж виданні багата на першоджерельний матеріал стаття Антона Зудіна «Свадебная обрядность станицы Некрасовской Усть-Лабинского района Краснодарского края» [11], яка стала підсумком багаторічних експедицій до цього регіону. Вона фактично репрезентує українське весілля, записане в станиці лінійних козаків. І хоч автор запевняє, що в основі обряду – метропольні традиції південноросійських губерній, і що український вплив на формування локальної традиції був мінімальним, а записане весілля є не що інше, як «линейная разновидность кубанской свадьбы» (?) [11, с. 227, 251], та сам опис весілля переконує нас у протилежному: насправді в ньому домінують українські елементи. Це і передвесільні обряди (сватання, «розглядини», запрошення на весілля), і процес випікання короваю (шишок, «лежня») та прикрашання його калиною, вбирання «гільця», весільний поїзд, перейма на воротах і на дорозі, обдарування молодих та запис дарів на стінах, трансформований обряд «комори» тощо. Особливо яскраві елементи весілля, пов'язані з демонстрацією невинності нареченої, рядження, купання батьків та розбивання макітри на животі свекрухи / теці, викрадання / збір курей на заключну вечерю тощо. Такі обрядодії виконують практично на всій території України. Але найпевнішим свідчен-

ням «українськості» записаного весілля залишаються номінації його персонажів та атрибутів, а також цитовані уривки з пісень. Ось перелік «весільних чинів»: «дружко, сват, сваха, дядька, подсвашка, свашка, старший боярин, боярин, дружок, шахвер, старшая дружка, дружка, подружка, меньшая дружка, подстаршая дружка» [11, с. 234]. Неспростовним доказом стають і тексти українських весільних пісень, адаптовані в російськомовному середовищі. Досить навести декілька цитат: «Ой печка гагоче, каравайчика хоче»; «Наши подушки рясны, всем людям прекрасны»; «Ой сестрицы-подружки, несите подушки»; «Ой ходила Надюшка по крутой горе, увидела утицу на тихой воде»; «Пусти свату в хату, нас тут не богато»; «Татарин братец, татарин, отдал сестру задаром»; «Ой над хатой вышня, штоб маменька вышла»; «Загрибай, мати, жар, жар, когда тебе дочки жаль, жаль»; «Выйди-ка, маменька, погляди, чего тебе бояре привезли»; «Не бойся, маты, не бойся, в червонны чоботы обуйся» тощо [11, с. 232, 234, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 248]. Тут уже йдеться про об'єктивність наукової оцінки зібраного матеріалу. Насправді стаття А. Зудіна має незаперечну цінність для науки і варта особливої уваги етнографів. Адже за таким вичерпним описом цікаво спостерігати процес злиття двох усних традицій – російської та української. До російських елементів обряду належать, наприклад, голосіння нареченої рано в день весілля, яким вона будить матір, або ж на могилі матері, якщо вона сирота, купання в бані з метою очищення та ін. [11, с. 238–240]. Але при цьому не зафіксовані українські обряди вінкоплетення та розплітання коси. Контаміновані також ритуали сватання, дівич-вечора тощо. Автор зафіксував паралельні російські та українські назви усіх обрядодій. Для їх ілюстрації звучать і російські, й українські весільні пісні. Висновок один: об'єктивна оцінка будь-якого фольклорного явища, зафіксованого на певному культурному пограниччі, справа досить складна і вимагає глибокого знання метропольних традицій, як російської, так і української.

Надзвичайно цінна стаття кандидата мистецтвознавства, доцента Краснодарського університету культури Світлани Жиганової «Традиции и судьбы казаков станицы Вышестеблиевской по воспоминаниям ее коренной жительницы Марфы Степановны Черненко» [9]. Це – прокоментована публікація фрагментів інтерв'ю з кубанською козачкою, рід якої походить із запорожців. Етнографічну інформацію оповідачка передає в контексті історичному і біографічному. Самобутньою українською мовою М. Черненко розповідає про історію свого роду та сім'ї, історію, традиційний уклад життя, матеріальну культуру, календарні обряди і звичаї кубанських козаків, про функціонування пісенної та голосильної традиції, про голод 1933 року на Кубані. Характеризуючи багатий, безцінний репертуар народної виконавиці, С. Жиганова завершує статтю афористичним висловом Марфи Степанівни: «Нас гнулы, а мы всьоравно повылазлы, и опять мы живём!» [9, с. 298].

Варте уваги наукове видання «Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по **Воронежской губернии**» (Воронеж, 2012), підготовлене до друку викладачами та студентами Воронежського державного університету. Тут уперше опубліковано 14 рукописів із архіву РГТ, автори яких воронезькі священики, учителі, поміщики, тобто етнографи-аматори. Записи зроблено в середині XIX ст., фактично це – перші в історії науки записи фольклору та етнографічних матеріалів з цього регіону. Тож і цінність їх особлива, зокрема, це стосується календарних і родинних обрядів та звичаїв, описів народного побуту, а також діалектологічних матеріалів, уміщених у збірнику. Як повідомляв свого часу Дмитро Зеленін, із 48 етнографічних рукописів, що надійшли до РГТ з Воронежчини, 12 описують українське населення і ще в чотирьох є відомості про українців [21, с. 5]. Частину з них (14) опубліковано в цьому виданні. Це «Обыкновения малороссиян Бирюченского уезда, смежного с Валуйским» І. Снісарева [21, с. 73–98], «Этнографиче-

ские материалы из Воронежской губернии» Михайла Веневітінова [21, с. 167–239], «Малороссийские песни, собранные в Воронежской губернии города Острогожска» [21, с. 280–290] та «Малороссийские песни, собранные в Воронежской губернии» [21, с. 290–299] Н. Вариводи. Є ще низка рукописів, у яких міститься українознавчий матеріал.

Як видно з вищесказаного, найбагатше зібрання М. О. Веневітінова. Воно вміщує 45 українських необрядових пісень та 6 весільних [21, с. 180–200; 21, с. 204–206], одну псалму (власне, на Україні вона побутує як колядка: «Як шла Марія лугом-берегом» [21, с. 209] (тут ми не враховуємо канта Димитрія Ростовського «Ісусе мій прелюбезний, сердцу сладосте» [21, с. 203]), чотири замовляння [21, с. 216–217], вісім примовок [21, с. 219], 25 загадок [21, с. 221], шість казок [21, с. 223–239].

Пісні мають дещо редукований характер (серед них побутові, чумацькі, про кохання, жартівливі, солдатські). І структура вірша, і лексика, і образна система та зміст зазнали сильного впливу російського фольклору. Тут доречно буде зауважити, що значно повніші й поетичніші пісенні зразки записані Н. Вариводою в Острогозьку. Ці тексти практично позбавлені іноетнічних впливів. Серед острогозьких пісень значний процент пісень літературного походження, а також сороміцьких, які мають чисто народний характер [21, с. 280–299].

Записи казок М. Веневітінов зробив 1871 року російською мовою, хоч це варіанти до українських (у деяких казках, наприклад, «Калина ученый» [21, с. 228–235], персонажі розмовляють українською мовою), у всіх текстах присутній український гумор і колорит.

Оригінальні традиції святкування Нового року, Богоявлення, Масниці та Різдва з описом рецептів страв та обрядовими піснями, а також повний весільний обряд із кількома десятками пісень зафіксував у слободі Олексіївка Бірюченського повіту священик Іван Снісарев [21, с. 73–97]. Це й звичай набирати воду з колодязя опівночі на Водохреща, і обливання дівчат на

Щедрий вечір, і волочіння колодки на Масницю парубками та одруженими жінками до вдови. Отець Іван, крім усього, подав і рецепти обрядових страв. Цікаво, що в Бірюченському повіті російські впливи зовсім не торкнулися календарних звичаїв, ні обрядового фольклору. Цей рукопис має надзвичайну цінність і з погляду чистоти українських традицій, яка мало де зберігається на пограничних територіях.

Багатий українознавчий матеріал містить рукопис етнографа Миколи Івановича Второва «Описание, относящееся до Воронежской губернии» [21, с. 102–131]. М. Второв описав буденний і святковий одяг чоловіків, жінок та дівчат, даючи народні номінації всім його елементам.

Місцеву говірку українців Валуйського повіту (два віршовані діалоги: парубків та солдата з господинею [21, с. 143–148]) знаходимо в рукопису «Описание народной жизни и быта г. Валук и части онаго уезда Воронежской губернии» священника Петра Соколова [21, с. 134–157]. Відомості про антропологію, мову, домашній та громадський побут, світогляд українців є і в рукописі колезького асесора Єгора Андрійовича Переверзева «Этнографическое описание Воронежской губернии Каротоякского уезда 1849 года» [21, с. 300–310], і в рукописах Д. Дрінова «Краткое обозрение Бирюченского уезда» [21, с. 99–101] та священника Олександра Прозоровського «Этнографические сведения о жителях г. Богучар и уезда онаго» [21, с. 132–133] та ін. У коментарях знаходимо глибокий текстологічний аналіз історичних пісень, записаних Н. Вариводою «Да не спав я нічку» та «Ой годі нам журитися» [21, с. 350–351], разом з історією їх виникнення та порівнянням варіантів. Пісні розповідають про події, пов'язані з ліквідацією Запорозької Січі.

Про календарні й родинні обряди та звичаї, а також історію переселення, матеріальну культуру, збереженість фольклорної традиції українців **Башкортостану** дізнаємося з численних статей і монографії кандидата історичних наук, колишнього

директора уже, на жаль, не існуючої Уфимської філії Московського державного гуманітарного університету ім. М. Шолохова, наукового редактора двотомного проекту «Українці Башкирії» (т. 1, 2011 р.), доцента Василя Яковича Бабенка. Усі його праці ґрунтуються на архівних та експедиційних матеріалах. Із них дізнаємося, що українці Башкортостану аж до початку ХХІ ст. зберегли основні вірування і традиції, пов'язані з народним календарем, а також родинами, хрестинами, весіллям, похороном, поминанням померлих [1, с. 7–13; 2, с. 35–38]. Під час читання іноді складається враження, що йдеться про українців Волині, Поділля чи Середньої Наддніпрянщини (а саме звідти та ще з Південної України й переселялись у ХІХ ст. предки сучасних українців Башкирії). Що ж стосується збереженості та побутування фольклорної традиції, то В. Бабенко стверджує, що фольклор українців Башкортостану представлений практично всіма прозовими та пісненими жанрами – від казок, билин і голосінь до романсів та жартівливих пісень. Однак, якщо в 50–60-х роках ХХ ст. вони були в активному вжитку у народному побуті, то вже починаючи з 70–80-х функціонування їх почало згортатися, фольклор переходив у сферу пасивної пам'яті, зазнавав зовнішніх культурних впливів. Те ж саме стосується і родинної обрядовості [2, с. 38]. Останні статті стали істотним доповненням до фундаментальної монографії В. Бабенка «Украинцы Башкирской АССР: поведение малой этнической группы в полиэтнической среде» (Уфа, 1999), де описана не лише матеріальна культура (зокрема, одяг, житло, харчування), а й сімейний цикл обрядів і, що особливо цінно, простежено долучення до них іноетнічних елементів [3]. Самі матеріали вчений опублікував у виданнях «Песенный фольклор украинских переселенцев в Башкирии» (Київ, Уфа, 1995) та «Завези од мене поклон в Україну... Фольклор українців Башкортостану» (Уфа, 1999). Частина експедиційних записів (кулінарні рецепти) увійшла до збірника «Добрим людям на здоров'я: страви до українських традиційних календарно-об-

рядових свят» (Уфа, 2006), виданого з метою популяризації та відродження української культури в Башкортостані [4].

Значно виграє в плані наукового вивчення українська діаспора **Західного Сибіру**, адже там працює потужна школа науковців Сибірського регіонального вузівського центру фольклору та Омського державного історико-краєзнавчого музею, які здійснюють численні фольклорно-етнографічні експедиції, міжнародні та регіональні науково-практичні конференції, видають збірники краєзнавчих студій та польових матеріалів. Варто згадати публікації Т. Золотової, Т. Репіної, О. Сидорської, Т. Назарцевої, В. Реммлер, А. Трофимчук, Є. Фурсової, Ю. Єфремової, Н. Урсегової, О. Комракової, Н. Марченко, Н. Ушакової, Л. Васехи у низці наукових збірників: «Документ, музейний експонат, нарратив, письменный источник в культурном трансфере Сибирь – Украина» (Томськ, 2011), «Народная культура Сибири» (2009), «Сибирская деревня: история, современное состояние и перспективы развития» (Омськ, 2010), у часописах «Культура Сибири», «Известия Омского государственного краеведческого музея» та ін. На жаль, жодного з цих видань нам переглянути не пощастило.

Однак окремі матеріали й наукові студії дослідників Сибіру можна знайти й у збірниках доповідей Всеросійських конгресів фольклористів, а також у науковому альманасі «Традиционная культура», який видавав Державний Республіканський центр російського фольклору в Москві. Скажімо, у 46-му випуску цього альманаху (№ 2 за 2012 р.) окремий розділ присвячено українцям Сибіру (с. 49–83). І відкриває добірку з чотирьох статей дослідження кандидата історичних наук, вченого секретаря Сибірської філії Російського інституту культурології Тетяни Золотової «Святочные традиции сибирских украинцев» [10, с. 49–60], яка базується суто на експедиційних матеріалах 2002–2008 років, зібраних науковцями Сибірської філії Російського інституту культурології в Омській області (Калачинський, Одеський, Павлоградський, Полтавський,

Нововаршавський, Русько-Полянський, Тарський і Щербаккульський райони), а також у Цілинному районі Алтайського краю [10, с. 49]. Варто зауважити, що Тетяна Золотова – відома дослідниця календарних звичаїв та обрядів Сибіру, вона – автор монографії «Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX–XX вв.)» (Омськ, 2002), відомі також її статті, присвячені традиційній культурі українців Сибіру: «Традиция святочного ряжения у сибирских украинцев» (зб. «Этнография Алтая и сопредельных территорий», Барнаул, 2008, с. 114–118), «Сохранение традиционного украинского обряда “вождение Мэланки” на территории Омской области» («Народная культура Сибири: материалы XVII научного семинара-симпозиума Сибирского регионального вузовского центра по фольклору», Омськ, 2008, с. 243–247), «Крещенские традиции сибирских украинцев» («Народная культура Сибири: Материалы XVIII научного семинара-практикума Сибирского регионального вузовского центра по фольклору», Омськ, 2009, с. 227–234) та ін.

У статті «Святочные традиции сибирских украинцев» Тетяна Золотова вводить до наукового обігу цілу низку нових цікавих матеріалів, що стосуються календарної обрядовості нащадків українців, переселених на початку XX ст. з Полтавської, Чернігівської, Харківської, Таврійської, Херсонської, Волинської губерній та Галичини. Цікаво, що вихідці з різних регіонів зберегли свої локальні традиції аж до сьогодні, тож і досі в різних селах, де компактно проживають нащадки галичан, волиняків, полтавців і слобожан, обрядодії та ритуальні страви істотно відрізняються!

Важливо й те, що на кінець XX ст. серед українців Сибіру зберігалися такі архаїчні елементи календарних звичаїв та обрядів, які нині фіксують лише в окремих регіонах України, а то й зовсім зникли. До таких належить кликання Мороза на різдвяну вечерю, перестрибування через багаття в ніч перед Різдвом, яке здійснювали не лише парубки й дівчата, а навіть

діти [10, с. 50–54], маланкування та обхід ряджених (авторка досить докладно описала костюми ряджених персонажів та способи їх виготовлення) [10, с. 54–56], вірування в те, що вся вода в природі опівночі на Богоявлення освячується, звідси традиція набирати воду з колодязя в селах, де не було церков. Це робили опівночі або до сходу сонця [10, с. 57–58]. Така традиція фіксується і на Воронежчині, і на Кубані. Цікаві ритуальні дії пов'язані з проводом куті в день Богоявлення (куми чи родичі приходили до господарів і тричі стукали палицею в ріг хати, де на покуті стояла кутя, вигукуючи: «Пішла кутя із покутя!» – після чого господар закликав їх до хати [10, с. 58–59]. Т. Золотова зафіксувала і певні трансформації давніх звичаїв, зокрема, коли господар у Святий вечір (06.01) так само стукав тричі в ріг хати, кажучи: «Ісус Христос іде в дім!». А потім тричі стукав у двері зсередини хати, немов відповідаючи: «Ісус Христос, прошу Тебе до нас!» [10, с. 51]. Підсумовуючи сказане у статті, Т. Золотова зауважила, що в Західному Сибіру найкраще збереглися і найяскравіше представлені святочні традиції вихідців з Чернігівської, Полтавської та Харківської губерній [10, с. 60].

Автор іншої статті «Свадебный обрядовый комплекс украинцев Омской области» [19, с. 61–71] – пані Олеся Сидорська, художній керівник Державного Омського російського народного хору. Вона також відома в Росії та за її межами дослідниця українського весільного обряду (див., приміром, її статтю «Свадебные венки украинцев Омской области (по материалам фольклорно-этнографических экспедиций 2005–2009 гг.)», опубліковану в уже цитованих вище матеріалах XVIII наукового семінару-практикуму Сибірського регіонального вузівського центру фольклору «Народная культура Сибири», Омськ, 2009, с. 234–241). Вона – співупорядник (разом з Т. Репіною) збірника «Куды, доню, собырается?.. Свадебная обрядность украинских переселенцев Омского Прииртышья» (Омськ, 2007).

Стаття «Свадебный обрядовый комплекс украинцев Омской области», як і попередні, ґрунтується на експедиційних матеріалах 2005–2010 років. Автор зафіксувала близько 228 годин аудіозаписів фольклору, зокрема понад 700 зразків пісенної творчості, 43 локальних варіанти українського весілля! [19, с. 61]. Зібраний матеріал хронологічно відповідає періоду від 30-х років ХХ ст. до наших днів. У статті О. Сидорська подає уніфікований образ весільного обряду українців Омської області, що охоплює увесь предметний, персональний та акціональний коди, разом з багатою народною термінологією, яка має переважно архаїчний характер («дивень», «лежень», «дарник», «гребінь», «сова», «борона» (види ритуального печива), «литва» (поїзд молодого), «ворітня» (перейма у воротах), «переговórки», «перебрánки», «гúкати» (кликати на весілля), «богóвники» («набо́жники») – рушники на ікони, «свадьбóві» (весільні гості), «вечерíни», «покалáчини» тощо). Детально дослідила авторка і музичний код весілля, подала нотні ілюстрації основних наспівів із текстами пісень [19, с. 67–70].

Цікава стаття Юлії Єфремової «Традиции забоя скота в пищевой культуре украинцев Омского Прииртышья» [8, с. 71–76]. Вона стосується культури харчування українців Західного Сибіру і базується на матеріалах етнографічних експедицій Омської філії Інституту археології та етнографії РАН, здійснених у 2010 році, та на матеріалах Історичного архіву Омської області. Авторка зафіксувала і запровадила до наукового обігу унікальні явища: замовляння ножа, яке здійснює різник перед забиттям худобини, традицію кооперування кількох сімей з метою забезпечення свіжими м'ясними продуктами на тривалий період (три-чотири сім'ї різали свиней почергово, розділяючи на частини між собою) [8, с. 73]. Цікаві відомості про участь дітей в процесі обробки туші, про способи приготування м'ясних страв із свинини [8, с. 73–75].

Вражає стаття кандидата історичних наук, старшого наукового співробітника відділу фольклору Інституту світової

літератури ім. М. Горького РАН Олени Міньонок «Украинское село Батама в Восточной Сибири и его “метрополия”: опыт сравнительной характеристики песенных репертуаров» [16, с. 76–83]. Її авторка, без перебільшення, здійснила справжній науковий подвиг! Здійснивши низку експедицій (2005, 2006, 2008 рр.) в с. Батама Зиминського району Іркутської області і записавши пісенний репертуар його мешканців, О. Міньонок вирішила з'ясувати збереженість традиції в тих українських селах, мешканці яких на початку ХХ ст. були переселені в Батаму. Наслідком пошукової архівної та експедиційної роботи стало встановлення т. зв. «метрополії» Батами. Нею виявились чотири села на Житомирщині – с. Кропивня і с. Гацківка Володар-Волинського району та с. Лісовщина і с. Лісобуда Коростенського району, де О. Міньонок побувала 2007, 2008 та 2009 роках. Історичну батьківщину мешканців с. Батама фольклористка виявила за репертуарним списком музичних зразків. Адже на Житомирщині нині існує чотири села з назвою Кропивня. Пісні с. Батами, як виявилось, відомі виконавицям с. Кропивня лише Володар-Волинського району [16, с. 79].

Записані пісні пані Олена дала прослухати мешканцям обох сіл (с. Батама і с. Кропивня). Реакція була різна: співачки с. Батама, які народились і все життя прожили в Сибіру, сприйняли їх як пісні своїх предків, назвавши с. Кропивню своєю батьківщиною [16, с. 80]. Натомість виконавиці із Кропивні підсміювалися з русизмів, які почули в текстах... О. Міньонок пояснює це тим, що корінним українцям, які залишилися на батьківщині, не так важливо було усвідомлення своєї національної ідентичності, як тим, які опинилися в чужому етнокультурному оточенні [16, с. 80–81]. І саме у зв'язку з цим, на думку О. Міньонок, по-різному збереглися традиції в обох селах: якщо у Кропивні досі побутують балади, історичні та ліричні протяжні пісні, то в Батамі цей репертуар уже втрачено, онуки переселенців засвоювали його вибірково, віддаючи перевагу ліричним, жартівливим і танцювальним пісням [16, с. 80–81].

Потребу самоідентифікації українців у іноетнічному середовищі О. Міньонок вважає причиною й того, що в с. Батама збереглися найархаїчніші елементи купальського обряду, у якому беруть участь практично всі мешканці села. До таких належать: купання в озері палаючого дерева (Марени), з наступним розриванням його на частини, з метою встановлення на грядках, переступання всіма мешканцями та перенесення дітей через багаття, розкладені на березі озера, задля очищення від хвороб [16, с. 82–83]. Автор констатує і наявність значної кількості купальських пісень при майже повній відсутності їх в українських селах.

Музично-пісенну традицію українців **Алтайського Краю** репрезентує репертуарно-методичний посібник для народних співочих колективів «Песенный фольклор украинских переселенцев Алтая», автор якого Ольга Семенівна Щербакова, кандидат педагогічних наук, доцент, викладач Алтайської державної академії культури і мистецтв, художній керівник фольклорного ансамблю «Узорье». Виникла ця книга як результат численних експедицій, здійснених у 1998–2012 роках студентами цього навчального закладу та учасниками ансамблю під керівництвом пані Ольги, а також Алтайською крайовою громадською організацією «Українське земляцтво на Алтаї». Долучився до справи і кандидат філософських наук, доцент Алтайської Державної педагогічної академії Вадим Фомін, який здійснив найперші експедиції в 1998–1999 роках [22, с. 4]. Географія записів також досить широка: Родінський, Славгородський, Суєтський, Табунський, Ключевський, Михайлівський, Топчихинський, Рубцовський, Романівський, Цілінний, Бурлінський, Хабаровський райони Алтайського краю.

Книга містить сто пісенних зразків, більшість з яких опубліковано вперше. Розшифровки текстів та нотації, здійснені студентами під керівництвом О. Щербакової та самою укладачкою. Пісні подано в російській транскрипції, в посторінкових примітках наведено правильне прочитання зро-

сійщених слів літературною українською мовою. Варто зазначити, що упорядниця дуже точно відобразила найтонші фонетичні нюанси діалектизмів, які збереглися до сьогодні. Такі точні записи могли зробити хіба що фахівці з української діалектології.

Збірник упорядкований за жанрово-тематичним принципом, тож і має відповідні розділи: «Календарні пісні» (15 колядок і щедрівок), «Весільні пісні» (8), «Колискові пісні» (7), «Необрядові ліричні пісні (любовні, сімейно-побутові, баладні)» (38), «Соціально-побутові пісні (воєнно-ліричні, рекрутські похідні)» (5), «Жартівливі й танцювальні пісні» (27). Сподіваємось, цей перелік пропорційно відображає частотність побутування пісень різних жанрів.

До наукового апарату збірника належать дві передмови, коментарі до пісень, список літератури та список фольклорно-етнографічних джерел (власне, географія записів), словник діалектизмів, покажчик виконавців, покажчик збирачів тощо. У передмові О. Щербакової подано історико-етнографічну характеристику українських переселенців Алтаю: історію переселення, мовні особливості, опис чоловічого та жіночого вбрання, докладний опис календарної та весільної обрядовості, характеристика пісенних жанрів [22, с. 6–19].

Що ж стосується самих пісень, уміщених тут, то цілком очевидно, що це – музична традиція Лівобережної України. Цікаво, що обрядові пісні (зокрема, весільні) мають переважно редукований характер, тобто виходять з ужитку. Ліричні ж навпаки – деколи зберігають повніші варіанти відомих на Україні зразків. Переважна більшість опублікованих пісень (особливо балади, рекрутські та жартівливі) мають оригінальний характер, лише незначна частина явно запозичені з радіоєфіру або належать до популярних українських пісень.

Збірка Ольги Щербакової має значну наукову, філологічну й музикознавчу цінність, – за опублікованими текстами легко простежити процес адаптації української мови в російськомов-

ному середовищі, крім того, навіть дотепер в мові пісень яскраво проступають діалектні риси Чернігівщини і Полтавщини.

Отже, навіть з огляду на таку мізерну кількість оглянутих матеріалів, можна підсумувати, що російські вчені – фольклористи, етнологи, етномузикологи, краєзнавці – проводять значну пошукову та дослідницьку роботу з вивчення традиційної культури українців практично в усіх осередках компактного їх проживання, від Башкортостану до Алтаю, і, безсумнівно, ця праця є вагомим внеском у світову україністику.

ПРИМІТКИ

¹ Авторка висловлює щире вдячність історика п. Анатолію Авраменку за надані консультації під час написання статті.

² Арканников Ф. Ф. Николаевская станица (Статистико-этнографическое описание). *Кубанский сборник*. Т. 1 / под ред. Е. Д. Фелицына. Екатеринодар, 1883; Арканников Ф. Ф. Город Темрюк. *СМОМПК*. Тифлис, 1884. Вып. 4. Отд. II.

³ Арканников Ф. Ф. Вода, исцеляющая недуги (рассказ, слышанный от казаков). *Кубанские областные ведомости*. 1879. № 25. 30 июня; Арканников Ф. Ф. Знахари и святоши среди простого народа. *Кавказ*. 1883. № 250. 6 ноября; Арканников Ф. Ф. Из области народных суеверий и предрассудков. *КОВ*. 1884. № 45. 17 ноября.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Бабенко В. Я. Календарные праздники и обряды украинцев Башкортостана: традиции и современность. *IV Кирилло-Мефодиевские чтения: Материалы Международной научно-практической конференции*. Уфа : Изд-во Уфимского филиала ФГБОУВПО «МГУ им. М. А. Шолохова», 2012. С. 7–13.

2. Бабенко В. Я., Пилипак М., Чернієнко Д. Українці в Башкортостані: історико-культурний досвід малої етнічної групи. *Народна творчість та етнологія*. 2019. № 5. С. 26–44.

3. Бабенко В. Я. Украинцы Башкирской ССР: поведение малой этнической группы в полиэтнической среде. Уфа, 1999. 260 с.

4. Добрим людям на здоров'я: страви для українських традиційних календарно-обрядових свят / упоряд. Василь Бабенко, Ольга Доброва-Лисенко. Уфа, 2006. 85 с.

5. Довженок Г. В. Аспекти сучасного побутування українського фольклору на Далекому Сході. *Фольклор українців поза межами України (збірник наукових статей)*. Київ, 1992. С. 156–176.

6. Довженок Г. В. За піснями на Далекий Схід: експедиційні нотатки. *Українська діаспора*. 1992. № 1. С. 54–63.

7. Енциклопедія українознавства. Загальна частина. Перевидання в Україні. Київ, 1994. С. 23–25.

8. Ефремова Ю. Н. Традиции забоя скота в пищевой культуре украинцев Омского Прииртышья. *Традиционная культура: Научный альманах*. Москва, 2012. № 2 (46). С. 71–76.

9. Жиганова С. А. Традиции и судьбы казаков станицы Вышестеблиевской по воспоминаниям ее коренной жительницы Марфы Степановны Черненко. *Фольклор и этнография народов Юга России и Северного Кавказа...* С. 289–298.

10. Золотова Т. Н. Святочные традиции сибирских украинцев. *Традиционная культура: Научный альманах*. Москва, 2012. № 2 (46). С. 49–60.

11. Зудин А. И. Свадебная обрядность станицы Некрасовской Усть-Лабинского района Краснодарского края. *Фольклор и этнография народов Юга России и Северного Кавказа...* С. 227–252.

12. Іваннікова Л. В. Він любив Україну і був її найвірнішим сином. *Слово і час*. 2018. № 6. С. 89–93.

13. Іваннікова Л. В. Історіограф української фольклористики Кубані. *Народна творчість та етнологія*. 2018. № 5. С. 87–102.

14. Іваннікова Л. В. Панорамна картина історії фольклористики та етнології Кубані: українознавчі аспекти. *Слов'янський світ*. 2017. Вип. 16. С. 278–289.

15. Матвеев О. В. Из истории этнографического краеведения на Кубани: Федор Фролович Арканников. *Фольклор и этнография народов Юга России и Северного Кавказа...* С. 133–160.

16. Минёнок Е. В. Украинское село Батама в Восточной Сибири и его «метрополия»: опыт сравнительной характеристики песенных репертуаров. *Традиционная культура: Научный альманах*. Москва, 2012. № 2 (46). С. 76–83.

17. Народні пісні українців Зеленого Клину в записах Василя Сокола / нотні транскрипції Лариси Лукашенко. Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. 271 с.

18. Песенный фольклор украинских переселенцев в Башкирии / состав. вступ. ст. В. Я. Бабенко, Ф. Г. Ахатова. Киев : Музична Україна; Уфа, 1995. 240 с.

19. Сидорская О. Г. Свадебный обрядовый комплекс украинцев Омской области. *Традиционная культура : научный альманах*. Москва, 2012. № 2 (46). С. 61–71.

20. Фольклор и этнография народов Юга России и Северного Кавказа (к 70-летию Н. И. Бондаря) : научно-методические материалы / научн. ред., сост. О. В. Матвеев. Краснодар : Традиция, 2019. 400 с.

21. Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии / подготовка текстов и составление Т. Ф. Пуховой, А. А. Чернобаевой. Воронеж : Научная книга, 2012. Ч. 1. 382 с.

22. Щербакова О. С. Песенный фольклор украинских переселенцев Алтая : репертуарно-методическое пособие для народно-певческих коллективов. Барнаул : Алтай, 2013. 128 с.

REFERENCES

1. BABENKO, Vasiliy. Calendar Holidays and Rites of Ukrainians in Bashkortostan: Traditions and Modernity. *The Fourth Cyril and Methodius Readings: Materials of the International Theoretical and Practical Conference*. Ufa, Publishers of Ufa Subsidiary of the Federal State Budget Educational Institution of the Higher Vocational Training 'Mikhail Sholokhov Moscow State Humanitarian University', 2012, pp. 7–13 [in Russian].

2. BABENKO, Vasyly, Maksym PYLYPAK, Denys CHERNIYENKO. Ukrainians in Bashkortostan: Historical and Cultural Experience of a Small Ethnic Group. *Folk Art and Ethnology*, 2019, 5, 26–44 [in Ukrainian].

3. BABENKO, Vasiliy. *Ukrainians of the Bashkiria SSR: Behaviour of a Small Ethnic Group in a Polyethnic Environment*. Ufa, 1999, 260 pp. [in Russian].

4. BABENKO, Vasyly, Olha DOBROVA-LYSENKO, compilers. *To Good People for Health: Dishes for Ukrainian Traditional Calendar-Ritual Holidays*. Ufa, 2006, 85 pp. [in Ukrainian].

5. DOVZHENOK, Halyna. The Aspects of Contemporary Existence of Ukrainian Folklore in the Far East. *Folklore of Ukrainians Outside Ukraine (Collected Scientific Papers)*. Kyiv, 1992, pp. 156–176 [in Ukrainian].
6. DOVZHENOK, Halyna. To the Far East for Songs: Expeditionary Notes. *Ukrainian Diaspora*, 1992, 1, 54–63 [in Ukrainian].
7. KUBIYOVYCH, Volodymyr, Zenon KUZELIA, editors-in-chief. *Encyclopedia of Ukraine. General Part*. Re-edition in Ukraine. Kyiv, 1994, pp. 23–25 [in Ukrainian].
8. EFREMOVA, Julia. Slaughter Traditions in the Food Culture of Ukrainians of Omsk Irtysh Side. *Traditional Culture: Scientific Miscellany*. Moscow, 2012, 2 (46), 71–76 [in Russian].
9. ZHIGANOVA, Svetlana. Traditions and Destinies of the Cossacks of a Stanitsa Vyshestebliyevskaya According to the Reminiscences of Its Native Marfa Stepanovna Chernenko. In: MATVEEV, Oleg, scientific ed., compiler. *Folklore and Ethnography of the People of the South of Russia and the Northern Caucasus (On the Occasion of the 70th Anniversary of N. I. Bondar Birthday): Theoretical and Methodological Materials*. Krasnodar: Traditsiya, 2019, pp. 289–298 [in Russian].
10. ZOLOTOVA, Tatiana. Christmas Traditions of Siberian Ukrainians. *Traditional Culture: Scientific Miscellany*. Moscow, 2012, 2 (46), 49–60 [in Russian].
11. ZUDIN, Anton. Wedding ceremonial rites of the Stanitsa Nekrasovskaya of Ust-Labinsk District of Krasnodar Krai. *Folklore and Ethnography of the People of the South of Russia and the Northern Caucasus (On the Occasion of the 70th Anniversary of N. I. Bondar Birthday): Theoretical and Methodological Materials*. Krasnodar: Traditsiya, 2019, pp. 227–252 [in Russian].
12. IVANNIKOVA, Liudmyla. He Has Loved Ukraine and Been Its the Most Faithful Son. *Word and Time*, 2018, 6, 89–93 [in Ukrainian].
13. IVANNIKOVA, Liudmyla. Historiographer of Ukrainian Folkloristics of Kuban. *Folk Art and Ethnology*, 2018, 5, 87–102 [in Ukrainian].
14. IVANNIKOVA, Liudmyla. Panoramic Picture of the History of Kuban Folkloristics and Ethnography: Ukrainian Studies Aspects. *Slavic Word*, 2017, 16, 278–289 [in Ukrainian].
15. MATVEEV, Oleg. From the History of Ethnographic Local History in Kuban: Fedor Frolovich Arkannikov. *Folklore and Ethnography of the People of the South of Russia and the Northern Caucasus (On the Occasion of the 70th Anniversary of N. I. Bondar Birthday): Theoretical and Methodological Materials*. Krasnodar: Traditsiya, 2019, pp. 133–160 [in Russian].

16. MINIONOK, Elena. Ukrainian Village of Batama in Eastern Siberia and Its 'Centre': Experience of the Comparative Characteristic of Song Repertoires. *Traditional Culture: Scientific Miscellany*. Moscow, 2012, 2 (46), 76–83 [in Russian].
17. ANON. *Folk Songs of the Ukrainians of Green Ukraine in the Records of Vasyl Sokil*. Music transcriptions by Larysa Lukashenko. Lviv: NASU Institute of Ethnology, 1999, 271 pp. [in Ukrainian].
18. BABENKO, Vasiliy, Farida AKHATOVA, compilers. *Song Folklore of Ukrainian Resettlers in Bashkiria*. Kiev: Muzychna Ukrayina; Ufa, 1995, 240 pp. [in Russian].
19. SIDORSKAYA, Olesia. Wedding Ceremonial Complex of Ukrainians of the Omsk region. *Traditional Culture: Scientific Miscellany*. Moscow, 2012, 2 (46), 61–71 [in Russian].
20. MATVEEV, Oleg, scientific ed., compiler. *Folklore and Ethnography of the People of the South of Russia and the Northern Caucasus (On the Occasion of the 70th Anniversary of N. I. Bondar Birthday): Theoretical and Methodological Materials*. Krasnodar: Traditsiya, 2019, 400 pp. [in Russian].
21. PUKHOVA, Tatiana, A. CHERNOBAEVA, compilers. *Folklore and Ethnographic Materials from the Archives of the Russian Geographical Society of the 19th Century According to Voronezh Governorate*. Part 1. Voronezh: Publishing-Polygraph Center 'Nauchnaya kniga', 2012, 382 pp. [in Russian].
22. SHCHERBAKOVA, Olga. *Song Folklore of Ukrainian Resettlers of Altai: Repertoire and Methodological Aid for Folk-Singing Groups*. Barnaul: Open Joint-Stock Company «Publishing-Polygraphic Enterprise "Altai"», 2013, 128 pp. [in Russian].

SUMMARY

One of the largest Ukrainian diasporas in the world lives on the territory of Russia. Some local centers still exist where one can record Ukrainian songs, rites and beliefs. A brief review of the studies of traditional culture of Ukrainians of Bashkortostan, Voronezh region, Kuban, Western Siberia, and Altai region is submitted in the paper. A collection of materials of the annual theoretical and practical conference 'The Results of Folklore-Ethnographic Studies of Ethnic Cultures of Kuban (Dikarev Readings)' (Issues 1–18, 1995–2017) is the richest source of the Ukrainian studies. It contains published works and investigations of the archival and scientific heritage of Ukrainian figures of Kuban, the papers on the histo-

ry of Folkloristics and Ethnography, the local history of Kuban and the Don region. Predominant majority of the articles is based on modern field records. The current folklore existence, oral history, material culture, folk medicine, folk knowledge, healing and military magic, Ukrainian elements in culture, everyday life and folklore of the Kuban and Don Cossacks are considered as the subject of many studies. The researches concerning calendar and family rites and customs, world-view concepts and beliefs, mythology, demonology are based on the Ukrainian material. One also can find information about Ukrainians of Kuban and their investigators in a scientific collection in honour of the professor M. I. Bondar 'Folklore and Ethnography of the People of the South of Russia and the North Caucasus' (Krasnodar, 2019). The papers about Mykola Bondar himself as the organizer and head of the annual Kuban comprehensive folklore and ethnographic expedition as well as the founder of the archives of the audio- and video records are published here. The main scientific achievements of the folklorist are characterized, the scope of his scientific interests is described. It includes folklore, oral history and ethnography of Kuban and the Caucasus people, calendar and family rites and customs of the Kuban Cossacks, semiotics of rites, rituals and folklore images, folk magic, medicine and world-view, etc. There is an interesting paper by A. Zudin in this edition. In fact, Ukrainian wedding, recorded in the village of line Cossacks, is represented. The article by S. Zhyganova is also very important. The fragments of an interview with M. Chernenko, a Cuban Cossack, whose family comes of the Zaporizhzhian Cossacks, are published. The narrator conveys ethnographic information in the historical and biographical contexts. The scientific work 'Folklore-Ethnographic Materials from the Archives of the Russian Geographical Society of the 19th Century from the Voronezh Governorate' (Voronezh, 2012), is noteworthy. Fourteen manuscripts from the archives of the RGS are published here for the first time. These are the records of the mid-nineteenth century. The author characterizes briefly the published manuscripts. These are the records of songs, fairy tales, charms, riddles, calendar and wedding ceremonies, world-view concepts, dialectal vocabulary.

One can learn about calendar and family rites and customs, preservation of folklore tradition of Ukrainians of Bashkortostan from numerous papers and monograph by V. Babenko. Folklore of the Ukrainians of Bashkortostan is represented by practically all prose and song genres.

However, it develops nowadays into the sphere of the passive memory suffering external cultural influences. The same is applied to rituals. The folklore of Ukrainians of Western Siberia is studied by a number of scholars. They organize expeditions and publish collections of field materials. Separate papers are presented in the scientific miscellany 'Traditional Culture'. The issue 2, 2012 contains the whole part dedicated to Ukrainians of Siberia. The authoress describes the works by T. Zolotova, O. Sydorska, Yu. Yefremova and O. Minionok. They are based solely on the field materials from Omsk region and Altai krai. T. Zolotova notes that the Christmas traditions of the people originating from Chernihiv, Poltava and Kharkiv provinces are best and most vividly presented in Western Siberia. O. Sydorska submits a unified image of the wedding ceremony of Ukrainians of the Omsk region, rich folk terminology, musical illustrations and lyrics. The paper by Yu. Yefremova concerns the food culture of Ukrainians in Western Siberia. The authoress has recorded unique traditions connected with the meat laying in. O. Minionok compares the preservation of the oral tradition in the Siberian village of Batama and in its 'parent state' – the village of Kropyvnia in Zhytomyr region.

Thus, ballades, historical and lyrical long-drawn songs still exist in Kropyvnia, while lyrical, humorous and dancing songs are preferred in Batama. At the same time archaic elements of the Kupala rite and a considerable number of Kupala songs are preserved in the village of Batama. Musical and song tradition of Ukrainians of the Altai krai is represented by the collection of O. Shcherbakova 'Song Folklore of Ukrainian Resettlers of Altai'. The book contains one hundred song samples, most of which are published for the first time. The compiler reflects the subtle nuances of the phonetic dialects that have remained till the present day, very accurately. The collection is organized by genre-thematic principle. The published songs are predominantly original.

Thus, Russian scientists carry out considerable research work practically in all centers of the compact settlements of Ukrainians, and this work is a significant contribution to world Ukrainian studies.

Keywords: Folkloristics history, regional studies of folklore, Ukrainian studies, Ukrainian diaspora in Russia, calendar customs and rites.

УДК 398.83(=161.2=114):82.091

Олеся Церковняк-Городецька

ДО ІСТОРІЇ ПОБУТУВАННЯ ПІСНІ «ЇХАВ КОЗАК ЗА ДУНАЙ»: УКРАЇНСЬКО-НІМЕЦЬКІ ПАРАЛЕЛИ

У статті йдеться про історію виникнення та побутування пісні «Їхав козак за Дунай». Зосереджується увага на тому, що мелодію пісні обробив Л. Бетховен, простежується географія побутування та поширення твору.

Ключові слова: пісня, козак, фольклор, Людвіг ван Бетховен.

The article deals with the history of appearance and existence of the song *The Cossack Rode beyond the Danube*, focusing on the fact that L. Beethoven has adapted the song. It also traces the geography of existence and distribution of the work.

Keywords: song, Cossack, folklore, Ludwig van Beethoven.

Пісня – це частина духовного життя українців, вона є вісною товаришкою в щасті і горі, яка не покидає ні в дні радості, ні в дні смутку, яка крок за кроком слідкує за нами від самого дитинства і до смерті. Передусім вражає дослідників багатство форм, змісту, образів, символів, найрізноманітніша манера виконання пісень. Тема українських пісень надзвичайно глибока та багатоаспектна. Саме тому зацентовано увагу на дослідженні історії та побутуванні загальновідомої пісні «Їхав козак за Дунай».

Знана дослідниця слов'янського фольклору Лариса Вахніна у своїй статті «Мотив “Дунаю” в народних баладах: пограниччя культур» пише: «Слід відзначити, що до аналізу семантики Дунаю в контексті історичних подій, що пов'язані з долею на-

родів, зокрема українців, зверталися в різний час відомі вчені, зокрема Ватрослав Ягич, Олександр Потебня, Іван Франко, Олексій Дей, Григорій Нудьга, Микола Мушинка, Олександр Астаф'єв та ін.» [1, с. 79].

Можливо, не всім відомо, що українську пісню «Їхав козак за Дунай» у XIX ст. співали німецькою мовою, бо мелодію її обробив Людвіг ван Бетховен. І понині мало хто знає, як вона перейшла рубежі інших країн, і звідки взяв її великий композитор.

Пісня «Їхав козак за Дунай» з'явилася у XVIII ст. й одразу набула величезної популярності. Відомий російський історик і письменник Микола Карамзін у біографічному словнику «Пантеон российских авторов», виданому 1801 року, вперше згадує автора цієї пісні – харківського козака Семена Климовського. Його ще й досі називають легендарним, хоча це цілком історична особа, один з найкращих українських поетів початку XVIII ст.

У Петербурзькій публічній бібліотеці зберігається унікальна реліквія – зошит німецького композитора Л. Бетховена. У ньому – власноручні нотні записи композитора, зроблені 1816 року, зокрема ноти (без слів) шести пісень. Одна з них – мелодія популярної української пісні «Їхав козак за Дунай».

Яким чином українська народна пісня опинилася в полі зору німецького композитора? Згідно з однією з версій, пісня потрапила до Німеччини разом із солдатами російської армії, що воювала з Наполеоном (серед переможців було чимало українців). Уперше український першовзір був надрукований Іваном Прачем у Санкт-Петербурзі ще за життя автора. З народних уст мелодію почув і невдовзі видав німецький гітарист І. Генглез. А вже в наступному столітті, 1808 року, цю пісню в Баден-Бадені заспівала прислуга російських дворян, і твір так захопив німецького поета Христофора Августа Тідге (1752–1841) і швейцарського економіста Жана Шарля Леонара Сісмонді (1773–1842), що вони напередодні заходилися перекла-

дати його – кожен своєю мовою і на свій лад. Щоправда, після видання тексту з нотами – «Der Kozak und sein Madchen» – про німецьких закоханих Оліса і Мінку, цю пісню підхопила вся Німеччина, а за нею і Європа. Звідти, певне, запозичив для себе мелодію і великий Бетховен. За іншою версією, пісню привезла німецька мандрівниця Ельза Ріці, яка 1796 року побувала в Росії та Україні. Найпереконливішою ж визнана така версія: Бетховен, що жив з 1792 року у Відні, познайомився із сином останнього українського гетьмана Кирила Розумовського – Андрієм, послом Росії в Австрії. Посольський особняк у Відні з його знаменитими музичними вечорами був своєрідним «українським острівцем» – тут незмінним успіхом користувалася саме українська музика у виконанні українських співаків і бандуристів.

З 1806 року Бетховен, серед інших знаменитостей того часу, був частим відвідувачем посольських вечірок. Композитору сподобалися почуті тут українські пісні – дивно мелодійні, співучі, захоплюючі. Андрій Розумовський замовив Бетховену три квартети, і композитор виконав це замовлення. У перший квартет він включив мелодію української народної пісні «Ой надворі метелиця», у другій і третій – варіації на тему пісні «Од Києва до Лубен». Знаменитий французький письменник Ромен Роллан із захопленням відгукувався про ці твори: «Я наважусь навіть сказати, що вони вище всіх квартетів. Крім оригінальної вигадки і нечуваної відваги, вони характеризуються симфонічною досконалістю звучання» [див.: 2, с. 111–112].

У 1873 році до Росії приїхав німецький письменник Георг Коль – шукав сліди автора пісні «Їхав козак за Дунай», вельми здивувався, бо в рідному краї про геніального чоловіка знали надто мало. Михайло Максимович назвав його ім'я в передмові до книги українських народних пісень: «Сія пісня складена козаком Семеном Климовським, якому, напевно, належить і чимало інших, що лишилося невідомим <...> Климовський жив близько 1724 року, написав <...> поему про правду і ве-

ликодушність благодійників, яка зберігалася в імператорській бібліотеці» [3, с. 110]. Є припущення, що Семен Климовський здобув гарну освіту. Навчався в Києві, бо знався на літературі, філософії та музиці. Певне, непоганим був і вояком. Про його відвагу свідчить хоча б той факт, що не побоявся порадити самому Петрові І, аби «був смиренний перед народом». Одне слово, запропонував можновладцеві погамувати хворобливе владолюбство й прислухатися до думки народу. Нечувана зухвалість, як на ті часи. За таке незадовго до того скарали гетьмана Павла Полуботка. Цар наказав заслати нахабу якомога далі. С. Климовський опинився серед безкрайого степу на Харківщині. Побудував хату, завів пасіку, заснував село. За деякими свідченнями, почувався щасливим і дожив до глибокої старості майже до кінця XVIII ст. Проте повернімося до німецького композитора. Інтерес Бетховена викликав і український танець «Козачок». Його мелодію композитор використав у своїй творчості двічі: у 8-й сонаті для скрипки і фортепіано, а також у першій частині 16-ї сонати для фортепіано. Мелодії козацьких пісень, почутих у Розумовського, маестро включив у заключну частину «Апасіонати» і знамениту 9-ту симфонію, а в одній з його сонат звучить українська пісня «Одна гора високая». На окрему увагу заслуговує власне символічне наповнення гідроніма Дунай, який ще в українському фольклорі набув значень «велика ріка», «велич»: «Нам думати про новий урожай, / Щоб стали в ріст пшениця, як Дунай...» (Д. Павличко), «Твого [С. Крушельницької] співу краса була, очей, / Дунаєм любові / до людей...» (В. Коломієць), тому надалі цей гідронім може персоніфікуватися, «отримуючи» від поета ще й ім'я по-батькові: «Уклін, Дунаю Йваничу, тобі!..» (І. Нехода). До пісні «Їхав козак за Дунай» Бетховен звертався кілька разів. Уперше – у 1815–1816 роках, готуючи збірку шотландських (!) народних пісень, яку йому замовив видавець Томсон з Единбурга. Трохи пізніше маестро знову повернувся до вподобаної української пісні, цього разу обробивши її для

голосу в супроводі фортепіано, скрипки та віолончелі. Втретє він робить нову обробку – для фортепіано з флейтою. Ця робота побачила світ у збірці «Варіації на російську тему». Втім, не лише Бетховен захоплювався піснею «Їхав козак за Дунай». Майже в цей час вона з'являється друком в Англії. Варіації на тему цієї пісні пише німецький композитор, основоположник німецької романтичної опери Карл-Марія Вебер.

У 1818 році австрійський композитор Йоганн Гуммель, учень Моцарта, зробив прекрасну обробку пісні «Їхав козак за Дунай» для фортепіано, віолончелі та флейти. А в 1839-му її обробив для чоловічого хору німецький композитор Йоганн-Крістіан-Фрідріх Шнайдер. У результаті, самодіяльні колективи і хори, яких тоді було безліч у Німеччині, почали виконувати пісню, зробивши її надзвичайно популярною у Європі.

Варіації на тему «Їхав козак за Дунай» написав також італійський композитор Томмазо Траетта, а італійський переклад – Домініціс. Французькою мовою пісню переклав хтось із польських емігрантів, яких тоді було чимало в Парижі. Але своїй справжній популярності у Франції українська пісня завдячує польському композитору і скрипалю, учневі великого Ніколо Паганіні – Каролі Липинському, який з величезним успіхом виступав у Парижі, виконуючи, серед інших, і «Їхав козак за Дунай».

У 1814-му Вітезлав Ганка опублікував у Відні переклад пісні чеською мовою. А за рік в американському м. Філадельфії були надруковані ноти пісні та її англійський переклад. Ще через рік ноти і текст видаються в англійській столиці, а в 1822-му – в американському Балтиморі.

На початку ХХ ст. в США з'явилися нові переклади пісні. Нею зацікавилися співаки, композитори, аранжувальники. У 1925-му вона була включена в оперету «Song of the Flame» як центральний дует усього твору (його виконують закохані під час розлуки).

Ця оперета мала величезний успіх, ішла на сцені Нью-Йоркської опери 219 разів (!) поспіль. Українську мелодію для цієї оперети аранжували відомі американські композитори Герберт Стосат, автор музики до багатьох голлівудських фільмів, і знаменитий Джордж Гершвін. Між іншим, він провів дитинство в Нью-Йорку на вулиці під назвою «Мала Україна». Імовірно, там проживало чимало наших емігрантів. У будь-якому разі, за словами самого Гершвіна, вже з дитинства він був непогано ознайомлений з українцями і їхніми піснями...

У тому ж 1925 році в США вийшло фундаментальне багатомне видання «Міжнародна бібліотека музики для вокалістів». У VI томі серед кращих пісень усіх часів і народів надрукована й українська – «Їхав козак за Дунай».

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Вахніна Л. Мотив «Дунаю» в народних баладах: пограниччя культур. *Українське пограниччя: варіативність традиційної культури. Одеські етнографічні читання : зб. наук. праць. Наукове видання.* Одеса ; Тульча : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2018. С. 79–87.

2. Нудьга Г. Козак, філософ, поет / ред.-упоряд. Л. Сенік ; Благодійний фонд-фундація ім. Г. Нудьги, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. Львів, 1999. 206 с.

3. Сборник украинских песен, издаваемый Михаилом Максимовичем. Киев : в Тип. Феофила Глюксберга, 1849. Ч. 1. 129 с.

REFERENCES

1. VAKHNINA, Larysa. The *Danube* Motif in Folk Ballads: A Borderland of Various Cultures. In: Nataliya PETROVA (editorial board's executive secretary). *The Ukrainian Borderland: A Traditional Culture's Variability. Odesa Ethnographic Readings: Collected Scientific Papers: A Scientific Edition.* Odesa: Illia Mechnikov Odesa National University, 2018, pp. 79–87 [in Ukrainian].

2. NUDHA, Hryhoriy. *Cossack, Philosopher, and Poet*. Edited and compiled by Liubomyr SENYK. H. Nudha Charitable Endowment, Ivan Kryp'yakevych Institute of Ukrainian Studies. Lviv, 1999, 206 pp. [in Ukrainian].

3. MAKSIMOVICH, Mikhail (compiler, preface's author, annotator). *A Collection of Ukrainian Songs, Published by Mikhail Maksimovich*. Kiev: Teofil Glücksberg Printing House, 1849, pt. 1, 129 pp. [in Russian].

SUMMARY

The article deals with the history of appearance and existence of the song *The Cossack Rode beyond the Danube*, focusing on the fact that L. Beethoven has adapted the song. It also traces the geography of existence and distribution of the work.

The Italian composer Tommaso Traetta also wrote variations on the theme *The Cossack Rode beyond the Danube*, with the Italian translation by Dominicus. One of the Polish emigrants, numerous in Paris at the time, has translated the song into French. However, true popularity of the Ukrainian song in France was owing to the Polish composer and violinist, a great student of Niccolò Paganini, Karol Lipinski, who has played with great success in Paris, performing, among other things, *The Cossack Rode beyond the Danube*.

Keywords: song, Cossack, folklore, Ludwig van Beethoven.

УДК 398.91:801.81]:82.091

Юлія Собора

ЖАНРОВА ТИПОЛОГІЯ ПРИСЛІВ'ІВ І ПРИКАЗОК У ТЕОРЕТИКО-ІСТОРИЧНОМУ АСПЕКТІ

У статті розкривається проблема жанрової типології прислів'їв і приказок, аналізуються варіації паремій у світлі сучасних наукових тенденцій. Авторка подає огляд наукової літератури з окресленої проблеми, розглядає мініатюрні жанри фольклору в аспекті змісту та форми, досліджує джерела зародження паремії, розглядає жанр за тематичними групами.

Ключові слова: паремія, прислів'я і приказки, жанр, художній образ.

The problem of genre typology of proverbs and sayings is revealed in the article. Different variants of paremia in the light of modern scientific trends are analyzed. The authoress is submitting an overview of the scientific literature concerning the indicated problem. The miniature genres of folklore in the aspects of content and form are considered. The sources of the paremia origin are studied. The genre thematic groups are described.

Keywords: paremia, proverbs and sayings, genre, artistic image.

Проблема дослідження прислів'їв і приказок, джерел їх концептуальності є актуальною й вимагає широкого та комплексного підходу. Цьому питанню фольклористи часто не приділяють належної уваги, іноді розглядають недостатньо, типологічний аспект малих жанрів усної народної творчості часом залишається другорядним.

Особливості паремії стали об'єктом наукової уваги таких учених, як: Н. Ковальська, М. Кравцов, Л. Мушкетик, М. Некрутенко, Н. Шумада, В. Юзвенко та ін. Окремо треба загадати праці відомого українського фольклориста, етнографа і літературознавця, завідувача відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені

М. Т. Рильського НАН України Михайла Пазяка, а саме: «Українські прислів'я та приказки: Проблеми пареміології та пареміографії» (1984), «Перлини народної мудрості. Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини» (1989), «Прислів'я та приказки: Взаємини між людьми» (1991), «Матвій Номис як фольклорист та етнограф» (1993). Основні теоретичні положення про типологічні риси прислів'їв і приказок М. Пазяк виклав у докторській дисертації «Українські прислів'я та приказки. Проблеми генези, семантики і жанрово-поетичної структури» (1991).

Метою розвідки є аналіз жанрової типології прислів'їв і приказок, огляд поетики паремії, а також джерел походження малих форм фольклорних текстів.

У жанровій системі фольклору паремія посідає особливе місце. Це явище можна окреслити як синкретичне, а дослідження – міждисциплінарними, адже за своїми ознаками воно перебуває в науковому інтерпросторі фольклористики, фразеології, жанрології, етнографії, комунікативістики, психолінгвістики тощо.

Жанрова система фольклору надзвичайно різноманітна, і тут ураховуються її основні чинники визначення жанрів, зокрема вербальний рівень, етнографічний критерій, музикологічний аспект, хореографічний, регіональний тощо. Паремія має відношення до усної поетичної народної творчості, до якої належать пісні, думи та билини, приказки і прислів'я, каламбури, вітання, прокльони та побажання, афоризми. Ці жанри окреслюються як пареміографічні. Особливість їх у тому, що образна ozdoba цих текстів є центральним комунікативним інструментом для передачі сигналів навколишнього соціального середовища, або процесів природних, які впливають на якість життя представників цих соціумів [5, с. 53].

У докторській дисертації М. Пазяк термін «паремія» визначає як жанрове поняття, що, на думку вченого, максимально дотичне до понять «прислів'я та приказки». Водночас дослід-

ник поділяє паремію на більш вузькі видові поняття, а саме: прислів'я, приказка, побажання, вітання, каламбур, загадка тощо [3].

У 1984 році у видавництві «Дніпро» вийшла книжка «Українські прислів'я та приказки» з передмовою М. Пазяка «Немеркнучі перлини». У вступній статті науковець зазначав: «Прислів'я та приказки – неоціненна скарбниця народної мудрості. Кожне покоління вносить у цю невичерпну скарбницю нові коштовні діаманти, що збагачують культуру народу. Як витвір народного генія вони супроводжують людство від сивої давнини і до наших днів» [4, с. 5]. Учений підкреслював значення паремійних текстів, відзначаючи їх здатність до еволюції, фіксацію надзвичайно важливих моментів у розвитку культури українського народу. І хоча сьогодні нам може здатися своєрідним художній стиль дослідження видатного фахівця з української пареміології, проте, зважаючи на пласт фольклорного матеріалу, його високу художньо-поетичну цінність і широту зображальних засобів, абсолютно виправданими стають дібрані науковцем метафори, порівняння та інші тропи, які професор добирає у своїх працях, присвячених українській паремії.

Про концентрацію народної мудрості в малих жанрах фольклору дослідник зазначає: «Сила, мудрість і поетична краса прислів'їв та приказок – це сила народного розуму й гумору, влучності й дотепності народного слова» [4, с. 5]. І тут є свій сенс, адже нині паремія найкраще відображає всі процеси в динаміці розвитку й становлення національного світогляду. Зокрема, українцям притаманна колоритна сміхова культура, яка обов'язково мала б відбитися у фольклорних жанрах-концентрах.

Про насиченість досвіду життя народу в пареміях М. Пазяк зазначає: «Зміст прислів'я та приказок невичерпний. У них відображено багатогранність життя, побуту, звичаїв народу, його історія, мораль. З плином часу прислів'я та приказки змінюва-

лись, шліфували свою форму. Постійно відбираючи і осмислюючи найтипівіші явища природи й людського буття, народ свої спостереження закріплював у афоризмах і передавав наступним поколінням. Поступово вони ставали кодексом законів моралі і поведінки» [4, с. 5]. Дослідник також наводить той факт, що при появі писемності в Київській Русі, паремія вже була доволі добре розвинута й активно використовувалася для унормування поведінки та з дидактичною метою. Тому можна припуститися думки, що паремія, вірогідно, зручна для запам'ятовування, тривалий час існувала для того, щоб зберігати цінні й життєво важливі поради, передавати їх з покоління до покоління. З появою і розповсюдженням писемності, функція паремій дещо змінюється. І навіть автори перших рукописних пам'яток використовують прислів'я і приказки тепер уже для вишуканості й повноти мовлення. І справді, сьогодні вважається, що людина досконало знає мову тоді, коли вона автоматично використовує сталі вислови, тобто логічне мислення відбувається вже на рівні стабільних мовних кодів і йде пряме звернення до вкорінених у народі сталих образів із високою концентрацією перевіреної колективним досвідом, набутої століттями корисної інформації, закарбованої для зручності та пластичності в лаконічній фразі зображальними мовними образними елементами. На думку професора М. Пазяка, прислів'я охоплюють низку різноманітних тем. Наприклад, прислів'я про пори року вчений називає енциклопедією народного життя й тісно пов'язує з проблемою хліборобства в Україні. Також знаходить дотичну групу, де, власне, оспівується земля як сила родючості, а відповідно поруч згадується паремія, у якій закарбовано образ родючої ниви, колосу, хліба. Проте науковець зважає на еволюційні процеси в народній творчості, тому зазначає: «Окремі прислів'я про хліборобство втратили своє первісне значення і набули переносного («Де його не посій, там уродиться» – всюдисущий, «Колос голий до землі гнеться, а порожній угору преться» – про працюватих і нероб тощо) [4, с. 8].

Також дослідник наголошує, що чимало паремій беруть свій початок від спостережень. Зокрема, це прикмети-спостереження про зміну погоди, які мають міцний зв'язок із сільськогосподарською діяльністю, яка забезпечувала життєдіяльність аграрно зорієнтованої людини.

Близькими до паремій сільськогосподарського тематичного поля є прислів'я і приказки про рослини. Тут важливо згадати про явище персоніфікації, яке дуже популярне в українській народній творчості. Уявлення про світ давніх українців наділяли життям усі опредметнені реалії. Наприклад, кожна річка обов'язково мала назву, що розкривала її гідрологічний характер. Народні загадки описують пори року як цілком сформовані людські постаті. На думку Анатолія Ткаченка, найчастіше персоніфікація як троп побутує в таких варіаціях: антропо-, зоо-, ботаноморфна метафоризація [6, с. 64]. М. Пазяк зауважує: «Рослинний світ у прислів'ях наділяється людськими рисами. Мале деревце асоціювалося з підлітком, якого треба було виховувати ("Тни деревину, поки мала"), сила, могутність – з дубом» [4, с. 9]. Отже, рослинні мотиви втілюються в описах життєвих процесів, стадіях фізичного і психічного росту людини, дорослішання, змушнення, старіння тощо. А от риси тваринного світу радше порівнюються з індивідуальними якостями особи, унікальністю прояву її характеру й темпераменту. Архаїчними є прислів'я і приказки про хату й побутові речі, працю та її знаряддя.

Щодо філософських концепцій життя і смерті дослідник стверджує: «Життя людини складне, сповнене і радощів, і горя» [4, с. 10], тому чимало паремій вітаїстичного й танатоїстичного типів вказує на феномен біологічного, соціального, ритуального, культурного, гедоністичного буття людини.

На думку Вікторії Юзвенко, народна поетична творчість, до якої саме входить паремія як вид мистецтва красномовства, зумовлена потребами учасників мовного процесу. Мініатюрні тексти усної народної творчості відповідають суспільним

вимогам, що визначає відповідні форми художнього відображення дійсності. У цілому «жанри відрізняються один від одного не тільки змістом, а й різноманітними способами відображення дійсності, своєю поетичною структурою. Водночас жанри не є чимось раз і назавжди встановленим і незмінним». Жанр – «це живий організм, чутливий до запитів часу та засвоєння всього нового життя. Багатовікова історія творчості народу засвідчила закономірне зникнення одних жанрів і появу інших, діалектичну єдність їх і взаємодію» [7, с. 3].

Якщо говорити про загальну історію фольклористики, то вона містить вивчення специфіки та історичної еволюції окремих жанрів, дослідження взаємодії у співвідношенні з історією народу, умови його життя, його культурних особливостей. Також варто зазначити, що доволі близькі за культурою мовлення народи можуть мати певні тотожні риси, наприклад, паремії, образні звороти, мовні кліше.

Спираючись на дослідження В. Юзвенко [7], бачимо, що фольклористика починає історичну традицію власне з типології і досліджень пісенного матеріалу. Ми вже зазначали, що прислів'я і приказки в Україні можуть формуватися з повсякденних міркувань та спостережень. А також з примовлянь, ворожінь, дійств із народних обрядових елементів. Але першими увагу привернули саме дослідження пісенного фольклорного матеріалу на теренах сучасної України. Мова йде про паремію, яка походить від пісень, тобто зазвичай вона має при повноті прислів'їв дієслівну риму. Рима пояснюється саме впливом народної пісні, що саме їй притаманна. Адже римований рядок у прислів'ях не є чимось особливим. Використовуючи його у прислів'ях і приказках, створюється ефект логічного наголосу в дидактичному тексті. Водночас складно об'єктивно визначити першоджерело паремії в народнопісенній традиції.

Звісно, таке верховенство теорій про першооснову паремій пов'язане з аспектом дослідження власне фольклору. А поча-

ли слов'янський фольклор активно досліджувати і збирати на початку XIX ст. На думку В. Юзвенко, слов'янська фольклористика цього періоду нагромаджувала великий фольклорний матеріал, переважно поетичних жанрів. Щоправда, дослідниця зосереджує основну увагу на вирішенні проблем народності, історико-пізнавального значення словесної творчості й ролі в розвитку національних літератур. А загальнотеоретичні питання історії жанрів у романтичній фольклористичі не знайшли належного вирішення у вузловому питанні розвитку малих фольклорних форм. Тому нам і сьогодні треба визнати, що цілісною першою спробою осмислення проблем жанрового розвитку в широкому історичному плані була праця Віссаріона Белінського «Поділ поезії на роди і види» 1841 року. У цьому доробку, який присвячено питанням літературної творчості, чітко простежується розуміння взаємодії фольклорних жанрів у другій половині XIX ст., коли відбулося типологічне зіставлення фольклорів різних слов'янських народів, також маємо велику кількість фіксованих зразків цього періоду. Тоді ж активується робота над питанням про виокремлення прислів'їв і приказок як особливого та самобутнього способу передачі давньої народної мудрості. І саме в цей час окреслюється місце української паремії серед інших фольклорних жанрів, до того ж навіть з'ясовується питання диференціації паремії на прислів'я, приказки, афоризми, порівняння, каламбури тощо, визначаються головні критерії, чим прислів'я і приказки відрізняються.

Варто наголосити, що дослідження фольклору вимагає особливо уважного погляду на історіографію прози й поезії, тобто на опис жанрів в історичному аспекті їх розвитку. Українським тут є процес еволюційного росту й уніфікації жанру. При творенні паремій відбувається процес концентрації та усічення усного тексту.

Цікавою й оригінально є думка Миколи Кравцова, що фольклор необхідно вивчати як «цілісну внутрішню пов'язану сис-

тому жанрів, яка історично складалася і змінювалася» [2, с. 7]. І справді, нині ми вже не можемо говорити про паремію як щось однозначне. Прислів'я і приказки, хоча й розглядаються разом, але, як наголошував М. Пазяк, є окремими явищами в українській фольклористиці. Це відбувається передусім через те, що поняття паремії включає не тільки прислів'я і приказки, а також інші дотичні жанри або жанри, які переходять у них, маючи сконцентрованість, яскраві образні елементи, ритмомелодіку тощо, наприклад, замовляння, прокльони, афоризми. Усі вони є дотичними до прислів'їв і приказок, створюють єдину систему дрібних жанрів усної народної поетичної творчості.

На думку М. Кравцова, «слов'янські народні прислів'я вельми багатий і популярний жанр народної творчості. У всіх слов'янських народів опубліковані фундаментальні збірки, які містять по кілька тисяч приказок» [2, с. 94]. Оформити повноцінну збірку з усіх слов'янських фольклорних жанрів наразі може видаватись абсурдним, адже проблема полягає в тому, що території деяких країн мають мовні розгалуження, а для того, щоб збирати фольклор, варто враховувати його варіантність і мовні особливості, позаяк приказка є неповноцінною конструкцією і її вживання залежить від діалектних атрибутів мовлення. Утім, використання мовних додатків, оцифрування збірок і перехід на електронний варіант створення тексту в майбутньому уможливить швидке віднайдення подібних за формою та змістом текстів, що значно полегшить їх порівняльний аналіз і створення таких збірок. На думку М. Кравцова, прислів'я – це «стисла висловлена думка, речення, що закінчено синтаксично, що в певному образі передає широке поняття» [2, с. 94]. Зазвичай ця конструкція має ритм і часто риму, що також підкреслював і сам М. Пазяк. Проте у своїй теорії М. Кравцов наголошує, що ритміка, ідейна сконцентрованість і висока образність на тлі нейтрального стилю мовлення виявилися доволі стабільними і популярними, до того ж така колективна творчість відшліфовувалася роками й має давне

коріння. Власне через те, що паремія є творінням колективним, мініатюрні тексти усної народної поетичної творчості настільки насичені архетипними кодами, що текст не лише виявляється зручним, а й добре зрозумілим усім учасникам. І хоча прислів'я і приказки проходять складний процес еволюції, змінюючись і адаптуючись під нові реалії, головні концептуальні колективні символи в тексті прислів'їв зазвичай не змінюються, тобто залишаються опорні лексеми, образність. Саме семантична міцність лаконічних текстів паремій і простота мобільності усної форми в мовному середовищі дає стійкість і затребуваність цих жанрів незалежно від епох. Змінним є тематичне коло паремій, адже кожна епоха створює свої проблемні запити, приміром, у період козаччини виникають паремії про козаків, язичницька епоха відтворює прислів'я і приказки на підґрунті обрядів і спостережень.

М. Кравцов стверджує, що лаконізм і стислість форми у прислів'ї передає особливості людської діяльності, а поява базується на основі спостереження людини. Як людина «спостерігає за життям, так і прислів'я містить в собі певну пораду або повчання і має явний моральний аспект» [2, с. 95]. Також прислів'я мають для суспільства вагоме значення: по-перше, це пізнавальна функція, по-друге, певна колективна аналітика – різноманітність тем, аналіз життєвих ситуацій, повчання та життєві рекомендації, що описуються в доволі стислій формі. Тобто полісемія тем свідчить про широту життя людини, її пріоритети та цінності. Якщо порівнювати з іншими жанрами фольклору, то прислів'я більш насичені й набагато щільніше передають картину життя. Це пов'язано з їх сконцентрованістю, про що ми вже зазначали. Також М. Кравцов підкреслює, що прислів'я «не просто говорять про явища дійсності, а й узагальнюють певний життєвий досвід» [2, с. 8]. На це і треба звертати увагу під час аналізу паремій, адже вони не лише допомагають краще пізнати життя, не лише дають узагальнене уявлення про нього, а й часто пояснюють життєві ситуації. Їх

ідейно-виховна функція припадає на те, що вони містять пораду, повчання, себто накопичений досвід націй і поколінь.

Часом композиційний прийом у прислів'ях і приказках залежить від їх тематичної групи. Приміром, соціальні протиріччя відображатимуться бінарною опозицією, як-от «бідняк» – «багач». Аналогічно розкриваються й бінарні концепти «життя» – «смерть», проте, тут є певний парадокс, адже «смерть» часто поєднується з поняттям «життя» і є його продовженням. Проблеми шаблону в соціумі також відбиваються у прислів'ях і приказках, позаяк вони «згущують» реальність та універсалізують і спрощують складні життєві ситуації.

Необхідно наголосити на образних елементах прислів'їв і приказок. Олена Івановська пише: «Значущою одиницею аналізу суб'єктності (креативної потуги) фольклору є особистісний духовно-творчий акт, що називається художньою дією», що є специфічним різновидом акту, який щільно «пов'язаний із переживаннями, уявою, фантазією, що становить певний психічний ярус індивіда, на якому, однак, позначаються впливи соціуму. У такому розумінні можна говорити про визначальну роль суб'єктності індивіда у творенні фольклорного образу» [1, с. 5]. Образ у прислів'ї розкривається завдяки тому, що в малих фольклорних жанрах найчастіше на тлі простоти народної мови одинично використовується тропіка, а саме: порівняння, антитеза, гіпербола, метафора тощо. Так, «гіпербола може бути і тропом (на рівні словосполучень), і стилістичною фігурою (на рівні речень), і художнім засобом (на рівні твору), що полягає в означувальному перебільшенні означуваного з метою його увиразнення. Протилежний до гіперболи троп – мейозис, що полягає в означувальному применшенні означуваного у схожих із гіперболою функціях та виявах» [1, с. 5].

Художні образи притаманні для мови поетичної творчості, але ці образні елементи і створюють родзинку прислів'їв і приказок. Вони також допомагають розширити інтелектуальний сенс вислову. Тому однією з комунікативних стратегій паре-

мійного тексту є здатність мініатюрного тексту усної народної творчості до зміни сенсу, до еволюції і до пристосування. Паремійна одиниця не лише змінює сенс, а й пристосовується до нових умов, таким чином вона зберігає себе як повноцінний художній текст. Багато зображальних засобів, на яких базується мова поетична, у мові прислів'я надають їм переносного значення. Воно з'являється завдяки методиці узагальнення, оскільки паремії містять концептуальні лексеми, що дозволяє використовувати прислів'я і приказки як універсальні, семантично глибокі твердження до різних ситуативних моделей. Себто завдяки узагальнюючим методам конструкції речення, що роблять прислів'я і приказки зручними універсалами.

Ще одним аспектом прислів'я є не лише відображення певних правил народної поведінки, але й віддзеркалення низки полісемічних сутностей. Прислів'я і приказки в зіставленні з різними народними фольклорними елементами, спираючись на образні елементи, не можуть мати дослівної міжмовної трансляції. Паремії перекладаються за принципом ідіома на ідіому, концепт на концепт, семантичне поле на семантичне поле. Структура прислів'я доволі стійка за своїми формами. Народні паремії можуть сприйматися як частини із художньо-поетичного тексту і елементи із обрядового тексту тощо.

Лаконізм паремій – одна з причин їх популяризації та поширення, адже вони швидко запам'ятовуються. Зауважимо, що стислі, лаконічні вислови людський мозок закарбовує краще, ніж розлогі повчання. Тим паче, паремії доволі швидко поширюються через усне мовлення, укорінюються в живій мові народу.

Отже, окреслене в розвідці питання розкриває проблему жанрової типології прислів'їв і приказок, вимагає подальшого дослідження. Як виявилось під час аналізу наукових джерел, присвячених українським прислів'ям і приказкам, спільним серед науковців залишається твердження про синтез лаконічної форми і глибинного змісту слов'янських паремій.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Івановська О. Творчий акт індивіда у фольклорі. *Міфологія і фольклор*. 2011. № 3–4 (9). С. 5–19.
2. Кравцов Н. И. Славянский фольклор. Москва : Издательство Московского университета, 1976. 264 с.
3. Пазяк М. М. Українські прислів'я та приказки. Проблеми генези, семантики і жанрово-поетичної структури. Київ : Наукова думка, 1991. 390 с.
4. Пазяк М. М. Українські прислів'я та приказки: Проблеми пареміології та пареміографії. Київ : Дніпро, 1984. 390 с.
5. Семеног О. М. Український фольклор: Навчальний посібник для студентів філологічних спеціальностей педвишш. Глухів : РВВ ГДПУ, 2004. 254 с.
6. Ференц С. Н. Теорія літератури і основи естетики: Навч. посібник. Київ : Знання, 2014. 502 с.
7. Юзвенко В. А. Взаємозв'язок фольклорних жанрів у їх історичному розвитку. *Розвиток і взаємовідношення жанрів слов'янського фольклору*. Київ : Наукова думка, 1973. С. 3–21.

REFERENCES

1. IVANOVSKA, Olena. Individual Creative Act in Folklore. *Mythology and Folklore*. Lviv, 2011, 3–4 (9). P. 5–19 [in Ukrainian].
2. KRAVTSOV, Nikolai. *Slavic Folklore*. Moscow: Moscow University Publishers, 1976, 264 pp. [in Russian].
3. PAZIAK, Mykhailo. *Ukrainian Proverbs and Sayings. Problems of Genesis, Semantics and Genre-Poetic Structure*. Kyiv: Naukova dumka, 1991, 390 pp. [in Ukrainian].
4. PAZIAK, Mykhailo. *Ukrainian Proverbs and Sayings: Problems of Paremiology and Paremiography*. Kyiv: Dnipro, 1984, 390 pp. [in Ukrainian].
5. SEMENOH, Olena. *Ukrainian Folklore: A Teaching Aid for the Students of Philological Specialties of Higher Educational Institutions*. Hlukhiv: Editorial-Publishing Department of Hlukhiv State Pedagogical University, 2004, 254 pp. [in Ukrainian].
6. FERENTS, Nadiya. *Theory of Literature and the Principles of Aesthetics: A Teaching Aid*. Kyiv: Znannia, 2014, 502 pp. [in Ukrainian].

7. YUZVENKO, Viktoriya. Interrelation of Folklore Genres in Their Historical Development. *Development and Interconnection of the Slavic Folklore Genres*. Kyiv: Naukova dumka, 1973. Pp. 3–21 [in Ukrainian].

SUMMARY

The problem of proverbs and sayings research, as well as their conceptual nature, is a relevant one and requires a broad and integrated approach. The paremia peculiarities have become an object of scientific attention of such scientists as N. Kovalska, M. Kravtsov, L. Mushketyk, M. Nekrutenko, M. Paziak, N. Shumada, V. Yuzvenko and others.

The submitted study is aimed at the genre typology analysis of proverbs and sayings, an overview of the paremia poetics, as well as sources of origin of the small forms of folklore texts.

Paremia takes a special place in the genre system of folklore. Paremia is related to oral poetic folk art.

Paremia is easy to remember. It has existed for a long time strictly in order to store valuable vitally important tips and render them from one generation to another. The paremia function has been changed a little with the appearance and extension of the written language.

It should be mentioned also, that the study of folklore requires a particularly careful consideration of the historiography of prose and poetry, that is the genres description in the historical aspect. The process of evolutionary development and unification of the genre is especially important here. The process of concentration and apocopation of the oral text takes place during the creation of the paremias.

Proverbs and sayings not only help to cognize life better, give a general idea of life, but also often explain life situations. Their ideological and educational functions consist in the fact that they contain advice, instruction, that is they have the accumulated experience of the whole nations.

Paremia is a small in volume and complicated in content genre of folklore, built on the basis of one figurative element. It has a complex history of development and contains the traces of the genre from which it is originated.

Keywords: paremia, proverbs and sayings, genre, artistic image.

УДК 398.91(=161=411.21):305

Дар'я Завгородня

«ВОЛОС ДОВГИЙ, А РОЗУМ КОРОТКИЙ»:
ГЕНДЕРНІ СТЕРЕОТИПИ
У СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ
ТА АРАБСЬКИХ ПРИСЛІВ'ЯХ

Стаття присвячена дослідженню та порівнянню традиційних уявлень про роль і місце жінки у східнослов'янській та арабській культурах. На основі аналізу відтворених у пареміях уявлень про стать здійснено спробу виявити та описати гендерні стереотипи, що стосуються співвідношення значимості ролей чоловіка та жінки у сімейному й суспільному житті, унаслідок авторка дійшла висновку про подібність характеру реалізації андроцентричної концепції в аксіології паремійного фонду обох культур. Також сфокусовано увагу на відмінностях, зумовлених етнокультуральними чинниками.

Ключові слова: прислів'я, гендер, стереотип, аксіологема, чоловік, жінка.

The article is dedicated to the research and comparison of traditional notions about the woman significance and place in East Slavic and Arabian cultures. Proceeding from the analysis of the gender representations reproduced in proverbs and sayings, an attempt to find out and describe gender stereotypes concerning the correlation between the importance of man and woman in family and social life is made. The similarity of the way of androcentric concept realization in the axiology of proverbs and sayings fund of both cultures is concluded. Attention is also focused on the differences, specified by ethno-cultural factors.

Keywords: proverbs, gender, stereotype, axiologeme, man, woman.

Зв'язок «культура – стать» є двостороннім: з одного боку, культурні феномени несуть на собі відбиток маскулінного / фемінного, з другого, – самою культурою закладаються

певні рольові очікування, які загострюють диференціацію за статевою ознакою. Гендерні дослідження фольклору дають розуміння природи закладених у культурі стереотипів. Інтеріоризація цінностей відбувається значним чином через народну культуру, уявлення про образи ідеальних чоловіка та жінки формуються, зокрема, через фольклор. Народна творчість транслює культурні аксіологеми «чоловіче» – «жіноче», які демонструють колективні уявлення про еталон. Вивчення фольклору цінне тим, що воно дає багатомірне уявлення про розподіл соціальних та сімейних ролей чоловіка і жінки, зокрема розподіл сфер жіночого / нежіночого, обумовлений культуральними чинниками.

Дослідження гендерних аспектів фольклору у зв'язку з дослідженням історичного епосу закладено у роботах Вука Караджича про слов'янський епос, в українській фольклористиці думка була підхоплена М. Гоголем у зв'язку з аналізом українських пісень, знайшла розвиток у роботах Миколи Гоголя, Філарета Колесси, зокрема розподіл фольклорного матеріалу, його зміст залежно від статі виконавця. Серед сучасних українських науковців до проблеми зверталися: І. Павленко у роботах «Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянщини: буття у просторі та часі» [22], «Гендерні особливості фольклору “країни козаків”» [23], Н. Годзь у праці «Культурні стереотипи в українській народній казці» [5], Л. Мушкетик («Жіночі персонажі української чарівної казки») [16], М. Демедюк («Образ жінки у казковій прозі Західної України кінця XIX – початку XX століття (за матеріалами “Галицьких народних казок” в упорядкуванні Івана Франка)») [7] та ін. Отже, проблема достатньо досліджена на матеріалі епічних та ліричних жанрів. Особливий інтерес викликають малі фольклорні форми, зокрема прислів'я. Вони акумулюють соціокультурний досвід, концентрують в собі історію моралі та виступають регуляторами норм соціальної поведінки, діапазон їхнього вживання є значно ширшим порівняно з іншими жанрами, а отже, вивчен-

ня закладених в них ґендерних уявлень дає змогу докладно проаналізувати позицію суспільства щодо місця чоловіка та жінки у системі соціальних інститутів. Примітно, що у сформованих ґендерних стереотипах значною мірою відбиваються національні засади досліджуваного фольклорного матеріалу.

Компаративний аналіз прислів'їв дозволяє визначити ступінь збігів та розбіжностей стосовно наявності, специфіки та функціонування ґендерних стереотипів у межах окремої етнічної спільноти. Подібні дослідження неодноразово проводилися на матеріалі пареміологічного фонду східнослов'янських та європейських народів [9; 12; 31; 32]. Арабська культура в цьому аспекті вітчизняною наукою майже не досліджувалася, хоча вона представляє особливий інтерес, адже традиційно трактується як суто маскулінна.

Європейські та американські медіа подають інформацію про ґендерну стратифікацію арабського світу з позиції власних цінностей, тому акцентують увагу на його традиційних засадах і «вторинній» ролі жінки в ньому, екстраполюючи на іншокультурний світ свої погляди. На сьогодні можна говорити про створений мас-медіа образ жінки в арабському суспільстві, який міфологізується. Жінка постає беззахисною істотою, що не має права на власну думку та перебуває під постійним гнітом чоловіка і його родини. Та чи відповідає дійсності цей образ? Наскільки виправданим є визнання феномену андроцентричності арабського світу? Чи дійсно цінність людини в менталітеті арабів визначається її статтю? У дослідженні зроблена спроба прояснити, які відповіді на ці питання дають прислів'я арабського світу. Стаття спрямована на розкриття спільного та розбіжного у ставленні до жінок й уявленні про жінку у східнослов'янському та арабському традиційному і сучасному суспільствах.

Стрімкі зміни у суспільній ролі жінки відбувалися у східнослов'янській культурі впродовж останнього століття, це сприяло появі нових творів та необхідності переглянути уста-

лені погляди, а відтак проведено низку досліджень, зокрема у пареміології. Найактивніше проаналізували англійські [31; 32] та російські паремії [31; 32; 9]. Є ґрунтовні дослідження феноменів маскулінності та фемінінності у східнослов'янській культурі [12; 14; 19].

Останнім часом у вітчизняній науці з'являються дослідження культури мусульманського світу, що зумовлено етно-ренесансом національних меншин, які відновлюють власну релігію та культуру.

У статті О. Кухаревої «Образ женщины в арабских пословицах» ідеться про відображення в арабських прислів'ях, приказках та інших клішованих виразах місця та ролі жінки в суспільстві, традиційних пріоритетів арабських народів, пов'язаних із закріпленням її підлеглого статусу. Автор доходить висновку, що у своїх прислів'ях араби здебільшого закріплюють негативні якості жінки, її слабкості, але водночас наголошується на її важливій, незамінній ролі в житті родини [11].

Проте становище жінки в арабському світі поступово змінюється, цьому сприяють значні запозичення з європейської культури, ідеї жіночої емансипації поступово проникають у мусульманський світ, тому проблема ґендерних стереотипів у пареміях досліджується арабською наукою.

У дисертації «A gender and language analysis of omany proverbs» Суад Амбу-Саїді розглядає типи жіночих маркерів та їхні конфігурації у прислів'ях. Автор говорить, що прислів'я про жінок з негативною конотацією вже не мають суттєвого впливу на закріплення ґендерних стереотипів. Провівши соціальне опитування та анкетування, науковець дійшов висновку, що значна частина паремій уже не використовується (особливо серед молоді) – для більшості реципієнтів такі прислів'я незнайомі, а отже, вони не сприяють маргіналізації жінки та закріпленню її підлеглого статусу. Робота цінна дослідженням явища в динаміці, врахуванням під час аналізу екстратексту-

альних факторів. Автор дослідження висловлює сподівання, що більшість негативних ревербацій зникнуть в ході змін, яких зазнає суспільство сьогодні [38].

У праці «The representation of women in Moroccan proverbs» арабська дослідниця Мер'ем Фаті говорить, що прислів'я виконують у суспільстві функцію легітимації певних стереотипів, особливо щодо жінок, адже усна традиція має велике значення в арабській культурі. Оскільки Марокко – типове патріархальне суспільство, то прислів'я покликані підтримувати маскулінне домінування в соціумі, жінки представлені в пареміях як нерозумні, обмежені та вразливі, залежні від чоловіків, отже, ідеї емансипації потребують активної пропаганди в країні. Ця робота надзвичайно цікава тим, що гендерні питання на матеріалі фольклору піднімає жінка-марокканка, щоправда та, яка має європейську освіту і говорить про цінності власної культури з урахуванням цінностей європейської цивілізації. Однак це – маркер змін місця жінки у соціумі, в її самосвідомості, ознака розмивання стереотипів [36].

У статті «Patriarchal Concepts of Woman in English, and Arabic Proverbs» дослідниця Азар Хасім Алі Ель-Зубаїді говорить про ідеї андроцентричності, які послідовно простежуються в арабських та англійських пареміях. Авторка використовує метод контент-аналізу, оскільки, на її думку, паремія може бути вірно інтерпретована, лише виходячи з контекстуального оточення. Дослідниця доводить, що патріархальні концепції закладені як в арабських, так і в англійських прислів'ях, проблема має загальнокультуральний характер, отже, арабська культура не є в цьому аспекті резонансним виключенням. Ця робота цінна тим, що її концепція не передбачає притаманного багатьом компаративним дослідженням європоцентризму, автор не робить контрастного протиставлення, а акцентує увагу на спільних для обох культур тенденціях [35].

Враховуючи характер попередніх досліджень, цікаво проаналізувати, чи реалізується андроцентрична концепція у

східнослов'янських прислів'ях, на яких рівнях, за якими параметрами характер реалізації близький арабській моделі цього феномену: чи так багато розбіжностей та що превалює – національне / релігійне чи загальнолюдське / універсальне, що вироблялося століттями та сприяло виживанню роду / етносу / людства.

Тема «культурних вимірів чоловічого та жіночого» переживає період актуалізації. Ця проблема набуває особливого значення при вивченні «закритих» культур, що характеризуються високим рівнем стабільності традиційних моделей поведінки, до таких належить арабська культура. «Закритість» культури дає змогу іншокультурним ЗМІ вільно інтерпретувати процеси, що протікають у її межах, систему цінностей та суспільних норм. Оскільки фольклор є незаангажованим джерелом інформації про ментальність, його вивчення дає змогу об'єктивно оцінити стан проблеми, абстрагуючись від стереотипних уявлень, сформованих цілеспрямованою діяльністю мас-медіа.

У наш час, коли гендерні ролі в європейському суспільстві нівелюються та часто інверсуються, коли ідеї жіночої емансипації поступово, але не так активно, як у європейській культурі, проникають у мусульманський світ, цікаво дослідити питання про віддзеркалення та оцінку у фольклорі традиційної ролі жінки і ставлення до неї чоловіка, що допоможе не тільки краще пізнати аксіологію минулого, але й акцентувати деякі її природоорієнтовані, доцільні, з погляду відтворення роду та впливу на наступні покоління, аспекти, можливо, вказати на деякі негативні риси трансформації гендерних ролей і функцій у сучасному світі та їхнього впливу на родинні й, ширше, універсальні цінності.

Актуальним є компаративний аналіз гендерної проблематики в арабських і східнослов'янських прислів'ях, з описом сформованих у пареміях образів чоловіка та жінки, визначенням їхнього статусу в суспільному й сімейному житті,

оскільки це дасть більш повне уявлення про універсальне та національне в культурі, аксіологічних засадах фольклору зокрема.

У статті вперше здійснено спробу порівняльно-зіставного аналізу традиційних гендерних ролей, зафіксованих у східнослов'янських та арабських прислів'ях.

В українській мові слова «чоловік» та «жінка» використовуються для позначення як статі, так і шлюбного статусу. Можна пояснити семантичний збіг тим, що «чоловіче» та «жіноче» знаходить реалізацію у родині, основне функціональне призначення (продовження роду) здійснюється після створення сім'ї («Доки чоловік не має жінки, доти не є чоловіком» [24, с. 125]).

У російській мові слова «муж» і «жена» мають таке значення: «1) Мужчина по отношению к женщине, с которой он состоит в официальном браке (к своей жене) 2) Мужчина в зрелом возрасте (устар.), а также деятель на каком-н. общественном поприще (высок.) <...> 1) Женщина по отношению к мужчине, с которым она состоит в официальном браке (к своему мужу) 2) То же, что женщина (в 1 знач.) (устар. высок.)» [21]. Тобто в російській мові збіг семантики при позначенні статі та сімейного статусу бачимо лише у слові «жена». У білоруській мові: «чалавек – муж; жанчына – жонка».

В арабській мові *rajul* – особа чоловічої статі, що досягла повноліття. Множина *rijāl* і *rijālāt* також має значення – видатні особистості свого народу. *Imraa* – «жінка», є жіночим родом слова «чоловік». Для позначення шлюбного статусу використовуються спільнокореневі слова «*zawj*» – все, що має пару свого роду, «*zawja*» – жінка чоловіка, тобто в арабській мові слово «жінка» (у значенні дружина) є похідним від слова чоловік (у значенні одруженого чоловіка) [33, с. 21–22]. Навіть на рівні семантики «дружина» визначається через «чоловіка», це типово для арабської традиційної родини, яка має маскулінну спрямованість, для жінки не передбачене само-

визначення, вона розкривається лише через реалізацію у ролі дружини. Таке положення закріплене споконвічним патріархальним устроєм арабського суспільства. Традиційно вважається, що «економічно незалежна жінка відсторонюється від домашніх обов'язків, розуміння моралі, відповідно, втрачає уявлення про честь, гідність і про своє призначення. Входячи до політики та суспільної діяльності, жінка привносить емоційну складову, що є неприпустимим, оскільки загрожує хаосом» [3, с. 5].

Такий погляд на становище жінки у суспільстві широко представлений в арабських прислів'ях: «Жінка виходить три рази: з утроби матері у світ, з будинку батька до будинку чоловіка, з будинку чоловіка у могилу» [24, с. 25], «Жінка лише служниця в домі, тільки вона не знає про це» [36, р. 17], «Жінка, яка чекає на добре ім'я, завжди вдома – так, наче вона кульгава» [37, р. 382].

Подібні прислів'я зустрічаємо і у східнослов'янському фонді, проте їх небагато: «Бабе дорога от печи до порога» (рос.) [6, с. 368], «Як світ світом не була й не буде баба війтом», «Бабам зізд з неба не знімать, хоч і догори лежать» (укр.) [29, с. 400], «Гаспадынька, твая рэч глянь у печ» [25, с. 74], «Знай, баба, сваё крывое верацяно» [25, с. 75] (білор.). Якщо ситуація змінюється на протилежну, то такий стан речей вважається неприродним, висміюється та засуджується: «Слабкість чоловіків веде до влади жінок» [8], «Краще смертний вирок, ніж влада жінки» [1, с. 11], «Хто слухає жінку – стає як вона» [27, с. 325] (араб.), «Бабе спустишь, сам баба будешь» [28, с. 396] (рос.), «Іван носить плахту, а Настя булаву», «Горе тобі, воле, коли корова коле» [29, с. 401] (укр.), «Грошы не мякіна, баба не мужчына» [26] (білор.).

Примітною є спільна для прислів'їв обох культур думка про потенційну можливість зміни гендерної ролі, хоча це й алогічно. Якщо чоловік фемінізується, то жінка маскулінізується і неможливе уможливорюється. Доречно зауважити, що в

українському пареміофонді є прислів'я, у яких жінка виступає впливовою, сильною, визнається її право на прийняття важливих рішень: «Де жінки тільки горшки пильнують, там у хаті нелад і непорядки панують» [28, с. 69], «Чоловік рядить світом, а жінка чоловіком» [24, с. 127], «Один жіночий палець потягне більше, як ярем волів» [24, с. 128]. Отже, в українських прислів'ях висловлюється повага до жінки, навіть у зразку, аналогічному арабському «Жінка виходить три рази: з утроби матері у світ, з будинку батька до будинку чоловіка, з будинку чоловіка у могилу» [33, с. 25], – «Батьки глядять доньку до вінця, а чоловік – до кінця» [30, с. 71] ідеться про відповідальність і турботу чоловіка про дружину, натомість, в арабському акценти зміщуються на топос («будинок»), що окреслює кордони перебування в цьому світі та обмежену сферу впливу. Такий зміст українських паремій дослідники пояснюють історичними традиціями, які беруть початок за козацьких часів.

На українських землях за часів тривалого козакування чоловіків жінка змушена була брати на себе їхні обов'язки, а тому частково і права. У багатьох регіонах це було пов'язане з європейською традицією, особливо з містами, де діяло магдебурзьке право. Український патріархат був значно м'якішим порівняно, наприклад, з росіянами. Українка, на відміну від росіянки, була відносно незалежною від свекра та свекрухи. Вона мала спадок від батьків (материзну), яким ніхто не міг розпоряджатися, окрім неї. У арабів чоловік при одруженні робить багатий подарунок родині нареченої – «махр», ці статки залишаються у родині дружини на випадок її розлучення або ж вона розпоряджається ними на власний розсуд, для чоловіка вважається неприпустимим зазіхати на цю частину статків: «Той, хто взяв гроші у дружини, вважається багнукою та сином багна» [33, с. 24].

Перевага чоловіка починає позначатися і на перших етапах створення сім'ї, а саме – акцентується його цінність незалежно від зовнішності та особистих рис, цінне саме бажання чо-

ловіка взяти шлюб, як наприклад: «Солом'яний легінь золоту дівку бере» [18, с. 58] (укр.), «Есть девка серебряна, поискать парня глиняного» [6, с. 362] (рос.), «Мужык як шкарпэтка, абы жонка як кветка» [25, с. 60] (білор.), «Навіть якщо чоловік – вугілля, його присутність у домі – милість» [8] (араб.).

Загалом одруження та створення сім'ї в аналізованих культурах вважається обов'язковим і надзвичайно важливим моментом більшою мірою для жінки, адже статус заміжньої автоматично підвищує її суспільний статус (цей соціальний механізм покликаний гарантувати продовження роду, особливо простежується в арабському суспільстві), тому мати чоловіка для жінки було соціально схвалюваним, захищеним положенням, навіть якщо чоловік не відповідав ролі «захисника»: «Чоловік зі стебла краще, ніж сидіння» [8] (тобто перебування у статусі незаміжньої) (араб.), «Без мужа жена – всегда сирота» [6, с. 369], «Хоть лыками сшит, да муж», «Худ мой муженек, а завалюсь за него, не боюсь никого» [6, с. 368] (рос.), «Хоч мужичок з кулачок, – так мужняя жона», «Сякий-такий, аби був – аби хліба роздобув» [29, с. 405] (укр.), «Сякі-такі, аби быу, каб на хлеб да на соль зарабіу» [25, с. 60], «Мужык хоць саламяны, такі лепше за таго, што няма» [25, с. 61] (білор.).

Патріархальні традиції простежуються в усталених висловах, що відтворюють традицію сприйняття жінки як речі. У східнослов'янських прислів'ях таке порівняння використовується для метафоризації певних якостей характеру, з метою їхнього окреслення. «Баба, что горшок: что ни влей – все кипит» [6, с. 351], «Семь топоров вместе лежат, а две прялки врозь» [6, с. 350] – в обох зразках – господарське начиння, у другому ідеться про неможливість для жінок дійти згоди, постійні чвари. «Жінка – лозинка: куди схоч похилиш» [29, с. 400] (укр.) – можливість керувати жінкою, її думками та волею. В арабських прислів'ях жінка асоціюється з господарським начинням для підкреслення сфери її впливу. «Жінка – як килим, щоб був чистим – треба час від часу вибивати» [13, с. 769]

(араб.): килим – необхідна у побуті річ, проте, щоб він слугував довше, його треба тримати у належному стані, тут бачимо вказівку на беззаперечну волю чоловіка. «Померла жінка подібна до розбитої жаровні» [1, с. 15] – з жаровнею пов'язана значна частина життя родини: вона готує їсти та зігріває, навколо неї гуртується родина, отже, зі смертю жінки відходить і звичний побут, звичне життя. Якщо помирає чоловік, повагу та згадку про нього дружина зберігає протягом життя, не дарма існує застереження: «Не одружуйся із вдовою, вона буде думати про колишнього чоловіка та змішає тебе з гноєм» [39, р. 74]. Якщо чоловік нижчого статусу пропонував вдові родовитого вийти за нього, вона відповідала: «Не буду ставити віслюка на місце коня» [39, р. 71], якщо вдові казали, що син може гідно зайняти батьківське місце, вона відповідала: «На місці виколотого ока – діра» [39, р. 89], тобто втрата чоловіка сприймалася як непоправна.

Цікаво, що в арабських прислів'ях дискримінація за гендерним чинником виявляється навіть на формальному рівні: дуже часто присутні маркери жіночого роду, коли мова йде про нерозумну поведінку, приречену на невтішні наслідки: «Сліпа веде незрячу», «Вона шукає свого сина – а він у неї на колінах» [35, р. 34], «Пішла тихо помочитися, закінчила під барабанами», «Облаштувала захисток спереду, а холод підступив ззаду» [35, р. 29].

Загалом жіночий розум у прислів'ях недооцінюється, підкреслюється інтелектуальна перевага чоловіків. Порівняймо: «У жінки волос довгий, а розум короткий» [6, с. 328], «У жінки половина розуму», «...чверть розуму» [36, р. 18], «У кожної двадцятої жінки розум знавіснілої курки» [27, с. 327] (араб.), «Волос долог да ум короток» [6, с. 350] (рос.), «Жінки довге волосся мають, а розум короткий» [29, с. 401] (укр.), «Волас доўгі, ум кароткі» [25, с. 77] (білор.). Проте серед східнослов'янських прислів'їв є багато таких, що підкреслюють винятковість жіночого розуму, порівняно із чоловічим, зокрема такі його

ознаки, як інтуїтивність, всеосяжність, емотивна складова: «Женский ум стоит многих дум» [28], «Женский ум многодум, за все возьмется, нигде не споткнется», «Бабы глаза в землю смотрят, а разум на милоу вперед видит», «Девка ничего не знает, а все разумеет» [15, с. 238] (рос.)

Дуже часто жіночий розум пов'язують з хитрістю, це чи не єдине, у чому чоловік поступається жінці: «Жіноча підступність перемагає чоловічу», «Мій хазяїн хитрий – він рахує м'ясо, але моя хазяйка хитріша – вона ріже його на шматки» [8] (араб.), «Лукавой бабы и в ступе не истолчешь» [6, с. 368] (рос.), «Треба довго калатати, щоб бабу ошукати», «То й не жінка, як сім раз на день не обманить чоловіка» [29, с. 402] (укр.), «Перехітрыў бы жонку, ды сама з хітрай старонкі» [25, с. 72] (білор.). Тому жінкам не можна довіряти: «Не довіряй жінці, коли вона молиться, та сонцю, коли воно сідає», «Жінки як гроші – немає їм довіри» [13, с. 31–32] (араб.), «Лучше в утлой лады по морю ездить, чем жене тайну поверить» [6, с. 369] (рос.), «Жінці всієї правди не відкривай!», «Не вір жінці, як чужому собаці» [29, с. 402] (укр.), «Не вер жонцы дома, а кабыле ў дарозе» [25, с. 72] (білор.).

Хитрість, підступність – це риси, що розкривають інфернальну сутність жінки. Її зв'язок з нечистою силою, диявольська природа дуже часто підкреслюються у прислів'ях: «Жінки – то тенета диявола» [39, р. 330], «Сатана сказав: я знаю чоловіків та навчаю жінок» [39, р. 327] (араб.), «Баба и бес – один у них вес», «Куда черт не поспеет – туда бабу пошлет» [6, с. 369] (рос.), «Баба та чорт то собі рідня», «Бабу й чорт не змудрує» [29, с. 402] (укр.), «Кожная баба – ведзьма», «Баба з пекла родам» [25, с. 76] (білор.). Отже, жіноче асоціюється з безладом, засиллям гріховного – «Баба блудит, а деду грех», «Бабы то промыслы, что неправые помыслы» [6, с. 368] (рос.), «Де дідько не посіє – там ся баба вродить» [29, с. 401] (укр.), «Дзе баба панам, там чорт камісарам» [25, с. 53] (білор.), а встановлення чоловіком влади над жінкою уособлює подолання тем-

них сил, встановлення порядку та шлях до праведного («Муж в дому, что глава (крест) на церкви» [6, с. 368] (рос.), «Там Бог раюе, дэ жонка мужыка шануе» [20, с. 209] (білор.)). В арабській культурі вважається, що «Жінки неповноцінні для розуміння релігії» [39, р. 65], водночас: «Якщо слуга Аллаха одружується – його релігія наполовину вдосконалюється» [39, р. 68] (тобто відтепер він не тільки сам вдосконалюється, морально зростає, але й відповідає за моральне виховання дружини). Отже, неспроможність жінки опанувати вищі чесноти, компенсується тим, що чоловік скеровує її поведінку відповідно до норм, освічує її у розумінні релігії.

Звичайно, світлий бік жіночої сутності, її чесноти також розкриваються у прислів'ях, передусім це духовність, емоційна теплота, здатність давати розраду та захисток: «Жінка наповнює будинок життям», «Жінка – окраса дому» [13, с. 769], «Гарна жінка – порятунком життя» [8] (араб.), «Женская душа, что солнце – всех обогреет», «Честная жена для супруга душа, а с хорошим умом и для всех хороша» [15, с. 338] (рос.), «Жінка – тепла пола чоловікова», «Добра жінка – кам'яна стінка», «Чоловік у домі – голова, а жінка – душа» [30, с. 180] (укр.), «Жончына дабро, што ўзімку цяпло» [26, с. 66] (білор.).

Якщо порівняти риси, що цінуються у жінках, то в арабських прислів'ях на перший план виступає краса: «Одружуватися з жінкою або за красу, або за чарівність» [35], «Їж тільки яблука, одружуйся лише з красунею» [39, р. 326], «Гарна жінка заслуговує на те, щоб вести за собою місто» [35], «Одружуйся з красунею та насолоджуйся» [39, р. 326], «Жінки більше воліють бути красивими, ніж бути розумними, бо знають, що чоловіки більше дивляться, ніж думають» [8] (це сучасне прислів'я від студента-марокканця, його зміст зводиться до того, що жінки розумні, проте вони роблять вибір на користь краси, адже вона цінується більше), «Краса чоловіка в його розумі, розум жінки в її красі» [39, р. 65] (протилежне в українському прислів'ї – «Хто жениться з красою, той буде

жити з бідую» [24, с. 120], хоча й серед східнослов'янських є багато прислів'їв, що акцентують жіночу красу: «Красна девка в хороводе, как маков цвет в огороде» [15, с. 238], «З гарною одружиться – есть на кого подивиться!» [17], «Личко дівку віддає» [29, с. 394], «Де красна молодиця, там ясна світлиця» [24, с. 206]). Серед таких рис варто також назвати родовитість («Бери дівчину гарного роду, навіть якщо боїшся розміру махра», «Бери родовиту, навіть якщо вона покривається рогожкою» [13, с. 326], «Шлюб з шляхетною жінкою – сходинка до почестей» [2]) та скромність («Скромність жінки вабить більше, ніж її краса», «Справжня краса жінки в сумирності характеру» [8], «Жінка без сором'язливості, наче їжа без солі» [2]).

Цікаво, що прислів'я, еквівалентне останньому, є й в східнослов'янському фонді, але у ньому зазначається інша жіноча риса: «Баба без характера, что хлеб без соли» [6, с. 351], подібне «Люблю девку за издевку» [15, с. 240], «Жена без грозы – хуже козы» [6, с. 371] (рос.), «Жінка без норову, що їжа без солі» [24, с. 206] (укр.). Норовливість, сила характеру вважаються у гендерній культурі східних слов'ян невід'ємною частиною жіночої природи, особливістю, що вабить. Також цінуються працьовитість («Не хвали жену телом, а делом» [6, с. 340] (рос.), «З лица роси не пити» [30, с. 133] (укр.), «Не глядзі бела, абы б рабоча была» [25, с. 27] (білор.)), приязність, добра вдача («С доброй женой сполгоря и горе» [15, с. 339] (рос.), «Добра жінка і лихого чоловіка направить» (укр.) [29, с. 400], «Добрая жонка – вянец, а ліхая – канец» [25, с. 71] (білор.)). У слов'янському фольклорі більше, ніж у фольклорі арабів, акцентується працьовитість жінки, вона займалася не лише хатньою роботою: є приклади, на відміну від арабського фольклору, про роботу жінки у полі, на городі (поза домом та підвір'ям): «В поле Маланья не ради гулянья, а спинушку гнет для запаса вперед» [6, с. 18] (рос.), «Вибирай дружину не в хороводі, а на городі» [30, с. 180] (укр.), «Баб тады людзьмі завуць, як у поле ідуць» [25, с. 74] (білор.), саме працьовитість

жінки була одним з вирішальних чинників для чоловіка при виборі майбутньої дружини.

Як уже зазначалося, суспільний статус жінки підвищується, коли вона вступає у шлюб, що є бажаним, проте надскладним психологічним моментом. Українське прислів'я «Тричі людина дивна буває: родиться, жениться, помирає» [17] співвідносить вступ до шлюбу з перехідним етапом життя, надважливим для його гармонійного плину. Перехід завжди супроводжується конфліктом за полюсами «відоме / нове» – «рідне / чуже». Прощання зі звичним укладом життя та прийняття нових правил уособлюється в образі свекрухи, супровідними смислами якого у прислів'ях є «ворожість», «відторгнення»: «Свекровь кошку сечет, а невестке наветки дает» [15, с. 788] (рос.), «Хата чужая, як свекруха лихая» [29, с. 428] (укр.), «Свякроў пся кроў» [25, с. 96] (білор.), «Принять свекрови невестку, все равно, что дьяволу войти в рай» [34, с. 106] (араб.). В арабському прислів'ї акцентується неможливість встановлення мирних відносин між невісткою та свекрухою, у східнослов'янському фольклорі ці стосунки змальовані глибше та драматичніше, в них присутній компонент «взаємовідторгнення», але не так категорично, як в арабському, змальоване «неприйняття». Свекруха «оберігає» домашнє вогнище від вторгнення «чужинки»: «Свекровь на печи, что собака на цепи» [15, с. 788] (рос.) (під піччю, згідно з традиційним віруванням, жили душі предків, символ роду), отже, нарікання свекрухи є частиною своєрідного обряду ініціації – входження молодої дружини до нової сім'ї, залучення її до традицій роду, прийняття її як «своєї». Дослідник П. Будівський зауважує щодо образу свекрухи у ліричних піснях, його думку можна використати для характеристики його у східнослов'янському фольклорі в цілому: «У піснях любляча до самозабуття своїх дітей мати, і ненавидяча всією душею невістку свекруха – це дві сторони однієї ж особи, звернені до свого та чужого» [4, с. 35].

Найвищий ціннісний статус жінка отримує, коли стає матір'ю. Мати виступає в ролі своєрідного абсолюту: «Мать всякому делу голова» [6, с. 362], «Без матки пчелки – пропащие детки» [15, с. 520], «У світі правди – тільки рідна мати» [29, с. 415], «Одна мати – вірна порада», «Бог не годеи всюди бути, тому маму сотворив» [30, с. 187], «Матчына малітва з дна мора дастане» [25, с. 80]. Для арабських традицій післяісламського періоду також характерне надзвичайно шанобливе та поважне ставлення до жінки-матері: «Більше всіх прав над жінкою у її чоловіка, більше всіх прав над чоловіком у його матері» [11, с. 66], «Рай під ногами матерів» [11, с. 67]. Отже, жінка отримує найвищу цінність в іпостасі матері, як уособленні вселенської мудрості, аксіологема «мати» здебільшого не отримує негативних оцінок у пареміях.

Говорячи про негативні конотації арабських та східнослов'янських паремій про жінок, треба зауважити, що частина прислів'їв уже не побутує настільки активно, як за часів появи цих текстів. Записуючи арабські прислів'я від носіїв мови (вік опитуваних – 17–20 років), автор статті пропонувала проінтерпретувати зміст паремій про жінок з негативною конотацією, що увійшли до складу виданих збірників. Більшість текстів була невідома опитуваним, вони відзначали звороти, що не використовуються у сучасній арабській мові: прислів'я не осучаснюються на рівні форми, а отже, його змістове наповнення не актуалізується, що демонструє часткове відторгнення патріархальної моралі у суспільстві.

Матеріали, надані опитуваними студентами з різних країн арабського світу, що навчаються у Запорізькому державному медичному університеті (2018–2019 рр.), – нечисленні, проте в них актуалізована думка про важливість жінки в житті родини та нації: «За кожним щасливим чоловіком – жінка, що не залишає посмішки на своїх губах», «Хороша дружина і гарне здоров'я – два найбільші скарби чоловіка», «Хочеш дізнатися про розвиток нації – подивися на її жінок» тощо. Також

чітко відстежувалася тенденція: у прислів'ях, записаних від юнаків, переважала іронічна оцінка жінки («Після преси жінки – найкращий спосіб передати новини», сучасний варіант, який засвідчує про розширення інтересів жінок та їх вихід за межі родини. «Один раз уподобала своє обличчя, а кішка його подряпала» та ін.). Натомість дівчата транслюють прислів'я, у яких висвітлюються жіночі чесноти («Жінка, що дбає про себе – прекрасна», «Одружуйся з доброю жінкою, щоб прожити гарне життя», «Жінка, що отримує прибутки від своєї праці, має золоті руки»), та зразки, що в них ставиться під сумнів першочерговість краси («Краса обличчя не вічна, на відміну від доброго серця», «Краса жінки – її розум» (у російському фольклорі «Краса до венця, а життя до кінця»)). Цей факт свідчить про позитивні зрушення у вирішенні жіночого питання в арабському суспільстві, як і сам факт отримання жінками вищої освіти, ще й за кордоном, підготовка їх до лікарської практики, отже, до постійного спілкування з людьми різної статі та віку.

Аналіз арабських та східнослов'янських прислів'їв довів, що андроцентрична концепція закладена в аксіології пареміологічного фонду обох культур. В арабській культурі негативні конотації, пов'язані з жінкою, виявляються як на формальному, так і на функціонально-змістовому рівнях. У східнослов'янських прислів'ях підлегле становище жінки акцентується менше, особливо в українських, що пов'язано зі значною роллю жінки у громадському житті ще за часів козацтва.

Серед акцентованих у пареміях жіночих вад домінують інтелектуальна недолугість, підступність, гріховна природа. Серед чеснот – у арабських прислів'ях фізична краса, духовність, скромність; у східнослов'янських – фізична краса, працьовитість, емоційний інтелект, сила характеру (здебільшого в українських).

Найбільшу кількість позитивних конотацій має аксіологема «мати», яка практично не отримує негативних оцінок. Важли-

вим є той факт, що дискримінаційний контекст, який переважає в прислів'ях про жінок, негативно сприймається сучасною арабською молоддю, що свідчить про занепад маскулінних тенденцій при визначенні ролі жінки в сім'ї та соціумі.

СПИСОК ІНФОРМАНТІВ

1. Куссай Дінарі, 1995 р. н., народився у м. Мітлаві (Туніс). Запис 25.04.2018.
2. Діа Мохамед Берребах, 1995 р. н., народився у м. Гафса (Туніс). Запис 25.04.2018.
3. Абдссамд Танжі, 2000 р. н., народився у м. Хурібга (Марокко), студент Центру підготовки іноземних громадян Запорізького державного медичного університету. Запис 28.03.2019.
4. Нуеман Ахмед Мумні, 2000 р. н., народився у м. Касабланка (Марокко), студент Центру підготовки іноземних громадян Запорізького державного медичного університету. Запис 28.03.2019.
5. Ліна Зархлул, 2001 р. н., народилася у м. Касабланка (Марокко), студентка Центру підготовки іноземних громадян Запорізького державного медичного університету. Запис 28.03.2019.
6. Аміна Ідріссі, 2002 р. н., народилася у м. Уджда (Марокко), студентка Центру підготовки іноземних громадян Запорізького державного медичного університету. Запис 28.03.2019.
7. Іман Ушхі, 1997 р. н., народилася у м. Агадір (Марокко), студентка Центру підготовки іноземних громадян Запорізького державного медичного університету. Запис 24.01.2019.
8. Мадіха Муда, 2002 р. н., народилася у м. Мохаммедія (Марокко), студентка Центру підготовки іноземних громадян Запорізького державного медичного університету. Запис 24.01.2019.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Аль-Амед Хани. Образ женщины в иорданских народных пословицах. Амман, 2005.
2. Арабские крылатые выражения. *Арабские пословицы, поговорки и крылатые слова* / под ред. Мезенцевой Е. В. Харьков, 2012. 221 с. URL : <https://coollib.com/b/262523/read>.
3. Барбар Мохаммад Абдел-Рахим. Женщина в арабской культуре : дис. ... канд. культурологических наук. Санкт-Петербург, 2005. 149 с.
4. Будівський П. О. Українська народна лірика про сім'ю та побут. Київ, 1993. 129 с.
5. Годзь Н. Культурні стереотипи в українській народній казці : автореф. дис. ... канд. філософськ. наук. Харків, 2004. 19 с.
6. Даль В. Пословицы русского народа. Москва, 1957. 991 с.
7. Демедюк М. Образ жінки у казковій прозі Західної України кінця XIX – початку XX століття (за матеріалами «Галицьких народних казок» в упорядкуванні Івана Франка). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів, 2011. Вип. 55. С. 130–135.
8. Записи арабських прислів'їв українською та російською від носіїв мови. Зап. Завгородня Д. О. *Матеріали особистого архіву автора статті*. 2018–2019 рр.
9. Ким А. Гендерные стереотипы в паремиях корейского и русского языков : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Алматы, 2010. 30 с.
10. Кухарева Е. Национальный менталитет в зеркале арабских пословиц. Исследование проблемы взаимосвязи и взаимозависимости языка и национального менталитета с лингвистической точки зрения. Гамбург, 2011. 262 с. URL : <https://mgimo.ru/upload/iblock/fb6/fb6c3fe6f5f8dc43cb164183adcaa677.pdf>.
11. Кухарева Е. Образ женщины в арабских пословицах и поговорках. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Лингвистика. Арабский язык*. 2013. № 3. С. 72–80.
12. Куцик О. Концептуалізація образу жінки в українській та російській пареміології. *Рідне слово в етнокультурному вимірі*. Дрогобич, 2015. С. 131–140.
13. Любани Хусейн Али. Сборник палестинских пословиц. Бейрут, 1999.
14. Лясовіч С. Канцэпты рэпрэзентацыі жанчыны ў беларускім парэміяніку. *Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки*. 2017. Вып. 2. С. 102–107.

15. Мокиєнко В., Никитина Т., Николаєва Е. Большой словарь русских пословиц. Москва, 2010. 1024 с.

16. Мушкетик Л. Г. Жіночі персонажі української чарівної казки. *На-родознавчі зошити*. Львів, 2016. Вип. 3. С. 686–695.

17. Народ скаже – як зав'яже: Українські народні прислів'я, приказки, загадки, скоромовки / упоряд. Н. С. Шумада. Київ : Веселка, 1985. URL : chtyvo.org.ua.

18. Народні прислів'я та приказки / упоряд., передмова М. К. Дмитренка. Київ, 1999. 180 с.

19. Науменко Д. Концепт «жінка» в українських прислів'ях та приказках. *Українознавчий вимір у сучасній науці: гуманітарний аспект : матеріали II Всеукраїнської науково-практичної конференції (Миколаїв, 4 червня 2014 р.)*. Миколаїв, 2014. С. 72–76.

20. Ничипорчик Е. К вопросу о закономерностях объективации духовных ценностей в поговорках. *Славянская мифология и этнолингвистика : сб. науч. ст.* Гомель, 2015. С. 204–207.

21. Ожегов С., Шведова Н. Толковый словарь. Москва, 1949–1992. URL : <https://dic.academic.ru/contents.nsf/ogegova/>.

22. Павленко І. Гендерні особливості фольклору «країни козаків». *Гендерні студії в літературознавстві : навчальний посібник* / за ред. В. Л. Погребної. Запоріжжя, 2008. С. 20–31.

23. Павленко І. Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянщини: буття у просторі та часі : монографія. Запоріжжя, 2006. 243 с.

24. Плав'юк В. Приповідки або українсько-народна філософія. Едмонтон, 1946. 369 с.

25. Прыказкі і прымаўкі : у дзвюх кнігах. Кн. 2 / уклад. А. С. Фядосік. Мінск, 1976. 616 с.

26. Санько З. Малы руска-беларускі слоўнік прыказак, прымавак і фразем. Мінск, 1991.

27. Таха Джамана. Энциклопедия лучших афоризмов и пословиц. Аль-Мамлякату ль-арабийя ас-Саудийа, 2002.

28. Уваров Н. Энциклопедия народной мудрости. Москва, 2009. 1601 с.

29. Українські приказки, прислів'я і таке інше / уклад. М. Номис, упоряд., приміт. та вступна ст. М. М. Пазяка. Київ, 1993. 768 с.

30. Українські прислів'я та приказки / упоряд. В. С. Мишанич, М. М. Пазяк. Київ, 1984. 391 с.

31. Филиппенко Е. Образ мужчины и женщины в пословично-поговорочном фонде разных языков. *Вестник ЮУрГУ*. 2005. Вып. 11. С. 61–65.

32. Хакимова Г. Гендерный фактор в английских поговорках в сопоставлении с русскими : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2003. 24 с.
33. Шайхуллин Т. А. Русские и арабские поговорки с компонентом-наименованием родственных отношений: концептуальносемантический и этнокультурный аспекты : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Казань, 2012. 48 с.
34. Abdelkrim Zebiri. Recueil, traduction et analyse semio-narrative d'un corpus de productions orales constantinoises: «les proverbs». Republique Algerienne Democratique, 2006–2007.
35. Azhar Jasim Ali Al-Zubeidi. Patriarchal Concepts of Woman in English, and Arabic. *Proverbs Conference: The 18th Yearly Conference of the College of Basic Education*. Baghdad, Iraq. May 2017. URL : https://www.researchgate.net/publication/330778616_Patriarchal_Concepts_of_Woman_in_English_and_Arabic_Proverbs.
36. Meryem Fati. The Representation of Women in Moroccan Proverbs. Rabat, 2013. URL : https://www.researchgate.net/publication/271262718_The_representation_of_women_in_Moroccan_proverbs.
37. Schipper M. Never Marry a Woman with Big Feet: Women in Proverbs from Around the World. New Heaven Yale University Press, 2003. 422 p.
38. Suaad Ambu-Saidi. A gender and language analysis of omany proverbs. Florida, 2010. URL : <https://ufdc.ufl.edu/UFE0041733/00001>.
39. Wit and wisdom in Morocco / a study of native proverbs by E. Westermarck. London, 1930.

REFERENCES

1. AL-AMED Hani. *The Image of a Woman in Jordanian Folk Proverbs*. Amman, 2005 [in Russian].
2. MEZENTSEVA, Elena, ed. Arabic Aphorisms. *Arabic Proverbs, Sayings and Aphorisms*. Kharkov, 2012, 221 pp. Available from: <https://coollib.com/b/262523/read> [in Russian].
3. BARBAR Mohammad Abdel-Rahim. *A Woman in Arabic Culture*: Candidate's Thesis. Saint-Petersburg, 2005, 149 pp. [in Russian].
4. BUDIVSKYI, Petro. *Ukrainian Folk Lyrics about Family and Life*. Kyiv, 1993, 129 pp. [in Ukrainian].
5. HODZ', Nataliya. *Cultural Stereotypes in Ukrainian Folk Tale*: Extended Abstract of Candidate's Thesis. Kharkiv, 2004, 19 pp. [in Ukrainian].

6. DAL', Vladimir. *Proverbs of the Russian People*. Moscow, 1957, 991 pp. [in Russian].
7. DEMEDIUK, Maryna. The Image of a Woman in the Fairy Tale Prose of Western Ukraine in the Late 19th – Early 20th Century (After the Materials of 'Halician Folk Tales', compiled by Ivan Franko). *Bulletin of Lviv University. Philological Series*. Lviv, 2011, 55, 130–135 [in Ukrainian].
8. ZAVHORODNIA, D. The Records of Arabic Proverbs in Ukrainian and Russian from the Native Speakers. *Materials of the Personal Archives*. 2018–2019 [in Ukrainian, Russian].
9. KIM, Anastasiya. *Gender Stereotypes in Korean and Russian Paremies*: Extended Abstract of Candidate's Thesis. Almaty, 2010, 30 pp. [in Russian].
10. KUKHAREVA, Elena. *National Mentality in the Mirror of Arabian Proverbs. The Research of the Problem of Correlation and Interdependency of the Language and National Mentality from the Linguistic Point of View*. Hamburg, 2011, 262 pp. Available from: <https://mgimo.ru/upload/iblock/fb6/fb6c3fe6f5f8dc43cb164183adcaa677.pdf> [in Russian].
11. KUKHAREVA, Elena. *The Image of a Woman in Arabic Proverbs and Sayings*. *Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Linguistics Series. Arabian Language*. 2013, 3, 72–80 [in Russian].
12. KUTSYK, Olena, Mariya KOLECHKO. Conceptualization of the Image of a Woman in Ukrainian and Russian Paremiology. *Native Word in Ethno-Cultural Dimension*. Drohobych, 2015, pp. 131–140 [in Ukrainian].
13. LIUBANI, Hussein Ali, compiler. *A Collection of Palestinian Proverbs*. Beirut, 1999 [in Russian].
14. LIASOVICH, Sviatlana. The Concepts of Woman Representation in Belarussian Collection of Proverbs and Sayings. *Bulletin of Polotsk State University. A Series, Humanities*. 2017, 2, 102–107 [in Belarussian].
15. MOKIENKO, Valeriy, Tatiana NIKITINA, Elena NIKOLAEVA. *A Large Dictionary of Russian Proverbs*. Moscow, 2010, 1024 pp. [in Russian].
16. MUSHKETYK, Lesia. Woman Characters of the Ukrainian Fairy Tale. *The Ethnology Notebooks*. Lviv, 2016, 3, 686–695 [in Ukrainian].
17. SHUMADA, Nataliya, compiler. *The People Say – as It will Be: Ukrainian Folk Proverbs, Sayings, Riddles, Patterns*. Kyiv: Veselka, 1985. Available from: chtyvo.org.ua [in Ukrainian].
18. DMYTRENKO, Mykola, compiler, preface author. *Folk Proverbs and Sayings*. Kyiv, 1999, 180 pp. [in Ukrainian].
19. NAUMENKO, D. The 'Woman' Concept in Ukrainian Proverbs and Sayings. *The Ukrainian Studies Dimension in the Present-Day Science: Humanitarian*

Aspect: Materials of the Second All-Ukrainian Theoretical and Practical Conference (Mykolayiv, June 4, 2014). Mykolayiv, 2014, pp. 72–76 [in Ukrainian].

20. NICHIPORCHIK, Elena. On the Issue on the Regularities of the Objectification of Spiritual Values in the Paremies. *Slavic Mythology and Ethnolinguistics: Collection of Scientific Papers*. Gomel, 2015, pp. 204–207 [in Russian].

21. OZHEGOV, Sergei, Nataliya SHVEDOVA. *Explanatory Dictionary*. Available from: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/ogegova/> [in Russian].

22. PAVLENKO, Iryna. *Gender Peculiarities of the 'Cossacks' Country' Folklore. Gender Studies in Literary Criticism: A Teaching Aid*. Edited by Viktoriya POHREBNA. Zaporizhzhia, 2008. pp. 20–31 [in Ukrainian].

23. PAVLENKO, Iryna. *Legends and Traditional Stories of the Lower Over Dnipro Lands: Existence in Space and Time: a Monograph*. Zaporizhzhia, 2006, 243 pp. [in Ukrainian].

24. PLAVIUK, Volodymyr. *Magic Tales or Ukrainian Folk Philosophy*. Edmonton, 1946, 369 pp. [in Ukrainian].

25. FIADOSIK, Anatol, compiler. *Proverbs and Sayings in Two Books*. Minsk, 1976, 616 pp. [in Belarussian].

26. Z'MITSER, San'ko, compiler. *Small Russian-Belarussian Dictionary of Proverbs, Sayings and Phrasems*. Mensk, 1991 [in Belarussian].

27. TAKHA, Dzhamana. *Encyclopedia of the Best Aphorisms and Proverbs*. Al-Mamlyakatu l-arabiyya al-Saudiya, 2002 [in Russian].

28. UVAROV, Nikolai. *Encyclopedia of Folk Wisdom*. Moscow, 2009, 1601 pp. [in Russian].

29. NOMYS, Matviy, compiler. *Ukrainian Proverbs and Sayings and so on*. Prefaced by Mykhailo PAZIAK. Kyiv, 1993, 768 pp. [in Ukrainian].

30. MYSHANYCH, Stepan, Mykhailo PAZIAK, compilers. *Ukrainian Proverbs and Sayings*. Kyiv, 1984, 391 pp. [in Ukrainian].

31. FILIPPENKO, Evgeniya. The Image of a Man and a Woman in the Fund of Proverbs and Sayings of Various Languages. *Bulletin of South Ural State University*, 2005, 11, 61–65 [in Russian].

32. HAKIMOVA, Hulnara. *Gender Factor in English Paremies in the Comparison with Russian*: Extended Abstract of Candidate's Thesis. Ufa, 2003, 24 pp. [in Russian].

33. SHAIKHULLIN, Timur. *Russian and Arabic Paremies with the Component-Name of Kindred Relations: Conceptual-Semantic and Ethnocultural Aspects*: Extended Abstract of Doctor's Thesis. Kazan, 2012, 48 pp. [in Russian].

34. ABDELKRIM, Zebiri. *Recueil, traduction et analyse semio-narrative d'un corpus de productions orales constantinoises: 'les proverbs'*. Republique Algerienne Democratique, 2006–2007 [in French].

35. AZHAR Jasim Ali Al-Zubeidi. Patriarchal Concepts of Woman in English and Arabic. *Proverbs Conference: The 18th Yearly Conference of the College of Basic Education*. Baghdad, Iraq. May, 2017. Available from: https://www.researchgate.net/publication/330778616_Patriarchal_Concepts_of_Woman_in_English_and_Arabic_Proverbs [in English].

36. MERYEM Fati. *The Representation of Women in Moroccan Proverbs*. Rabat, 2013. Available from: https://www.researchgate.net/publication/271262718_The_representation_of_women_in_Moroccan_proverbs [in English].

37. SCHIPPER, Mineke. *Never Marry a Woman with Big Feet: Women in Proverbs from Around the World*. New Heaven Yale University Press, 2003, 422 pp. [in English].

38. SUAAD Ambu-Saidi. *A Gender and Language Analysis of Omani Proverbs*. Florida, 2010. Available from: <https://ufdc.ufl.edu/UFE0041733/00001> [in English].

39. WESTERMARCK, Edward with the assistance of Sherif Abd-es-Salam El Baqqali. *Wit and Wisdom in Morocco. A Study of Native Proverbs*. 8vo, pp. 448. London: Routledge, 1930. 25 s. [in English].

SUMMARY

A comparative analysis of gender issues in Arabic and East Slavic proverbs is relevant, including the description of the image of the woman formed in the paremies, determination of her status in public and family life, as this will give a more complete picture of the universal and national folk culture, axiological principles of folklore.

Nowadays, when gender roles in European society are leveled and often reversed, when ideas of women's emancipation gradually, but not as actively, as in European culture, penetrate the Muslim world, it is interesting to explore the issues of reflection and appreciation of the women traditional role in traditional folklore, which will help not only to understand better the axiology of the past, but also to emphasize some of its nature-oriented, expedient in terms of reproduction and influence on future generations, perhaps point to some negative features of the trans-

formation of gender roles and functions in the modern world and their impact on family and, more generally, universal values.

The analysis of Arabic and East Slavic proverbs has shown that the androcentric concept is embedded in the axiology of the paremiological fund of both cultures. In Arabic culture the negative connotations associated with a woman are manifested at both formal and functional levels. In Eastern Slavic proverbs the subject of the position of women is less emphasized, especially in Ukrainian, which is related to the significant role of women in public life during the Cossack times. Among the women flaws intellectual incompetence, cunning and a sinful nature are accentuated in the paremies. Among the virtues there are physical beauty, spirituality, modesty in Arabic sayings; in the East Slavic: physical beauty, hard work, emotional intelligence, strength of character (in Ukrainian mostly).

The proverbs analysis has shown that the value 'women' has both positive and negative connotations; patriarchal concepts are embedded in both Arabic and East Slavic proverbs, the problem is of a general cultural nature, so that universal tendencies prevail in the women significance determination in family life and society.

Keywords: proverbs, gender, stereotype, axiologeme, man, woman.

З АРХІВНИХ ДЖЕРЕЛ

УДК 398(=161.2)(092):801.81

Оксана Шалак

КАЛЕНИК ШЕЙКОВСЬКИЙ В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ: ПРИНЦИПИ ФІКСАЦІЇ ТА ВИДАННЯ ФОЛЬКЛОРУ, МЕТОДИКА ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті акцентовано увагу на текстологічних та едиційних тенденціях досліджень Каленика Шейковського на прикладі публікації фольклору в «Быте подолян» (Київ, 1859–1860 рр.) та в «Руських народных казках...» (Бобруйськ, 1871 р.). Удаючись до текстологічного аналізу, авторка дійшла висновку про прагнення К. Шейковського фіксувати варіанти з фонетичною точністю, паспортизувати зібраний матеріал, коментувати контекст виконання, подавати назви зразків – як їх записано від виконавця.

Ключові слова: Каленик Шейковський, казка, варіант, паспортизація, контекст виконання.

The article is focused on the textual and editorial tendencies of Kalenyk Sheikovskyyi researches by way of example of folklore publication in the 'Podoliany Life' (Kyiv, 1859–1860) and 'Ukrainian Folk Fairy Tales...' (Bobruisk, 1871). Applying to the textological analysis, the authoress has concluded on K. Sheikovskyyi aspiration to fix variants with phonetic accuracy, to write passport of the collected material, to comment the context of the execution, to get sample's name as they are written down from the performer.

Keywords: Kalenyk Sheikovskyyi, tale, variant, passportization, execution context.

Іван Франко в «Нарисі історії українсько-руської літератури до 1890 р.» назвав Каленика Шейковського (1835–1903) «ав-

тором цінної монографічної праці “Быт подолян”» [10, с. 308]. Слова Миколи Сумцова: «Любив рідну країну і щосили працював на новій тоді ниві українознавства» [9, с. 6] засвідчили справжній, непафосний патріотизм фольклориста, ставлення до України, яку він, «опасный украинофил», змушений був покинути і жити та померти на чужині. Небагатьом відомо, що саме К. Шейковський запровадив в українську орфографію знак апострофа, що Борис Грінченко, рецензуючи його «Опыт южнорусского словаря» (Київ, 1861), назвав видання «першою пробою справжнього, путящего українського словаря» [2, с. 178–179]. А знаний мовознавець Михайло Жовтобрюх аж за понад сто літ високо оцінив його розвідку «О фонетических свойствах южнорусского языка» (1859), зауваживши, що вона належить до одного з етапів осмислення звукової природи української мови [5, с. 52].

Дослідники не вказують точної дати народження і смерті К. Шейковського. Не вдалося, на жаль, віднайти метричної книги, яка фіксує факт його приходу в світ. Відомий літературознавець, архівіст Гнат Житецький зазначав, що фольклорист народився в сім’ї військового службовця. З публікації історика Григорія Марахова відомо, що він – «син офіцера з Подільської губернії» [4, с. 94]. Довідкові видання, статті літературознавця, доктора філологічних наук Ісая Заславського містять інформацію про те, що К. Шейковський народився в Кам’янці-Подільському 1835 року. Про дитячі роки подолянина ані спогадів, ані документальних свідчень немає. Розбіжні дати закінчення Кам’янець-Подільської духовної семінарії: 1857 або 1858 рік. Відомо, що в закладі навчалися шість років, отже, К. Шейковський міг вступити туди 1851 чи 1852 року.

Документів і відомостей про київський період (1858–1862) життя фольклориста вдалося відшукати більше. Для студента Київського університету св. Володимира К. Шейковського ці роки позначені плідною працею і багатьма виданнями його досліджень. Архівний «Список студентов. 1860 г.» [8, арк. 2 зв.–3]

засвідчує, що К. Шейковський – «із обер-офіцерських дітей», православного віросповідання, родом із Подільської губернії, освіту здобував у Подільській духовній семінарії, а до університету св. Володимира вступив на історико-філологічний факультет 6 лютого 1858 року. Його таланти, зацікавлення сформувалися і розкрилися саме тут, в університеті. «Быт подолян» (1859–1860), «О фонетических свойствах южнорусского языка» (1859), «Опыт южнорусского словаря» (1861, т. I, вип. 1), «Домашня наука. Перші початки» (1860), «Домашня наука. Виш'ші початки» (1861) – усі ці праці К. Шейковський написав чи упорядкував у Києві, а останні два посібники стали його набутокм під час учителювання в київських недільних школах.

Праця К. Шейковського «Быт подолян» (Київ, 1859–1860 рр.) – серед перших комплексних наукових досліджень, присвячених традиційній культурі Поділля. У «Передмові» дослідник слушно зауважив, що для глибокого осмислення проблем побутової і духовної культури українців треба спочатку вивчити традиційну культуру окремих місцевостей – тобто провадити дослідження регіонально і локально. Значною перевагою видання стали задекларовані і дотримані принципи фонетично точного відтворення записаного фольклору. Задля цього, спираючись на правопис Олексія Павловського, упорядник запровадив кілька літер, що позначали окремі звуки української мови: «г» з крапкою зверху, яка відповідала «г», «ў» («звучить, як англ. w, або кирил. оу»), знаки для відтворення «дж» та «дз», буквосполучення «іо», що відповідало сучасному «йо» і «ьо» тощо. У першому випуску «Быта...» автор опублікував гаївки, які сам зафіксував у с. Шарапанівка Ольгопільського повіту (тепер Крижопільського р-ну Вінницької обл.), а також порівняв подільські варіанти з іншими, уже відомими зі збірок Михайла Максимовича, Жеготи Паулі, Олександра Терещенка, Івана Сахарова, Амвросія Метлинського та Юліана Грайнерта. Це засвідчувало обізнаність дослідника зі ста-

ном і розвитком української, російської та польської фольклористики в середині XIX ст. Учений згрупував гаївки, головним критерієм поділу вважаючи відгомін різних древніх культів. І хоч саме ця класифікація, а також етимологічне потрактування слів, пов'язаних, на думку упорядника, з обрядом, викликали критику, проте, така спроба К. Шейковського систематизувати матеріал не тільки за формою, а й за змістом була помітним кроком у дослідженні фольклору. До гаївок-танків К. Шейковський подав коментарі, описавши кожен зразок. Упорядник прокоментував гаївки «Роман-зіл'ля», «Огірочки», «Горошок», «Мак», «Яворык», «Дібровон'ка, она же и "Дощэчка"», «Заїніок», «Горопчык», «Шум», «Кострубон'ко», «Володар», «Крывый танец», «Чы дыво», «Кому воля», «Жона та муж», «Пріс'», «Жел'ман». Назви гаївок дослідник зберігав такими, як почув їх від виконавців, іноді додаючи варіанти, що побутували серед подолян. Коментарі містили опис танка, історію публікації варіантів та їх порівняння, аналіз найдавніших образів і символів, певні текстологічні зауваги, а також паспорти, що переважно охоплювали інформацію про місце та час запису. Досліджуючи гаївки з Поділля, К. Шейковський порівнював їх з російськими, литовськими, польськими, принагідно описавши мазовецький обряд «kogutka» («когутка») та литовський «волочебник». Порівняльні студії давали змогу наголосити на регіональному колориті аналізованого матеріалу, а також віднайти спільне міфологічне підґрунтя весняної обрядовості. Видання охопило рекрутські, чумацькі, декілька танцювальних пісень та баладу – варіант відомого сюжету про майстрову, що помандрувала з шевчиками.

Другий випуск містить опис подільського похорону і казки, що їх фольклорист записав у Кам'янці-Подільському 1847 року (про це він зазначив під двома опублікованими зразками). Утім, 1847 року К. Шейковському було тільки дванадцять років – якщо він і записав казки, то вочевидь ще не користуючись власними удосконаленнями у правописі. Най-

імовірніше – фольклорист відтворив почуті 1847 року казки із пам'яті.

Значним часовим випередженням у вивченні поховального обряду було дослідження, де вчений докладно проаналізував діалектизми, якими подоляни означали обрядові атрибути, називали покійника, померлих нехрещеними дітей і мерців, що «ходять після смерті»; виокремив дієслова, пов'язані з поняттям «умирати», «повертатися з того світу»; пояснив концепти «мертва свічка», «калина на могилі», «осиковий хрест», звичай «ходити на могилки», проаналізував образи упиря та смерті. Приклади, якими проілюстровано аналіз, упорядник подав з характерними особливостями подільського говору, намагаючись додержувати фонетичної точності. В окремому підрозділі висвітлено прикмети, пов'язані з передчуттям, віщуванням смерті. Характерно, що їх автор теж відтворив, не переказуючи літературною мовою, а так, як чув від носіїв з усіма рисами мови подолян. Він не виокремив повір'я, що побутували тільки на Поділлі (суто подільські), а водночас подавав варіанти тих, що були поширені і в інших регіонах, проте, відтворені у властивій подолянам інтерпретації – з усіма особливостями говору, подекуди з позначенням наголосу в окремих словах. Такий підхід до фіксації і публікації фольклору засвідчував перші кроки, становлення етнолінгвістичної моделі відтворення усного тексту.

Крім загальновідомих уявлень про звичай закривати очі померлому та класти покійника на ослоні або на столі (дітей), дослідник подав суто подільський звичай запалювати «братську» свічу, якщо небіжчик за життя був членом братства. Фольклорист також описав ігри при мерці: «Бити лубка», «Панфіля», «Маланка». У дослідженні К. Шейковський вдавався до історичної ретроспективи, аналізуючи звичаї, які вже «відмерли», а також локальні обряди, що побутували в різних місцевостях Поділля. Приміром, на Подністров'ї дружина при виносі з хати покійного чоловіка розбивала новий

горщик, обсипаючи подвір'я вівсом; під час поминання вживали смажену курку (що автор вважав реліктом тих язичницьких часів, коли кидали «півнів у Дунай»); матері померлих дітей до «лепухатого Йвана» (Івана Купала, 24 червня за ст. ст.) не їли черешень і вишень. Усі вірування дослідник ілюстрував фольклорним матеріалом, принагідно публікуючи перекази, оповідання чи просто відповіді носіїв на його запитання.

Визначальна ознака студії – порівняльно-історичний метод, до якого вдався вчений, його прагнення залучити до аналізу український фольклорний матеріал з інших регіонів України, а також фольклор литовців, поляків і росіян. Опубліковані тексти казок містять стислі посторінкові примітки, у яких зазначено варіанти опублікованих зразків, а також пояснено окремі малозрозумілі слова: «Варіант цієї казки є у п. Осташевського під заголовком “Мартынъ знахоръ” стр. 116–124» [1, с. 66].

У 1861 році світ побачив перший випуск першого тому «Опыта южнорусского словаря», запланованого як п'яти-томник. У передньому слові К. Шейковський наголосив, що саме жива мова народу виявляє все його духовне багатство, підносить його дух. До першого тому мала бути додана і стаття «Несколько слов о южнорусском народе и в особенности о его языке», утім, її було вилучено із видання, бо саме вона спричинила обурення і вирок цензора – заборону. У Центральному державному історичному архіві України (м. Київ) зберігається оригінал цензурного висновку, який розкриває суть забороненої статті й дає зрозуміти причину її ганебного знищення: «По рассмотрении этой рукописи оказалось, что в ней только последних 10 страниц заняты рассуждениями о правописании южнорусского языка; вся же остальная часть ее состоит из мнений автора о великом значении и задаче южнорусского народа и об угнетенном положении его между Русью и Польшею, или, как выражается автор, между Сциллою и Хоррибдою. Вся она проникнута неприязнью к России и написана

в духе исключительных малорусских тенденций, а потому я считаю ее подлежащею запрещению» [6, арк. 14].

Лексичний матеріал до словника дослідник добирав із фольклору, широко використовуючи зразки, що їх фіксував сам. Розкриваючи зміст лексем, реєструючи окремі випадки їх контекстуального вживання, упорядник також звертався до прикладів із народної творчості. Замовляння, казки, думи, історичні пісні, загадки, віншування, прислів'я та приказки, прикмети, ігри, дитячі забавлянки стали ілюстративним матеріалом видання.

У 1862 році К. Шейковського звільнили з роботи за обстоювання самостійності української мови і твердження про її утиски в царській Росії. Переслідуваний владою, фольклорист був змушений переїхати до Орловської губернії, де не припинив наукової роботи. А задля того, щоб мати ширші видавничі можливості, перебрався до м. Бобруйська і згодом відкрив приватну друкарню. Тут 1871 року побачила світ збірка «Руські народні казки, байки і прибаютки, брехеньки й побрехеньки, билиці й небилиці, прикладки й нісенітниця», куди ввійшли зразки народної прози, записані не тільки на Поділлі, а й у Київській, Харківській і Полтавській губерніях. Збірку фольклорист готував ще до виходу в світ двох томів «Народных южнорусских сказок» (Київ, 1869–1870 рр.) Івана Рудченка, тому в передмові наголосив на молододослідженості українських казок. Видання мало, насамперед, прикладне значення, К. Шейковський присвятив його «щирим українкам і галичанкам», які б читали і переповідали народну прозу дітям і онукам. Таке спрямування зумовлювало і структуру та відсутність певної систематизації: «Най не варвiдуют на нас читальники, що ми не трималися ніякого систему, ніякої рамки при виданю казок; а се раз через те, що збірник наш не має характеру чого-небудь закінченого, а друге через те, що системованя й рамкованя відібрало би від нас багато часу, а поки се та те, то, мовляв той, святий Боже заспівають і нам, і казкам!»

(зберігаємо правописні особливості видання) [7, с. 5]. Упорядник був свідомий того, що до збірки увійшов різномірний прозовий матеріал, про це свідчить сама назва: «Руські народні казки й приказки, брехеньки й побрехеньки, билиці й небилиці, прикладки й нісенітниці». Не класифікувавши поданих зразків, К. Шейковський намагався широко їх коментувати. До видання увійшли переважно зразки тваринного епосу, соціально-побутові, анекдотичні казки та нісенітниці.

На відміну від «Быта подолян» (1859–1860), передмову і коментарі до «Руських народних казок...» К. Шейковський написав українською. Туга за батьківщиною давалася взнаки, спонукала до радикалізму, ще критичніших поглядів. Попри те, що видання дослідник запланував популярним, у передмові він виявляв обізнаність і власне трактування фольклористичних проблем. У вступному слові наголосив на нагальній потребі записування народної прози, а також її оприлюднення. Публікацію варіантів (за термінологією К. Шейковського: «відмін»), а також наукових коментарів («вважань») фольклорист мав за одне з найважливіших наукових завдань. Коментарі до окремих прозових зразків містять короткі зауваги і вказівки на паралелі («Опир та його товариш»), до інших – розлогий екскурс в історію проблеми, осмислення міфопоетичних коренів, порівняльний аналіз варіантів («Коза Бедра»). «Руські народні казки...» К. Шейковського відображають розвиток наукових засад записування і видання усної традиційної прози в українській фольклористиці другої половини XIX ст.

Здебільшого під усіма опублікованими варіантами подано стислі дані паспортів: «Дунаївці. Від д. Швачинського», «Ахтирка. Від д. Затаевича», «Кам'янець», «В Київщині. Передавав Боцяновський», «Харьківщина, Волчанського пов. Передавав д. А. Потєбня» (характерно, що «ъ» на означення твердості приголосного у кінці слова К. Шейковський не використовував). Паспорти охоплювали, насамперед, вказівку на місце запису (село, місто, повіт, регіон), прізвище оповідача, іно-

ді – кореспондента, який надіслав той чи інший зразок. Утім, паспортизація не містила дат фіксації. Водночас паспорти виявляли коло спілкування К. Шейковського, засвідчували його наукові зв'язки, а також розкривали географію записування: до збірки залучено записи із Кам'янецьчини (нині – Хмельницької обл.), Київщини, Полтавщини, Харківщини.

У передмові до збірки упорядник зауважував, що він запланував продовжити публікацію «Руських народних казок...» в інших випусках. Проте готовий наклад збірки цензура заборонила. Вдалося врятувати його незначну частину, тільки 10 примірників К. Шейковський устиг надіслати Іванові Рудченку до Житомира.

Перебуваючи спочатку в Бобруйську, а з 1876 року у Мензелінську Уфимської губернії (де й помер 1903 р.) – фактично на засланні, К. Шейковський активно листувався із Іваном Франком, Павлом Житецьким, Борисом Грінченком, Яковом Новицьким, Євгеном Желехівським. У листах ділився враженнями від рецензій на готові до друку рукописи своїх праць, планами майбутніх публікацій, обмірковував тлумачення окремих лексем до «Опыта южнорусского словаря». «В якому стані мої казки, які Ви передали продавцю книг?..» [3] – запитував Павла Житецького у листі. Питання майже символічне, бо станом своїх записів (через заборону на публікацію всього українського) переймалися багато українських фольклористів XIX ст.

Отже, текстологічні та едиційні принципи К. Шейковського спиралися на прогресивні засади, притаманні українській фольклористиці в другій половині XIX ст.: прагнення відтворювати записані зразки фонетично точно, паспортизувати зібраний матеріал, фіксувати варіанти, записувати пісні зі співу, коментувати контекст виконання, подавати назви зразків – як їх записано від виконавця. А оприлюднення казок у «Быте подолян» – одна з перших науково обґрунтованих публікацій казкової прози з Поділля.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Быт подолян, издаваемый К. Шейковским. Киев, 1860. Т. 1. Вып. 2. III+74 с.
2. Вільхівський Б. (псевдонім Б. Грінченка) Хто ж винен? *Зоря*. 1888. Число 10. С. 178–179.
3. Лист 26 травня 1876 р. із Бобруйська. Інститут рукопису НБУ імені В.І. Вернадського. Ф. І. Од. зб. 49037. [Арх. Житецького І. П.] (переклад з російської мови).
4. Марахов Г. І «Визнати людиною неблагонадійною...» (невідомі сторінки з життя Антона Коціпинського). *Вісник Академії наук Української РСР*. 1969. № 6 (жовтень). С. 89–98.
5. Невідома праця К. В. Шейковського з фонетики української мови. Підготувала текст до публікації і написала вступ А. Ф. Панасенко за участі наукового консультанта М. А. Жовтобрюха. *Мовознавство*. 1969. № 3. С. 52–63.
6. О книгах и рукописях на русском, польском и других новейших языках, предоставленных для одобрения в печати. Центральний державний історичний архів України. Ф. 293. Оп. 1. Од. зб. 816. 119 л.
7. Руські народні казки й приказки, байки й прибаутки, брехеньки й побрехеньки, билиці й небилиці, прикладки й нісенітниці. Перша кланя. Праця і кошт Шейковського. Бобруйське: Друковальня К. В. Шейковського, 1871. 72 с.
8. Список студентов. 1860 г. Київський міський державний архів. Ф. 16. Оп. 465. Од. зб. 486. 88 л.
9. Сумцов М.Ф. Діячі українського фольклору. Харків, 1910. 37 с.
10. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. *Франко І. Зібання творів* : у 50 т. Київ : Наукова думка, 1976–1986. Т. 41. 1984. С. 194–471.

REFERENCES

1. SHEIKOVSKIY, Kalenyk, publisher. *The Life of Podoliany*. Kiev, 1860, vol. 1, issue 2, 3+74 pp. [in Russian].
2. VILKHIVSKIY, B. (a pseudonym of Borys Hrinchenko). Who is Guilty? *Dawn*, 1888, 10, 178–179 [in Ukrainian].

3. Letter on May 26, 1876 from Bobruisk. *Manuscript Institute of Volodymyr Vernadskyi National Library of Ukraine*, fund 1, unit of issue 49037. [Archives of I. P. Zhitetskiy]. Translated from Russian. [in Ukrainian].
4. MARAKHOV, Hryhoriy. 'To Recognize an Unreliable Person...' (Unknown Pages from Anton Kotsipynskyi Life). *Bulletin of the Academy of Sciences of Ukrainian SSR*, 1969, 6 (October), pp. 89–98 [in Ukrainian].
5. Unknown work by K. V. Sheikovskiy in the Ukrainian Language Phonetics. Text prepared for publication and prefaced by A. F. PANASENKO with the participation of scientific consultant Mykhailo ZHOVTOBRIUKH. *Linguistics*, 1969, 3, 52–63 [in Ukrainian].
6. About Books and Manuscripts in Russian, Polish and other Latest Languages Provided for Approval in Printing. *Central State Historical Archives of Ukraine*, fund 293, inventory 1, unit of issue 816, sheets 119 [in Russian].
7. SHEIKOVSKIY, Kalenyk. *Ukrainian Folk Fairy Tales and Proverbs, Fables and Bywords, Lies and Anecdotes, True Stories and Tales, Appositions and Nonsenses*. The First Part. Work and costs of Sheikovskiy. Bobruiske: Drukovaľnia K.V. Sheikovskoho, 1871, 72 pp. [in Ukrainian].
8. The List of Students. 1860. *Kyiv City State Archives*, fund 16, inventory 465, unit of issue 486, sheets 88 [in Russian].
9. SUMTSOV, Mykola. *The Figures of Ukrainian Folklore*. Kharkiv, 1910, 37 pp. [in Ukrainian].
10. FRANKO, Ivan. Essay on the History of Ukrainian-Russian Literature up to 1890. In: *Franko, Ivan. Collected Works: In Fifty Volumes*. Kyiv: Naukova dumka, 1976–1986, vol. 41, 1984, pp. 194–471 [in Ukrainian].

SUMMARY

Textological and publishing principles of Kalenyk Sheikovskiy (1835–1903) have been relied on the progressive foundations inherent for Ukrainian Folkloristics in the second half of the nineteenth century: the desire to reproduce the recorded samples phonetically accurately, to fix variants, to record songs from singing, to comment upon the context of execution, to give the names of the samples thus as recorded from the performer, to certify partially the collected material. The folklore passports have included, first and foremost, an indication of the place of record (village, city, county, region), the name of the narrator, sometimes – the corre-

spondent who has sent one or another sample, but haven't contain dates of fixation.

Publication of fairy tales in the 'Podoliany Life' is one of the first scientifically substantiated published works of the fairy prose from Podillia. The development of scientific principles of recording and publication of traditional oral prose in the second half of the nineteenth century are reflected in 'Ukrainian Folk Fairy Tales...' by K. Sheikovskiy. Despite the fact, that the edition is intended for a wide range of readers, the folklorist has considered it important to include variants (in Sheikovskiy terms 'vidmin') and also scientific commentaries ('vvazhan'). The comparative-historical method, to which the scientist has resorted, has revealed his desire to involve Ukrainian folklore material from various regions of Ukraine, as well as the folklore of Lithuanians, Poles, and Russians to the analysis.

Keywords: Kalenyk Sheikovskiy, tale, variant, passportization, execution context.

УДК 82–6:398(=161.2)(092)

Лідія Козар

ДО РОЗГЛЯДУ ЛИСТУВАННЯ БОРИСА ГРІНЧЕНКА З ВАСИЛЕМ СТЕПАНЕНКОМ: ФОЛЬКЛОРИСТИЧНО-ЕТНОГРАФІЧНИЙ АСПЕКТ

Стаття присвячена дослідженню архівних матеріалів українських фольклористів Бориса Грінченка та Василя Степаненка. В Інституті рукописів Національної бібліотеки України імені В. Вернадського НАН України (далі – ІР НБУВ) збереглися листи В. Степаненка до Б. Грінченка та М. Грінченка (1894–1910: 57 листів, 1890-ті роки – 1928: 52 листи), також 14 листів Б. Грінченка.

Ключові слова: Борис Грінченко, Василь Степаненко, листування, фольклор, фольклористика.

The article deals with studying archival materials of Ukrainian folklorists Borys Hrinchenko and Vasyl Stepanenko. The Volodymyr Vernadskyi National Library of Ukraine's Institute of Manuscripts of the National Academy of Sciences of Ukraine (hereinafter referred to as VNLU IM) preserves V. Stepanenko's letters to Borys Hrinchenko and Mariya Hrinchenko (57 letters of 1894–1910, and 52 ones of the 1890s to 1928), as well as 14 letters from B. Hrinchenko.

Keywords: Borys Hrinchenko, Vasyl Stepanenko, correspondence, folklore, folklore studies.

Пропонована стаття присвячена розгляду архівних матеріалів українських фольклористів Бориса Грінченка та Василя Степаненка. В Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського НАН України (далі – ІР НБУВ) збереглися листи В. Степаненка до Б. Грінченка та М. Грінченка (1894–1910, 57 листів, 90-і роки – 1928, 52 листи), також 14 листів Б. Грінченка. Метою статті є дослідження листування Б. Грінченка з В. Степаненком, що стане істотним доповне-

нням до історії видання його фундаментального 4-томного зібрання народної творчості («Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях» – т. 1, 1895 ; т. 2, 1897 ; т. 3, 1899; «Из уст народа» – 1901). Актуальність вибраної теми визначається нагальністю глибокого осмислення їхнього листування та інших архівних матеріалів Василя Степаненка, що слугуватиме формуванню об'єктивної концепції процесу історичного розвитку української науки про народну творчість. Хронологічні межі дослідження – кінець XIX – початок XX ст., тут Борис Грінченко і Василь Степаненко представлені як українські громадські діячі та фольклористи в контексті національного відродження того часу. За підсумками аналізу встановлено, що вчені виявили глибоке розуміння теоретичних і методологічних проблем фольклористики і чітко відмежовували популярні фольклористичні видання від наукових, при підготовці до публікації народних записів послідовно дотримувалися принципу автентизму, докладно передаючи особливості народної говірки та вказуючи назви населених пунктів, де зроблено записи. У зв'язку з цим вважаю за потрібне опублікувати їхні архівні фольклорні записи та донести до широкого загалу їхнє листування та багатство творчої спадщини.

Основна частина. Борис Грінченко (1863–1910) відомий як письменник, педагог, літературознавець, мовознавець, фольклорист, бібліограф, видавець народно-просвітницьких книжок, редактор газети «Громадська думка» і журналу «Нова громада», голова київської «Просвіти». Вся його подвижницька багатогранна діяльність була поставлена на вівтар відродження України і просвіти її народу. Співвітчизники по праву вважали його «справжнім апостолом українського націоналізму» [2], «голосом совісти українства» [1]. Цим пояснюється його особливий інтерес до українського фольклору як засобу піднесення національного самоусвідомлення. Протягом усього життя Б. Грінченко збирав і публікував народні пісні,

казки, легенди, перекази, приказки, організовував їх збирання через численних кореспондентів усієї України, виховував збирачів-фольклористів, редагував етнографічні збірники. У його архівній спадщині листам належить вагоме місце. Найчисленніші серед них – листи від робітників, селян, учителів, священників, сільських активістів, колишніх учнів, кореспондентів народної творчості, що надходили із найвіддаленіших від нього сіл і міст, куди встигала дійти чутка про його безкорисливу працю. Особливо плідною для української фольклористики виявилася співпраця Б. Грінченка із кореспондентом, аматором народної творчості, вчителем Канівського повіту В. Степаненком (рр. н. і см. невід.), яка тривала з 1894 року (14.11) до 1910 рік (18.11). Василь Пилипович Степаненко відомий як діяч Братства тарасівців, Чернігівської та Київської громад, збирач народної творчості, учитель, незамінний протягом 20 років керівник єдиної української книгарні при редакції «Киевской старины». Листи В. Степаненка засвідчують його цікавість до всіх жанрів українського фольклору, науковий підхід до справи (увага до варіантів, відбір оригінальних зразків давнього походження, паспортизація записів тощо), послідовне дотримання принципу автентизму тощо. Записи В. Степаненка увійшли до всіх фольклорних збірників, виданих Б. Грінченком. Найбільше було надіслано уснопоетичних зразків (536 пісень, із яких опубліковано 376). Основна частина їх зберігається в архівних наукових фондах рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України (далі – АНФРФ ІМФЕ) – «Пісні побутові, історичні, любовні, жартівливі, щедрівки, колядки, загадки, приказки, прикмети, забобони». Зап. Степаненко В. Ф. в Київ. обл. 1894 – 1897» (168 арк., ф. 1-2/23); «Пісні родинно-побутові, жартівливі, про кохання, історичні, обрядові, чумацькі, рекрутські, наймитські. Зібрано В. Степаненком» (107 арк, ф. 28-3/44); «Пісні, віршовані, приказки, історичні, побутові, весільні, дитячі, колядки, щедрівки

та ін. Зап. В. Степаненком на Київщині. 1896–1898 р.» 85 арк., ф. 29-3/194). Частину цих матеріалів В. Степаненко зібрав уже після виходу останньої фольклорної збірки Б. Грінченка «Із уст народа» (Чернігів, 1900). Так, у листі від 17 вересня 1901 р. В. Степаненко писав Б. Грінченку: «... шлю Вам трохи пісеньок старинних, ще дядьком записуваних. Трохи згодом надішлю ще пісеньок і прози, яка оце саме пишеться» [8, 39488]. Отже, фольклорна спадщина В. Степаненка нараховує понад 1000 народних записів, переважно всі зафіксував на Київщині сам В. Степаненко та його колишні учні в 1894–1901 роках.

Листи Б. Грінченка досить яскраво висвітлюють діяльну особистість фольклориста, а також несуть чимало цінної інформації про його науковий підхід до збирання і публікації всіх жанрів народної творчості. У своїх листах Б. Грінченко давав методичні поради щодо їх збирання. Він вимагав наукового запису фольклорних текстів у строгій відповідності з тим, як вони побутують серед народу, особливо застерігав від надання записам артистичної форми, що нерідко проявлялася у прикрашуванні зразків. Так, у листах до В. Степаненка Б. Грінченко неодноразово наголошував на тому, що «кожну п'єску (окрім казок та ін. дрібноти) треба писати на окремій картці (чвертці аркуша) чи хоч і на кількох картках, але так, щоб кожна річ була нарізно» [7, 41071]. Фольклорист також радив «додержуватись автентичних народних висловів» [7, 41062] при записуванні прози. «А то іноді помітно у Вас літературну ходу в мові, мов виправки пороблено. Як кажуть, так і записуйте» [7, 41062], – зауважував Борис Дмитрович в одному з листів до кореспондента. Б. Грінченка турбувало те, що серед зібраного матеріалу зустрічається дуже мало нових зразків. «Я маю до другого тому чимало матеріалу, – писав він Степаненку, – і все одкидаю, бо все тільки варіанти [...]. Як доберете другий том, то сами побачите, яке се вже море – етнографічні записи. Так багато надруковано і такого гарного» [7, 41065].

Листи Б. Грінченка до В. Степаненка дають чимало інформації про різноманітні цензурні перешкоди, які стояли перед редактором і видавцем фольклорних матеріалів. В одному з них читаємо: «Лагодився відіслати Вам пакунка, коли склалося диво: увесь випуск «Земського збірника» того, де була етнографія, губернатор за віщось (кажуть, що за одну там статтю) заарештував, хоч книжку вже в світа пущено і білет од цензора на неї був» [7, 41060]. Але Б. Грінченко не зупинявся ні перед якими перешкодами і просив кореспондента продовжувати надсилати фольклорні матеріали. «Коли тут не пощастить з цензурою, то я іншого способу знайду, щоб так надрукувати <...>. Тільки Ви не кажіть про заборону, а то се може Вам пошкодити записувати матеріали», – писав він В. Степаненку [7, 41068]. Турбували Б. Грінченка також чергові зміни у земській управі. «Другий том етнографії жену з усієї сили, – повідомляв він товариша, – бо за два тижні може бути нова управа і все діло припинити. Поспішаюсь ізробити, що можна» [7, 41065].

Із листів В. Степаненка до Б. Грінченка (1894–1910) довідемося про його захоплення народною творчістю. Зокрема, 1894 року він писав: «Заглянув оце я приязніше в життя мого рідного люду, та й думаю – мільйонної частини немає того у наших етнографічних збірниках, чим люде живуть. <...> коли я отут поживу з рік, то у мене буде цього смаковитого матеріалу на десяток таких збірників, як видав Дикарів <...>. Знайте, що в моїх записах брехні не буде – все буде так записано, як буде проказано оповідачем» [8, 39521]. Тут же він говорить Б. Грінченку про свою вірність ідеям Т. Шевченка: «...хай дух Батька Тараса над всіма щирими українцями вітає й вселяє їм ті святі думки, з якими Батько завжди жив! Чи повірите, серце моє трімтить як згадаю про се свято (а я ж то один) – духом і я з Вами й укупі з вами співаю «Славу Україні» [8, 39521]. Із листа від 1896 року довідемося, що Б. Грінченко теж був ідеалом української праці для В. Степаненка: «Боже, дай, щоб Ви

своїми творами розбудили оті черстві, сонні українські серця! Дай Боже, щоб Ваше ймення лунало скрізь по Вкраїні, як лунає ймення Батька Тараса» [8, 39507]. Про великий авторитет Б. Грінченка як фольклориста свідчать рядки з листів В. Степаненка, де він пише, що портрет Б. Грінченка завжди стоїть перед його письмовим столом. «Тільки гляну на його, зразу де й набирається у мене та енергія та хіть до праці, – щиро признавався він своєму вчителю. – Кожної ночі я потрошку уриваю та виписую начисто свою етнографію, щоб мерщій подати Вам». Далі подається своєрідна народна «рецензія» на фольклористичні праці Б. Грінченка: «Етнографічний збірник», що надсилали мені, наробив немало гармидерції, от завзята штука, кажуть, якби й нам її дістати. Чимало людей хочуть передплатити його [...]» [8, 39510].

В. Степаненко виявив науковий підхід до записування народних творів, звертав увагу на варіанти: «Шепті усякі я збирав не від одної баби, а од декількох, і не у однім селі, як бачите – тим то їх і записано по кілька штук на одну хворобу» [8, 39514]. Він уважно записував різноманітні жанри народної творчості, про що повідомляв у листах Б. Грінченку: «Трошки згодом надішлю Вам кілька штук народних казок, оповідань, пісень та ін. річей. Поки що я ні з чим не розминаюсь, все записую і написав вже такого, що й ладу йому не дам» [8, 39514]; «А чи не варто було б записати наше весілля цілком, з усіма по-дрібницями?» [8, 39507]; «Я ось багацько дечого назбирав про повстання народні рр. 57–58» [8, 39507]; «Весільні пісні зтого всі є – штук на 200 зібрано, крім цих і другі є» [8, 39506]; «...Пісень, дум, псалмів, колядок, щедрівок, веснянок і т.п. є вже назбірано доволі» [8, 39504].

Перш ніж заслати Б. Грінченку свої записи В. Степаненко робив їх ретельний відбір, намагався знайти оригінальні зразки та ще недруковані варіанти, про що свідчать його рядки з листів: «Матеріалу назбірано мною багато, а туди – геть, геть ... ще й більш його буде. Багато єсть цікавого й старинного (ру-

кописи), яке й зашлю Вам в оригіналах. Деякі речі я лишаю у себе, бо вони, як на мій погляд, не мають особистої вартості (одні з них вже були видруковані, а другі занадто стидкі)» [8, 39515]; «Етнографії прозової у мене назбиралось ще трохи – між нею є дуже коштовні речі...» [8, 39505]. Вони увійшли в усі фольклорні збірки, видані Б. Грінченком у 1895–1900 роках (вміщено 376 пісенних текстів та 150 прозових, понад 150 приказок і загадок). Серед них переважають народнопоетичні записи, де зустрічаються майже всі жанри українського пісенного фольклору – колядки, щедрівки, веснянки, пісні купальські, весільні, про кохання та родинне життя, колискові, соціально-побутові, історичні, жартівливі, балади, псалми, поодинокі голосіння та думи. У третьому томі «Етнографічних матеріалів...» Б. Грінченка вміщено 206 весільних пісень, що їх записав В. Степаненко у с. Полствин Канівського повіту Київської губ. 1896 року від дівчат [4, № 919–1125, с. 467–500]. Серед них є чимало поетичних творів давнішого походження, які тісно пов'язані з обрядом і виконуються на весіллі лише при ньому (приготування короваю, дівич-вечір, зивання вільця, розплітання коси, сидання на посаг, благословення молодих і вирядження їх до вінця, поїзд молодого до двору молодії, битва за молоду і викуп молодії, розподіл короваю та покривання молодії, пропій, комора, перезва). У них відобразилися риси дохристиянської релігії, матріархальні та патріархальні елементи, а також різноманітні нашарування давніх історичних подій та дохристиянських вірувань: «Татарин братичок, татарин, / Продав сестрицю за таляр; / Не за якую циночку, / За дрібненьку шишечку» [4, № 1000, с. 483]. Віра в магічну силу слова і дії є основою весільної пісні, яка супроводить обряд вирядження матір'ю сина по молоду: «Ой сип, матінко, овесець, / Щоб наш овесець рясний був, / Щоб наш Василько красний був» [4, № 981, с. 480]. Для багатьох пісень характерні часті звертання до Бога, що є свідченням християнських нашарувань: «Благослови, Боже, / Пречиста

Госпоже, / Це гілечко звити, / Цей дом звесилити» [4, № 1089, с. 496]. Бог часто «супроводить» молодих під час запрошення гостей на весілля, при сиданні на посаг та дорогою до шлюбу: «Їде Василько на посад, / Зустріча його Господь сам / Ой із долею щасливою, / Із доброю годиною» [4, № 1100, с. 497]. Елементи магічно-заклинальних рухів та замовлянь спостерігаються майже на всіх етапах весілля: «Ой ви, вороги, вороги, / Та й не переходьте дороги! / Та нехай перейде увесь рід, / Щоб були добрі на перехід; / Та нехай перейде родина, / Щоб була добра година» [4, № 983, с.480]. Сліди язичницького поклоніння природі, сонячного культу переховали тексти коровайних пісень: «А в нашої печі / Золотії плечі» [4, № 939, с. 472]. Особливо яскравою образністю вирізняються ліричні весільні пісні, записані В. Степаненком. Досить виразно у них виступає символіка калини, що традиційно означає долю жінки «Ламання», «рубання» калини, «січеная» калина символізує перехід від дівочого до жіночого стану: «Попід садом битая доріженька, / Над дорогою посажена калинонька / Туди ішов Василько із буярами. / Стала калина дорогу застилать, / Виняв шабельку, став калину рубати, / Не за для тебе ся калинонька сажена, / А за для тебе дівчина Галочка зряжена і т. д.» [4, № 1031, с. 488]. Часто символ калини виступає в піснях, що супроводжують обряд комори, який на сьогодні зовсім вийшов з ужитку: «Ой морозе, та морозочку, / Поморозив нашу та калиночку, / Посмутив усю нашу та родиночку» [4, № 1077, с. 494]. Образи калини, рути-м'яти, вишеньки, червоної маківки, які символізують молодість, чистоту, чесність молодії, зустрічаються і в інших ліричних піснях, що супроводжують весільні обрядодії: «Та рядочком, дружечки, рядочком / Попід вишневим садочком, / Та щипайте руту-м'яту зелененьку, / Обтикайте Галочку молоденьку» [4, № 955, с. 475]. Для весільної лірики характерне зіставлення переживань молодії з явищами природи. Так, символічний образ зрубаної верби, поданий у формі психологічного паралелізму, найтонше роз-

криває душевний стан молодії під час прощання з батьками, родом, дівуванням: «За хатою, за світлицею / Стоїть верба із росицею, / А хто ж тую вербу ізрубає? / А хто ж тую росу позбирає? / А Іванко вербу ізрубає, / А Марія росу позбирає» [4, № 945, с. 473]. Як бачимо, записи весільних пісень В. Степаненка відзначаються оригінальністю, яскравою художністю, багато з них зберігають риси народного побуту від найдавніших його форм до новіших. І хоч більшість із них оспівують загальновідомі мотиви, проте кожен варіант чимало додає до розуміння прадавніх образів, розшифрування символів.

Серед записів календарно-обрядової поезії також трапляються поодинокі оригінальні зразки, у яких збереглися сліди міфологічного змісту та різноманітні нашарування християнських вірувань: «А в пана Івана золота верба, / А на тій вербі золота кора, / А на тій вербі рожеві квіти. / Ой то ж не верба – Йванова жона; / Ой то ж не кора – то ненька стара; / Ой то ж не квіти – то Йванови діти» [4, № 2, с. 3]. Тут родина зображується у вигляді дерева, що є відображенням космогонічних мотивів про світове дерево. Таким прадеревом у колядці є золота верба. Деякі риси анімістичного світогляду прослідковуються в гаївках-танках та веснянках – «Дубовеє колесо» [4, № 182, В, с. 93], «Ой шум ходить по діброві» [4, № 197, В, с. 102]. Відгомін старовинних обрядово-магічних дій частково відчутний і в інших ігрових танках – «Зелена руточка, жовтий цвіт» [4, № 186, В, с. 96], «А в городі царівна» [4, № 187, с. 96].

У третьому томі збірника Б. Грінченка вміщено також понад 80 зразків пісень про кохання та родинно-побутових, записаних В. Степаненком, що характеризуються давністю побутування та багатством народнопоетичної образності, мають високий художній рівень. Частина пісень має баладні сюжети – зрадливе зведення дівчини; втрата вінка («Іще місяць не зіходив» [4, № 514, с. 257–258]¹; «Ой козак-дурак, я твоя дівка красна» [4, № 500, с. 250–251]; «Ти, латочко, луговая» [4, № 531 Г]), втеча з спокусником та розплата за своє легковір'я («Ой у полі, в полі»

[4, № 526 В, с. 267 – 268]), сімейні конфлікти («Пішов Яким та й до вдівоньки» [4, № 651, с. 353 – 355] ²; «Соловейку маленький» [4, № 641 А, с. 345]; «Та не жаль мені ні на кого» [4, № 638 В, с. 335–336]; «Орав милий восени» [4, № 648 А, с. 350]; «Ходить, блудить козак по дорозі» [4, № 663, с. 363–364] ³); драматичне у стосунках між батьками і дітьми («Оддала мати дочку в чужу стороньку» [4, № 714, с. 395] ⁴; «Пийте, люде, горілочку» [4, № 732 А, с. 402–403]; «У неділю рано-пораненьку» [4, № 686 А, Б, с. 376–378] ⁵; «Ой пошлю я зозуленьку у чужую країноньку» [4, № 735, с. 410–411]), драматичні стосунки між мачухою та сиротами («Зашуміли гори, ще й бистрії ріки» [4, № 736, с. 411–412]; «Ой летіли журавлі» [4, № 667, с. 365–366]). Варіанти балад відзначаються художньою довершеністю та відносною текстовою стійкістю, ефективною образністю.

Інші пісні про кохання та родинні взаємини, так як і балади, вражають багатством мотивів, народнопоетичної символіки та образності, мають високий художній рівень. Особливо часто в піснях звучить мотив нарікання на «лиху долю», від якої не можливо ні втекти, ні відчепитися: «Ой я ж тебе, моя доню, / В віночку водила, – / За тобою лиха доля / Слідочком ходила» [4, № 607, с. 319–320]. У деяких піснях образ долі виступає як щось несприятливе або навіки втрачене людиною, що не можна знайти ні в полі, ні в лісі, ні в річці: «Пусти мене, мати, / У ліс погуляти. / Не пущу я, доню, / Щоб не заблудила – / Нема тобі долі, / Бо не заслужила» [4, № 712, с. 393–394].

Записи історичних та соціально-побутових пісень насичені конкретністю та реалізмом зображення – «Сьогодні субота...» [4, № 1383, с. 559–560], «Ой у наших та заводі» [4, № 1390], «Ой чого бідняк зайшов в кабак?» [4, № 1411, с. 579], «Ой косить хазяїн зелену діброву» [4, № 1396 А, с. 569–570], «Ісходьтєся, громадяне, щось маємо казати» [4, № 1478, с. 642].

Фольклорна проза, зібрана В. Степаненком, також відзначається жанровою різноманітністю – міфологічні та апокрифічні легенди, прикмети, повір'я, замовляння, молитви, казки,

перекази та оповідання з народного життя, приказки та загадки (понад 300 зразків опубліковано у збірниках Б. Грінченка [4, 5]. Серед записів В. Степаненка найбільше замовлянь, прикмет та повір'їв (близько 200 «порад»), які зафіксували різночасове нашарування знань народу про самого себе, закріплене багатовіковим досвідом. Це різноманітні прикмети і повір'я про погоду, господарство, домашніх тварин, городину, садовину, рибальство, дитину тощо, численні лікувальні замовляння та молитви від хвороб, від укусів змії, замовляння зубів, «щоб суд не присудив», чари до любощів, що зберегли анімістично-магічний характер. Близько 80 лікарських замовлянь подано в «Сельском лечебнику» (4, № 202), у яких, як помітив А. Кримський [6, с. 452], «видко, що хворобу уявляють собі наче живу істоту». В. Гнатюк вважав «Сельський лечебник» «найгарнішою частиною <...> з цілого збірника» [3, с. 48].

Міфологічні та апокрифічні легенди про відьом, чортів, скарби, потойбічне життя, про вихриста, якого на «тому світі» ніхто не приймає, – це переплетення народної демонології й християнських впливів. А. Кримський [6, с. 454–456] відніс оповідання «Вихриста на тому світі не приймає ніхто» [4, № 101] до нових, яке «ще ніколи не друкувалося в українському записі».

Оригінальністю також відзначаються народні оповідання з сільського життя, соціально-побутові та фантастичні казки – «Уперта жінка» [4, № 113], «Удова, що хотіла заміж» [4, № 114], «Син батька на лубку возить» [4, № 115], «Як син заступився за батька» [4, № 118], «Після меду» [4, № 126], «Як невістка навчилася свекруху шанувати» [5, № 252], «Як селянин піймав вовка» [5, № 225], «Убогий за столом у попа» [5, № 261], «Мудра дівчина» [4, № 189]. А. Кримський відзначав, що це все «здебільшого новини, опубліковані досі хіба у варіантах великоруських або білоруських, і то тільки почасти» [6, с. 457]. Цікавими є три історичні перекази про пана Каньовського [4, № 170–172], які передають його жорстокість і деспотизм. У збірниках вміщено понад 150 приказок та загадок.

До більшої частини текстів додано паспорт, у якому зазначено рік (1895–1898 рр.), місце запису (сс. Полствин, Бровахи, Мартинівка, Красне, Яблуневе Канівського пов.), прізвище, ім'я інформанта (Тетяна та Христя Бойкова, Максим Іваненко, дід І. Корнієнко, дід Шаповал, мати, брат Василя Степаненка, Семен Куценко, Іван Шевченко, І. Чупилка, Д. Вінцюк, К. Соловей, Грицько Бульба, Устим Баланенко, Губенко).

Отже, листи Б. Грінченка до В. Степаненка досить яскраво висвітлюють діяльні особистості обох фольклористів, а також містять чимало цінної інформації про науковий підхід до записування і публікації всіх жанрів народної творчості. У своїх листах Б. Грінченко давав методичні поради щодо їх збирання. Він вимагав наукового запису фольклорних текстів у строгій відповідності з тим, як вони побутують серед народу, особливо застерігав від надання записам артистичної форми, що нерідко проявлялося у прикрашуванні зразків. Фольклорні записи і листи В. Степаненка засвідчують його уважне ставлення до всіх жанрів народної творчості, науковий підхід до фіксації і підготовки до видання зібраного матеріалу (увага до варіантів, відбір оригінальних зразків давнього походження, паспортизація записів тощо), а також щирий патріотизм громадського діяча-тарасівця (бажання врятувати народні скарби від забуття).

ПРИМІТКИ

¹ Баладу № 514 передруковано у збірнику «Балади кохання та дошлюбні взаємини» (Київ, 1987, с. 321) як єдиний зразок даного сюжетного типу, що свідчить про старовинність та оригінальність запису.

² Ця балада увійшла до збірника «Балади. Родинно-побутові стосунки» (с. 201) як один із найдосконаліших з ідейно-художнього погляду варіант.

³ Передрукована як така, що не має варіантів в цьому сюжетному типі (с. 172).

⁴ Передруковано як найдавніший варіант запису (с. 352).

⁵ Даний баладний сюжет трансформувався в думу.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Брик І. Некролог про Б. Грінченка. *Календар Просвіти на 1911 р.*
2. Галіп Т. Борці за мрії. *Громадянин*. 1910. Ч. 36.
3. Гнатюк В. Рецензія : Грінченко Б. Етнографические материалы, собр. в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1995. *ЗНТШ*. 1896. Т. X. Кн. 2. С. 48.
4. Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов. Вып. 1 : Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и проч. 1895. IV+308 с; Вып. 2 : Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и проч. 1897. II+390 с; Вып. 3: Песни. 1899. XXXII+765 с.
5. Гринченко Б. Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и проч. Чернигов, 1900. VII+488 с.
6. Кримський А. До етнографії Чернігівщини. *Твори в 5-ти тт.* Київ, 1973. Т. 3. С. 452–457.
7. Листи Б. Грінченка до В. Степаненка. *Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського НАН України (ІР НБУВ)*. Ф. 3. Од. зб. 41058–41071.
8. Листи В. Степаненка до Б. Грінченка. *Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського НАН України*. Ф. 3. Од. зб. 39464–39521.

REFERENCES

1. BRYK, Ivan. An Obituary for Borys Hrinchenko. In: Yulian BALYTSKYI, ed.inchief, *Calendar of the Prosvita Society for 1911* [in Ukrainian].
2. HALIP, Teodot. Fighters for Dreams. In: Teodot HALIP, ed.inchief, *The Citizen*, 1910, no. 36 [in Ukrainian].
3. HNATIUK, Volodymyr. A Review on the Published Work: Hrinchenko B. D. Ethnographic Materials, Collected in Chernihiv and Adjoining Governorates. – Chernihiv, 1895. – Iss. I: Stories, Tales, Legends, Proverbs, Riddles, and so on. – 11 + IV + 308 pp. (Imprint: Chernihiv Zemstvo Collection). In: Mykhaylo HRUSHEVSKYI, ed.inchief, *Proceedings of the Shevchenko Scientific Society*. Lviv, 1896, vol. X, bk. II, pt. 4: *Bibliography (Reviews and Reports)*, p. 48 [in Ukrainian].

4. HRINCHENKO, Borys. *Ethnographic Materials, Collected in Chernihiv and Adjoining Governorates*. Chernihiv, 1895, iss. 1: *Stories, Tales, Legends, Proverbs, Riddles, and so on*, IV + 308 pp.; Chernihiv, 1897, iss. 2: *Stories, Tales, Legends, Proverbs, Riddles, and so on*, II + 390 pp.; Chernihiv, 1899, iss. 3: *Songs*, XXXII + 765 pp. [in Russian].

5. HRINCHENKO, Borys. *Coming from People: Lesser Russian Stories, Tales, and so on*. Chernihiv, 1900, VII + 488 pp. [in Russian].

6. KRYMSKYI, Ahatanhel. Towards the Ethnography of Chernihivshchyna. In: Ahatanhel KRYMSKYI. *Works in Five Volumes*. Kyiv: Scientific Thought, 1973, vol. 3: *Linguistics, Folklore Studies*, pp. 452-457 [in Ukrainian].

7. Vernadskyi National Library of Ukraine's Institute of Manuscripts of the National Academy of Sciences of Ukraine (VNLU IM): f. 3, u.i. 41058-41071: *B. Hrinchenko's Letters to V. Stepanenko* [in Ukrainian].

8. VNLU IM: f. 3, u.i. 39464-39521: *V. Stepanenko's Letters to B. Hrinchenko* [in Ukrainian].

SUMMARY

The article deals with studying archival materials of Ukrainian folklorists Borys Hrinchenko and Vasyl Stepanenko. The Volodymyr Vernadskyi National Library of Ukraine's Institute of Manuscripts of the National Academy of Sciences of Ukraine (hereinafter referred to as VNLU IM) preserves V. Stepanenko's letters to Borys Hrinchenko and Mariya Hrinchenko (57 letters of 1894-1910, and 52 ones of the 1890s to 1928), as well as 14 letters from B. Hrinchenko.

The **purpose** of the article is the research of the correspondence between B. Hrinchenko and V. Stepanenko, which is a significant supplement to the history of publishing the former's fundamental 4-volume collection of folk art (*Ethnographic Materials, Collected in Chernihiv and Adjoining Governorates*, volume 1, 1895; volume 2, 1897; volume 3, 1899; and *Coming from People*, 1901). The **relevance** of the chosen topic is determined by the need for a deep understanding of their correspondence, which will serve for creating an objective concept of historical developmental process of Ukrainian studies on folk art. The **study's chronological range** is the late 19th to early 20th century, with Borys Hrinchenko and Vasyl Stepanenko being represented as Ukrainian public figures and

folklorists in context of the then national revival. According to the **analysis results**, it is found that the scholars have developed a deep comprehension of theoretical and methodological problems of folklore studies and clearly distinguished popular folklore-related publications and scientific ones. While preparing the publication of folk records, they consistently adhered to the principle of authenticity, with conveying in detail the peculiarities of folk dialects and referring to the names of population centres where records were made. It is therefore worth issuing their archival folkloric records in the future, as well as informing the general public on their correspondence and the wealth of their creative heritages.

Keywords: Borys Hrinchenko, Vasyl Stepanenko, correspondence, folklore, folklore studies.

НЕОПУБЛІКОВАНІ ЛИСТИ ОЛЕКСАНДРА БІЛЕЦЬКОГО ДО МАКСИМА РИЛЬСЬКОГО

Особливості стосунків і професійні інтереси О. Білецького і М. Рильського розкриваються зокрема у їхньому листуванні. Не опубліковані досі листи О. Білецького, що зберігаються у відділі рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, свідчать про його глибоку повагу до видатного поета і вченого, творчу співпрацю в підготовці видань української класики та спільну турботу щодо підготовки наукових кадрів і підтримки колег.

Ключові слова: О. Білецький, М. Рильський, Ф. Неуважний, епістолярна спадщина.

Peculiarities of relations and professional interests of O. Biletskyi and M. Rylskyi are revealed in particular in their correspondence. Unpublished letters of O. Biletskyi, that are stored in the Department of Manuscript Funds and Textology of the NASU Taras Shevchenko Institute of Literature, affirm his deep respect to the outstanding poet and scientist, creative collaboration in the preparation of the Ukrainian classics publication and joint care concerning the training of scientific specialists and colleagues support.

Keywords: O. Biletskyi, M. Rylskyi, F. Neuvazhnyi, epistolary heritage.

Нині, коли більшість людей спілкується переважно за допомогою новітніх засобів комунікації, листи, написані від руки на папері, декому видаються анахронізмом. Епістолярна майстерність поступово занепадає. Тим ціннішим видається листування видатних (та й пересічних!) особистостей, в якому розкриваються їхні характери, задуми, радощі та незгоди. Ці листи немовби доносять до нас живі голоси тих, кого вже немає на світі. Мета статті полягає у введенні до наукового обігу

неопублікованих листів відомого літературознавця О. Білецького до М. Рильського, які є свідченням дружніх і творчих контактів між двома видатними діячами української культури.

Максима Тадейовича Рильського (1895–1964) та Олександра Івановича Білецького (1884–1961) пов'язували тривалі професійні інтереси і дружні стосунки. Їхнє листування відноситься до повоєнного періоду (можливо, більш ранні листи просто не збереглися); теплі приятні взаємини між ними, безсумнівно, склалися саме в цей час. А от симпатія існувала задовго до цього. М. Рильський згадує ім'я О. Білецького в деяких листах 1930-х років. О. Білецький багато років досліджував творчість М. Рильського. Перша його стаття про поета вийшла друком 1935 року як передмова до книги «Максим Рильський. Избранные стихи», пізніше ним написано ще кілька передмов до видань поезій Максима Тадейовича (Москва, 1945; Київ, 1946, 1955, 1956) та низку статей про нього.

Як згадує Андрій Білецький (син ученого), М. Рильський відвідував їхній дім на Каразинській вулиці у Харкові – місті, де О. Білецький сформувався як дослідник і працював протягом багатьох років. Під час війни Олександр Іванович перебував з родиною в Томську, викладав в університеті. У 1944 році, коли українська Академія наук (О. Білецький – академік з 1939 року) переїхала до Москви, учені зустрічалися, обговорювали видавничі справи.

М. Рильський вважав О. Білецького незаперечним авторитетом у питаннях історії та теорії літератури. Зокрема, у рецензії на двотомник праць О. Білецького «Від давнини до сучасності» він радо вітає появу цього видання, називаючи його автора «одним з найглибших і найтонших наших літературознавців», а деякі його статті – «новим словом» у науці про літературу.

Листи М. Рильського до О. Білецького (принаймні ті, що збереглися) опубліковані в дев'ятнадцятому і двадцятому томах видання «Максим Рильський. Зібрання творів у двадцяти томах». А листи О. Білецького зберігаються у відділі рукопи-

сів Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. На початку 1990-х їх готувала до запланованого видання праць ученого, який упродовж багатьох років був директором цього Інституту, кандидат філологічних наук Тетяна Третяченко. На жаль, це видання не було здійснене.

Сьогодні, за свідченням співробітниці бібліотеки Інституту літератури, зростає інтерес науковців до епістолярної спадщини, і прикро, що в архівах лежать такі цінні матеріали, як листи, рукописи невиданих праць відомих учених, залишаючись недоступними для широкого загалу.

Листи О. Білецького до М. Рильського – лише невелика частина його епістолярію. Пожовклий від часу папір, красивий акуратний почерк. Перший з цих документів (1945 рік –?) зберігся погано, окремі фрагменти втрачені. Автор листів пише про справи – професійні й особисті; дякує за отримані «книжкові подарунки», скаржиться на труднощі, пов'язані з переїздом на нову квартиру, зі сумним гумором розповідає про своє нездоров'я, вітає з ювілеєм і святами, з урядовою нагородою.

Іноді О. Білецький просить допомогти своїм знайомим і колегам: влаштувати на роботу, дати відгук на дисертацію або ж просто надати моральну підтримку. Наприклад, у двох із листів (№ 4 і № 5) він рекомендує М. Рильському свого аспіранта Ф. Неуважного – «здібну людину, з чуттям і смаком до поезії» – і просить бути опонентом на захисті його кандидатської дисертації. На лист, датований від 12 квітня 1959 року, М. Рильський відгукнувся одразу:

«Дорогой Александр Иванович!

Я буду, надеюсь, у Вас в пятницу после 6 часов, но в течение дня еще позвоню Вам. Оппонентом по диссертации Флориана Неуважного я не могу не быть, потому прошу его дать мне эту диссертацию в среду на той неделе.

Ваш М. Рильский».

14/IV 1959 *

* Рильський Максим. Зібрання творів у двадцяти томах. Київ : Наукова думка, 1990. Т. 2. С. 66.

Він виступив офіційним опонентом на захисті цієї дисертації у червні 1959 року; чорновий автограф відзиву зберігається у відділі рукописів ІЛ НАН України [ф. 137, од. зб. 1368].

Після повернення до Польщі Ф. Неуважний продовжував підтримувати спілкування з ученими і письменниками, з якими познайомився в Києві. Він неодноразово приїздив до Києва, зустрічався з ними і у Варшаві, коли українські колеги відвідували ПНР. Серед його добрих знайомих – відомі полоністи Г. Вервес, В. Юзвенко, Ю. Булаховська, поети І. Драч, Ліна Костенко та ін. Підтримував Ф. Неуважний і початківців. Так, коли Л. Вахніна працювала 1973 року над своїм дипломом у Варшаві, він сприяв публікації віршів юної поетеси (і майбутньої дослідниці польського фольклору й історії слов'янської фольклористики) в «Антології української поезії» (виданої польською мовою) та у варшавській українській газеті «Наше слово».

Польський учений з великою повагою і вдячністю згадував О. Білецького, свого керівника і вчителя. За його словами, Олександр Іванович «належав до неіснуючого вже покоління ренесансових людей, які крім універсальної ерудиції, неймовірного знання різних галузей гуманітарних наук, посіли ще неабиякий талантизм – вміння жити в добрі, правді й красі», – це пише він 1981 року, з нагоди 20-річчя з дня смерті О. Білецького (у щорічнику «Український календар», Варшава, 1981, с. 95). До 100-річчя з дня народження О. Білецького (1984 р.) Ф. Неуважний опублікував у цьому ж виданні статтю «Широчінь, глибина, оригінальність», знову підкреслюючи «величезну широчінь знань» видатного вченого і особливо його українознавчі зацікавлення.

До столітнього ювілею М. Рильського (1995) Ф. Неуважний написав статтю «Максим Рильський і Польща», розглянувши зв'язки українського поета з Польщею з біографічної і творчої точки зору, приділивши значну увагу його зверненню до творів А. Міцкевича і Ю. Словацького.

У відділі рукописів ІЛ НАНУ зберігається 15 листів до М. Рильського, підписаних О. Білецьким; з них – 8 автографів, інші – запрошення (на Шевченківські конференції 1954, 1961 років, на засідання редколегії «Історії української літератури», 1951 р.), привітання з Новим роком, офіційні поздоровлення зі святами (1951–1963 рр.).

Звичайно, більший інтерес представляють листи і записки, написані рукою О. Білецького і позначені його незрівнянним стилем – теплою і непідробною зацікавленістю справами адресата, м'яким гумором – по відношенню до себе, – вкрапленням українських виразів і цитат у тексти російськомовні. Іноді дату написання встановити важко, тому листи № 7 і № 8 розміщено наприкінці.

1

[1945?] ¹ б/д

Глубокоуважаемый и дорогой Максим Тадеевич,

Лишенный возможности из-за болезни физически присутствовать на Вашем празднике, я хочу присоединить свое слово к тем многочисленным разноязычным изъявлениям уважения и почитания, дружбы и любви, которые Вы сегодня услышите.

«Нове життя нового прагне слова», сказали Вы когда-то. И то, что Вами создано, стало, действительно, новым словом советской поэзии, являясь одновременно продолжением лучших традиций прошлого. На примере своего творчества Вы показали, что советскую культуру должно строить «только точным знанием культуры, созданной всем развитием человечества, только переработкой ее», как нас учил В. И. Ленин. Ваше «новое слово» – совершенно естественный вывод из слов, сказанных великими мастерами поэзии старого мира. Так наша Революция – оправданный всем ходом предыдущих событий, единственно-мыслимый вывод из всей нашей истории.

Велики Ваши творческие победы, но еще большего ждем от Вас мы, Ваши читатели и критики. И однако, как ни высоко

ценили мы Ваши создания, мы не всегда покоряемся власти Вашего могучего слова. Читал, например, в недавней Вашей книге слова:

[...] вік пройшов,
весні уже ніколи не світити.

Мы готовы решительно Вам возражать [...] весна для всего нашего народа поб[...] [...] ния творчества. Она светит и на Вашу [...] будет светить долго, приносит новую р[адость от Ва]ших новых созданий.

Самый сердечный привет от всего моего семейства.

Горячо приветствуем Екатерину Николаевну и Богданчика.
А. И. Белецкий [1].

2

25 січня 1956 р.

Дорогой Максим Тадеевич,

не зная точно, где Вы находитесь, я до сих пор не поблагодарил Вас за Ваши книжные подарки – от собраний Ваших сочинений до книги «Сербська народна поезія». Очень тронут Вашей памятью обо мне и жалею, что со своей стороны не могу ничем отблагодарить Вас, кроме Післямови до «Миколи Джері» і передмови до «Фауста». Они при сем [не] прилагаются, так как уже отправлены в числе прочего книжного имущества в другое жилище на углу улицы Панька Куліша і Миколи Костомарова, в многоэтажку, воздвигнутую на месте, где некогда стоял дом М. Грушевского. Так как я тяготился четвертым этажем, меня снабдили квартирой на пятом этаже – но с лифтом. Окончательный переезд должен состояться в этом же месяце. А пока что уже четвертый месяц жизнь моя не жизнь, а животіння: сижу в трясине в обществе Грудной Жабы, то и дело протягивающей лапу к моему сердцу и укрощаемой на время нитроглицерином. Началось это сожительство с начала моего «творческого отпуска». Как водится, я мог ожидать в это время всего, но этого – этого я не ожидал. Может

быть, когда-нибудь высвобожусь. А пока еще раз сердечно благодарю, жму Вашу руку и пребываю в любви к Вам.

Ваш Александр Белецкий.

25 янв.

1956 [2]

3

12/IV 56

Дорогой Максим Тадеевич,

Вы приезжаете в Москву, а я собираюсь уезжать в Киев – и возможно, что мы не увидимся, здесь, как не видимся, к сожалению моему, в Киеве. Мое физическое состояние в последние шесть месяцев очень ограничило мою инициативу, а между тем, как часто Вы бываете мне душевно необходимы!

Желаю Вам счастливого пути в Польшу ¹, с Вами едет Димитрий Димитриевич Благой ², Вам известный. И мне, и моим сотрудникам по Институту очень хотелось бы залучить его дня на два-три в Киев на его возвратном пути в Москву. И вот просьба: «захватить» его с собой, если будете возвращаться из Варшавы прямо на Украину. Не знаю, в какой мере и форме Вы сможете ему помочь сделать этот крюк, но если сможете – помогите.

Есть у меня к Вам еще одна просьба: не покидайте русского издания сочинений И. Франко (Гослит), но ее я изложу и аргументирую при нашей встрече в Киеве. Кстати сказать, я живу теперь на другой квартире: Никольско-Ботаническая 14, кв. 9. Лелею надежду там Вас в конце апреля увидеть.

Душевно Ваш

Александр Белецкий [3].

4

[1958] 6/д

Дорогий Максиме Тадейовичу!

У мене до Вас велике прохання: бути (не зараз, а на початку 1959 р.) офіційним опонентом мого аспіранта Флоріана Неуважного¹, який подає канд. дисертацію: «Маяковський і польск. література» /до 1941 р. переважно/. Ф. Неуважний – (підданий ПНР) – здібна людина, з чуттям і смаком до поезії – і сподіваюся, що зловживаючи Вашим часом, я не зловживатиму Вашою добротою. Дуже прошу Вас погодитися – не лише заради Ф. Неуважного, а й заради мене.

Ваш О. Білецький [4].

5

12 квітня 1959

12/IV 1959

Дорогой Максим Тадеевич,

думаю, что на этот раз Вы мне не откажете – и посетите меня (как обещали – и не раз!) в моем жилище на Никольско-Ботанической ул., д. 14, кв. 9, 1-ый подъезд, 5 этаж (тел. 4-25-36) в любой удобный для Вас вечер на текущей неделе, чем доставите большую радость и мне, и моим домочадцам.

Эту записку доставит Вам тов. Флориан Неуважный, автор работы «Маяковский и польская поэзия 1918–1939 годов» – канд. диссертации, которую Вы однажды (а м. б. и дважды) согласились прочитать и рецензировать в качестве офиц. оппонента. Но и еще раз прошу Вас помочь этому молодому (и талантливому) представителю дружеского нам народа. Тов. Неуважны(й) закончил аспирантуру Киевского Университета; я был его руководителем. В начале июня ему придется уехать на родину, где ему уже назначена работа; очень было бы хорошо, если бы защита – при Вашем добром участии – состоялась бы во второй половине мая.

С любовью и уважением

Александр Белецкий [5].

6

1 травня 1959

I/V 1959

Дорогой Максим Тадеевич,

Обращаюсь к Вам с большой просьбой. В библиотеке Ин-та ИФиЭ временно освободилась должность библиографа, и я очень рекомендую Вашему вниманию давно известную мне Софью Моисеевну Корсунскую, кандидата филологических наук (недавно потерявшую мужа, талантливого музыканта – сейчас лишенную средств к существованию). Я не сомневаюсь, что она успешно справится с этой работой, и буду Вам еще раз очень признателен, если Вы окажете ей содействие.

Ваши – с уважением и любовью

Олександр Белецкий [6].

7

[6/д]

Дорогой Максим Тадеевич,

Шлю Вам самый сердечный привет через тов. Грубера ¹ – чудесного поэта и переводчика украинских поэтов на немецкий язык, а вдобавок очень хорошего человека. Буду Вам очень признателен за внимание к нему, вообще не умеющему устраивать свои дела и вынужденному более заниматься преподавательской работой, чем поэтическим творчеством. У него есть интересные замыслы. Прошу Вас увидеть в нем не случайного человека, которому я «сочувствую», а моего друга, к которому я отношусь с любовью и считаю, что он заслуживает любви всех, кому дорога П о э з и я.

Душевно Ваши А. Белецкий [7].

8

[Записка б/д]

Дорогий Максиме Тадейовичу,

дуже буду Вам вдячний, коли Ви приймете мою аспірантку тов. Лукацьку і дасте згоду на її прохання, до якого я приєднуюсь. А разом прошу прийняти від мене книжки, які давно збираюсь Вам подарувати.

З любов'ю і пошаною Білецький [8].

ПРИМІТКИ

Лист 1

1) Це привітання з характеристикою творчості М. Рильського, вочевидь, написане до його 50-річчя, оскільки на ювілейній вечері 1955 року О. Білецький, за свідченням Б. Рильського, був присутній.

Лист 3

1) Йдеться про поїздку М. Рильського до Польщі на наукову сесію, присвячену 100-річчю з дня смерті А. Міцкевича.

2) Благой Дмитро Дмитрович (1893–1984) – російський літературознавець, член-кореспондент АН СРСР (з 1953), дійсний член АН СРСР (з 1967). Основні його праці присвячені життю і творчості О. Пушкіна.

Лист 4

1) Неуважний Флоріан (*Nieuważny Florian*) – (1929–2009) – польський літературознавець, професор Варшавського й Люблінського університету ім. Марії Склодовської-Кюрі, зав. кафедри україністики; на той час – аспірант Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка АН УРСР. О. Білецький був керівником його дисертації на тему «В. В. Маяковский и польская поэзия 1918–1939 годов».

Лист 7

1) Грубер Йона Ісаакович (1908–1980) – письменник, перекладач; писав німецькою мовою. Перекладав нім. мовою твори Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, М. Коцюбинського, П. Тичини, М. Рильського, А. Малишка, М. Бажана, В. Сосюри, І. Драча, Б. Олійника та ін., а також збірки українських казок.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України (далі – ІЛ). Ф. 137. Од. зб. 3093.
2. ІЛ. Ф. 137. Од. зб. 3084.
3. ІЛ. Ф. 137. Од. зб. 3085.
4. ІЛ. Ф. 137. Од. зб. 3092.
5. ІЛ. Ф. 137. Од. зб. 3086.
6. ІЛ. Ф. 137. Од. зб. 3089.
7. ІЛ. Ф. 137. Од. зб. 3090.
8. ІЛ. Ф. 137. Од. зб. 3091.

REFERENCES

1. Department of Manuscript Funds and Textology of the NASU Taras Shevchenko Institute of Literature (thereafter – IL), fund 137, unit of issue 3093 [in Ukrainian].
2. IL, fund 137, unit of issue 3084 [in Ukrainian].
3. IL, fund 137, unit of issue 3085 [in Ukrainian].
4. IL, fund 137, unit of issue 3092 [in Ukrainian].
5. IL, fund 137, unit of issue 3086 [in Ukrainian].
6. IL, fund 137, unit of issue 3089 [in Ukrainian].
7. IL, fund 137, unit of issue 3090 [in Ukrainian].
8. IL, fund 137, unit of issue 3091 [in Ukrainian].

SUMMARY

M. Rytskyi and O. Biletsky are connected with long-term personal and creative relations. This relationship has been developed and strengthened in the postwar period, although their acquaintance dates back to the 1930s. O. Biletskyi has devoted several articles and prefaces to the collections of poetry by M. Rytskyi. Maksym Rytskyi has considered his colleague and friend as an indisputable authority in the issues of history and theory of literature, repeatedly mentioned him in scientific and publicistic articles, written a spacious review on two-volume book by

O. Biletskyi 'From Antiquity to the Present Time'. O. Biletskyi letters to M. Rylskyi, stored in the Department of Manuscript Funds and Textology of the National Academy of Sciences of Ukraine Taras Shevchenko Institute of Literature, have to be included into the planned edition of the scientist works in the early 1990s. Unfortunately, it hasn't been realized. The author of the letters has written about professional and family causes; thanked for the received books, congratulated on anniversaries and holidays, asked to support the acquaintances and 'to employ' colleagues, 'to give review on the thesis', etc. Recommending to the defence the work of his postgraduate student F. Neuvazhnyi, he asks to be an official opponent. Maksym Rylskyi has complied this application. F. Neuvazhnyi has returned to Poland, made a scientific career and remembered his supervisor and opponent with respect and gratitude. The letters of O. Biletskyi (8 units) are written in his own handwriting and affirm his interest in the affairs of the addressee and the warmth of friendly relations between two prominent figures of Ukrainian culture.

Keywords: O. Biletskyi, M. Rylskyi, F. Neuvazhnyi, epistolary heritage.

ПЕРСОНАЛІЇ

Оксана Захуцька

ЯНУШ РІГЕР – НАУКОВЕЦЬ, ОСОБИСТІСТЬ, НАСТАВНИК

(з нагоди славного ювілею)



Професор Януш Рігер.
Світлина з архіву О. Захуцької

20 вересня 2019 року своє 85-річчя відзначив відомий польський мовознавець, славіст, провідний український діалектолог, один з ініціаторів досліджень історії й сьогодення польської мови в Україні, Білорусі, Литві, член Варшавського наукового товариства, кавалер ордена Відродження Польщі, професор і людина з великої літери Януш Рігер. Життєвий і науковий шлях професора є промовистим відображенням знакових для Польщі та Європи подій ХХ ст. і взірцем незламної сили духу і натхненної праці.

Народився Януш Рігер 1934 року в Кракові в родині прокурора та лейтенанта резерву Польської армії Анджея Рігера та Антоніни Латиник-Рігер – першої чемпіонки Польщі з фехтування. Він – онук інженера та винахідника Романа Рігера і генерала Францишка Латиника, старший брат Єжи Рігера – польського піаніста, акомпаніатора, викладача Музичної академії в Кракові.

Після німецької агресії проти Польщі на початку вересня 1939 року батько Януша Рігера вирушив на Волинь, щоб до-

лучитися до свого резервного полку. Уже 17 вересня був арештований радянською владою та у квітні 1940 року розстріляний у Катинському лісі, але про це родина дізналася лише 50 літ по тому. Після відкриття німцями катинських могил у 1943 році, після ексгумації та ідентифікації осіб у краківській газеті було опубліковано прізвища вбитих. Антоніні Латиник-Рігер, однак, вдалося дістатися до вказаного переліку раніше та запобігти розміщенню імені чоловіка серед загиблих заради майбутнього синів – за часів Польської Народної Республіки у документах вони значилися як діти зниклого на війні, що значно полегшило їм життя [6, с. 10]. Окрім того, опираючись на свідчення очевидців, за якими Анджея Рігера бачили пізніше в інших радянських таборах для польських військовополонених, родина протягом багатьох років продовжувала пошуки та сподівалася на повернення батька. Остаточню його доля стала відома 1990 року завдяки віднайденим запискам, проте Антоніна Латиник-Рігер не дожила до того моменту – померла від серцевого нападу в жовтні 1989 року, переглянувши фільм про Катинь.

У 2015 році проф. Януш Рігер відредагував, додав примітки для зрозумілості тексту та видав воєнний щоденник свого батька під назвою «Записки з Козельська...» («Zapiski z Kozielska...») в серії «Катинська бібліотека» («Biblioteka Katyńska»). Як зазначив сам упорядник, метою видання є не стільки довести факт злочину тоталітарного режиму, скільки показати особистість конкретної людини в тогочасних реаліях [6, с. 9–12]. Таке формулювання викликає повагу й захоплення, а також яскраво характеризує самого Януша Рігера – людину з чіткими, прозорими життєвими принципами та абсолютно позитивним ставленням до життя і мудрою вірою в людей.

У юні роки Януш Рігер був інструктором польського скаутського руху та міністрантом у костелі святого Флоріана, де вікарієм служив Кароль Войтила – майбутній Папа Рим-

ський Іван Павло II. Разом із братом Януш Рігер належав до так званого Середовища, студентської пастирської групи, зосередженої навколо Войтили, яка відкидала марксистське вчення. Будучи членом Середовища, брав участь в організованих Каролем Войтилою семінарах та екскурсіях в гори, а майбутнього Папу Римського називав довірливо *Вуйком*. Кароль Войтила був сповідником Януша Рігера, вінчав їх з дружиною Евою Гедройц-Рігер та хрестив їхніх дітей. Тісні стосунки та регулярне спілкування пов'язували Януша Рігера з Каролем Войтилою протягом усього життя, про що професор згадує та розповідає з особливою душевністю і теплом [7; 9; 10].

У 1951–1955 роках Януш Рігер вивчав російську філологію в Ягеллонському університеті. Хоч завжди цікавився правознавством, та в тодішній політичній ситуації ця дорога була для нього закрита і через «невідповідне» походження з сім'ї зниклого офіцера, і через власні переконання.

Після закінчення навчання працював викладачем кількох університетів у різні періоди, зокрема Варшавського (1956–1965, з 1997 р.), Лодзинського (1968–1982), де 1976 року здобув ступінь доктора філологічних наук, та Католицького університету в Любліні (1988–1990), де 1989 року йому присвоєно звання професора. Протягом багатьох років (1960–1997) працював в Інституті славістики Польської Академії наук: з 1960 року як науковий співробітник; у 1972–1991 роках очолював Відділ української мови; у 1993–1997 роках керував полоністичним центром, а також протягом 1990–1997 років був головою Наукової ради Інституту славістики. У 1980–1981 роках був заступником голови Незалежної самоврядної професійної спілки «Солідарність» в ПАН. У 1989–1996 роках – заступник голови Комісії стандартизації назв місцевостей та фізіографічних об'єктів. Окрім того, у 1975–1983 роках був ученим секретарем, а в 1990–2003 – заступником голови Комітету мовознавства ПАН (з 2006 р. – почесний член). З 1983 р. став членом Варшавського наукового товариства, з 1991 року –

членом Комітету слов'янознавства ПАН, з 1999 року – почесним членом Харківського наукового товариства. У 1992 році за «Атлас бойківських говірок» («Atlas gwar bojkowskich») удостоєний премії ім. Казимира Ніча ПАН.

З 1997 до 2004-го Януш Рігер очолював Лабораторію польської мови на східному пограниччі Польщі в Інституті польської мови ПАН та координував її діяльність. Паралельно з 1997 року працює на факультеті «Artes Liberales» (попередні назви: 1991–2008 рр. – Осередок досліджень античної традиції (ОВТА), 2008–2012 рр. – Інститут міждисциплінарних досліджень «Artes Liberales») Варшавського університету, у межах діяльності якого з 1996 року разом з проф. Єжи Аксером започаткував Міжнародну школу гуманітарних наук Східної Європи (Międzynarodowa Szkoła Humanistyczna Europy Wschodniej – MSH EW). Упродовж свого існування школа не лише активно сприяє науковому обміну і співпраці між дослідниками Польщі та України, Білорусії, Росії, Литви, а й залучає до наукових досліджень молодь, дає змогу учасникам з різних куточків Європи познайомитися як з літературними джерелами, так і з цікавими людьми, безпосередні контакти з якими часто переростають у багаторічну професійну та особистісну дружбу.

Професійна діяльність проф. Януша Рігера відображає широке коло його наукових зацікавлень, серед яких:

– українська діалектологія (атласи бойківського, гуцульського та надсянських говорів, словники гуцульських та лемківських говірок, праці про фонетику, лексику й ономастикон українських говірок у Польщі: *Atlas gwar bojkowskich*. Wrocław, t. 1–7, 1980–1991 (співавтор і редактор); *A Lexical Atlas of the Hutsul Dialects of the Ukrainian Language*. Warszawa, 1996; *Słownik huculski* Я. Янова. Краків, 2001 (опрацював і підготував до друку); *Mały słownik łemkowskiej wsi Bartne*. Warszawa, 2014; *Атлас українських надсянських говірок. Opracowany na podstawie zapisów Stefana Hrabca*. Т. 1–2. Warszawa, 2017; *O kilku zapo-*

życzeniach rumuńskich w gwarach zachodnioukraińskich Karpat i Podkarpacia, 1979; *Problemy interferencji językowej w ukraińskich gwarach karpackich w zakresie leksyki* 1983; *Ze słownictwa pogranicza bojkowsko-łemkowskiego (rumunizmy)*, 1983; редактор серії *Studia nad słownictwem gwar ukraińskich w Polsce. Łemkowszczyzna i gwary nadszańskie*. Warszawa, 2002 та ін.);

– польські говірки в Україні, Білорусі й Литві, мова меншин в іншомовному оточенні, міжслов'янські мовні контакти (*Język polski na Ukrainie w końcu XX wieku*. Cz. 1–2. Warszawa, 2002; Kraków, 2007 (співавтор); *Słownictwo polszczyzny gwarowej na Litwie*. Warszawa, 2006 (співавтор); *Słownictwo polszczyzny gwarowej na Brzławszczyźnie*, Warszawa, 2014; *Język polski na Kresach*, Warszawa, 2019; засновник і редактор серій та видань: *Studia nad polszczyzną kresową*, t. I–XII, 1982–2010 (t. I–VII у співавторстві з В. Веренічем); *Język polski dawnych Kresów Wschodnich*, t. I–V, 1996–2012; *Język mniejszości w otoczeniu obcym*, Warszawa, 2002; *Polskie słownictwo kresowe* (вісім позицій, 2004–2015); *Słownictwo kresowe. Studia i materiały*, Warszawa, 2008 та ін.);

– лексикографія (*Słownik tematyczny rosyjsko-polski*. Warszawa, 1979, 2003 (співавтор); *Українсько-польський тематичний словник*. Львів, 2007 (співавтор); редактор видань: *Słownik gwary przesiedleńców ze wsi Tuligłowy koło Komarna W. Paryła przy współpracy M. Mieszczankowskiej*, Kraków, 2004; *Słownictwo gwarowe przesiedleńców z Ukrainy. Słownik porównawczy kilku wsi w Tarnopolskiem – z materiałów zebranych pod kierunkiem W. Paryła*, Kraków, 2007; триває праця над великим українсько-польським словником);

– слов'янська ономастика (праці про гідронімію басейнів Варти, Сяну, Віслоку, українську і російську топонімію: *Nazwy wodne dorzecza Sanu*. Wrocław, 1969; *Nazwy rzeczne w dorzeczu Warty*. Wrocław, 1975 (співавтор); *Imiennictwo ludności wiejskiej w ziemi sanockiej i przemyskiej w XV w.* Wrocław, 1977; *Gewässernamen im Flußgebiet des Wislok*. Stuttgart, 1988; *Słownictwo i nazewnictwo łemkowskie*. Warszawa, 1995; *The Main Stages of the*

Development of Russian Place Names. Canadian Slavonic Papers. Vol. XXXVII, No. 3–4, 1995, Edmonton; *Gewässernamen im Flußgebiet des San*. Teil I–II. Stuttgart, 2003–2004 та ін.).

Окрім того, проф. Я. Рігер – автор польськомовного підручника з історії російської мови (*Z dziejów języka rosyjskiego*, Warszawa, 1989; 1998), співавтор та відповідальний редактор третього тому *Общекарпатского диалектологического атласа* (Варшава, 1991). Наведений перелік наукових зацікавлень та публікацій є далеко неповним, адже, за словами професора, «жодна розумна людина не може займатися однією темою протягом усього життя». Бібліографія праць Януша Рігера, представлена Евою Дженгель та Катажиною Чарнецькою [5, с. 299–312; 4, с. 415–423; 8, с. 545–551], налічує десятки сторінок та близько двохсот позицій.

На окрему увагу та повагу заслуговує організація та проведення проф. Я. Рігером системних досліджень польських периферійних говірок в Україні після 1989 року. Як пригадає науковець, він уперше зіткнувся з різновидом польської мови в Україні ще 1958 року під час стажування у Львові. Там він познайомився з важливими для польської громади Львова та місцевого костелу постатями, які розмовляли регіональним варіантом польської літературної мови. Подальші дослідження української мови та польсько-східнослов'янської ономастики лише зміцнили зацікавлення мовними контактами, зокрема на східному пограниччі Польщі [8, с. 9–10].

1981 року відбулося знайомство Януша Рігера із засновником дослідницької групи з вивчення польських говірок на території СРСР В'ячеславом Вереничем з Мінська, якому професор запропонував створити серію *Studia nad polszczyzną kresową*, присвячену польській мові на східному пограниччі Польщі, та розпочав її редагування.

Коли 1989 року разом зі зміною політичної ситуації у Польщі відкрилися можливості проводити польові дослідження в Україні, проф. Я. Рігер почав активно виїжджати разом із

дослідницькою групою в українські сільські місцевості, де з давніх часів проживали поляки, та записувати розмови про їхнє буденне життя, переслідування з боку радянської влади, боротьбу режиму з релігією, особисті долі конкретних людей тощо. Неодноразово доводилося долучатися до щоденної нелегкої праці сільських жителів, аби вони могли викроїти час на розмову. Безпосереднє спілкування з носіями мови, яка становить унікальну частину польської національної культурної спадщини та невідворотно відходить у минуле, спонукали до подальшої активної діяльності, пошуку нових шляхів досліджень, залучення все більшої кількості співробітників, для яких вивчення мови та давньої й новітньої історії поляків на Сході також стало пристрастю.

Волею долі мені поталанило навчатися у професора і тісно спілкуватися, працюючи над сімнадцятим, написаним під його керівництвом, дисертаційним дослідженням, за кожним словом якого криються спільні зусилля, численні обговорення, обмін думками. Та головне – це підтримка, розуміння й порада у будь-якій справі – чи то науковій, формальній, чи повсякденній, особистій. Це впевненість у тому, що є людина, готова поділитися знаннями і скерувати у правильному напрямку, вислухати і зарадити конкретними словами чи діями. Це створення власного невидимого мірила, пробудження внутрішнього голосу у кожного, хто будь-коли спілкувався і працював з Янушем Рігером: «А що б на це сказав Професор?» і, як наслідок, прагнення жити й творити якнайкраще в усіх сферах діяльності.

Професор Януш Рігер завжди знаходить час для давніх і нових друзів, колег, знайомих, учнів – чи то йдеться про особисту зустріч, чи електронне листування, чи спілкування за допомогою сучасних технологій. А таких людей за десятки років активної діяльності зібралося чимало, і – без перебільшення – у житті та свідомості кожного знайомство з професором залишило свій особливий відбиток. Мимоволі пригадуються слова

проф. Я. Рігера про дружбу з Каролем Войтилою, який завжди, попри зайнятість, приділяв увагу людям, що приходили до нього зі своїми проблемами і сумнівами [10], адже насправді ніщо так не впливає на особистість, як приклад Наставника.

За останні роки професор видав кілька важливих праць і далі активно працює над новими проектами. За видатні заслуги у розвитку польської славістики, досягнення у науково-дидактичній роботі та популяризацію історії й культури східних пограничних територій (Східних Кресів) рішенням Президента Республіки Польща від 22 листопада 2017 року Януш Рігер нагороджений Кавалерським хрестом ордена Відродження Польщі *Polonia Restituta*. Для кожної ж людини, якій пощастило знати професора, його гуманістичний світогляд, аналітичний склад розуму в поєднанні з надзвичайною особистою харизмою, здатністю до емпатії, мудрістю й людяністю є взірцем професіонала й керівника, інтелігента й науковця, наставника і друга. Тож щиро бажаємо Ювіляру багато сил і міцного здоров'я, творчої наснаги і звершення нових наукових задумів!

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Бідношия Ю. І. Сповнений творчих сил і задумів (до 70-річчя професора Я. Рігера). *Українська мова*. Київ, 2005. № 1. С. 102–104.
2. Бурячок А. А. Рігер Януш. *Українська мова. Енциклопедія*. Київ, 2000. С. 513–514.
3. Остапчук О. О. До ювілею професора Януша Рігера. *Діалектологічні студії*, 5: Фонетика, морфологія, словотвір. Львів, 2005. С. 389–392.
4. Czarnecka K. Bibliografia prac J. Riegera. *Język polski dawnych Kresów Wschodnich*. Polskie dziedzictwo językowe na dawnych Kresach. Prace ofiarowane Profesorowi Januszowi Riegerowi. T. 5 / red. E. Dzięgiel. K. Czarnecka, D. A. Kowalska. Warszawa, 2012. S. 415–423.
5. Dzięgiel E. Bibliografia prac naukowych J. Riegera. *Kontakty językowe polszczyzny na pograniczu wschodnim*. Prace ofiarowane prof. Januszowi Riegerowi. Warszawa, 2000. S. 299–312.

6. Rieger Andrzej. Zapiski z Kozielska..., opracował Janusz Andrzej Rieger. Narodowe Centrum Kultury. Warszawa, 2015. 77 s.
7. Rieger J. Moje i mojej rodziny spotkania z Wujkiem i Środowiskiem. Zapis drogi: Wspomnienia o nieznanym duszpasterstwie księdza Karola Wojtyły. Wyd. 2. Kraków, 2005. S. 195–205.
8. Rieger Janusz A. Język polski na Kresach. Warszawa, 2019. 553 s.
9. Rieger Janusz A. O spóźnieniach i pośpiechu Karola Wojtyły... (Janusz Rieger). URL : <https://www.youtube.com/watch?v=KE7d9bfCLxc&t=5s> (dostęp 30.12.2019 p.).
10. Rieger Janusz A. O wycieczkach Środowiska z ks. Karolem Wojtyłą. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=ZjfeBBDKCbM&t=2s> (dostęp 30.12.2019 p.).
11. Urbańczyk S. Rieger Janusz. Encyklopedia języka polskiego. Wyd. 3. Wrocław, 1999. S. 321.
12. Wolnicz-Pawłowska E. Wstęp. Kontakty językowe polszczyzny na pograniczu wschodnim. Prace ofiarowane prof. Januszowi Riegerowi. Warszawa, 2000. S. 7–10.

REFERENCES

1. BIDNOSHYYA, Yuriy. Full of Creative Forces and Ideas (On the 70th Anniversary of Birth of Professor J. Rieger). In: Vasyl NIMCHUK, ed.-in-chief, *The Ukrainian Language*, 2005, no. 1, pp. 102–104 [in Ukrainian].
2. BURIACHOK, Andriy. Rieger Janusz. In: Vitaliy RUSANIVSKYI and Oleksandr TARANENKO (editorial board's co-chairs). *The Ukrainian Language: An Encyclopedia*. Kyiv: Ukrainian Encyclopedia, 2000, pp. 513–514 [in Ukrainian].
3. OSTAPCHUK, Oksana. On the Anniversary of Birth of Professor Janusz Rieger. In: Pavlo HRYTSENKO and Nataliya KHOBZEY, eds.-in-chief, *The Studies in Dialectology*. Lviv: NASU's Ivan Krypyakevych Institute of Ukrainian Studies, 2005, vol. 5: *Phonetics, Morphology, Word Formation*, pp. 389–392 [in Ukrainian].
4. CZARNECKA, Katarzyna. Bibliografia prac J. Riegera [Bibliography of J. Rieger's Works]. In: Ewa DZIĘGIEL, Katarzyna CZARNECKA, Doro-ta A. KOWALSKA (eds.). *Język polski dawnych Kresów Wschodnich. (Prace ofiarowane Profesorowi Januszowi Riegerowi)* [The Polish Language of the Former Eastern Borderlands. (Studies Offered to Professor Janusz Rieger)]. Warsaw:

Semper, 2012, vol. 5: *Polskie dziedzictwo językowe na dawnych Kresach* [The Polish Linguistic Heritage in the Former Borderlands], pp. 415–423 [in Polish].

5. DZIEGIEL, Ewa. Bibliografia prac naukowych J. Riegera [Bibliography of Scientific Works by J. Rieger]. In: Ewa WOLNICZ-PAWŁOWSKA and Wanda SZULOWSKA (eds.). *Kontakty językowe polszczyzny na pograniczu wschodnim. (Prace ofiarowane Profesorowi Januszowi Riegerowi)* [Polish Language Contacts at the Eastern Borderland Region. (Studies Offered to Professor Janusz Rieger)]. Warsaw: Semper, 2000, pp. 299–312 [in Polish].

6. RIEGER, Janusz A. (editor, annotator). *Zapiski z Kozielska...* [Notes from Kozielsk...]. Warsaw: Narodowe Centrum Kultury, 2015, 77 pp. [in Polish].

7. RIEGER, Janusz A. *Moje i mojej rodziny spotkania z Wujkiem i Środowiskiem* [Meetings of Mine and My Family with Wujek and the Environment]. In: Antoni ŚWIERCZEK (ed.), Danuta CIESIELSKA et al (compilers). *Zapis drogi: Wspomnienia o nieznanym duszpasterstwie księdza Karola Wojtyły* [Road Record: Memories of the Unknown Priesthood of Priest Karol Wojtyła]. 2nd edition. Cracow: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, pp. 195–205 [in Polish].

8. RIEGER, Janusz A. *Język polski na Kresach* [The Polish Language in the Kresy]. Warsaw: DiG, 2019, 553 pp. [in Polish].

9. RIEGER, Janusz A. *O spóźnieniach i pośpiechu Karola Wojtyły...* [About Karol Wojtyła's Lateness and Rush...] (online). Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=KE7d9bfCLxc&t=5s> (accessed 30 December 2019) [in Polish].

10. RIEGER, Janusz A. *O wycieczkach Środowiska z ks. Karolem Wojtyłą* [About Tours of the Environment with Priest Karol Wojtyła] (online). Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=ZjfeBBDKCbM&t=2s> (accessed 30 December 2019) [in Polish].

11. URBAŃCZYK, Stanisław. Rieger Janusz. In: Stanisław URBAŃCZYK (editor), Marian KUČAŁA et al (compilers). *Encyklopedia języka polskiego* [The Encyclopaedia of the Polish Language]. Third edition. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1999, p. 321 [in Polish].

12. WOLNICZ-PAWŁOWSKA, Ewa. Wstęp [A Foreword]. In: Ewa WOLNICZ-PAWŁOWSKA and Wanda SZULOWSKA (eds.). *Kontakty językowe polszczyzny na pograniczu wschodnim. (Prace ofiarowane Profesorowi Januszowi Riegerowi)* [Polish Language Contacts at the Eastern Borderland Region. (Studies Offered to Professor Janusz Rieger)]. Warsaw: Semper, 2000, pp. 7–10 [in Polish].

Ірина Коваль-Фучило

ДО ЮВІЛЕЮ ПРОФЕСОРА ЄЖИ БАРТМІНСЬКОГО



Цього року святкує своє 80-ліття видатний польський учений, лінгвіст зі світовим ім'ям, фольклорист, діалектолог, громадський діяч, професор Університету Марії Кюрі-Склодовської (UMCS) в м. Люблін, професор Інституту славістики Польської академії наук Єжи Бартмінський. За свою тривалу 60-літню наукову діяльність дослідник написав кілька сотень студій, підготував чимало молодих науковців, став за-

сновником і ідейним куратором люблінської етнолінгвістичної школи. Основні сфери зацікавлень ученого – проблеми текстології, семантика, аксіологічне словникарство, жанри польського фольклору, мовознавчі категорії, етнолінгвістика як наука, що вивчає мовну картину світу, мовні стереотипи.

Від 1961 року Єжи Бартмінський працює в люблінському університеті, де на відділенні польської філології викладав низку дисциплін, зокрема граматику сучасної польської мови, текстологію, аналіз тексту. Водночас учений є активним членом низки міжнародних і польських наукових інституцій, як-от Етнолінгвістична комісія при Міжнародному комітеті славістів (зорганізована в Любліні 2003 року), Рада із польської мови при президії Польської академії наук (ПАН), Комітет етнологічних наук при ПАН, Славістичний комітет при ПАН, Польське мовознавче товариство, Колегіум «Народної літератури» (у Вроцлаві).

Першим важливим науковим інтересом Єжи Бартмінського був фольклор і народні говірки. 1973 року у Вроцлаві побачи-

ла світ його книга «Про мову фольклору» [20]. Робота була написана на музичних фольклорних жанрах, а також на матеріалі інших уснопоетичних жанрів (загадки, прислів'я, казки, оповідання) і побутових розповідях регіону Люблінщини. Джерельні записи здійснив автор на магнітофонну плівку. Це перша у польській фольклористиці спроба опису певних повторюваних елементів у фольклорних текстах. Ця праця викликала значний науковий інтерес, дискусію про те, що ж таке «мова фольклору» і як із нею корелює говірка. Автор порушив такі важливі проблеми: чи є говірка базою для творення фольклорних текстів; чи музичні характеристики фольклорного тексту є основною підставою окремішності його мови; чи мова фольклору є художнім діалектом? Згодом Бартмінському вдалося зробити важливі висновки про існування стилістичної диференціації в діалектному мовленні, сформулювати положення про мову фольклору як інтердіалект, високий стиль діалектної мови і детально дослідити на всіх рівнях мови (фонетика, включно із просодією, морфологія, синтаксис і особливо лексика) ті риси фольклорних текстів, які системно протиставлені розмовному діалектному мовленню і слугують ознакою наддіалектного (інтердіалектного) поетичного стилю фольклору. Цією роботою Єжи Бартмінський продовжив дискусію, розпочату ще Романом Якобсоном про зв'язок побутового мовлення і фольклору [8]. Книга була високо оцінена дослідниками народного слова [23; 27; 30; 32; 35; 38; 39; 42; 45; 46]. Монографія «Про мову фольклору» «до сьогодні залишається авторитетною працею в цій галузі славістики, першим досвідом статистичного обстеження і регіонального картографування характерних форм фольклорної мови на фоні розмовної діалектної мови» [7].

У 1977 році в Любліні у видавництві UMCS вийшло друком друге монографічне дослідження Єжи Бартмінського «Про стилістичну деривацію. Діалект у функції художньої мови» (*O derywacji stylistycznej. Gwara w funkcji języka artystycznego*) [19]. Це продовження аналізу наукових проблем,

порушених у попередній роботі. Так, автор пише про мовну структуру інципитів народних пісень, про зв'язок поетичної мови фольклору і говірки, про літературну стилізацію діалектів тощо. Цим та іншим проблемам усного народного поетичного слова присвячені також наступні роботи вченого різних років [15–18].

Фольклористам добре відома збірка колядок із власних експедиційних записів, яку професор Бартмінський видав 2002 року [37]. Книга містить близько 200 текстів із нотами, вступ, наукові коментарі, бібліографію (детально про видання див.: [5]). Упорядник ретельно описав умови побутування колядок, а також інших обрядових жанрів різдвяного циклу, подав інформацію про варіанти того чи того тексту. Фольклористам відомі також інші роботи Єжи Бартмінського в галузі усного народного поетичного слова [13; 28; 43].

Дослідження уснопоетичної народної культури надихнули вченого до ідеї створення і видання чи не найважливішої праці професора – «Словника стереотипів і народних символів» (*Słownik stereotypów i symboli ludowych*) [41]. До сьогодні побачили світ чотири частини першого тому «Космос» і три частини другого тому «Рослини». Усього заплановано сім томів, згідно із порядком біблійного створення світу: I. Космос; II. Рослини; III. Тварини; IV. Людина; V. Суспільство; VI. Релігія, демонологія; VII. Час, простір, міри, кольори. Загалом Словник заплановано закінчити у 2035 році [4]. Мета словника – узагальнене представлення традиційного образу світу, усталеного в народній мові, у фольклорі, віруваннях та обрядах. Упорядники зазначають, що для з'ясування особливостей стереотипів і символів важливо осмислити народну культуру, яка є інтегральною частиною польської народної спадщини, містить універсальні гуманістичні й етичні цінності, які становлять національну ідентичність. Це особливо важливо в наш час, коли відбуваються докорінні зміни традиційного укладу життя, коли відходить у минуле народна культурна

формація. Необхідно зберегти народні уявлення від забуття для забезпечення спадкоємності поколінь.

Пробний зошит Словника побачив світ ще 1980 року [40]. Він викликав активну міжнародну наукову дискусію: свої міркування висловили польські, російські, болгарські, німецькі вчені.

Глибоке вивчення традиційної культури, пильна увага до фольклорної скарбниці народу, зв'язків між мовою і культурою уможливили, за активної участі Єжи Бартмінського, появу цілої низки видань, присвячених цим проблемам. Це передусім щорічник «Етнолінгвістика: проблеми мови і культури» (*Etnolingwistyka: problemy języka i kultury*) (Т. 1–31, 1988–2019), який виходить у Любліні [22], матеріали серії конференцій під назвою «Мова і культура» (*Język a Kultura*). Томи були опубліковані у так званий «білій серії» у Вроцлаві [24], а також у «червоній серії» в Любліні [26; 29]. Порушеним проблемам присвячена також низка інших важливих видань [21; 25; 33; 34; 36].

Для дослідників традиційної культури, усної народної творчості особливо важливі теоретичні постулати професора Бартмінського про мовну картину світу, стереотипи, символи. Так, у лінгвістичних студіях стереотипу провідними є такі аспекти, як стереотип і його мовне вираження, стереотип і значення слова (стереотип і когнітивна семантика), когнітивна структура стереотипу, способи концептуалізації мовної дійсності [2]. Уявлення про предмети і явища дійсності, які містяться в значеннях слів, можуть бути реконструйовані за допомогою лінгвістичних методів аналізу мовної семантики, зокрема через реконструкцію колективних уявлень. Така реконструкція і здійснена у «Словнику народних стереотипів і символів». У книгу включені як теоретичні статті, так і конкретні описи мовних стереотипів (Мати, Народ, Земля, Німець та ін.).

Стереотип – це суб'єктивно детерміноване уявлення про предмет, в якому співіснують описові оціночні ознаки і яке є результатом тлумачення дійсності в межах соціально вироблених пізнавальних моделей [1]. Водночас у традиціях мос-

ковської етнолінгвістичної школи стереотип розглядають як явище, що належить «мові культури», тобто об'єктом дослідження стає семантика знаку в мові культури, зв'язок мовних і позамовних виражень семантики.

Стереотипи, описуючи дійсність спрощено, схематично, створюючи суб'єктивні міфологічні чи ідеологічні уявлення, можуть перешкоджати взаєморозумінню між людьми і всередині етнічних спільнот, і в міжгруповій комунікації. Для аналізу етнічних стереотипів особливо значима не лише мовна компетенція («етнічне» значення слова), а й прагматична (комунікаційна) компетенція (знання про світ, зовнішню дійсність). Етнокультурні стереотипи представляють певний узагальнений образ етнічного чи конфесійного сусіда, спрощуючи і узагальнюючи цей образ. Причому для цієї групи стереотипів характерна неточне суб'єктивне узагальнення, неусвідомлене приписування якоїсь властивості, риси всім об'єктам класу, об'єднаного за допомогою відповідної назви (етноніма, конфесійної назви). Водночас стереотипи виконують функцію соціально-етнічної інтеграції; вони, з одного боку, задовольняють психічну потребу в економії пізнавальних зусиль, а з іншого – суспільну потребу підтримувати внутрішню єдність спільноти і її окремішність стосовно інших людських співтовариств [7].

Узагальнюючи постулати своїх наукових студій, професор Бартмінський зазначає: «Дуже відповідною для мене є формула “етнолінгвістика когнітивна”, яку <...> вжила також професор Лілія Непоп-Айдачич у книзі «Польська етнолінгвістика когнітивна», виданій 2004 року в Києві [6]. Ця назва добре вписується в наукову картину славістичних культурно-антропологічних досліджень, підкреслює і спільне, і окремішнє щодо таких слов'янських етнолінгвістичних напрямів, як етимологічна етнолінгвістика Володимира Топорова і діалектологічна етнолінгвістика Микити Ілліча Толстого» [11]. Про основні засади і завдання етнолінгвістики Єжи

Бартмінський неодноразово писав у своїх численних студіях [3; 9; 10; 12].

Останнім часом професор Бартмінський є постійним редактором кількох томів «Аксіологічного лексикону слов'ян та їхніх сусідів» (*Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*) (2015–2019) [31], що побачив світ у Любліні: Т. 1 «Дім» (2015); Т. 2 «Європа» (2015); Т. 3 «Праця» (2018); Т. 4 «Свобода» (2019); Т. 5 «Честь» (2017). Видання адресоване усім зацікавленим проблемами цінностей, їхньою ієрархією, значенням, функцією в суспільному дискурсі. Мету видання упорядники визначають досить глобально – сприяти міжнародному порозумінню, взаємному зближенню, долати бар'єри в міжнародній комунікації. Мабуть, саме тому 2018 року в Любліні перший том «Дім» вийшов англійською мовою [44]. Автором вступного слова і першої статті випуску є професор Єжи Бартмінський [14]. Надалі заплановано підготовку майбутніх томів, присвячених концептам, що мають важливе суспільне значення: батьківщина, здоров'я, справедливість, демократія, толерантність, вітчизна, солідарність, душа.

2016 року науковці ІМФЕ ім. М. Т. Рильського мали щасливу нагоду вислухати доповідь професора Бартмінського про сучасний фольклор та фольклористику. Завідувач відділу української та зарубіжної фольклористики, кандидат філологічних наук Лариса Вахніна підготувала для «Слов'янського світу» інтерв'ю із паном професором [4]. У цій розмові дослідник підсумував свої наукові досягнення, поділився інформацією про стан народознавчих дисциплін, зокрема фольклористики, в Польщі, розповів про актуальні наукові проекти і плани на майбутнє.

Редакційна колегія «Слов'янського світу», наукова громада ІМФЕ ім. М. Т. Рильського щиро вітає шановного Ювіляра, бажає міцного здоров'я, високого лету, здійснення усіх задумів і планів!

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Бартми́нский Е. Этноцентризм стереотипа. Польские и немецкие студенты о своих соседях. *Славяноведение*. 1997. № 1. С. 12–24.
2. Бартми́нский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике / сост. и отв. ред. С. М. Толстая. Москва: Индрик, 2005. 527 с.
3. Бартми́нский Е. Этноцентризм стереотипа. Результаты исследования немецких (Бохум) и польских (Люблин) студентов в 1993–1994 гг. *Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конференции* / Т. М. Николаева (председатель оргкомитета). Москва, 1995. С. 7–9.
4. Вахніна Л. К. Діалог про сучасну фольклористику з професором Єжи Бартмінським. *Словянський світ : щорічник* / [голов. ред. Скрипник Г. А.]. 2016. Вип. 15. С. 252–263.
5. Коваль-Фучило І. Антологія польських колядок [Рецензія на: *Polskie koledy ludowe. Antologia / zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył J. Bartmiński, Krakow, 2002*]. *Діалектологічні студії. З: Збірник пам'яті Ярослави Закревської*. Львів, 2003. С. 554–560.
6. Непоп-Айдачич Л. В. Польська когнітивна етнолінгвістика: Навч. посібник. Київ, 2007. 336 с.
7. Толстая С. М. Этнолингвистика Ежи Бартми́нского. *Бартми́нски Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*. Москва: Индрик, 2005. С. 9–20.
8. Якобсон Р. О соотношении между песенной и разговорной речью. *Вопросы языкознания*. 1962. № 3.
9. Bartmiński J. Czym zajmuje się etnolingwistyka? *Akcent*. 1986. № 4. S. 479–497.
10. Bartmiński J. Językowe podstawy obrazu świata. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006. 318 s.
11. Bartmiński J. Linguistic worldview as a problem of cognitive ethnolinguistics. <https://www.rastko.rs/projekti/etnoling/delo/13731>
12. Bartmiński J. Stereotypy mieszkają w języku. *Studia etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007.
13. Bartmiński J. Tekst folkloru jako przedmiot folklorystyki. *Nowe problemy metodologiczne literaturoznawstwa*. Kraków, 1992. S. 246–271.
14. Bartmiński Jerzy. Home – a universal and culture-specific concept. *The axiological lexicon of Slavs and their neighbours. Vol. 1. The Concept of HOME*. / ed. Jerzy Bartmiński. Lublin, 2018. P. 16–41.

15. Bartmiński Jerzy, Bartmińska Izabela. Nazwiska obce w języku polskim. Problemy poprawnościowe. Słownik wymowy i odmiany. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PAN, 1978. 210 s.

16. Bartmiński Jerzy, Bartmińska Izabela. Słownik wymowy i odmiany nazwisk obcych. Bielsko-Biała, 1997. 383 s.

17. Bartmiński Jerzy, Mazur Jan. Teksty gwarowe z Lubelszczyzny. Wrocław, 1978.

18. Bartmiński Jerzy. Folklor – język – poetyka, Wrocław: Wydawnictwo PAN Zakł. Narodowy im. Ossolińskich, 1990. 240 s.

19. Bartmiński Jerzy. O derywacji stylistycznej. Gwara w funkcji języka artystycznego. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1977. 226 s.

19. Bartmiński Jerzy. O języku folkloru. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973. 286 s.

21. Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. T. 2. Współczesny język polski / red. Jerzy Bartmiński. Wrocław: «Wiedza o Kulturze», 1993. 659 s.

22. Etnolingwistyka: problemy języka i kultury. T. 1–31, 1988–2019. <http://dlibra.umcs.lublin.pl/dlibra/publication?id=35271&tab=3>

23. Jagiełło Jadwiga [rec.: Bartmiński J. O języku folkloru. Wrocław, 1973]. *Pamiętnik Literacki*. 1976. Z. 2.

24. Język a kultura. T. 1. Podstawowe pojęcia i problemy / red. Janusz Anusiewicz, Jerzy Bartmiński. Wrocław, 1988. 366 s.

25. Język w kręgu wartości. Studia semantyczne / red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2003. 462 s.

26. Językowy obraz świata. Praca zbiorowa pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1990. 316 s.

27. Klimová D. [rec.: Bartmiński J. O języku folkloru. Wrocław, 1973]. *Český Lid*. 1975. № 1.

28. Kolędowanie na Lubelszczyźnie / red. Jerzy Bartmiński, Czesław Hernas, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1986. 397 s., nuty.

29. Konotacja. Praca zbiorowa pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1988. 202 s.

30. Krzyżanowski Julian [rec.: Bartmiński J. O języku folkloru. Wrocław, 1973]. *Literatura Ludowa*. 1974. № 4/5. S. 94.

31. Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów. Lublin, 2015–2019. T. 1–5.

32. Łesiów Michał [rec.: Bartmiński J. O języku folkloru. Wrocław, 1973]. *Nasza Kultura*. 1974. № 4.

33. Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne. I / red. Jerzy Bartmiński, Małgorzata Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1993. 276 s.
34. O definicjach i definiowaniu / red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1993. 400 s.
35. Pisarkowa Krystyna [rec.: Bartmiński J. O języku folkloru. Wrocław, 1973]. *Język Polski*. 1974. S. 288–291.
36. Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich / red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, 1993. 318 s.
37. Polskie koledy ludowe. Antologia / zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył J. Bartmiński, Kraków, 2002. 412 s.
38. Rzepka Wojciech Ryszard [rec.: Bartmiński J. O języku folkloru. Wrocław, 1973]. *Nurt*. 1974. № IX. S. 37–38.
39. Sirovátka O. [rec.: Bartmiński J. O języku folkloru. Wrocław, 1973]. *Národopisné Aktuality*. 1974. № XI. Cz. 2. S. 128–129.
40. Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny. Przygotował zespół pod kier. nauk. Jerzego Bartmińskiego, Wrocław: Wydawnictwo CPBP, 1980. 275 s.
41. Słownik stereotypów i symboli ludowych / koncepcja całości i redakcja: Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora: Stanisława Niebrzegowska. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1996. T. 1: Kosmos. Cz. 1: Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie; 1999. Cz. 2: Ziemia, woda, podziemie; 2012. Cz. 3: Meteorologia; 2012. Cz. 4: Świat, światło, metale; 2017. T. 2. Rośliny. Cz. 1: Zboża; 2018. Cz. 2: Warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe; 2019. Cz. 3: Kwiaty.
42. Sulima Roch [rec.: Bartmiński J. O języku folkloru. Wrocław, 1973]. *Nowe Książki*. 1974. № 18. S. 15–16.
43. Tekst ustny – texte oral. Struktura i pragmatyka – problemy systematyki – ustność w literaturze / red. Macieja Abramowicza, Jerzego Bartmińskiego, Wrocław: «Wiedza o Kulturze». 332 s.
44. The axiological lexicon of Slavs and their neighbours. Vol. 1. The Concept of HOME., ed. Jerzy Bartmiński, Lublin, 2018.
45. Walińska Hanna [rec.: Bartmiński J. O języku folkloru. Wrocław, 1973]. *Literatura Ludowa*. 1974. № 4/5. S. 36–48.
46. Zgólkowa Halina [rec.: Bartmiński J. O języku folkloru. Wrocław, 1973]. *Slavia Occid.* 1976. № 33. S. 179–182.

Юрій Бідношя

ВІДДАНИЙ РІДНОМУ СЛОВУ (до 75-річчя з дня народження Івана Васильовича Сабадоша)



2019 рік – ювілейний для відомого українського славіста, доктора філологічних наук, професора Ужгородського національного університету, завідувача кафедри української мови Івана Васильовича Сабадоша. Він народився 12 травня 1944 року в старовинному селі Сокирниця, тепер Хустського р-ну Закарпатської області, у селянській родині. З медаллю закінчив десятирічку в сусідньому селі Стеблівка. Згодом Іван Васильович розповідав: *«Приїхав до Ужгорода сам. Згадую, що навіть не знав,*

де знаходиться приймальня комісія. На щастя, зустрів земляка, який і провів до «потрібного місця». Як у 1961 році поступив на філологічний факультет, так звідси вже нікуди й не йшов...». Навчання було перерване трирічною строковою службою в армії. У 1969 році юнак із відзнакою закінчив факультет філології Ужгородського державного університету, у 1969–1972 роках навчався в аспірантурі, а в 1972–1977 був директором університетської наукової бібліотеки.

У 1974 році Іван Васильович здобув ступінь кандидата філологічних наук, захистивши дисертацію «Лексика лісоспла-

ву українських говорів району Карпат» (після занепаду лісо-сплавного промислу в кінці 1970-х років зібраний сумлінним дисертантом матеріал має особливу лінгвістичну та етнографічну цінність). Від 1973 року науковець викладає на кафедрі української мови УжНУ. 1986 року він захистив докторську дисертацію на тему «Формування української ботанічної номенклатури». У 1986–1992 роках, а згодом із січня 2006 року очолює кафедру української мови рідного вишу.

І. В. Сабадош досліджує проблеми діалектної та історичної лексикології, етимології, лінгвогеографії, наукової термінології, лексикографії, міжмовних контактів, історії мовознавства, ідіолектів окремих письменників, автентичності фольклорних текстів. Опублікував в Україні та за кордоном понад 220 наукових праць, серед них шість монографічних. Наведемо кілька статей ювіляра: Староукраїнські назви культурних трав'янистих рослин. *Збірник Матице српске за филологију и лингвистику*. Нови Сад, 1986. Т. XXIX/2. С. 9–29; Українські ботанічні номени, мотивовані назвами тварин. *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*. Warszawa, 1989. Т. 25. S. 181–196; Зв'язки української мови з іншими мовами в ботанічній лексиці. *Компаративний аналіз. Питання теорії і практики*. Київ, 1992. С. 19–29; Українсько-польська взаємодія в ботанічній лексиці. *Badania dialektów i onomastyki na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim*. Białystok, 1995. S. 87–97; Українська діалектна лексикографія післявоєнного періоду. *Język ukraiński: współczesność – historia*. Lublin, 2003. С. 93–106; 3 історії словникового опрацювання лексики закарпатського говору. *Діалектологічні студії*. 4. Львів, 2004. С. 73–103; Реалізація принципу автентичності фольклорних текстів у публікаціях П. В. Лінтура. *Будівничий культури. Збірник матеріалів до 100-річчя від дня народження П. Лінтура*. Ужгород, 2010. С. 474–497; Про зв'язки лемківських говірок із закарпатськими та іншими українськими в лексиці. *Acta facultatis philosophicae universitatis Prešovensis. Jazykovedný zborník*, 37. Prešov, 2012.

С. 45–69; Праслов'янські назви рослин. *Східнослов'янські мови в їх історичному розвитку*. Запоріжжя, 2018. С. 144–158; Джерела формування сучасної наукової ботанічної номенклатури української мови. *Українська мова*. 2018. № 3. С. 92–105.

Професор І. Сабадош відомий насамперед як один із провідних українських діалектологів і лексикологів, але його праці мають виразний міждисциплінарний характер і призначені не тільки для лінгвістів, а й для представників інших наук: етнологів, істориків, культурологів, біологів.

У своїй першій монографії «Формування української ботанічної номенклатури» (Ужгород, 1996, 192 с.) вчений показав склад і шляхи поповнення назв рослин окремо в праслов'янській мові та в різні періоди розвитку української (до початку ХХ ст.). За висновком автора, сучасна номенклатура рослин української літературної мови належить до тих небагатьох термінологічних груп, значна частина яких базується на питомих українських назвах, що формувалися природним шляхом протягом сторіч.

Продовженням опису назв рослин став «Атлас ботанічної лексики української мови» (Ужгород, 1999, 104 с.). Важливість лінгвогеографічного дослідження цієї давньої тематичної групи лексики є очевидною. На представлених в атласі 68 лінгвістичних картах І. В. Сабадош вперше відобразив ареали лексичних, словотвірних та інших протиставлень у сучасній ботанічній лексиці українських говорів (записи здійснено у 133 населених пунктах з усіх регіонів України).

Протягом 20–25 років Іван Васильович записував лексику рідної говірки, укладав відповідну картотеку. Копітка праця увінчалася публікацією «Словника закарпатської говірки села Сокирниця Хустського району» (Ужгород, 2008, 480 с.). Словник містить понад 15,9 тисяч діалектних слів (не враховуючи переважної більшості фонетичних варіантів) цієї говірки марамороського типу закарпатського говору південно-західного наріччя української мови. Більшість реєстрових слів су-

проводжується ілюстраціями із зв'язного мовлення, а також прислів'ями, приказками, загадками, уривками з народних пісень та зразками інших видів усної народної творчості. До словника додано діалектні тексти, записані в селі Сокирниця в 2004–2005 роках (с. 430–476). Видання мало значний резонанс у славістичних колах, адже за реєстром було найбільшим українським діалектним словником післявоєнного періоду, а в слов'янському світі серед словників однієї говірки за обсягом поступалося лише «Słowniku gwary Domaniewka w powiecie Łęczyńskim» М. Шимчака (Wrocław, 1962–1973). Науковці вітали появу словника сокирницької говірки, адже закарпатський діалект зберіг велику кількість архаїчних рис, важливих для фундаментальних досліджень не тільки з україністики, але й славістики в цілому. На матеріалі свого словника Іван Васильович у 2008–2012 роках опублікував серію наукових статей під назвою «Закарпатські діалектизми як матеріал для відтворення мовної старовини».

У наступній монографії «Історія української ботанічної лексики (XIX – початок XX ст.)» (Ужгород, 2014, 600 с.) І. В. Сабадош опрацював близько 10 тисяч флорономенів з їх варіантами. Автор зазначає, що в той період збагачення української ботанічної номенклатури відбувалося такими основними шляхами, як словотворення, переосмислення слів, запозичення готових назв флори від інших мов, лексикалізації та метафоризації словосполучень. Близько половини всіх нових одиниць, якими поповнилася ботанічна лексика української мови XIX – початку XX століть, становлять ботанічні назви, що виникли внаслідок словотворення. У монографії частково застосовано лінгвогеографічний метод, оскільки подано інформацію про територію вживання кожного з описуваних номенів за даними досліджених джерел української мови. Матеріал представлено на широкому загальнослов'янському тлі, опрацьовано майже 300 публікацій інших авторів.

За рік учений публікує нову книгу – «Українська лексика в просторі і часі: Збірник праць» (Ужгород, 2015, 688 с.). У ній зібрано праці автора, в яких досліджено важливі питання української лексики з погляду її територіального варіювання, історії, джерел поповнення, походження. Книга має шість розділів: 1) Лексикологія; 2) Лінгвістична географія; 3) Історія лексики. Етимологія; 4) Наукова термінологія; 5) Лексикографія; 6) З історії українського мовознавства. У 76 працях описано міжмовні та міждіалектні зв'язки на лексичному рівні; аналіз лексики здійснено на великому фактичному матеріалі, записаному в українських говірках, узятому з писемних пам'яток (опублікованих і рукописних), зі словників різних типів та інших джерел. До аналізу залучено лексичні матеріали багатьох слов'янських і неслов'янських мов.

Нову монографію професора І. Сабадоша «Українські назви рослин. Історія, етимологія» (Ужгород, 2019, 1032 с.) без перебільшення можна назвати фундаментальною. У покажчику представлено понад 14 тисяч українських та латинських назв рослин (с. 952–1031). Уперше в найповнішому обсязі описані праслов'янські флорономени, успадковані українською мовою, назви рослин давньоукраїнського (XI–XIII ст.), староукраїнського (XIV–XVIII ст.) часу та періоду XIX – початку XX ст. Виявлено тенденції розвитку української ботанічної лексики від найдавніших часів. Автор вказує на певні недоліки в цьому сегменті української наукової термінології і висловлює пропозиції щодо їх усунення. Ця книга підсумовує багаторічну працю Івана Васильовича з вивчення української ботанічної лексики, однієї з найбільших і найцікавіших для науки тематичних груп.

Можна дивуватися, як одна людина здійснила таку титанічну працю з опису й систематизації величезного за обсягом різночасового, різнодіалектного та різномовного матеріалу. Певно, відповідь криється у математичних здібностях Івана Васильовича – скільні вчителі навіть готували його до вступу

на фізико-математичний факультет, але юнак обрав лінгвістику. В інтерв'ю 2015 року професор зауважив: *«Знання математики допомагають і сьогодні. Вони розвинули в мені системне мислення. Саме мова з усіх гуманітарних дисциплін найбільше піддається формалізації, про що свідчать новітні галузі – структурна лінгвістика і математична лінгвістика. Хтось із філософів сказав: “Грамати́ка й математи́ка дисциплінують мозок”. Я повністю погоджуюся з цим твердженням...»*

Хист до систематизації та кількарічний досвід роботи директором університетської бібліотеки, безсумнівно, допомогли Іванові Васильовичу підготувати працю «Закарпатський діалект. Бібліографічний покажчик» (2009, у співавторстві з О. Ф. Мигoliniнець та О. Д. Пискач). Крім того, він видав кілька посібників для студентів: «Методичні вказівки до науково-дослідної роботи студентів-філологів з українського мовознавства» (1988), «Синтаксис простого речення сучасної української літературної мови» (1999, у співавторстві з В. І. Добошем та А. М. Галас), «Дипломна робота з українського мовознавства» (2003), «Сучасна українська літературна мова. Вступ. Лексикологія і семасіологія. Фразеологія. Лексикографія: Практикум» (2010), «Синтаксис словосполучення і простого речення сучасної української мови: Практикум» (2018, у співавторстві з А. М. Галас) та інші.

Професор Сабадош бере участь у важливих міжнародних проєктах. Він є членом робочої групи «Загальнослов'янського лінгвістичного атласу», збирав матеріали у закарпатських говірках до «Загальнокарпатського діалектологічного атласу». Входить до колективу з підготовки кількатомного академічного «Словника гуцульських говірок» (Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України). Кілька років був головою редколегії Наукового вісника Ужгородського національного університету (Серія «Філологія»), з 2006 є відповідальним редактором щорічника «Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства». Нагороджений знаком «Відмінник освіти

України» (2000), отримав почесне звання «Заслужений працівник освіти України» (2008).

Ті, кому пощастило знати Івана Васильовича Сабадоша особисто, відзначають його мудрість, щирість та доброзичливість. Побажаймо шановному ювіляру щастя, міцного здоров'я, творчої наснаги і нових праць!

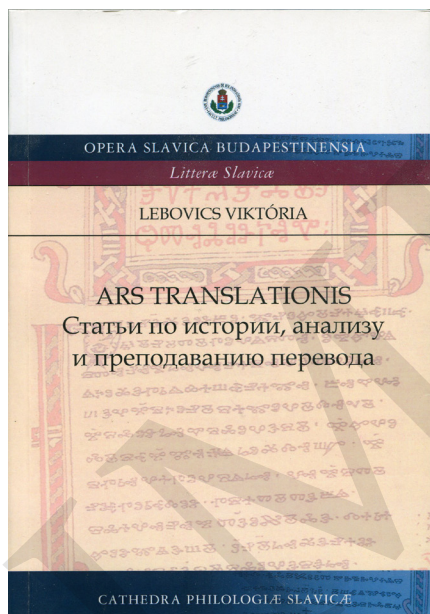
Вибрані рецензії на праці І. В. Сабадоша: Москаленко Л. [рец.:] Сабадош І. В. Формування української ботанічної номенклатури. Ужгород, 1996. 192 с. *Мовознавство*. 1999. № 1. С. 74–76; Гриценко П. [рец.:] Сабадош І. В. Атлас ботанічної лексики української мови. Ужгород, 1999. 104 с. *Мовознавство*. 2001. № 2. С. 80–85; Малаховская О. А. [рец.:] Сабадош І. В. Атлас ботанічної лексики української мови. Ужгород, 1999. 104 с. *Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования*. 2001–2002. Москва, 2004. С. 423–427; Хобзей Н. Словник однієї говірки. *Діалектологічні студії*. 7. Львів, 2008. С. 367–369; Барань Є. [рец.:] Сабадош І. В. Словник закарпатської говірки села Сокирниця Хустського району. Ужгород, 2008. 480 с. *Studia Slavica Hungarica*. Budapest, 2010. Т. 55. С. 137–139; Воронич Г. Коли розкіш – доконечна норма [рец.:] Сабадош І. В. Словник закарпатської говірки села Сокирниця Хустського району. Ужгород, 2008. 480 с. *Українська мова*. 2010. № 2. С. 113–117; Rieger J. *Dialect Atlases (East Slavic). Die slavisch Sprachen. The Slavic Languages: An International Handbook of their Structure, their History and their Investigation*. Berlin; Munich; Boston, 2014. Vol. 2. S. 2079, 2082; Ганудель З. Збагачення української ботанічної номенклатури. *Дукля*. 2015. № 2. С. 78–79.

Публікації про І. В. Сабадоша: Губаль І. І. Сабадош Іван Васильович. *Хуст над Тисою* / Упор. І. І. Губаль. Ужгород, 1992. С. 167–169; Гоца Е., Миголинець О. Збережене слово – діамант у мовній скарбниці нашого народу (до 60-річчя І. В. Сабадоша). *Новини Закарпаття*. 2004. 15 травня 2004. С. 5; Миголи-

нець О. З любов'ю до рідного слова (до 60-річчя з дня народження професора Івана Васильовича Сабадоша). *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія «Філологія»*. Ужгород, 2004. Вип. 9. С. 136–138; Сабадош Іван Васильович. *Наукова еліта Закарпаття. Доктори наук, професори Ужгородського національного університету*. Ужгород, 2005. С. 110–111; Лизанець П. М. Сабадош Іван Васильович. *Українська мова. Енциклопедія*. 3-є вид., зі змінами і доп. Київ, 2007. С. 590; Хланта І. Сабадош Іван Васильович. *Енциклопедія Закарпаття. Визначні особи XX ст.* Ужгород, 2007. С. 287; Кочан О. Портрети українських термінологів. Сабадош Іван Васильович. Кочан О. *Українське термінознавство в іменах*. Львів, 2012. С. 224–225; Лизанець П. М. Дослідник української ботанічної лексики. Професору Сабадашу 75. *Новини Закарпаття*. 11 травня 2019 р., № 19 (4827). С. 10; Іван Васильович Сабадош. Біобібліографія до 75-річчя. УжНУ. Упорядник О. Ф. Миголинець. Ужгород, 2019. 120 с.

РЕЦЕНЗІЇ

Леся Мушкетик

КНИГА З ПИТАНЬ СЛОВ'ЯНСЬКОГО
ТА УГОРСЬКОГО ПЕРЕКЛАДОЗНАВСТВА

Ars translations. Статті по історії, аналізу і преподаванню перевода. Budapest : ELTE BTK Szláv filológiai Tanszék, 2018. 286 с.

Збірник «Ars translations. Статті по історії, аналізу і преподаванню перевода» (Budapest: ELTE BTK Szláv filológiai Tanszék, 2018. 286 с.) завідувачки кафедри української філології Інституту славістики Будапештського університету Вікторії Лебович є своєрідним підсумком її багаторічної діяльності на терені дослідження теорії та практики перекладу угорською та слов'янськими мовами.

Відомо, що авторка свого часу закінчила Ужгородський університет і вже багато років поспіль працює на згадуваній кафедрі Інституту славістики викладачем різних курсів з україністики, а нині – завідувачкою. У її творчому доробку також студії з української літератури, підготовка різноманітних підручників і посібників, до

прикладу: Лебович В., Осипова І. «Доброго дня, Україно: підручник». (Будапешт, 2006). В. Лебович має великий практичний перекладацький досвід, адже крім художнього перекладу тощо, викладання курсів в університеті вона активно займалася й займається усним перекладом, була перекладачем на багатьох зустрічах високого міжнародного рівня в Угорщині й Україні. В. Лебович – Голова угорської асоціації українців, член Новітнього філологічного товариства, віце-президент Фахового об'єднання конференції перекладачів.

У передмові до своєї книги (*Від автора*) В. Лебович повідомляє, що «Ars Translationis» (з лат. мистецтво перекладу) – це збірка статей російською й українською мовами з історії, аналізу і викладання художнього, усного і письмового перекладу. Вона окреслює завдання перекладача у процесі передачі тексту, специфіку і складнощі роботи, говорить про його роль як творця, а не просто ремісника, транслятора. В. Лебович зазначає: «На основі досвіду, набутого упродовж моєї багаторічної університетської викладацької діяльності на терені усного та іншого перекладу я з певністю стверджую: художній, усний та спеціальний переклад – попри труднощі – є напрочуд приємною і хвилюючою, захопливою діяльністю, адже він дає можливість занурення у красу мови, заглиблення в оформлений письмовий чи усний текст, значною мірою сприяє засвоєнню будь-якої іноземної мови, глибшому пізнанню літератури та в широкому розумінні культури народу» (с. 239).

Значну частину статей книги присвячено аналізу художнього перекладу на українсько-російсько-угорському матеріалі. Дослідниця розглядає, зіставляє різночасові та різномовні версії перекладів творів відомих поетів і письменників, оцінюючи працю перекладачів, додаючи багато інших відомостей з мовно-літературно-мистецького дискурсу. Так, у колі її зацікавлень давно перебуває унікальний журнал «Ukránia» (Україна: Огляд українсько-угорських культурних та економічних зв'язків), що виходив упродовж 1916 року в Угорщині (усьо-

го 20 чисел). Редактором часопису був Гіядор Стрипський – етнолог, літературознавець, бібліограф і перекладач, який багато зробив на ниві українсько-угорських контактів у мові та культурі. В. Лебович дає характеристику журналу, його змісту, а далі описує й аналізує вміщені в ньому переклади української літератури (зокрема Г. Стрипського), але передусім твори І. Франка і Т. Шевченка. Наприкінці статті подає додатки із переліком статей журналу за числами, далі – з літературної критики і перекладів. Є в неї й окремі дослідження передачі різними мовами творчості згаданих митців, зокрібно це різночасові версії перекладів «Заповіту» Т. Шевченка, їх усього 16, що є непересічним явищем в історії перекладу. Авторка згадує обставини, у яких було написано «Заповіт», простежує історію, місце і час створення перекладів, описує силуетки перекладачів – угорських та українських, їхні творчі знахідки та невдачі тощо. У статті «Твори Івана Франка угорською мовою» йдеться про переклади творів І. Франка цією мовою впродовж 120 років. Найбільше їх з'явилося в радянський період, тут названо серед інших відомих на той час перекладачів з української мови Єву Грігашші та Дьордя Радо. Не оминула увагою В. Лебович і таке важливе питання як переклад з перекладу, що практикувався певний час у СРСР і поширювався на інші країни. Згодом його визнано неприйнятним. Згадує авторка й зацікавлення І. Франка зв'язками давніх русів з угорцями, про що він довідався з латинської хроніки «Діяння угорців» Аноніма, який і змалював у своїй віршованій сазі про часи легендарного вождя Алмоша. В іншій розвідці проаналізовано художній переклад твору І. Франка «До світла (Оповідання арештанта)», виконаного і надрукованого в журналі «Ukránia» Г. Стрипським.

Стаття «“Чудний” чи “чудовий” Петербург Шевченка?» присвячена порівняльному аналізу так званого петербурзького тексту комедії Т. Шевченка «Сон», у передачі трьох перекладачів – угорською Антала Гідаша і Шандора Вереша та

російською Володимира Державіна. На основі розглянутих прикладів (центральною з яких є передача лексем «дивний» та «чудний») В. Лебович доходить висновку, що жодному з них не вдалося відтворити атмосферу самого вірша – протиставлення свого, українського та чужого, незнайомого і загрозливого, сатиричного зображення цариці тощо в поемі, що знівельовано перекладачами і тому не відтворює гостроту сатири. У статті «Українські переклади плачу Ярославни» простежено 135-літній шлях перекладів (їх здійснили 26 перекладачів) найліричнішого уривку «Слова о Полку Ігоревім» в українській літературі. Про труднощі відтворення оригіналу українською мовою – у прозі чи поезії, перекладах чи переспівах, з використанням засобів уснопоетичної творчості чи без них тощо йдеться у розлогій студії В. Лебович.

Одним із найскладніших у перекладацькій праці є переклад реалій, які можуть нівелюватися в тексті-приймачі або ж ставати екзотизмами, незрозумілими для читачів. В. Лебович цілком слушно називає можливі засоби їх передачі, як-от: транскрипція і транслітерація, уподібнювальний, контекстуальний, гіпонімічний переклад, створення неологізму та заміна реалії. Їх вибір залежить від перекладача (с. 133). Ці явища вона розглядає у двох працях на прикладі угорських перекладів «Тараса Бульби» М. Гоголя (с. 121–143).

На основі прикладів перекладу угорською мовою роману Чингіза Айтматова «Прощай, Гульсарі!» В. Лебович у статті «Чи ірже сонце?» демонструє неточності й помилки, допущені недобросовісним перекладачем, що спотворюють і перекручують зміст, не відбивають поетичної суті змальованих образів. Стаття В. Лебович «Михайл Лермонтов, Максим Рильський і переклад» – на основі доповіді на конференції – присвячена роздумам авторки над питаннями перекладу творів М. Лермонтова. У своїй студії вона вміщує цінні поради і спостереження М. Рильського, який знав багато мов, був досвідченим перекладачем і теоретиком перекладу, його думки є актуаль-

ними й досі, зокрема про те, що переклад «...поетичного твору повинен бути в першу чергу талановитим» (с. 147). Йдеться про творчу інтуїцію, майстерність, особливо в перекладі віршованих творів. Наприкінці авторка публікує вірш М. Рильського про мистецтво перекладу, яке той дотепно порівнює з полюванням стрільця на птаха, так метафорично він закликає не вбивати поезію, а залишити в ній «думку живу». Про силуетки перекладачів – Д. Білоуса, Г. Кочура та ін. ідеться у розвідці «Образ перекладача в художній літературі», де показано також специфіку праці усного перекладача – очима самого перекладача з оповідання В. Діброви. Розгляд цих питань продовжено в студії «Кабіна синхроніста», відомо, що усний переклад вважається одним із найскладніших і буває послідовним і синхронним, вимагає вільного володіння мовами, значного запасу знань, винахідливості і головне – практики, на чому наголошує В. Лебович. У статті «Ох, вже цей переклад...» змодельовано певну перекладацьку ситуацію на прикладі передачі тексту з російської литовською, українською й угорською мовами, який здійснили непрофесійні перекладачі з виголошеного на конференції тосту. Зафіксований на відео експеримент дозволив виявити найкращий переклад, проаналізувати типові помилки й огріхи при передачі стилістики, лексики чи граматики висхідного тексту, що, як вважає авторка, є корисним при навчанні студентів. Саме цей досвід продемонстровано нею у статті «Роль і місце перекладу у навчанні мови». Авторка послідовно показує етапи навчального процесу, їх особливості, роботу над текстами, зосереджуючись на уривках з художніх творів – саме вони дають багатий матеріал для творчої передачі й цікавих рішень, конкретики, яку теж представлено в студії. Вона вкотре акцентує, що перекладу треба навчатися, справжній перекладач – професіонал, цим не можна легковажити, адже не кожен, хто добре володіє мовою, може адекватно перекласти текст, як це думають на загал. В огляді «Загадковий перекладач-сфінкс» ідеться про

історію усного перекладу – від давніх часів донині, тут знаходимо відомості про специфіку праці перекладача в різні часи і в різних країнах, наголошено, що усний переклад активно розвивався в ХХ ст. і також сьогодні, у часи посилення міжкультурної комунікації і глобалізаційних процесів. Виникає й машинний переклад, який, однак, у багатьох ситуаціях навряд чи замінює людину.

Наприкінці книги вміщено перші публікації статей, розширена анотація до книги угорською мовою і покажчик імен.

Творчій манері дослідниці властива скрупульозність і ґрунтовність у розгляді як загальніших питань розвою перекладу, так і окремих його явищ. Тому в її дослідженнях знаходимо уточнення, введення нових, ще невідомих чи маловідомих даних з історії написання і перекладу художніх творів, перекладацькі феномени вона намагається подавати у широкому дискурсі, додаючи власне трактування об'єктів вивчення. Водночас її стиль не є суто академічним, авторка прагне зацікавити читача, апелює до нього, чому сприяє й емоційно-піднесений тон, м'який гумор тощо. Видання є актуальним і з погляду аналізу українсько-угорського й угорсько-українського перекладу, адже, на жаль, зі зменшенням і майже призупиненням згадуваних перекладів художньої літератури в Україні та в Угорщині на цьому терені припинилися осмислення й оцінка перекладацької діяльності. Книга є корисною і потрібною як фахівцям, так і початківцям, перекладачам і студентам, вона допоможе і в навчанні мови, адже під час перекладу її засвоєння відбувається автоматично, сприяє вдосконаленню як власного, так і іноземного мовлення. Її прочитання буде цікавим для представників різних теренів гуманістики – літературознавців, лінгвістів, істориків, психологів та ін., а також для широкого кола читачів.

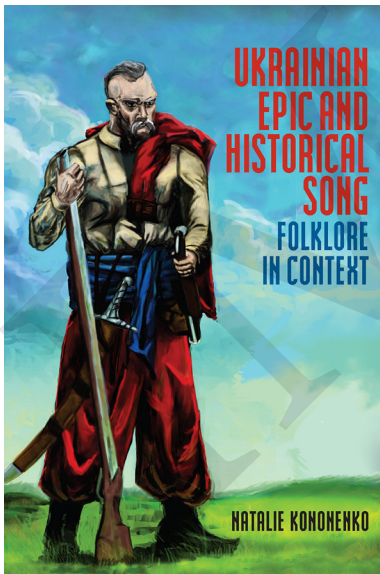
Тетяна Броварець

«КНИГА ПЕРЕКЛАДІВ ДУМ У КОНТЕКСТІ»:
ЯК ВОСКРЕСАЄ НЕПРОДУКТИВНИЙ ЖАНР,
АБО ТАКІ ЖИВІ «МЕРТВІ» ДУМИ...

Kononenko Natalie. *Ukrainian Epic and Historical Song: Folklore in Context*. Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 2019. 344 p.

Ця книга – місток
між сьогоденням та минулим,
між англomовним світом та Україною.

Наталя Кононенко



13 червня 2019 року в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського (далі – ІМФЕ) НАН України сталася подія – до нас завітала відома фольклористка, канадська професорка Наталя Кононенко. Засідання Вченої ради було приурочене презентації її книги, яка нещодавно вийшла друком, – *Ukrainian Epic and Historical Song: Folklore in Context* [«Українська дума та історична пісня: фольклор у контексті»] (Toronto – Buffalo – London: University of Toronto

Press, 2019). У своїй доповіді авторка зробила акцент на актуальності видання. По-перше, хоча ще з XIX ст. думи ак-

тивно збирали та вивчали, за останні тридцять років стрімко змінилися методи у фольклористиці: дедалі більше уваги приділяється контексту, ніж самому тексту. По-друге, і це найголовніше, Н. Кононенко помітила, що, незважаючи на наявність величезної маси літератури, типовий представник української діаспори має дещо наївне уявлення про думи.

Отже, постає необхідність у розлогіму коментарі до репертуару кобзарів і лірників. Н. Кононенко ставить перед собою амбітну ціль – не просто черговий раз дослідити думи (хоча і це було б, з огляду на мову і місце видання, неабияким внеском у популяризацію української культури за кордоном), а пояснити їх, зробити зрозумілими кожному, насамперед – сучасному представнику української діаспори в англomовно-му світі, тобто побудувати своєрідний, як висловлюється сама авторка, «місток між сьогоднішнім та минулим, між англomовним світом та Україною».

Унікальність цього видання прямо впливає з поставленої мети, і таких головних моментів є два: 1) вперше зроблені англomовні переклади всіх відомих дум; 2) думи подані у широкому контексті. Звідси і друга, неофіційна назва книги, як її повсякчас іменує Н. Кононенко, – *The Book of Dumy Translations in Context* [«Книга перекладів дум у контексті»].

Для реалізації цих пунктів – подолання прірви (а вона видається нам незмірною!) між сучасним представником української діаспори та мешканцем України XIV–XVII ст. (періоду оспіваних у думах подій), тобто зведення опор для того «містка», про який казала авторка, – була здійснена кропітка польова робота, як ми довідуємося з *Acknowledgments* [«Переліку подяк»].

Н. Кононенко завдячує кобзарям і лірникам, а особливо Павлові Супруну та Михайлові Ковалю – вони не тільки ознайомили її зі своїм репертуаром, але і зробили екскурс у власне життя, без чого уявлення про виконавців дум було б неповним. Авторка також висловлює подяку і тим українцям, які провели її стежками козацької слави (йдеться про відвідуван-

ня таких місць, як Берестечко, Чигирин, Суботів, Біла Церква, Переяслав, Батурин). Крім того, канадська професорка мала досвід проживання в Туреччині, що дало їй розуміння суті оспіваних у думах конфліктів між козаками і турками, – за цю можливість авторка передусім завдячує місцевим жителям. Не обійшлося без згадки і про матеріали бібліотек й архівів різних установ (зокрема, і фондів ІМФЕ), що стали у пригоді під час написання роботи, а також поіменних подяк колегам (зокрема, історикам), колишнім учням та поціновувачам української старовини (виявилось, що і чоловік Н. Кононенко Пітер Холловей активно долучається до її наукових пошуків) – за цінні поради і підтримку.

Із цього немалого переліку ми довідуємося про потужну джерельну базу, без якої не може відбутися жодне вагоме дослідження, а тому вважаємо такі докладні списки подяк взірцевими для кожної наукової роботи.

У наступному пункті *Geographical Names* [«Географічні назви»] за словниковим принципом лаконічно подається корисна інформація про згадувані у текстах дум локації. Важливо, що виписані різні варіанти (за наявності) географічних назв, а також їхні сучасні відповідники. До цього словничка не раз ще доведеться повертатися читачу під час ознайомлення з репертуаром кобзарів і лірників.

Приваблює, що *Introduction* [«Вступ»] починається не із загальних фраз (чим, на жаль, нерідко грішать сучасні видання), а з особистих споминів, що провокують ряд важливих питань, – на них авторка даватиме відповіді впродовж усієї книги. Наталя Кононенко згадує, як наприкінці 1960-х років професор Гарвардського університету Омелян Пріцак попросив їх, студентів, оглянути валізу та знайти там потаємне відділення. Коли молоді люди не впоралися із завданням, професор зрозумів, що його схованка надійна, і згодом привіз із Радянського Союзу мікроплівку з копією другого тому «Українських народних дум» Катерини Грушевської... Ці спогади півстолітньої

давнини не просто дотичні до теми дослідження – вони як-найкраще ілюструють драматизм долі дум (це і є той широкий контекст, про який говорить Н. Кононенко, куди, зокрема, входить і доля тих, хто у різні часи намагався збирати і вивчати ці тексти). Авторка логічно замислюється: що змусило професора Гарвардського університету піддатися такому ризику – перетинати кордон із забороненою літературою, та чому взагалі радянська влада намагалася знищити ці матеріали? Й одразу відповідає: «Думи важливі для самовизначення українців – це пісні націєтворення». Авторські спогади важливі і з погляду того, що у такий спосіб його текст стає ближчим до читача.

Окремим підпунктом у вступі подається *Text Selection and Translation* [«Принципи відбору текстів і перекладу»]. Маємо відзначити чіткість критеріїв, за якими Н. Кононенко вирішувала, чи увійде до книги той або той варіант певної думи. Всі тексти дум узяті з уже згадуваного їх найавторитетнішого зібрання – корпусу «Українських народних дум» К. Грушевської у 2 томах (1-й том – 1927; 2-й том – 1931). Не викликає сумніву і якість перекладу самих текстів. Загалом переклад фольклорних творів, мабуть, є одним із найважчих видів перекладів, оскільки вимагає не лише блискучого знання обох мов, а й тонке відчуття фольклорних формул, типових для кожної з культур. Уже те, як канадська професорка пояснює різні перекладацькі нюанси (приміром, вона пояснює: у формулі «дрібні сльози» акцент не на розмірі, а на кількості – тому перекладає не як «крихітні», а як «часті»; епітет «сивий», що в українському фольклорі застосовують і до чоловіка, і до коня, краще перекласти як «блідий», аби позбутися небажаної конотації похилого віку тощо), засвідчує її вдумливий підхід до цієї роботи.

Оскільки праці найперших дослідників дум відіграли ключову роль у нашому сьогодиньшому їх сприйнятті, ця книга починається з розділу *The Recording and Publication of Dumy* [«Записи та публікації дум»]. У період романтичного націоналізму (XIX ст.), коли у багатьох країнах звернулися до фольклору, чи-

мало українських дослідників працювали над думами. Підвищена зацікавленість цим жанром була не випадковою: оскільки думи містять відомості про історичні події, їх збирали як доказ того, що Україна має власну історію. Увага була прикута суто до самих текстів. При цьому, оскільки за тогочасними уявленнями фольклор розглядали як такий, що через відсутність фіксації на письмі неминуче псується з часом, збирачі дум вважали, що те, що вони чули, було пошкодженими версіями того «ідеального оригіналу», на реконструкцію якого і були спрямовані основні зусилля. Наталя Кононенко натомість намагається осмислити не стільки самі тексти дум, скільки думи у контексті. Абсолютно свіжою (хоча і, здавалося б, простою) ідеєю є теза Н. Кононенко про вплив найперших досліджень дум (а ці праці є також контекстом нашого уявлення про думи) на сучасне сприйняття цих творів та її подальші роздуми на цю тему.

Наступний розділ стосується не менш важливого аспекту контексту дум, і присвячений він виконавцям – кобзарям і лірникам *Kobzari and Lirnyky – The Singers of Dumy* [«Кобзарі і лірники – співці дум»]. Тут Н. Кононенко на конкретних прикладах демонструє те, про що говорилося у попередньому розділі. На противагу вченим XIX ст., які, вивисшуючи думу над іншими жанрами фольклору, намагалися ізолювати цей жанр, авторка до аналізу включає інші пісні, що творилися в цей час і в цих же умовах, а відповідно, не могли не здійснювати вплив і на думи. Зокрема, у цьому розділі Н. Кононенко подає здійснені нею вперше переклади народних псалмів і жебрацьких пісень – жанрів, що їм приділялося значно менше дослідницької уваги, ніж думам та історичним пісням, але які також є частиною репертуару кобзарів і лірників. Зіставляючи ці твори, авторка доходить висновку, що тематика їх часто є спільною (напр., як у жебрацьких піснях, так і в думах лунають застереження від наглої смерті, якщо за людину не моляться; у народних псалмах, історичних піснях і думах трапляється мотив шлюбу з іноземцем (особливо, іновірцем) та ін.).

У третьому розділі *Turko-Tatar Slavery* [«Турецько-татарський полон»] Н. Кононенко пояснює, що рабство в Османській імперії було кількох типів, які дуже різнилися між собою. Відповідно, формула рабства має неоднакове змістове наповнення у тих або тих думках. Якщо в уяві більшості сучасників раб асоціюється з абсолютно безправною людиною, то такому образу найбільш відповідає невільник-весляр на турецькій галері. Цей чоловік, який виконував надважку фізичну працю, будучи прикутим у незручному положенні, потерпав від сонця і постійного недосипу (не було можливості навіть лягти), і врешті-решт помирав від виснаження у страшних муках: «Плач невільника», «Невольницький плач». У цих текстах формула рабства дорівнює смертному вироку. Але були й інші типи рабів. Приміром, рабів-ремісників брали на певний термін (зазвичай, на шість – сім років), після чого їх звільняли. Вони могли повернутися додому із заробітком або ж залишитися в Османській імперії (причому, з економічних міркувань, більшість обирала останнє). Як зазначає авторка, цих рабів можна порівняти із сучасними трудовими мігрантами. І вже зовсім інша доля очікувала на тих рабів, яких із самого початку інтегрували у турецький світ. Це хлопці, які ставали яничарами, і дівчата, які були служницями і коханками, нерідко народжуючи дітей від своїх хазяїв, маючи шанс на законний шлюб із турком. Такі раби і рабині, залишаючись в Османській імперії, згодом могли зайняти панівне становище. Крім того, нерідко можна було взагалі відкупитися від рабства: загарбники самі пропонували родичам полоненого внести за нього певну суму (і хоча вона була значно меншою, ніж вартість потенційного раба, все ж таки то був надійний дохід і вигідна угода для обох сторін, адже завжди існував ризик хвороби, смерті чи втечі полоненого). У цьому випадку формула потенційного рабства означає певні економічні труднощі для родини.

Про битви козаків на суші і морі можна довідатися у четвертому розділі *The Rise of the Kozaks – Battles on Land and on*

Sea [«Повстання козаків – битви на суші і на морі»]. Описуючи козацьке життя у цій частині, авторка наводить, мабуть, найбільше конкретних прикладів, аби переконати читача у висловленій нею раніше тезі (а ця теза проходить червоною ниткою крізь усю книгу): «історія, яка відображена у думках, є історією всього народу, а не лише видатних особистостей та відомих битв, як це стверджували раніше». Козак постає перед нами як звичайна людина, яка розривається між вибором: іти у похід, шукаючи славу, або ж залишитися вдома, захищаючи рідну домівку.

У п'ятому розділі йдеться про період Хмельниччини *The Khmelnytskyi Period* [«Період Хмельниччини»]. Думи, які присвячені Богдану Хмельницькому, подібні за формою до решти дум, але за своїм змістом мають значні від них відмінності. Саме у цих творах, де оспівується період Хмельниччини, можна знайти найбільш достовірні історичні факти. Одне з пояснень таке: ці думи могли бути літературного походження. Цікаво, що вони були найменш популярні серед усього репертуару кобзарів, і записувачам, які мали особливий інтерес до історичних творів, доводилося «нагадувати» виконавцям ті знання, які вони «забули». Та хоча, як припускає Н. Кононенко, первинними авторами цих дум, ймовірно, були семінаристи, все одно ці твори входили у репертуар кобзарів, тому вони є невід'ємною частиною і цієї книги.

Думи, що побутували у період після смерті Богдана Хмельницького і відображали повсякденне життя, аналізуються в останньому – шостому – розділі («*Dumy about Everyday Life – Songs Reflecting the Post-Khmelnytskyi Period*») [«Думи про повсякденне життя – пісні, що відображають післяхмельницьку добу»]. Ці твори якнайкраще відображають одвічні проблеми простої людини: чи то нещасливий шлюб, чи то складні взаємовідносини старших і молодших поколінь. Зрозумілі і близькі кожному, вони були дуже популярні. У кінці розділу Н. Кононенко стверджує: звичайно, що пісні не можуть вирішити про-

блему, але вони її озвучують; думи не можуть подолати несправедливість у світі, але вони її роблять відомою. «Пісні можуть дати художнє вираження всім цим проблемним ситуаціям».

Дедалі ближче приступаючись до *Conclusion* [«Висновків»], читач поступово усвідомлює, як «мертві» думи стають «живими». Чому, незважаючи на те, що епоха дум уже завершилася, ми продовжуємо до них звертатися (напр., на таких відомих етнічних фестивалях, як «Країна Мрій»)? Що змушує кобзаря у XIX ст. співати про турецькі галери і козацькі чайки – реалії XIV–XVII ст.? Канадська професорка дає відповідь: це не про галери, а про страждання – фольклорна формула, яку необхідно вміти побачити. А тема страждання вічна. Навіть більше, за спостереженнями Н. Кононенко, якщо людина отримала психологічну травму, у неї природно виникає необхідність вилити своє горе, але набагато легше ділитися стражданнями не своїми, а чужими, і бажано з давніх часів або далекого місця – тоді «це вже не моє, але з погляду почуття мені до душі». Не про муки невільника-гребця на турецькій галері співає кобзар, а власний біль (яким також сповнене його життя) виливає у пісні. Здається парадоксальним, але саме тому, що епоха дум уже завершилася, їх набагато легше сьогодні досягнути, ніж інший фольклорний жанр, який активно продукується. Тим-то і привертають вони нашу увагу, бо це твори з минулого. Тому такі живі «мертві» думи...

Epilogue [«Епілог»] суголосний і з висновками (за змістом), і зі вступом (за відвертою подачею матеріалу). Аби підкріпити зроблені висновки, Наталя Кононенко, як і у вступі, звертається до власних споминів. На цей раз спогади розкривають найпотаємніші куточки її душі: вона ділиться з нами нічним жахіттям, що переслідувало її тривалий час. Уві сні їй здавалося, ніби вона німецький солдат, за нею женуться, вона тікає, бачить будинки, у які хоче заховатися, але там лише руїни, їй ніде дітися, її вбивають... Цей кошмар – наслідок травми дитини, народженої у післявоєнному німецькому таборі. Вона виросла серед розтрощених будівель і бачила покалічених лю-

дей без рук, ніг, частин обличчя. Тоді вона зацікавилася літературою про війни, і в ній знайшла полегшення...

Отже, «місток» між минулим і сучасним, Україною і діаспорою побудовано, і, на нашу думку, він вийшов доволі міцний і надійний, а головне, що ним можна буде легко йти не тільки досвідченому народознавцю та навіть не лише звичайному мешканцю України, але й людині з іншого кутка планети, чия нога ніколи не ступала української землі, – тому, хто найменш обізнаний із українською культурою, але має велике бажання її пізнати.

Рецензована книга Н. Кононенко *Ukrainian Epic and Historical Song: Folklore in Context* написана так, що може бути одночасно цікавою як для широкого загалу, так і для фахівців із зазначеної проблематики, адже паралельно із загальними відомостями, подається багато маловідомих фактів, а простота викладу та легкий, невимушений стиль органічно поєднуються з абсолютно новаторським, свіжим баченням дум.

Свій виступ на засіданні Вченої Ради ІМФЕ Наталя Кононенко завершила такими словами: «Чому я почала писати про думи? Я народжена в таборі Німеччини 1946 року. Я там бачила покалічених людей, будинки, на яких падали бомби. Мені снилися жахи: я солдат, я тікаю, але не маю куди втекти, мене вбивають... Тепер я можу про це сказати, а тоді не могла... І тому я почала вивчати думи. Це далеко, але з погляду людського почуття, з погляду емоцій це дуже близько. Завдяки цим думам я пережила і свою травму. Зараз теж воєнні конфлікти...».

Книга *Ukrainian Epic and Historical Song: Folklore in Context* значно ширша за її предмет, і може бути адресована не тільки тим, хто цікавиться думами, – фактично це спроба осмислення історії людства як історії постійних війн крізь призму простої людини з її душевними переживаннями, стражданнями і муками, вилитими у фольклорі.

ХРОНІКА

Лариса Вахніна

УПЕРШЕ В УКРАЇНІ



29 листопада 2018 року в залі засідань Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – ІМФЕ) відбулася презентація видання Альгірдаса Юлюса Греймаса «Про богів та людей» у перекладі з литовської Владаса Просцевічуса за участю співробітників ІМФЕ, представників Видавничого дому «Києво-Могилянська академія», вищих навчальних закладів та Посольства Литовської Республіки в Україні. Пропонувана книга поєднує в собі переклад українською мовою

двох програмних праць видатного французького вченого, семіотика, мовознавця та міфолога, литовця із походження Альгірдаса Юлюса Греймаса, яким він присвятив майже 20 років свого життя і які є своєрідним підсумком його роботи щодо осмислення та систематизації литовської міфології.

100-річний ювілей ученого, який світ відзначав 2017 року, було внесено до переліку найважливіших дат у галузі культури, мистецтва, науки і освіти ЮНЕСКО.

Переклад видання українською мовою здійснено за підтримки Литовського інституту культури (*Lithuanian Culture Institute*). Підготовку оригінал-макету, друк та розповсюдження здійснено за підтримки Українського культурного фонду.

Відкрила презентацію та головувала на ній заступник директора ІМФЕ, кандидат історичних наук Наталія Стішова. Вона привітала в особі радника з питань науки та культури Литовської Республіки Юргіса Гедріса зі 100-річчям відродження литовської державності.

Радник Посольства Литовської Республіки з науки та культури Юргіс Гедріс висловив слова подяки видавництву, Литовському інституту культури, а також Українському культурному фонду, який допоміг у виданні книжки. Він зазначив: «Це приклад того, що наші культурні зв'язки зміцніли впродовж останніх чотирьох років. Дедалі більше з'являється української та литовської художньої і наукової літератури. Тому мені ці зв'язки бачаться не стільки сусідськими, скільки братерськими у всіх сферах. Хотілося б розповісти, як з'явилася ця книжка. Звернімо увагу на те, що це перша книжка українською мовою Греймаса – вченого зі світовим іменем. Хоча зазначають, що він француз і литовець, ми вважаємо, що він – литовець і француз. Торік був ювілей – 100-річчя з дня його народження, який відзначали у всьому світі. Велика програма заходів була затверджена Урядом Литви. Я радий, що ця книжка вийшла якраз до 100-річчя відновлення литовської державності, що також символічно». Від імені дирекції Наталія Стішова з нагоди зустрічі подарувала литовському гостеві нові видання ІМФЕ.

Директор Видавничого дому «Києво-Могилянська академія» Олена Судакова відзначила особливу роль у реалізації цього унікального проекту перекладача книжки – доктора філологічних наук Владислава Просцевічуса. Вона зауважила: «На жаль, він не зміг приїхати на презентацію видання. Пан Владислав контактував із Литовським інститутом куль-

тури в Каунасі. За підтримки литовської сторони видання було профінансовано в частині перекладу. Щоб видати таку книжку, потрібно було мати ще й авторське право. Дружина А. Греймаса, яка мешкає у Франції і якій належали всі права на книжку, погодилася безкоштовно передати їх, наголосивши, що буде щаслива, якщо книга вийде українською мовою, і що буде всіляко цьому сприяти. Попросила лише надати їй кілька примірників, що ми обов'язково зробимо. Ми передавали їй сигнальні примірники, проте вони були ще без ілюстрацій. Передусім маємо подякувати Владиславу Просцевічу-су. Я, звісно, також вдячна Литовському інституту культури, адже без їхньої участі не було б перекладу. Ми надзвичайно вдячні й Українському культурному фонду, який профінансував видання накладом 1000 примірників, завдяки чому була змога їх надіслати до багатьох українських бібліотек безкоштовно (коштом Фонду). Цього року принаймні кілька сотень українських бібліотек (і публічних, і наукових, які містяться в наукових, освітніх і культурних закладах) отримали щонайменше по примірнику книжки. Окремо хочу висловити велику подяку такій людині, як завідувач відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України Лариса Костянтинівна Вахніна. Зауважимо насамперед, що вона стала науковим редактором книжки. Я надзвичайно вдячна Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України за запрошення, можливість зібрати науковців, усіх, кому не байдужа ця праця, а також за надане приміщення, організацію заходу». Далі пані Олена Судакова зупинилася на проблемах, пов'язаних з виданням: «Складність полягала в тому, що було надзвичайно обмаль часу. Науковці розуміють, що означає видати тисячу примірників таким обсягом. Для того, щоб її тільки надрукувати, уже потрібен місяць. А для того, щоб її підготувати, а друкарські роботи, а для того, щоб потім розповсюдити по бібліотеках, а ще підготувати звіти, організувати

презентацію – це просто шалений темп. Тому я надзвичайно вдячна, що Ви долучилися і стільки зробили для проведення презентації. Хочу ще кілька слів сказати про книжку. Передусім зазначимо, що в ній дуже актуальне вступне слово Лариси Костянтинівни. Ще є передмова литовського фахівця (якраз із литовської міфології). Це перша така відмінність українського видання. Зрозуміло, що відмінністю є і те, що тут все ж таки є дві книги, які є підсумком двадцятирічної роботи Альгірдаса Греймаса – усвідомлення, систематизація литовської міфології. Крім того, у цьому виданні в нас розміщено ілюстрації, які отримали теж за угодою. Ви бачите, скільки людей, скільки установ відгукнулося, усі пішли назустріч, на співпрацю, щоб книжка народилася! У Литві, у с. Нейсая Шауляйського району є Музей дерев'яних скульптур – парк просто неба, де розташовані дерев'яні скульптури литовських богів. Їх там дуже багато. І ми не знали, як отримати дозвіл на розміщення тих зображень у книзі, тому що, Ви знаєте, це теж треба купувати авторське право. Музей дозволив литовському фотохудожнику Жідрунасу Будзінаускасу зробити для нас ці ексклюзивні фотографії безкоштовно, який передав їх нам так само безкоштовно. Наші подяки розміщені у книзі, з ними можна ознайомитися. Там є QR коди, які виводять і на персональну сторінку Жідрунаса Будзінаускаса (можна побачити його роботи і як фотохудожника), і на сторінку Музею дерев'яних скульптур у Литві. На обкладинці теж є QR код, який виводить на сторінку Українського культурного фонду. Це для того, аби було видно, хто, які люди, які організації сприяли появі цієї книжки. Як уже було зазначено, ми трохи запізнилися, 100-річний ювілей Греймаса був внесений у список найважливіших дат ЮНЕСКО. І його відзначали насправді на міжнародному рівні в дуже багатьох країнах світу: в Америці, Франції, Литві та ін. Проводилися міжнародні конференції, виходили книжки. На жаль, ми змогли отак вже об'ємно, форматно долучитися до свята

тільки цього року. Але все одно переклад здійснили. Україна вперше отримала книжку цього автора, перекладену українською мовою».

Завідувач відділу української та зарубіжної фольклористики, кандидат філологічних наук Л. Вахніна поділилася своїм досвідом підготовки видання до друку як науковий редактор книжки та автор вступного слова до неї від української сторони. Вона висловила подяку Посольству Литовської Республіки за підтримку. Окремо відзначила продуктивну співпрацю з видавництвом.

На презентації виступили науковці, зокрема провідний науковий співробітник ІМФЕ, доктор філологічних наук Оксана Микитенко; провідний науковий співробітник ІМФЕ, доктор мистецтвознавства Ігор Юдкін; провідний науковий співробітник ІМФЕ, доктор філологічних наук Леся Мушкетик; провідний науковий співробітник ІМФЕ, доктор мистецтвознавства Михайло Хай; старший науковий співробітник ІМФЕ, кандидат філологічних наук Тетяна Шевчук; старший науковий співробітник ІМФЕ, кандидат філологічних наук Олена Чебанюк; доцент кафедри фольклористики Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат філологічних наук Олеся Наумовська; доцент кафедри слов'янської філології, кандидат філологічних наук Олена Чмир; а також лектор кафедри слов'янської філології з Білорусі, доцент, кандидат філологічних наук Ірина Короткевич. Обговорення видання стало своєрідним круглим столом, присвяченим видатному литовському і французькому вченому та інспірації його наукових ідей, гіпотез у сучасному науковому просторі. Кожний, хто брав участь в обговоренні, фактично був доповідачем на цьому науковому заході, де прозвучали надзвичайно важливі думки та пропозиції. Греймас не лише об'єднав усіх присутніх, а й надихнув на нові пошуки.

Про перекладача Владислава Просцевічуса також говорила співробітниця телеканалу «Україна» Вікторія Рогожина: «Вла-

дислав Просцевічус – це син і литовського, і українського народу. Батько його – литовець, який був засланий до Норильського табору, а мама – українка (з Донеччини). Владислав народився там, у Норильську. Крім того, що він блискучий перекладач, він ще й дуже талановитий філолог. І дякувати тому, що Литва одразу дала притулок Владиславу після того, що сталося в Донецьку, тому що він втратив усе – не тільки домівку, а й свою роботу, аудиторію – все!»

Усі доповідачі наголошували на тому, що видання книжки, присвяченої литовській міфології, – це визначна подія як у науковому, так і в культурному житті нашої країни. Приємною несподіванкою для присутніх стало отримання в дар згаданого видання від Видавничого дому «Києво-Могилянська академія».

Слід згадати, що 24 травня 2019 року у Вільнюсі на заключному засіданні 49-ї Міжнародної баладної конференції на тему «Людські стосунки у піснях та через пісні: значення та контексти», яку було організовано Інститутом литовської літератури і фольклору та Комісією з народної творчості (*Kommission für Volksdichtung*), відбулася презентація згаданого видання вже на батьківщині автора. Дослідження відомого литовського і французького вченого представили Л. Вахніна та О. Микитенко. До бібліотеки Інституту литовської літератури і фольклору було передано нові праці ІМФЕ. Для українських науковців було надзвичайно важливо ознайомитися з литовським досвідом учених-гуманітаристів, адже в Литві фольклористика та етнологія належать до державотворчих наук, які мають відповідний пріоритет.

МІЖНАРОДНІ ФОЛЬКЛОРИСТИЧНІ ФОРУМИ

**Тема «пам'яті»
у слов'янській культурі та літературі**

16–17 травня 2019 року у Вроцлавському університеті (Польща) відбулася чергова XIII міжнародна наукова конференція «Великі теми культури у слов'янських літературах», яку цього року було присвячено обговоренню проблеми «пам'яті». Одна з найголовніших категорій людської культури набула, особливо упродовж останнього часу, великого значення у гуманітаристиці, загалом актуального виміру у колективному дискурсі «пам'яті», спричиненому, зокрема, значними суспільно-політичними змінами у Європі наприкінці XX – початку XXI ст. та потребою всебічного наукового аналізу феномену історико-культурної та колективної пам'яті. Тією чи іншою мірою пов'язані із завданням вивчення «присутності минулого у сучасності» різноманітні дослідження в галузі соціології, історії, культурної антропології тощо, зумовили без перебільшення справжній «вибух» таких досліджень – т. зв. *memory boom* та призвели до появи численних *memory studies*. Водночас пам'ять у вербальному тексті – як індивідуальному, так і колективному, нерозривно пов'язана із оповіддю та досвідом, при цьому наративізація пам'яті, за допомогою різноманітних інтерпретативних стратегій, актуалізується саме у процесі створення «життєвої історії» (*life stories*). Сучасний канон літературознавчого, а також етнофольклорного вивчення проблеми, містить чимало праць як західноєвропейських дослідників, так і представників наукових традицій Центральної та Східної Європи, зокрема, у галузі слов'янського літературознавства та культурології.

Ці та багато інших проблем стали предметом обговорення на конференції «Великі теми культури у слов'янських літературах: Пам'ять», яку було організовано Інститутом слов'янської філології філологічного факультету Вроцлавського університету. У конференції взяли участь славісти із багатьох наукових та освітніх закладів Польщі – Польської академії наук, університетів у Вроцлаві, Варшаві, Катовіцах, Кракові, Ополе, Познані, Торуні та ін., а також їхні колеги з Німеччини, України, Росії, Сербії, Чехії, Чорногорії. Перший день роботи конференції відбувся у пленарному режимі в головному корпусі Університету. На відкритті із привітаннями виступили ректор університету проф. др. хаб. Адам Єзерський, декан філологічного факультету проф. др. хаб. Марцін Цієнські, директор інституту слов'янської філології проф. др. хаб. Міхал Сарновський. Було виголошено доповіді, у яких на конкретному матеріалі слов'янських літератур, також на прикладах літературної еміграції, у широкому хронологічному розрізі XIX–XXI ст., було порушено проблеми автобіографічної пам'яті у літературному дискурсі, роль фантазії як творчого методу літератури, значення автобіографії як «посередника» між особистісною та колективною пам'яттю, питання «меж» пам'яті та забуття, філософські проблеми пам'яті (імпліцитна пам'ять, аберація та суб'єктивізація пам'яті), етичні імперативи пам'яті, зокрема пам'ять поколінь, тощо.

Наступного дня конференція продовжила роботу у секційних засіданнях – з русистики як найбільшої секції, представленої трьома підсекціями, з українистики та західнослов'янської філології (кожна по дві підсекції) та з південнослов'янської філології. Остання була представлена учасниками як із Польщі, так і з інших країн – Німеччини (проф. др. Весна Цидилко, Гумбольт-Університет у Берліні), України (д. філол. н. Оксана Микитенко, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, Київ), Сербії (д-р Дуня Ранчич, Белградський університет), Чорногорії (д-р Мар'яна Терич, факультет чорногорської мови і

літератури, Університет у Цетинє). Учасники обговорювали проблеми пам'яті як умову збереження ідентичності, зокрема формування етнічного стереотипу, роль літератури у процесі «демократизації» пам'яті, її символічне та метафоричне вираження у літературному творі, географічно визначені знакові місця пам'яті, що набули значення метафор у тексті, а також т. зв. «музеефікацію» пам'яті у літературі тощо. Прозвучали доповіді: «Меморіальний вимір давньосербської літератури» (Ізабелла Ліс-Велгошч, Познань, Польща); «Етнічний стереотип як пам'ять традиції: *серб*и в українському фольклорі» (Оксана Микитенко, Київ, Україна); «Криза жанру та оповідна поетика *Життєпису* Н. Нинковича» (Дуня Ранчич, Белград, Сербія); «Місце Шабця у дискурсі пам'яті про Голокост на постюгославському просторі» (Сабіна Гйєргйел, Ополе, Польща).

Етичні проблеми, пов'язані з пам'яттю, пам'ять та самовизначення, її наративізація, проекція балканської кризи 90-х років ХХ ст. у літературному творі тощо стали предметом уваги в доповідях: «Згадка як спроба захисту від зла у романі Ф. Давида *Дім пам'яті та забуття*» (Мар'яна Терич, Цетинє, Чорногорія); «Нарація Л. Бауера про минуле як літературна репрезентація індивідуальної пам'яті» (Магдалена Дирас, Краків, Польща); «Пам'ять та самовизначення у повістях Л. Бауера» (Єва Шперлік, Познань, Польща); «Пам'ять про Боснію та Герцеговину у мемуарній прозі Еміра Кустуріці та Міленка Єрговича» (Лілла Мороз-Гржелак, Варшава, Польща); «Музеефікація пам'яті про облогу Сараєва: Ясмінко Халілович. *Дитинство у війні. Сараєво 1992–1995, або Музей воєнного дитинства*» (Магдалена Славська, Вроцлав, Польща).

Окрему увагу було звернуто на аналіз гендерних вимірів пам'яті, форми її вияву у сучасній поезії та прозі, на необхідність актуалізації пам'яті стосовно культурного надбання у навчальному процесі тощо: «Жінки як шукачі страченого часу у повісті Тані Ступар-Трифунувич *Годинники у кімнаті матері*» (Анна Модельська-Квасньовська, Ополе, Польща),

«Пам'ять у просторі Белграда та її літературні трансформації у прозі Світлани Велмар-Янкович» (Марта Чашевич-Ридел, Вроцлав, Польща), «Форми культурної пам'яті у сучасній болгарській поезії» (Дорота Голек-Сепетлієва, Катовіце, Польща), «Мультифігурації пам'яті у повістях Вітомира Зупана» (Марлена Груда, Краків, Польща).

На конференції, яка засвідчила високий науковий рівень славістики у сучасній Європі, ще раз було наголошено на важливості комплексного та міждисциплінарного вивчення категорії пам'яті як однієї з найголовніших складових європейської та світової культури і літератури. Її матеріали будуть надруковані у фаховому виданні Інституту філології Вроцлавського університету.

Оксана Микитенко

Міжнародна наукова конференція з нагоди 150-річчя БАН

17–18 жовтня 2019 року в Інституті етнології і фольклористики з Етнографічним музеєм БАН (далі – ІЕФЕМ БАН) відбулася Міжнародна наукова конференція з нагоди 150-ї річниці Болгарської академії наук «Актуальні проблеми дослідження нематеріальної культурної спадщини та імплементація Конвенції 2003 року. Внесок учених БАН», організована під егідою ЮНЕСКО спільно з Регіональним центром із захисту нематеріальної культурної спадщини для Південно-Східної Європи та під патронатом Президента Болгарської академії наук академіка Юліана Ревальського. Конференція, що проходила в пленарному режимі в центральній будівлі БАН, збрала науковців з Австрії, Болгарії, Естонії, Марокко, Польщі, Румунії, Сербії, України, які представили досвід своїх країн щодо збе-

реження нематеріальної культурної спадщини та наголосили на ролі болгарських колег як дослідників і практиків стосовно імплементації Конвенції ЮНЕСКО 2003 року. Офіційними мовами конференції були болгарська та англійська.

Для Болгарії, яка має великий досвід у справі захисту, збереження та вивчення національної культурної спадщини, конференція була справді етапною, що засвідчив її широкий міжнародний резонанс. Проблематика конференції є складовою наукової діяльності ІЕФЕМ БАН; вона представлена також у міжнародних проектах Інституту, зокрема, у спільних проектах з Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – ІМФЕ).

Болгарія, як відомо, однією з перших ухвалила Національний реєстр з нематеріальної культурної спадщини, що стало імпульсом для створення у 2006 році відповідної Національної ради, якою координувалася діяльність у межах країни. Наприкінці 2007 року розпочалася масштабна Національна програма «Живі людські скарби – Болгарія» і було висунуто п'ять перших номінантів, котрих внесено до Репрезентативного списку НКС, а також розроблено перелік елементів культурної спадщини країни, які потребують нагальної підтримки. Подією міжнародного значення стало створення у 2012 році першого в Європі Регіонального центру (охоплює своєю діяльністю Південно-Східну Європу) з нематеріальної культурної спадщини, що діє при ЮНЕСКО. Тоді ж при ІЕФЕМ БАН було організовано Національний центр, а в місцях побутування культурних явищ міжнародного масштабу відкрито локальні центри з нематеріальної культурної спадщини.

На відкритті конференції прозвучали вітання від Президента БАН, міністра науки і освіти, зарубіжних учасників. Високий статус конференції було засвідчено присутністю співробітників Посольства України в Республіці Болгарія. Співробітники ІМФЕ (завідувач відділу української

та зарубіжної фольклористики, кандидат філологічних наук Л. К. Вахніна та провідний науковий співробітник, доктор філологічних наук О. О. Микитенко) передали ІЕФЕМ БАН вітальний адрес від директора ІМФЕ, академіка Г. А. Скрипник та подарували видання ІМФЕ.

На пленарному засіданні було заслухано доповіді Вольфганга Вісхайдера (Австрія) – «Юридичні аспекти захисту нематеріальної культурної спадщини», Сабіни Іспас (Румунія) – «Роль мультимедійних архівів із захисту культурної спадщини; техніки консервації; перелік» та Міли Сантової (Болгарія) – «Роль учених БАН при впровадженні Конвенції із захисту нематеріальної культурної спадщини в Болгарії».

Доповідачами першої сесії, присвяченої питанням міжнародного академічного співробітництва, були Йоанна Спасова-Дикова (Болгарія) – «Дослідження БАН у сфері виконавського мистецтва у ХХІ ст. у світлі Конвенції із захисту нематеріальної культурної спадщини ЮНЕСКО 2003 р.», Мирослава Лукич-Крстанович (Сербія) – «Міжакадемічне співробітництво: впровадження нематеріальної культурної спадщини в межах ЮНЕСКО, БАН і САНМ» та Оксана Микитенко (Україна) – «Роль академічних наукових досліджень нематеріальної культурної спадщини в процесі глобалізації і інтеграції».

Окрему сесію, на якій виступили болгарські колеги, склали доповіді з проблем освітньої політики. Було обговорено низку питань, пов'язаних із програмами стосовно збереження традиції в галузі нематеріальної культурної спадщини та трансмісії знань, умінь і навичок до традиційних ремесел як через досвід музейної практики, так і через неформальні мережі. Було також підкреслено важливу роль, яку в Болгарії традиційно відіграють читалища (місцеві культурно-просвітні осередки), у тому числі й щодо збереження нематеріальної культурної спадщини. Заслухали доповіді таких науковців, як Іва Станоева (Болгарія) – «Читалища і нематеріальна культурна спадщина – відкриття нових можливостей» та Стелла Ненова

(Болгарія) – «Читалища, місцеві громади та дослідники у захисті нематеріальної культурної спадщини».

Питання культурної політики, популяризації різних жанрів фольклорної творчості на міжнародних фестивалях, зв'язок традиції та сьогодення порушували на сесії, якою керувала Лариса Вахніна (Україна). Доповідачі: Радка Братанова (Болгарія) – «Храмові свята, фестивалі, конкурси та нематеріальна культурна спадщина – деякі актуальні проблеми»; Євгенія Гренчарова (Болгарія) – «Програма Живі людські скарби – Болгарія та захист хореографічної спадщини»; Ваня Матеева (Болгарія) – «Сучасні практики та інституційні форми із захисту нематеріальної культурної спадщини: внесок дослідників ІЕФЕМ БАН»; Бояна Богданович (Сербія) – «Популяризація нематеріальної культурної спадщини: Фестиваль «Пряничне серце»; Мілена Любенова (Болгарія) – «Громади і експерти у захисті нематеріальної культурної спадщини – приклад Сурва у регіоні Перник» та ін.

Загальнотеоретичні, правові та культурологічні проблеми, вирішення яких вимагає особливої уваги та обміну досвідом як у національному, так і міжнародному масштабі, склали окремий блок, який було представлено доповідями Маргарити Каїшевої (Болгарія) – «Критерії і стандарти якісної інтерпретації та комунікації культурної спадщини, прийняті та впроваджені у Європі й світі та підтримані міжнародною асоціацією Interpret Europe», Мірени Станевої (Болгарія) – «Реєстр: шляхи використання», Теодори Конах (Польща) – «Приєднання громад до Міжнародного закону про спадщину», Ірени Бокової (Болгарія) – «Нематеріальна культурна спадщина та жива спадщина – теоретичні аспекти та приховані значення», Ніколая Ненова (Болгарія) – «У пошуках нематеріального виміру культурної спадщини» та Івайла Прванова (Болгарія) – «Матеріалізація нематеріальної культурної спадщини».

Цікавими були доповіді, об'єднані в сесії «Інтерпретації», які представили досвід міждисциплінарного дослідження нематері-

альної культурної спадщини. Доповідачі: Ваня Лозанова (Болгарія) – «Проект Онлайн Енциклопедія з античної культурної спадщини у Південно-Східній Європі в межах Національної наукової програми “Культурно-історична спадщина, національна пам’ять та суспільний розвиток Центру фракології БАН”»; Іво Велинов (Болгарія) – «Рильський монастир у семіотичному просторі нематеріальної культурної спадщини»; Маріяна Витанова, Калина Мичева-Пецчева (Болгарія) – «Духові музичні інструменти в болгарських діалектах (етнокультурні аспекти)»; Міглена Іванова (Болгарія) – «Графіті та нематеріальна культурна спадщина»; Петьо Крстев (Болгарія) – «Дослідницькі парадигми, нематеріальна культурна спадщина і традиційна культура».

Важливою подією стала сесія, присвячена Україні, зокрема українсько-болгарським науковим взаєминам і проектам у галузі дослідження нематеріальної культурної спадщини. У виступах було наголошено на традиційних українсько-болгарських зв’язках у вивченні народної культури і фольклору (Антоніна Якімова, Петко Христов (Україна / Болгарія) – «Роль Михайла Драгоманова у створенні фольклорної програми СБНУ»; Ольга Вовк – «До історії вивчення нематеріальної культурної спадщини у Східній Європі: внесок Василя Каразіна»), а також підкреслено актуальність спільних досліджень у сучасних умовах (Лариса Вахніна (Україна) – «Нематеріальна культурна спадщина України в умовах сучасних соціокультурних змін»; Елена Воденчар (Болгарія) – «Нематеріальна культурна спадщина болгар у Бессарабії. Позитивна практика захисту»).

З огляду на те, що статус нематеріальної культурної спадщини набувають традиції, що побутують, особливу увагу було привернуто до локальних традицій, досвіду громад і експертів стосовно захисту нематеріальної культурної спадщини в конкретних місцевостях по всій території Болгарії, де вже створено центри, у яких вивчають та популяризують народну культуру. Про це, зокрема, йшлося у виступах і презентаціях

Мирослава Василева (Болгарія) – «Жива спадщина: хореографічна традиція у регіоні Карлово», Вані Йорданової (Болгарія) – «Свята та звичаї Смолянського регіону: за матеріалами студентської практики 2017–2018 рр.», Емілії Бояджієвої-Пеевої (Болгарія) – «Нематеріальна культурна спадщина – приклад новорічного звичаю», Юлії Попчевої (Болгарія) – «Створення та передача традиції у селі зі зростаючим населенням (етнологічне дослідження в с. Здравец, регіон Варни)» та Ірини Аргірової (Болгарія) – «Збереження архітектурного ландшафту та життя у ньому. Культурні ініціативи в с. Долен, Західні Родопи».

Конференція, якою було засвідчено вагомі здобутки (насамперед науковців ІЕФЕМ БАН) у галузі вивчення нематеріальної культурної спадщини, ще раз продемонструвала актуальність порушених проблем теоретичного, нормативно-правового, практичного характеру, пов'язаних із презентацією та збереженням традиції; зосередила увагу на культурологічному та прагматичному аспектах; наголосила на питаннях соціологічного та гендерного аналізу тощо. У виступах учасників було представлено багатогранність виміру традиційної культурної спадщини, її мовні, архітектурні, музичні, хореографічні, мистецькі, харчові маркери і коди, якими окреслюється ідентичність кожної національної культури.

Учасникам конференції було запропоновано широку культурну програму: відкриття виставки фотографій «Образи елементів, внесених до Болгарського національного Репрезентативного списку нематеріальної культурної спадщини»; кулінарна виставка «Місцева кухня»; концерт автентичного фольклору у виконанні носіїв народної творчості, котрі представляли осередки, внесені до Болгарського національного Репрезентативного списку нематеріальної культурної спадщини; ознайомлення з експозицією нещодавно відкритого (після оновлення) Етнографічного музею; фольклорна вистава за мотивами класика болгарської літератури Й. Радичкова.

Яскравою подією для співробітників ІМФЕ став виїзд до с. Владая, у якому перебувала Леся Українка в 1894–1895 роках. Про це нагадує пам'ятний знак. Посольство України в Республіці Болгарія вшановує місця, пов'язані з М. Драгомановим і Лесею Українкою. Ця поїздка відбулася за сприяння п. Антоніни Якімової та її чоловіка.

Під час перебування в Софії науковці ІМФЕ також обговорили з болгарськими колегами (учасниками спільного між-академічного проекту) плани досліджень на наступний рік, участь у спільних конференціях та підготовці публікацій.

*Оксана Микитенко,
Лариса Вахніна*

Інформація про авторів

Бідношия Юрій – науковий співробітник Українського етнологічного центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України).

Броварець Тетяна – кандидат філологічних наук, молодший науковий співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Вахніна Лариса (Леся) – кандидат філологічних наук, завідувач відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Гуменюк Віктор – доктор філологічних наук, професор, член Національної спілки письменників України.

Завгородня Дар'я – аспірантка кафедри слов'янської філології Запорізького національного університету, викладачка Центру підготовки іноземних громадян Запорізького державного медичного університету.

Захуцька Оксана – PhD (доктор гуманітарних наук у галузі мовознавства), доцент кафедри іноземної філології і перекладу Національного університету біоресурсів і природокористування України.

Іваннікова Людмила – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Карацуба Мирослава – кандидат філологічних наук, доцент, старший науковий співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Коваль-Фучило Ірина – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Козар Лідія – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Кузьменко Оксана – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України.

Микитенко Оксана – доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Мушкетик Леся – член-кореспондент НАН України, доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Новак Валентина – доктор філологічних наук, професор кафедри російської та світової літератури Гомельського державного університету імені Франциска Скорини (Республіка Білорусь).

Руда Тетяна – доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу екранно-сценічних мистецтв та культурології ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Собора Юлія – аспірантка ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України зі спеціальності «фольклористика».

Церковняк-Городецька Олеся – кандидат філологічних наук, викладач кафедри гуманітарних дисциплін Військового інституту телекомунікації та інформатизації імені Героїв Крут.

Шалак Оксана – кандидат філологічних наук, керівник редакції журналу «Народна творчість та етнологія» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

ЗМІСТ

Фольклористичні аспекти сучасної славістики

<i>Новак Валянціна.</i> Калядна-навагодня і масленічняя абрады, звичаї і песні жыхароў Чачэрскага раёна Гомельскай вобласці	3
<i>Кузьменко Оксана.</i> Досвід драматичної екзистенції людини в українському фольклорі періоду двох світових війн: концептуальний аспект.....	19
<i>Мушкетик Леся.</i> Народні погляди на війну та вояччину в українській фольклорній традиції	42
<i>Коваль-Фучило Ірина.</i> Війна тлумачень і війна у тлумаченнях в оповідях про примусові переселення із зон затоплення	61

Міжкультурний діалог славістики

<i>Карацуба Мирослава.</i> Чоловічі образи в народній баладі південних слов'ян: смислове й емоційне навантаження	71
<i>Гуменюк Віктор.</i> Акторські роботи Миколи Андрусенка в українському класичному репертуарі	92
<i>Іваннікова Людмила.</i> Сучасні фольклорно-етнографічні студії про українців Росії: від Башкортостану до Алтаю	109
<i>Церковняк-Городецька Олеся.</i> До історії побутування пісні «Іхав козак за Дунай»: українсько-німецькі паралелі	136
<i>Собора Юлія.</i> Жанрова типологія прислів'їв і приказок у теоретико-історичному аспекті.....	143
<i>Завгородня Дар'я.</i> «Волос довгий, а розум короткий»: гендерні стереотипи у східнослов'янських та арабських прислів'ях.....	156

3 архівних джерел

<i>Шалак Оксана.</i> Каленик Шейковський в історії української фольклористики: принципи фіксації та видання фольклору, методика дослідження.....	181
--	-----

Козар Лідія. До розгляду листування Бориса Грінченка з Василем Степаненком: фольклористично-етнографічний аспект	193
Руда Тетяна. Неопубліковані листи Олександра Білецького до Максима Рильського.....	208

Персоналії

Захуцька Оксана. Януш Піґер – науковець, особистість, наставник (з нагоди славного ювілею)	220
Коваль-Фучило Ірина. До ювілею професора Єжи Бартмінського	230
Бідношия Юрій. Відданий рідному слову (до 75-річчя з дня народження Івана Васильовича Сабадоша)..	239

Рецензії

Мушкетик Леся. Книга з питань слов'янського та угорського перекладознавства [Рец.: Ars translations. Статті по історії, аналізу и преподаванію перевода. Budapest : ELTE BTK Szlav filológiai Tanszék, 2018. 286 с.]	247
Броварець Тетяна. «Книга перекладів дум у контексті»: як воскресає непродуктивний жанр, або Такі живі «мертві» думи... [Рец.: Kononenko Natalie. Ukrainian Epic and Historical Song: Folklore in Context. Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 2019. 344 p.]	253

Хроніка

Вахніна Лариса. Уперше в Україні.....	262
Микитенко Оксана, Вахніна Лариса. Міжнародні фольклористичні форуми.....	268
Інформація про авторів	278

Вимоги до наукових статей *, що подаються в журнал «Слов'янський світ»

Оформлення

Стаття подається в електронному вигляді в редакторі Word for Windows 6.0 і вище, а також роздруковується на папері формату А 4 шрифтом Times New Roman, кеглем 14 (малюнки, таблиці теж кеглем 14) з інтервалом 1,5 без переносів. Сторінки обов'язково мають бути пронумерованими (унизу сторінки, праворуч).

Розміри полів:

- ліве – 30 мм;
- праве – 15 мм;
- верхнє – 20 мм;
- нижнє – 20 мм.

До статті обов'язково подаються:

- розгорнуте резюме обсягом 2 сторінки (українською та англійською мовами);
- коротка анотація (українською, російською та англійською мовами);
- ключові слова (українською, російською та англійською мовами);
- інформація про автора: прізвище, ім'я та по батькові (повністю), вчене звання (якщо є), посада (де і ким працює), телефон (моб.), електронна адреса, коло наукових зацікавлень;
- література, оформлена згідно з вимогами ВАКу (див.: Введення в дію нового стандарту з бібліографічного опису. ДСТУ ГОСТ 7.1:2006. Основні відмінності від ГОСТ 7.1.–84. Нові правила бібліографічного опису. http://www.ukrbook.net/DSTU_pabl.htm).
- рецензія з підписом рецензента.

Стаття має відповідати вимогам наукового стилю викладу та правилам чинного правопису. За достовірність поданої в статті інформації, зміст, правильність написання власних назв (прізвища, імена, географічні назви, назви закладів тощо) та висновки повну відповідальність несе автор (автори).

Докладніше див.: <http://www.etnolog.org.ua>

Статті надсилати на e-mail: redaktsiia@etnolog.org.ua

* Обсяг статті в межах 0,5–1 друкований аркуш.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

До XII міжнародного з'їзду славістів
(Париж 2023 р.)

щорічник

Випуск 18, 2019

**Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол №14 від 24.12.2019)**

Редактор-координатор: *Олена Щербак*

Комп'ютерна верстка: *Марина Голєня*

Редактори: *Надія Ващенко, Олена Крутова,
Лариса Ліхньовська, Олена Яринчина*

Редактори англomовних текстів: *Олена Калач, Павло Рафальський*

Оператор: *Ірина Матвєєва*

Підписано до друку 26.12.2019. Формат 60х84/16.

Гарнітура Minion Pro. Ум. друк. арк. 13,47.

Обл. вид. арк. 14,48.

Наклад 50 прим.

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції

Серія ДК № 1831 від 07.06.2004