

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

СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

До XVI Міжнародного з'їзду славістів
(Белград, 2018)

щорічник

Випуск 15

Київ
2016

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.; 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.*
Радишевський 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 № 11 від 24.11.2016)*

Слов'янський світ : щорічник. Вип. 15 / [голов. ред. Скрипник Г. А.] ;

С48 НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Київ, 2016. – 390 с.
ISBN 966-02-2984-4

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.

Наклад 100 прим.

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

ISBN 966-02-2984-4

© ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2016

БІЛЯ ДЖЕРЕЛ СЛОВ'ЯНСЬКИХ КУЛЬТУР

УДК 81-11(=16)(092)Кос+Сре

Л. В. Іваннікова

МИКОЛА КОСТОМАРОВ ТА ІЗМАЇЛ СРЕЗНЕВСЬКИЙ: ЗАХОПЛЕННЯ, НАСЛІДУВАННЯ, РОЗЧАРУВАННЯ (до 200-річчя з дня народження Миколи Костомарова *)

У статті авторка торкається наукових взаємин двох видатних російських та українських учених Миколи Костомарова та Ізмаїла Срезневського. Зокрема, йдеться про те, що в ранніх наукових працях М. Костомаров виявив велике захоплення своїм учителем, був послідовником його поглядів на фольклор, щедро використовував опубліковані ним матеріали для своїх праць. Однак він перший за сумнівав у правдивості «Запорожской старины», а згодом став найретельнішим її текстологом і найгострішим критиком цього видання, яке мало неавтентичний характер. Еволюція поглядів М. Костомарова на фольклор та його дискусія з І. Срезневським віддзеркалюють методологічні проблеми фольклористичної науки XIX ст.

Ключові слова: методологія і текстологія фольклору, історичний фольклор, історизм фольклору, історична школа у фольклористиці.

В статье автор касается научных отношений двух выдающихся русских и украинских ученых Николая Костомарова и Измаила Срезневского. В частности, речь идет о том, что в ранних научных трудах Н. Костомаров выявлял большое восхищение своим учителем, был последователем его взглядов на фольклор, щедро использовал опубликованные им материалы в своих трудах. Однако же он первый усомнился в аутентичности «Запорожской старины», а спустя некоторое время стал самым тщательным ее текстологом и самым резким критиком этого издания. Эволюция взглядов Н. Кос-

* 16 травня 2017 р. минає 200 років з дня народження вченого.

томарова на фольклор и его дискуссия с И. Срезневским отображают методологические проблемы фольклористики XIX в.

Ключевые слова: методология и текстология фольклора, исторический фольклор, историзм фольклора, историческая школа в фольклористике.

In this paper the author deals with the scientific relations of two outstanding Russian and Ukrainian scientists, Mykola Kostomarov and Izmail Sreznevskiy. In particular, it is disclosed that M. Kostomarov demonstrated a great admiration with his teacher in his early scientific publications, he was a follower of his opinion on folklore, used to a large extent materials published by him for his own work. However, he was the first person to doubt the authenticity of *Zaporozhskaya Starina*. Later he had become the most thorough textual reviewer and the most serious critic of the materials that were not authentic. The evolution of M. Kostomarov opinion on folklore and his discussion with I. Sreznevskiy reflect the methodological problems of the folklore science of XIX century.

Keywords: methodology and textual review of folklore, historical folklore, historicism of folklore, historical school of folklore.

Загалом про наукові взаємини двох видатних учених написано дуже мало. Відомо, що їх початок припадає на 1837 рік, коли Микола Іванович став студентом Харківського університету. І відразу ж захопився історією, яка стала його найулюбленішим предметом. А через історію прийшло захоплення етнографією та народною творчістю. Ось як цікаво описує це сам учений в автобіографії: «Я читал много всякого рода исторических книг, вдумывался в науку и пришел к такому вопросу: отчего это во всех историях толкуют о выдающихся государственных деятелях, иногда о законах и учреждениях, но как будто пренебрегают жизнью народной массы? Бедный мужик, земледелец, труженик как будто не существует для истории; отчего история не говорит нам ничего о его быте, о его духовной жизни, о его чувствованиях, способе проявлений его радостей и печалей? Скоро я пришел к убеждению, что ис-

торию нужно изучать не только по мертвым летописям и запискам, а и в живом народе» [4, с. 37].

З цієї короткої цитати видно, в якому стані була тогочасна історична наука і на який шлях збирався вивести її юний ще М. Костомаров. Він був переконаний, що в народній пам'яті неодмінно зафіксувалися минулі віки, варто лише зайнятись пошуками цих відбитків. І розпочати слід із вивчення власного народу – в даному разі з того, серед якого живеш. Таким чином, М. Костомаров звернувся до вивчення фольклору і захопився ним на все життя – і внаслідок цього захоплення повністю змінив концепцію історії українського народу.

Першою пам'яткою, яка потрапила йому до рук і одразу захопила, були українські пісні, видані М. Максимовичем: «Малорусские песни до того охватили все мое чувство и воображение, что в какой-нибудь месяц я уже знал наизусть сборник Максимовича [1827 р. – Л. I.], потом принялся за другой сборник его же [1834 р. – Л. I.], познакомился с историческими думами и еще более пристрастился к поэзии этого народа» [4, с. 37].

Сильне враження справила на М. Костомарова і «Запорожская старина» І. Срезневського – шість випусків цього альманаху вийшло протягом 1833–1838 років у Харкові. У той самий час, через посередництво А. Метлинського, Микола Іванович познайомився і з її видавцем, який тоді вже був на посаді ад'юнкт-професора статистики в Харківському університеті. І, як сам признається, «знакомство это возымело надолго сильное на меня влияние» [4, с. 38]. Ізмаїл Іванович, хоч іще молодий (на той час Срезневському було не більше 25 років, М. Костомарову – не більше 20), був глибоко ерудованою людиною, з гострим розумом і палким бажанням займатися науковою працею. «Я стал часто посещать его, – писав М. Костомаров, – и дом его сделался для меня любимым местом отдыха и обмена мыслей» [4, с. 38].

І. Срезневський жив тоді в Харкові разом із матір'ю, освіченою та доброзичливою жінкою, так само захоплювався художньою літературою, зокрема поезією, а особливо – мовами та письменством слов'янських народів, у тому числі й українського. «Сближение мое с этим человеком сильно содействовало моему стремлению к изучению малорусской народности», – згадував пізніше Микола Іванович [4, с. 38]. Саме під впливом І. Срезневського почав він читати твори українських письменників, вивчати живу мову, записувати діалектні слова та вислови, прислів'я, пісні, етнографічні відомості. Наслідуючи І. Срезневського, який, працюючи домашнім учителем у поміщиків Подольських на Катеринославщині, зробив там перші записи історичних пісень та дум, М. Костомаров ще студентом почав здійснювати невеликі етнографічні експедиції з Харкова в сусідні села, де записував щоразу велику кількість пісень та відомості про народні обряди і звичаї. Мало того, захопившись народними піснями та українською поезією, Микола Іванович сам почав писати вірші в стилі народних балад, а в лютому 1838 року за три тижні створив драму «Сава Чалий» за мотивами народних пісень. І першим, хто ознайомився з цим твором, був не хто інший, як І. Срезневський: «Когда я прочел своего “Савву Чалого” И. И. Срезневскому в присутствии нескольких знакомых малоруссов, он очень похвалил мое произведение», – згадував пізніше видатний історик [4, с. 40–41]. Він же був першим слухачем і критиком ранніх історичних праць М. Костомарова. Так, із травня 1843 року він почав працювати над написанням історії епохи Б. Хмельницького. Через багато років ця ідея втілилась у знамениту монографію «Богдан Хмельницький» (С.Пб., 1884 р.). Достовірних джерел на той час відомо було небагато, окремі літописи зберігалися у приватних колекціях, тож через знайомих Микола Іванович дістав і літопис Граб'янки, і літопис Самовидця, і «Історію Русів», приписувану Г. Кониському, й інші унікаль-

ні пам'ятки. Декілька рукописів дав йому й І. Срезневський, серед них – знамените «Летописное повествование о Малой России» О. Рігельмана (1783). «По временам я прочитывал написанные части своего сочинения своим знакомым, в числе которых первое место занимал И. И. Срезневский, воротившийся из-за границы и вступивший тогда на кафедру славянских наречий», – згадував учений [4, с. 56].

І. Срезневський був і опонентом М. Костомарова на захисті його магістерської дисертації 13 січня 1844 року. Крім того, він єдиний, хто дав позитивний відгук на публікацію цієї роботи в Харкові (мається на увазі розвідка «Об историческом значении русской народной поэзии» (1843)): «Пущенная в публику, моя диссертация получила сочувственный отзыв только в одном “Москвитяине” [журнал, який видавав Михайло Погодін. – Л. І.], в статье, написанной Срезневским, – свідчив учений, – в других журналах, – “Библиотеке для чтения” и “Отечественных записках”, – ее приняли не так ласково» [4, с. 57]; [12, с. 141–154].

Як бачимо, це не були просто наукові контакти, які зазвичай поєднують багатьох видатних учених-сучасників, а велика і щира дружба, яка ґрунтувалась і на спільних інтересах (історія України, етнографія, фольклор, мовознавчі студії), і на взаємній симпатії двох молодих людей, а в майбутньому – справжніх світочів української та російської наук.

Що ж трапилось потім? Чому згодом М. Костомаров непримиренно і гостро виступав проти свого колеги і друга? Чому на схилі літ він змушений був із гіркотою писати про працю І. Срезневського, котра, власне, змінила його життя, як про «мутный источник», подібний до «Історії Русів» – цього знаменитого псевдолітопису: «Когда же я прочел “Запорожскую Старину” Срезневского и наивно верил как подлинности помещенных там песнопений под именем народных, так и историческим объяснениям издателя этой книги, то книга эта

ввела меня в заблуждение. Впрочем, не меня одного она соблазнила: многие знатоки и любители народной поэзии верили в то, что в ней выдавалось за народное произведение и за историческую истину»? [4, с. 37–38].

Щоб відповісти на ці запитання, ми змушені повернутись на 200 років назад, в епоху романтизму, і коротко простежити як історію цієї пам'ятки та еволюцію поглядів на неї, так і історію окремих фольклористичних студій М. Костомарова, безпосередньо пов'язаних із нею.

Отже, десь у середині 20-х років XIX ст. з романтично налаштованих студентів Харківського університету склався науково-літературний гурток, лідером якого став І. Срезневський. Об'єднання проіснувало недовго – з 1826 по 1832 роки. Серед його членів відомі такі поети і збирачі фольклору, як Іван Росковшенко, Опанас Шпигоцький, Олександр Хиждеу, Юрій Венелін, брати Федір та Орест Євєцькі. Вони займалися фіксацією народної творчості (причому всі записи зосереджувались у руках І. Срезневського), писали вірші та прозові твори, займались перекладами, а 1831 року видали в Харкові перший «Український альманах», де були вміщені як літературні твори, так і фольклорні зразки [13, с. 76–82]. Вони ж були головними кореспондентами і альманаху І. Срезневського «Запорожская старина».

Протягом 1833–1838 років вийшло шість випусків цієї збірки, в яких опубліковано 48 пісень та дум, а також здійснено спробу систематизації основних подій української («запорозької») історії за рукописними джерелами. Мету цього видання означив І. Срезневський у передмові до першого випуску: «Издавая в свет мое собрание запорожских песен и дум, я имел в виду оказать услугу [...] не одним любителям народной поэзии, но преимущественно любопытствующим знать старину запорожскую – быт, нравы, обычаи, подвиги этого народа воинов» [2, с. 5].

Саме в передмові до «Запорожской старины» І. Срезневський уперше сформулював постулати історичної школи у фольклористиці, які згодом теоретично розвинув М. Костомаров; уперше вжив і пояснив термін «історичні пісні та думи» («ті, що розповідають про події та особи історичні») [2, с. 8, 15–16]. Першим в українській фольклористиці І. Срезневський висловив погляд на фольклор як на повноправне і єдино правдиве джерело до вивчення історії Запорожжя та України загалом, джерело, важливіше навіть за літописи. Кажучи про те, що літописи описують військове та внутрішнє життя Січі фрагментарно й суперечливо, І. Срезневський обґрунтував необхідність і правомірність звернення до фольклору як до історичного джерела: «Эта бедность истории запорожцев в источниках письменных заставляет наблюдателя искать других источников – и он находит для своих исследований богатый, неисчерпаемый рудник в преданиях народных» [2, с. 6–7]. Адже носіями і трансляторами історичного фольклору, на думку І. Срезневського, були саме діди-бандуристи, а вони – нащадки тих бандуристів, які у свій час супроводжували запорожців у походах (тут вперше висловлена теза про запорозьке походження народного епосу), спонукали їх до подвигів, а водночас, як очевидці, увіковічили їх у піснях та думах [2, с. 7]. Тож не дивно, що у словах І. Срезневського звучить беззастережна довіра до цих незвичайних дідів: «В памяти сих стариков живет старина запорожская, и в сем отношении эти старики важнее всяких летописей» [2, с. 8]. Сам І. Срезневський пізніше визначив головне значення своєї праці: воно, на його думку, полягало в тому, що він один із перших звернув увагу на історичну цінність пісень та дум, і що після її видання це положення вже ніколи не піддавалось сумніву [11, с. 61].

Фольклор, на думку І. Срезневського, – важливе джерело не лише для історика, а й для етнографа; перекази й пісні про побут, традиції та звичаї запорожців унікальні в своєму роді й

правдиві, вони навіть важливіші за власне історичні пісні, бо про такі подробиці внутрішнього життя Січі, які там зображені, практично немає писемних джерел [2, с. 10]. Усі ці пісні І. Срезневський означив як «етнографічні» (за сучасною класифікацією – козацькі), які включають в себе пісні «похідні», «розгульні», «сатиричні». Це перша в історії української фольклористики класифікація історичних пісень. Крім того, учений запропонував і власну періодизацію історичного фольклору, в основу якої поклав хронологічний принцип: 1) пісні та думи про історичні події та особи до Богдана Хмельницького; 2) пісні та думи часів Богдана Хмельницького; 3) пісні та думи про особи та події від Богдана Хмельницького до смерті Мазепи. Ця періодизація (з певними уточненнями) була в основі усіх наступних збірників пісень, починаючи від видання М. Максимовича 1834 року і аж до академічних видань XX ст.

І. Срезневський розробив і методику комплексного вивчення та публікації історичного фольклору: кожен уснопоетичний твір мав розглядатись у контексті історичних подій, висвітлюваних у ньому, подаватись паралельно з літописами та іншими історичними джерелами, пісні та думи мали доповнюватись легендами та переказами, а все разом – завершуватись широким історичним коментарем упорядника. Цей едиційний метод стосовно історичного фольклору панував в українській фольклористиці аж до кінця XX ст.; щоправда, втративши статус головного історичного джерела, фольклор переважно служив як доповнення або ілюстрація до архівних джерел. Усе це та багато іншого розкриває велич постаті І. Срезневського в історії української фольклористики. Читаючи передмову, ти і захоплюєшся ним, і віриш беззастережно кожному слову видавця. Але коли звертаєшся до текстів, опублікованих в «Запорожской старине», – отут настає і здивування, і повне розчарування.

На жаль, цей альманах був немовби дзеркалом тогочасних методологічних проблем не лише української, а й загальноєв-

ропейської фольклористичної науки першої половини XIX ст. До таких належать: відсутність наукового досвіду польової роботи та усталених едиційних норм; відсутність розмежування між літературним і фольклорним творами, формування літературної моделі фольклорного тексту; об'єднання різних варіантів пісень в один інваріант; контамінація фольклорних зразків з авторськими творами; редагування текстів з метою їх «покращення», щоб справити сильне враження на читача; «підтягування» фольклорних текстів задля досягнення фактичної спорідненості з популярними на той час літописами, які самі мали сумнівну природу походження тощо. До всіх цих прийомів вдавався і І. Срезневський, тож із 48 пісень та дум, більшість з яких, як вказано у передмові, записав упорядник особисто зі слів бандуриста, лише деякі мають автентичний характер. Адже уже в процесі запису вчений вдавався до реконструкції традиції, навіюючи виконавцям «історичні» подробиці, відомі йому з «літопису». Зафіксовані зразки зазнавали змін і під час редагування. Тож більшість пісень та дум має вигляд швидше невдалих стилізацій під фольклор, аніж фольклорних творів. За це згодом, коли романтична ейфорія минула, й наука стала на позиції позитивізму (лат. *positivus* – доведений, перевірений чуттєвим досвідом), І. Срезневський зазнав різкої критики сучасників – М. Драгоманова, М. Костомарова, О. Пипіна, пізніше – Ф. Колесси та К. Грушевської й ін. Остання, між іншим, з одного боку назвала його видання «найзамітнішим явищем десятиліття», а з другого – «грандіозною містифікацією І. Срезневського» [14, с. XXXV–XXXVI].

Далі наведемо характерну примітку, яка яскраво демонструє поводження представників романтизму із фольклорними текстами. Так, І. Срезневський подав уривок думи «Татарський похід Серпяги» і обґрунтував, чому він опустив його в самому тексті: «Я пропустил здесь это место потому, что оно находится в другой думе, которая будет помещена в четвертой

книжке; там место сие имеет связь с предыдущим, и потому, как мне кажется, должно оставаться за тою думою» [2, с. 125].

Тож читаючи запропоновані І. Срезневським тексти, спостерігаємо, що для них характерні риси, які доводять їхню неавтентичність: нерівномірність структури та ритмомелодики вірша; поєднання коломийкового та речитативного розмірів, чого не буває в межах одного твору, тим паче епічного; майже повна відсутність фольклорних формул (а там, де вони є, то вжиті некоректно); надмірне й невдале використання повторів, які захаращують текст і затемнюють його зміст; застосування цілого комплексу нехарактерних для українського фольклору і народної мови словосполучень на зразок «бубни заорали», «турок дереться», «споділа могила», «як тая позора», «жахом виграває», «бучно побиться», «списи булатнії» тощо. Оці незрозумілі лексеми формують текстологічне обличчя «Запорожской старины», бо ніде більше, в жодному виданні фольклору, не зустрічаються. Вони також структурують увесь збірник як один метатекст, складається навіть враження, що він належить одному авторові. Немає й подібних сюжетів у записах фольклористів на Півдні України, хоч і Я. Новицький, і Д. Яворницький працювали на тій самій території – в Катеринославській губернії. Нічого спільного з фольклорною традицією не мають ні «Надгробная песнь Свирговскому», ні «Надгробная песнь Серпяге» (у фольклорі немає навіть такого терміну «надгробна пісня», це літературне явище!), ні пісні про Наливайка, Тетеренка, Лободу, Чурая та ін. Фальсифікатами були згодом визнані думи «Дари Баторія», «Похід на поляків», «Татарський похід Серпяги», «Полтавська битва», пісні про Виговського і Пушкаря, про Юрія Хмельницького, про Семена Палія та Івана Мазепу.

Та все це відбулося згодом. А в 30–40-х роках XIX ст. «Запорожская старина» була справжнім бестселером для тих, хто захоплювався минувиною. Нею зачитувались М. Гоголь,

Т. Шевченко, М. Максимович, В. Белінський, Ф. Буслаєв та ін.; пісні з неї передруковувались у багатьох наступних виданнях М. Максимовича, Ф. Буслаєва («Историческая хрестоматия», 1861 р.), навіть В. Антоновича та М. Драгоманова.

Але найбільше в цій ситуації потерпів М. Костомаров, тож не дивно, що саме він згодом найгостріше критикував І. Срезневського. Адже, як ішлося вище, Микола Іванович був дуже захоплений і цим виданням, і його упорядником, разом з ним здійснював фольклорні експедиції [10, с. 165].

1843 року в Харкові вийшла друком магістерська дисертація М. Костомарова «Об историческом значении русской народной поэзии». Цілий її розділ під назвою «Малорусская народная историческая поэзия» ґрунтується на матеріалах «Запорожской старины». Як один із основоположників історичної школи в українській фольклористиці автор намагався висвітлити історію переважно за народною творчістю, навіть не підозрюючи фальшивості саме цього джерела. Ось що він писав про свою працю в «Автобіографії»: «Предмет этот был давно уже близок моему сердцу; уже несколько лет я записывал народные песни, и у меня их накопилось довольно. Теперь-то я предположил провести мою душевную мысль об изучении истории на основании народных памятников и знакомства с народом, его преданиями, обычаями и способом выражения мыслей и чувствований» [4, с. 52].

Праця М. Костомарова засвідчує, що через десять років після виходу «Запорожской старины» в поглядах на фольклор уже відбулася певна еволюція. З одного боку, М. Костомаров повторив думку І. Срезневського про те, що «недостатки исторических материалов заставляют историка искать других источников, которые бы сделали для него живее и вразумительнее темное и неопределенное [минуле. – Л. І.]» [9, с. 48]. А з другого – вже на останнє місце ставив пісні як літопис подій, за яким історик має пізнавати й пояснювати минуле: «Пес-

ни народные никогда не могут служить для нас полною историею, не всегда можно прибегать к ним за объяснениями исторических свидетельств» [9, с. 108]. По-перше, тому, що поезія завжди передбачає вимисел, відхід від реальності; по-друге, багато історичних подій, відомих у літописах, залишилось поза увагою фольклору, а ті, що не зафіксовані істориками, стали улюбленими сюжетами ліричних творів [9, с. 108]. Отже, найважливішим і незмінним достоїнством народних пісень М. Костомаров вважав те, що вони виступають як «памятники воззрения народа на самого себя, на все окружающее [...] Здесь не нужно даже никакой критики, лишь бы песня была народного происхождения», – стверджував видатний учений [9, с. 48]. М. Костомаров був переконаний, що в народній пам'яті та фольклорі залишають слід лише ті події, які торкнулися серця кожної людини, події, в яких народ сам був активною дійовою особою [9, с. 116].

М. Костомаров уперше висловив думку про те, що давні історичні події часів Київської Русі не є надбанням історичних пісень, а народним літописом, та й то умовно, можна вважати лише ліричний цикл періоду Козаччини (XVI–XVIII ст.). Цю поезію учений поділив на три цикли: турецько-татарський, польський та російський. Наслідуючи І. Срезневського, він прагнув написати історію України за народними піснями та думами, але з XVI ст., як дає сам матеріал. А це пісні та думи про подвиги козаків на берегах Дунаю, про морські походи козаків, про татарські набіги та степові війни з татарами, про періоди Хмельницького та Мазепи.

На жаль, komponуючи свою історію, М. Костомаров послуговувався фальшивими першоджерелами, серед яких – «Історія Русів» і «Запорожская старина» І. Срезневського. Предметом дослідження стали опубліковані там пісні та думи про Свірговського, Серпягу, гетьмана Богданка Ружинського, короля Стефана Баторія, про Наливайка, Тетеренка, Лободу,

Чурая, Виговського і Пушкаря, Юрія Хмельницького, Морозенка, Палія та Мазепу, а також пісні й думи про спалення Могилева, про похід під Пиляву, про Случьку і Жванецьку битви, про взяття Ясс і Бендер, про смерть Хмельницького та про Полтавську битву.

Наслідуючи знову ж таки І. Срезневського та дотримуючись його методу дослідження історичних пісень, який полягав у тому, що їх необхідно перевіряти за літописами, і що відповідність цих джерел – основний критерій народності пісень та їхньої історичної правдивості, М. Костомаров також порівнював пісні «Запорожской старины» із творами «Історії Русів», яка для обох учених на той час була еталоном істини. На жаль, це ввело в оману і М. Костомарова, як у свій час І. Срезневського, і призвело до хибного висновку про те, що «во всех этих песнях события рисуются верно». Ось характерний підсумок розгляду фальшивої пісні про Виговського і Пушкаря: «Эта песня имеет для истории тройкое достоинство. Во-первых, самое событие рассказано верно с повествованием историков (!); во-вторых, в ней видим волнение народное; в-третьих, она показывает ту точку зрения, с какой народ смотрит на смутное время [часи Руїни. – Л. І.]» [9, с. 122].

Як бачимо, хоча М. Костомаров переглянув окремі ключові положення І. Срезневського щодо фольклору як історичного джерела, та все ж у 1940-х роках ще зберігається беззастережна довіра до псевдолітописів та квазіфольклорних творів, які на той час нічим було спростувати. Але з появою нових фольклорних видань – збірників П. Куліша, І. Рудченка, П. Чубинського, В. Антоновича і М. Драгоманова – та з розкриттям маси архівних документів козацької доби М. Костомарову довелося повністю змінити концепцію історії України та переглянути свої позиції щодо історичного фольклору. Тож природними є його образи і гнів на І. Срезневського, адже весь третій розділ аналізованої нами праці виявився фікцією, а сам

М. Костомаров мимоволі також став фальсифікатором історії України періоду Козаччини...

Як зазначає літературознавець Агапій Шамрай, М. Костомаров, різко оцінюючи хиби «Запорожской старины», мусив критикувати і свої ранні літературні спроби («заблуждения юности»), що спирались на її матеріали. У листі до поета-романтика, видавця альманаху «Сніп» (1841) Олександра Корсуна від 10 лютого 1880 року, критикуючи історичну неправдивість своєї драми «Переяславська ніч», М. Костомаров ще раз висловив запізнілі жалі на своє нерозважне довір'я до праці І. Срезневського: «Фальшивость эта произошла от того, что я тогда находился под зловердным (в научном отношении) влиянием таких псевдоисторий, как “История Руссов”, приписываемая никогда не сочинявшему ее Конисскому, и таких сборников псевдонародных произведений, как “Запорожская старина” Срезневского. Много вреда наделал малорусской истории и этнографии этот человек, прости ему Боже (он теперь при смерти); он, конечно, и сам сознает грех свой, и удаляется не только от повторения его, но даже избегает разговоров и упоминаний о его “Запорожской старине”, однако мужества и честности у него не хватает, чтобы решиться во имя истины публично сознаваться в том, что всё, выдававшееся им за историческую и этнографическую правду, было ложь! Мой “Богдан Хмельницкий” очищался, очищался от этого навоза, попавшего туда в изобилии, благодаря доверию к добросовестности и учености Срезневского, и все-таки до сих пор совершенно не очистился, Срезневский не только печатал фальшивые стихи, выдавая их за народные песни и думы, но даже подставляя и сообщая фальшивые летописные повествования» [16, с. 41].

Слід зазначити, що сумніви стосовно автентичності записів І. Срезневського з'явилися вже в 30-х роках XIX ст. – але не в Україні. Польський критик та історик літератури Михайло Грабовський у рецензії на збірник М. Максимовича 1834 року пору-

шив питання про ненародне походження окремих дум, зокрема, про повстання Наливайка та про похід на поляків [1, с. 25].

Проте довгий час сучасники дивились на «Запорожскую старину» мало не як на підручник з історії України. Лише через двадцять з лишком років після відгуку М. Грабовського, 1857 року в рецензії на «Записки о Южной Руси» П. Куліша, М. Костомаров заговорив про недостовірність історичних матеріалів, надрукованих І. Срезневським, але не з філологічного погляду, а стосовно історичних подій, у них зображених, – вони суперечили всім на той час відомим історичним джерелам [6, с. 241]. У словах М. Костомарова ще відчувався великий пієтет перед І. Срезневським, але водночас звучав заклик до свого колеги повідомити про джерела, якими він користувався: «Нельзя однако не заметить недоказанности многих рассказанных в “Запорожской старине” событий казачьей истории, противоречащих всем до сих пор известным источникам малорусской истории. В повествовании об эпохе Хмельницкого является несколько фактов, очень заманчивых, и к сожалению неизвестно откуда взятых. О Морозенко [...] у Срезневского рассказывается целый роман, не подтверждаемый никакими свидетельствами. Такие рассказы сопровождают многие думы и песни, напечатанные в “Запорожской старине”. Прошло более двадцати лет со времени этого издания, а исторические данные, сообщенные в нем ученому свету, до сих пор остаются не разгаданными, и г. Срезневский оказал бы услугу науке, если б теперь вспомнил о своей “Запорожской старине” и сделал общеизвестными те таинственные источники, которыми пользовался при составлении исторической части своего издания» [6, с. 241].

Але ця настороженість М. Костомарова стосувалась лише історичних коментарів, фольклорні ж тексти він на той час ще вважав достовірними «драгоценнейшими созданиями старинной народной поэзии», записаними від сліпих бандури-

тів, а сам альманах – «изданием важным и замечательным» [6, с. 241] (принаймні, кажучи про те, що на момент виходу збірника П. Куліша було записано всього 27 дум, серед них він перелічив і всі фальсифікати, подані І. Срезневським).

Та дійшла черга й до них. Поступово фольклор ставав предметом не лише історичних, а й філологічних студій. Першу спробу відокремити підробку від власне фольклорних творів зробив М. Костомаров у тій самій рецензії на перший том «Записок о Южной Руси». Ішлося про думу «О морском походе старейшего князя язычника в христианскую землю», яку нібито записав О. Шишацький-Ілліч від старої баби (!!) в Козелецькому повіті. М. Костомаров докладно розібрав зміст думи і вдався насамкінець до її лінгвістичного аналізу, що й дало можливість підтвердити її псевдонародність: «Нельзя, к сожалению, согласиться с г. Кулешом, что эта дума только местами утратила старинные формы речи: в ней вовсе не видно никаких старинных форм речи; в ней нет ничего древнего, кроме описываемого события и языческих имен. Язык ее не отличается даже такими архаизмами, какими изобилуют старые украинские думы; в ней также нет поэтических красот, которые пронесли бы ее преимущество пред другими думами чрез столько веков до нашего времени» [6, с. 252]. Далі М. Костомаров намалював імовірний, на його думку, шлях виникнення і розповсюдження цієї «думи» – а на наш погляд, він змалював дуже правдиву версію появи фальсифікатів «Запорожской старины», вирішив проблему, яку не могли розв'язати ні в XIX, ні в XX ст.! «И почему же она не могла быть сложена во время казачества, даже в недавнее время, напр[имер] хоть бы в прошлом веке? – запитував учений. – Разве не мог какой-нибудь казак или попович, учившийся в Киевской Коллегии, скомпоновать виршами думу о событии, о котором узнал в школе, и внести туда имя Посвиста или Посвистача, заимствовав его из Синописиса (у Нестора, как из-

вестно, нет этого божества), разве не могла она распространиться в известном околоске, переходить от письменных к неписьменным и дойти до Гуйдиhi в измененном виде, потеряв первоначальные школьные особенности, которыми конечно отличалась по выходе из-под пера бурсака?!» [6, с. 252]. Це дуже оригінальна думка, якої, крім М. Костомарова, не висловлював ніхто стосовно цього та інших фальсифікатів – а між іншим, він дуже близький до істини...

Нарешті В. Антонович і М. Драгоманов у передмові до «Исторических песен малорусского народа» (К., 1874 р., т. 1) заявили, що настав час відокремити все оригінальне, народне, від підробок [3, с. II], з'ясувати рівень історизму фольклору, пере-свідчитися, «насколько песни, сохранившиеся в памяти поселения малорусского в течении стольких веков, представляют поэтическое воспроизведение реальных образов действительности» [3, с. XVI]. Для досягнення цієї мети учені вдавались до порівняльно-історичного методу, зіставлення фольклорних творів з різними документами. Таким чином, вони здійснили першу спробу наукового обґрунтування ненародного походження дум та пісень, опублікованих у «Запорожской старине». Катерина Грушевська назвала це найбільшим і найціннішим здобутком тодішньої критичної думки, «глибоким переворотом в історико-літературних поглядах суспільности» [14, с. I]. Саме філологічний погляд на фольклор допоміг М. Драгоманову ідентифікувати ряд підробок, які «до того полны ошибок в языке, до того различаются от народных песен в характере, что даже странно, как могли они вводить так долго в заблуждение людей, знакомых с характером неподдельно народных песен и дум малорусских» [3, с. XX]. М. Драгоманов перший назвав характерні ознаки фальсифікатів (невдале змішування віршового розміру пісень та дум, контамінація пісенних уривків із різних варіантів, неприродність мови, наявність незрозумілих (нібито дуже архаїчних)

висловів, узгодженість з «Історією Русів» і розбіжність з іншими достовірними історичними джерелами). Виявилось, що більшість підробок стосувалась періоду Козаччини від Наливайка до Б. Хмельницького – саме ті, якими скористався М. Костомаров [3, с. XX].

Після виходу в світ «Исторических песен малорусского народа» того ж 1874 року М. Костомаров написав докладну рецензію на це видання, в якій, між іншим, зробив детальніший, ніж у М. Драгоманова, текстологічний аналіз підозрюваних у фальсифікаті творів «Запорожской старины» [7, с. 611–628]. Найперше, що, на думку М. Костомарова, змушує засумніватися в їхній автентичності, – це повна відсутність варіантів цих пісень у пізніших записах, яскрава подібність до «Історії Русів», не досить майстерна контамінація, некоректне слововживання, штучні повтори, що затемнюють зміст, вживання вигаданої, неіснуючої у фольклорі лексики, епітетів тощо [7, с. 612–615]. До вже згаданих М. Драгомановим дум він додав ще ряд творів, які відображають історичні події, яких не було в історії (а на той час М. Костомаров уже добре знав епоху Козаччини): це думи про похід Серпяги, про дари Баторія, про Чигиринську битву, про похід на поляків, пісні про спалення Могилева, про Свірговського, Лободу, Титаренка, Чурая, Наливайка, – усі ті, на які спирався вище розглянутий нами розділ магістерської дисертації. Таким чином, практично всі тексти І. Срезневського (крім передруків) були оголошені не-народними. М. Костомаров перший після М. Грабовського подивився на них як на явище літературне, далеке від поетичного стилю фольклору; ґрунтовний текстологічний аналіз дав йому можливість розмежувати авторське від народного, які в епоху романтизму сприймалися як одне явище. Питання ж про те, чи були ці пісні та думи створені навмисно, з метою видати їх за фольклорні, чи написані спонтанно, як і будь-який поетичний твір, а збирачі й редактор помилково зарахували їх

до народних, міг вирішити лише сам упорядник. Але на критику сучасників він ніяк не зреагував, що дає підстави науковцям аж до початку ХХІ ст. знову й знову повертатися до цієї проблеми.

Та безперечно, що не рецензіями і дискусіями з І. Срезневським, а насамперед своїми науковими працями М. Костомаров прагнув виправити помилки романтичної юності. Тож 1871 року, як зазначив у автобіографії, «Я принялся за большой труд – писать сочинение “Об историческом значении русского народного песенного творчества”. Это было расширение того давнего моего сочинения, которое некогда служило мне магистерской диссертацией» [4, с. 286]. З 1872 року праця друкувалася у московському журналі «Беседа», зокрема перша її частина, що стосується докозацького періоду. Друга – «История казачества в памятниках южнорусского народного песенного творчества» – публікувалась у журналі «Русская мысль» в 1880 і 1883 роках, а третя – «Семейный быт в произведениях южнорусского народного песенного творчества» – надрукована в «Литературном наследии» (СПб., 1890 р.) [4, с. 335].

Перша частина «Период языческий. Отдаленная древность» – це значно розширена і доповнена перша частина попередньої праці, яка мала назву «Жизнь духовная», а саме другий її розділ «Природа» (автор відкинув перший розділ «Релігія», що стосувався християнського світогляду). Натомість увесь перший розділ присвячений дохристиянським уявленням українців, міфології та символам, що збереглися в обрядових та ліричних піснях. Усю народну символіку М. Костомаров розділив на чотири частини: 1) символіка небесних тіл і повітряних явищ; 2) символіка землі, місцевостей (локусів) і води; 3) символіка рослин і 4) символіка тварин. Кожній групі присвячений окремий розділ роботи.

Хоча М. Костомаров вважав, що епоха Київської Русі (дотатарський період) не має прямого відображення у фолькло-

рі (крім давніх язичницьких відголосків) [9, с. 108–109], та все ж присвятив цій темі невеличкий розділ «Южная Русь до козачества» [8, с. 677–692]. В народних піснях немає прямих згадок про події княжих часів [8, с. 677], оскільки бурхлива епоха козацтва витіснила їх з народної пам'яті [8, с. 679]. Вони відображені лише в обрядових піснях, зокрема в колядках, яким і приділив увагу М. Костомаров. Згодом цю ідею розвинули В. Антонович та М. Драгоманов у збірнику «Исторические песни малорусского народа» (К., 1874 р., т. 1).

Що ж стосується другої частини – «История козачества в памятниках южно-русского народного песенного творчества», то це абсолютно нове дослідження, яке нічим не пов'язане з попереднім, що мало назву «Историческая жизнь русского народа», і ґрунтується на справді фольклорних матеріалах, переважно думах та піснях. М. Костомаров повністю відкинув концепцію української історії, висловлену в розділі «Малорусская историческая народная поэзия», яка базувалась на фальсифікатах «Запорожской старины» – жодного з цих творів учений навіть не згадав у своїй новій праці, хоча цей альманах зазначений серед друкованих джерел, на які він спирався. Учений не відмовився лише від попередньої періодизації фольклору (цикли турецько-татарський, польський та російський). Поезію періоду козацтва він поділив на такі цикли, або «розряди»: 1) Боротьба козацтва з магометанським світом (морські походи козаків; битви в степу; напади мусульман на заселені регіони України); 2) Боротьба українського народу з Польщею (Хмельниччина; після Хмельницького); 3) Внутрішні соціальні явища, що виникли внаслідок боротьби з Польщею (Гайдамаччина, руйнування Січі) [8, с. 693–694].

Суть останньої видатної праці М. Костомарова полягає в тому, що він у ній виклав народну концепцію історії України, яка виявилась у піснях та думах і була цілком альтернативною до тієї, яку нав'язували нам російські та польські історики.

Погляд народу на своє минуле, його ставлення до ключових подій та постатей української історії (до козацтва, гетьманів та ватажків, до московських царів, до зруйнування Січі та Коліївщини) був покладений в основу нової, національної концепції історії України, основоположником якої став саме М. Костомаров. Варто зазначити, що його послідовниками в дослідженні історичного фольклору стали Яків Новицький та Дмитро Яворницький. Через два роки після виходу «Истории козачества» в катеринославській газеті «Степь» з'являється «Запорожье в памятниках устного народного творчества» Я. Новицького (1885–1886), а ще через два роки – «Запорожье в остатках старины и преданиях народа» Д. Яворницького (1888).

Тож роль М. Костомарова у вивченні історичного фольклору годі переоцінити. Водночас його дискусія з І. Срезневським є справжнім дзеркалом тих методологічних і текстологічних проблем, які долала українська фольклористика в процесі свого становлення протягом усього XIX ст.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Данилов В. В. Другий збірник українських пісень М. О. Максимовича 1834 року / Володимир Данилов // Україна. – 1929. – Кн. 5. – С. 14–30.
2. Запорожская старина. В 2 ч. / издание И. И. Срезневского. – Харьков : В университетской типографии, 1833. – Ч. 1. – Кн. 1. – 132+15 с.
3. Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. – Киев, 1874. – Т. 1. – XXIV+336 с.
4. Костомаров Н. И. Автобиография. К 190-летию со дня рождения / Н. И. Костомаров. – Киев : Стило, 2007. – 351 с.
5. Костомаров Н. И. Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш. Том 1-й. 1856 года / Н. Костомаров // Отечественные записки. – 1857. – Т. 112. – С. 41–74 (Критика и библиография).
6. [Костомаров Н. И.]. Записки о Южной Руси. Издал П. Кулиш. Том 1-й 1856 года // Етнографічні писання Костомарова. Зібрані заходом академіч-

ної комісії української історіографії / за редакцією акад. Михайла Грушевського. – Харків : Державне видавництво України, 1930. – С. 241–263.

7. *Костомаров Н. И.* Историческая поэзия и новые ее материалы / Н. Костомаров // Вестник Европы. – Санкт-Петербург, 1874. – Кн. XII. – С. 611–638.

8. *Костомаров Н. И.* Историческое значение южно-русского народного песенного творчества // Собрание сочинений Н. И. Костомарова. Исторические монографии и исследования. Книга восьмая. Том двадцать первый. Издание Общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым («Литературного фонда»). – Санкт-Петербург : Типография М. М. Стасюлевича, 1905. – С. 429–1081.

9. *Костомаров Н. И.* Об историческом значении русской народной поэзии // М. И. Костомаров. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства / упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотай, вступна ст. М. Т. Яценка. – Київ : Либідь, 1994. – С. 44–200.

10. *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. – Санкт-Петербург, 1891. – Т. 3. Этнография малорусская. – 425 с.

11. *Свіясов Є. В.* Лист І. І. Срезневського до В. Г. Анастасевича / Є. В. Свіясов // Народна творчість та етнографія. – 1983. – № 5. – С. 60–61.

12. Срезневский И. И. [Рец.] *Костомаров Н. И.* Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843 // Москвитянин. – 1844. – Т. 66. – Ч. 2. – № 3. – С. 141–154.

13. *Срезневський В. І.* Про збирачів українських пісень / В. І. Срезневський // Записки історично-філологічного відділу УАН. – Київ, 1927. – Кн. 13–14. – С. 76–82.

14. Українські народні думи. Том перший корпусу. Тексти №№ 1–13 і вступ Катерини Грушевської. – Харків : Державне видавництво України, 1927. – С. ССХХ+175.

15. *Шамрай А.* До початків романтизму / Агапій Шамрай // Україна. – 1929. – Кн. 5. – С. 31–53.

SUMMARY

The present paper is devoted to the scientific relations between two outstanding Russian and Ukrainian scientists Mykola Kostomarov and Izmail Sreznevskiy. Being a student, M. Kostomarov has become interested in history. He believed, however, that history should be studied not only by chronicles, but also by the life and creations of

people. Therefore, he has turned himself to study the Ukrainian folklore as a source of historical information. He was greatly impressed by the book *Zaporozhskaya Starina* by Izmail Sreznevskiy, where the author had presented old songs and dumas. At the same time M. Kostomarov had met Sreznevskiy himself, having a great influence from him for many years. Following Sreznevskiy, he had started to learn Ukrainian language, make recods of folklore songs, proverbs, ethnographic information, compose poems and dramas after the folklore motifs. Sreznevskiy was the first person to listen to the literary works by Kostomarov as well as to review his early scientific works. They were not only joined with the common scientific interests but were real friends. Kostomarov fully relayed on both the materials published by Sreznevskiy and his historical comments. This opinion, however, had changed later.

The book by Sreznevskiy was a monument of the romanticism epoch. It was issued in 6 editions during 1833–1838. In that time the archive materials and chronicles have not been published yet. Therefore, I. Sreznevskiy treated folklore as the main source of historical information. Sreznevskiy himself confided to this source absolutely and considered the folklore carriers in favor of chroniclers. In that time the concept by Sreznevskiy was important for the folklore science. However, his book was also a mirror of all the methodological problems of not only Ukrainian but also European folklore science. Its pages contained not only the folklore texts but also fakes, stylized folklores, songs that had no folklore origin. Many texts were contaminated from different fragments. All texts were edited and were not authentic. This was not pure tradition but rather inefficient reconstruction of tradition.

I. Sreznevskiy was severely criticized by contemporaries for all these facts. Mykola Kostomarov was the most serious critic. The main reason was that a separate chapter of his Master thesis of 1843 was based on the materials taken from *Zaporozhskaya Starina*. The second one was that M. Kostomarov as a historian, thoroughly studied the historical documents from Cossacks times and was first to notice the falseness of historical information described by Sreznevskiy. M. Kostomarov had to change completely the concept of the history of Ukraine and revise his opinion about the historical folklore. In 40s he believed that folklore can not be the source of historical information, chronology of events. The songs are valuable only as the monuments of people opinion on themselves, their

life, past, on certain historical personalities.

As for the text review of *Zaporozhskaya Starina*, M. Kostomarov carried a thorough analysis of it and proved that almost all the works published there were not of folklore origin.

During the last years of his life M. Kostomarov wrote the work *History of Cossacks in the South-Russian Folklore Songs Monuments*. In this work he corrected the errors made during the 40s of XIX century, discarded all the fakes which were the base of his previous studies and created a new, alternative to official ones, concept of the history of Ukraine, which was based on the folklore songs and dumas.

Keywords: methodology and textual review of folklore, historical folklore, historicism of folklore, historical school of folklore.

УДК 904(497.2=162.1-054.72)“1848/1849”

П. С. Атанасов

ПОЛСКИЯТ ПЪТ КЪМ БЪЛГАРИЯ В СРЕДАТА НА XIX ВЕК / ПОЛЬСЬКИЙ ШЛЯХ ДО БОЛГАРИИ В СЕРЕДИНИ XIX СТОЛІТТЯ

Стаття присвячена польським емігрантам у Болгарії в середині XIX ст. та їх впливу на Болгарське національне відродження. Порівнюються як історична доля польського і болгарського народів, так і їхнє ставлення до Османської та Російської імперій. Проблема порушується на тлі головних подій у Європі, насамперед «Весни народів» у 1848–1849 роках. Основну увагу приділено найважливішій особистості серед польських іммігрантів в Болгарії – Міхалу Чайковському (Садик-паші).

Ключові слова: «Весна народів», Велика еміграція, панславизм, Болгарське відродження, Міхал Чайковський, козак алай.

Статията е посветена на полските емигранти в България в средата на XIX в. и тяхното влияние върху Българското национално възраждане. Сравняват се както историческата съдба на полския и на българския народ, така и тяхното отношение към Османската и Руската империи. Проблемът е поставен на фона на основните събития в Европа и преди всичко на Пролетта на народите през 1848–1849 г. Акцентът е върху най-важната личност сред полските имигранти в България – Михал Чайковски (Садък паша).

Ключови думи: «Пролетта на народите», «Голямата емиграция», панславизъм, Българско възраждане, Михал Чайковски, козак алай

The article is devoted to the Polish emigrants in Bulgaria in the mid XIX century and their impact on the Bulgarian National Revival. Both historical fate of Polish and Bulgarian people and their attitude to the Ottoman and the Russian Empires are compared. The problem is proposed taking into account the major events in Europe and first of all the Spring of Nations in 1848–1849. Principal attention is put on the

most important figure among the Polish immigrants in Bulgaria – Michał Czajkowski (Sadyk Pasha).

Keywords: *Spring of Nations, Great Emigration, Pan-Slavism, Bulgarian National Revival, Michał Czajkowski, Ottoman Cossack Brigade.*

Историческата съдба на българи и поляци е белязана от редица сходства, независимо от факта, че географски двата народа са сравнително отдалечени един от друг. Общият славянски произход и близките езици са играли немалка роля още от Средновековието. Принадлежността към християнството обединява двата народа, но в същото време и ги разделя, тъй като в средата на IX век българите стават част от византийско-славянската православна общност, докато точно един век по-късно поляците приемат християнството от Рим и оттогава до ден днешен католицизмът е неразривно свързан с полската идентичност. Периодите на разцвет и могъщество на България и Полша неизменно са следвани от упадък и чуждо владичество. Изглежда няма как да бъде иначе, защото самото географско положение сякаш е предопределило трудния исторически път на двата народа. България е в самия център на Балканския полуостров, на важен кръстопът между Европа и Азия и от дълбока древност е привличала с благоприятния си климат и плодородна земя различни племена и народи. От своя страна Полша има нелеката съдба да има за съседи руснаци и немци, а това неведнъж я превръща в бойно поле на тези могъщи народи и поставя под въпрос самото оцеляване на народа, особено през трагичните години на Втората световна война, която и до днес продължава да бъде една трудно зазастваща рана в съзнанието на всеки поляк.

Именно въпросът за оцеляването и запазването на националната идентичност се превръща в основен за двата народа през тежките изпитания на чуждия гнет през XIX век. В продължение на пет века българите са под владичество-

то на Османската империя. Обречен да живее в центъра на огромната мюсюлманска империя, която буди страх в Европа, българският народ е изолиран от развитието на Стария континент и е подложен на дискриминация, но въпреки това оцелява, като намира опора най-вече в семейните ценности и православието. Съдбата на поляците през този период е коренно различна – това е времето на създаването на обединената Полско-литовска държава, наречена Жечпосполита, една от най-силните държави в Европа, която преживява своя Златен век под управлението на Ягелонската династия. През XVII и XVIII век обаче страната тръгва по пътя на упадъка, който се дължи на израждането на шляхтишката демокрация в анархия, нещо уникално за развитието на Европа в епохата на абсолютните монархии. През 1683 г. тя за последен път напомня за своята военна мощ, когато под водачеството на крал Ян III Собиеcki разбива османците под стени на Виена и така спасява Европа от заплахата на Полумесеца. Това обаче е «лебедовата песен» на огромната по територии, но разкъсвана от вътрешни раздори Жечпосполита, от чиято слабост се възползват нейните могъщи съседи. След като на три пъти е поделена между Прусия, Австрия и Русия, през 1795 г., Полша изчезва от политическата карта на Европа за 123 години. С това се поставя началото на Полския въпрос, който неведнъж е разглеждан на масата на дипломатическите преговори през XIX век, но често е обагрян и от кръвта на героите на освободителните въстания против чуждата власт. От своя страна след края на XVIII век българският народ също се оказва «заложник» на интересите на Великите сили в рамките на т. нар. Източен въпрос. Той е свързан с упадъка на Османската империя и съперничеството на европейските държави за подялбата на нейните територии на Балканите и в Близкия Изток, а също така със зараждането на национално-освободителните движения на покорените балкански народи.

Пробуждането на националното съзнание и борбата за независимост е нещо, което обединява българи и поляци през XIX век и безспорно допринася за поддържането на чувство на близост и съпричастност между двата народа, за тяхната взаимна симпатия. Тук е моментът да се отбележи и един съществен проблем, който разделя българи и поляци и създава пречки в техните отношения – още от първите векове на робството българите, а и останалите покорени православни народи на Балканите, виждат упование и надежда за своето освобождение в Русия, докато за поляците тя е враждебна сила, една от трите завоевателки и угнетителки на тяхната родина. На два пъти – през 1830–31 г. и през 1863–64 г. те се вдигат на въстания срещу Руската империя, но въпреки героизма силите са неравностойни и въстанията са жестоко потушени.

През това столетие българите също оказват съпротива на чуждата османска власт – участия в периодично избухващите руско-турски войни, в освободителните борби на сърби и гърци, организирането на поредица от бунтове и въстания, на ревоционни комитети, за да дойде върховната изява на българското национално-освободително движение – Априлското въстание от 1876 г., последвано от Руско-турската освободителна война (1877–1878) и чаканото пет столетия българско възкресение. Когато говорим за Априлското въстание в съзнанието на всеки българин веднага изплува титаничната фигура на Георги Бенковски и неговата Хвърковата чета. Едва ли са много българите обаче, които знаят, че всъщност неговото истинско име е Гаврил Хлътев, а името Бенковски заимства от полския емигрант Антон Бенковски, заточен от руското правителство на остров Сахалин и по-късно успял да избяга през Япония в Турция, известна като покровителка на антируски настроените поляци. Бъдещият водач на Априлското въстание се снабдява с френския паспорт на този полски патриот, когато през 1875 г. се подготвя

да пали Цариград и по стечение на обстоятелствата остава с това име завинаги в историята.

За разлика от българските въстания полските се отличават със своята изключително добра организация и продължителност, което не е случайно. Те са подготвени от аристократи и професионални военни. Поляците имат сериозен боен опит от времето на Наполеоновите войни, когато създадените през 1797 г. от Ян Хенрик Домбровский (1755–1818) полски легиони се сражават в редовете на френската армия навсякъде в Европа, включително и в злощастната кампания срещу Русия през 1812 г. Тогава в състава на Великата армия на Наполеон с обща численост повече от 600 000 души участват 98 000 поляци, от които 72 000 никога не се завръщат от бойното поле. Споменът за тази героична епоха, настъпила съвсем скоро след загубата на независимостта, остава жив в написаната от Юзеф Вибицки *«Песен на полските легиони (Мазурка на Домбровский)»*, обявена през 1926 г. за национален химн на Полша: *«Полша още не е загинала, докато ние сме живи...»*

Настоящото изследване има за цел да проследи пътя на полските емигранти в България в средата на XIX в. и тяхната роля за културното и политическо пробуждане на българите в епохата на Възраждането. Темата представлява интерес както от гледна точка на историята на Българското възраждане, така и на полската история. По това време най-значителната политическа емиграция на поставените под чужда власт поляци е насочена към Франция, но някои от тях намират убежище и в Турция. Заселването на поляците на територията на Османската империя се обяснява с факта, че те са враждебно настроени към Руската империя, която е завладяла значителни полски територии в резултат на трите разделяния на Жеч Пospолита в края на XVIII в. и отново след победоносната

кампания срещу Наполеон в началото на XIX в. От своя страна Русия е най-големият враг на Османската империя и за нея разплитането на сложния Източен въпрос означава постигането на една голяма цел – установяване на контрол над Пролливите и достъп до Средиземно море. Това ще доведе до унищожаване на «Болния човек на Европа» и освобождаване на потиснатите народи на Балканите.

Поляците вземат активно участие в революционните събития в Европа от 1848–1849 г. След разгрома на Унгарската революция много от тях намират убежище в Османската империя заедно с унгарски емигранти, напуснали Хабсбургската империя, сред които е и нейния прочут водач Лайош Кошут. Те оказват благоприятно културно влияние върху българите, с които влизат в контакти. Поляците допринасят за запознаването на европейската общественост с един народ, който е слабо познат на Запад дори в тази не толкова далечна епоха. Следователно, актуалността на поставения проблем се определя в по-голяма степен за българската история, отколкото за полската. Независимо от плановете на полските емигрантски центрове, които се противопоставят на Русия и целят засилване на Османската империя, голяма част от поляците са съпричастни на българското националноосвободително движение. Свидетелство за това са връзките на видни български революционери като Христо Ботев и Георги Бенковски с полските емигранти [4, с. 78–79].

Дейността на полските емигранти в България в средата на XIX в. има голяма стойност за взаимното опознаване на двата славянски народа. Въпросът за техния принос за напредъка на българите по оново време е по-слабо проучен в сравнение с този на унгарските емигранти, което дава възможности за бъдещи по-обстойни изследвания. Дейността на полските емигранти на Балканите е част от по-големия проблем за полската емиграция през XIX в. като цяло и намира място в из-

следванията на редица полски, български и съветски изследователи. Те базират своите проучвания върху спомените на полските емигранти у нас като Яценти Грабовецки и Михал Чайковски, публикувани от дъщеря му Каролина Суходолска [6]. Безспорно, Чайковски е най-видният полски емигрант в България по онова време, оставил трайна следа в историята на Българското възраждане със своето повече от 30-годишно активно присъствие, което предизвиква противоречиви оценки след изследователите, както ще стане ясно по-долу. Неговата дейност и преди всичко неговото отношение към църковните борби на българите и ролята му като командир на т. нар. казак-алай предизвиква интереса на видни учени като Иван Шишманов и Михаил Арнаудов. На политическата и литературната дейност на Чайковски е посветена монографията на Ванда Смоховска-Петрова «Михаил Чайковски-Садък паша и Българското възраждане», публикувана през 1973 г. [5]. Въпросът за полските емигранти в Османската империя и контактите им с българското население се изследва също така от Боян Пенев, Стоян Чилингиров, Крумка Шарова, Симеон Дамянов, Георги Първев и др.

Какви са възможностите пред един покорен народ и какво поведение е най-добре да демонстрира пред завоевателя? Няма еднозначен отговор на този въпрос. В своята великолепна книга *«Полският път. Хилядолетната история на поляците и тяхната култура»* Адам Замойски посочва четири възможности: колаборация, пасивност, отпор и емиграция. [1, 289] Хиляди поляци избират последната възможност и се пръскат по света в търсене на по-добър живот. Мотивите за емиграцията са както икономически, така и политически. Поражението на поредното въстание против потисниците води след себе си поредната вълна от емигранти. Само след Ноемврийското въстание от 1830–1831 г. около 9 000 полски

патриоти напускат страната. В историографията това изселване се определя като «Голямата емиграция (Wielka Emigracja)». В емиграция полските патриоти се включват в революционните борби и на други народи под лозунга «*За вашата и нашата свобода*», типичен пример за което е активното им участие в «Пролетта на народите» – революционната буря, връхлетяла Европа през 1848–1849 г. Една голяма част от емигрантите намират убежище във Франция, където се формират две основни групи: консервативно около княз Адам Йежи Чарториски (1770–1861) и левицата, която създава Полското демократично дружество (Towarzystwo Demokratyczne Polskie), един от лидерите на които е видният историк Йоахим Лелевел (1786–1861). Групата около Чарториски, който по времето на император Александър I се издига до външен министър на Руската империя и е приеман като «некоронован» крал на Полша, е известна като Хотел Ламбер по името на резиденцията на княза в Париж. Това са хора, които отхвърлят заговорническите и революционни методи на борба и разчитат на дипломатията за решаване на Полския въпрос. Целта е да се осигури подкрепата на Великобритания и Франция, които да бъдат противопоставени на Русия и в резултат на една победоносна война срещу последната да донесат свободата на Полша. Демократичното дружество следва революционните традиции и вижда като единствен път за освобождението на родината организирането на ново масово общонародно въстание, тоест разчита се преди всичко на собствените сили на народа, а не на намеса отвън [7, с. 335–337]. Това е дилема, позната и на организираното българско национално-освободително движение няколко десетилетия по-късно.

Османската империя също привлича полски емигранти, което е естествено като се има предвид, че поляците и турците имат общ враг – Русия. Високата порта се отнася благосклонно към тях, тъй като те са талантиливи щабни офицери, артиле-

ристи, инженери-картографи и хирурзи. Мнозина са назначавани на високи постове при условие, че приемат исляма. Така поляците, бежанци от Руската империя, угнетителка на тяхната родина намират път към империята-угнетителка на южните славяни. Неизбежно те влизат в контакт и с покорения българския народ, като характерът на тези отношения е обект на противоречиви оценки. Ето няколко примера за поляци, приели исляма и издигнали се до високи постове в Османската империя. Антони Александър Илински (1814–1861) е богат шляхтич, който участва в Ноемврийското въстание от 1830 г., след което емигрира във Франция и става част от групата на княз Чарториски. През 1833 г. се включва в планирания от генерал Юзеф Бем португалски легион, след това се сражава в Испанската гражданска война и постъпва на френска служба в Алжир. През 1844 г. по настояване на Русия е арестуван от правителството на Високата порта поради обвинение в организиране на украински казашки легион. За да не бъде предаден в ръцете на царското правителство, Илински приема исляма и под новото си име Искендер се включва в османската армия. По време на революцията в Унгария през 1848–49 г. отново воюва под знамената на генерал Бем, а по време на Кримската война се отличава в битката при Евпатория през 1855 г., за което получава званието генерал и титлата паша. В края на живота си се издига до губернатор на Багдад. Самият Юзеф Бем (1794–1850) е харизматична личност, национален герой на Полша и Унгария, отличаващ се с безпримерната си смелост. След разгрома на Ноемврийското въстание намира убежище във Франция, а през 1848–1849 г. се прославя по време на революцията в Унгария. След потушаването на революцията Бем бяга в Османската империя и приема исляма под името Мурад паша, като е назначен за губернатор на Алепо в Сирия [9].

Безспорно най-интересната фигура сред полските емигранти в Османската империя е Михал Чайковски или Садък

паша (1804–1886), на когото бих искал да се спра малко по-подробно. Михал Чайковски е една доста противоречива личност, но такава е и епохата, в която живее. Роден в богато семейство в днешна Украйна, той е възпитан едновременно в полските и казашките традиции, което предопределя цялата му по-нататъшна съдба. След неуспеха на Ноемврийското въстание подобно на хиляди поляци той също емигрира във Франция, откъдето е изпратен на Балканите през 1841 г. като агент на княз Чарториски и Хотел Ламбер. Основната му цел е да се противопостави на руското и австрийското влияние сред българите и да съдейства за легалните форми на борба за утвърждаване на българското национално съзнание в рамките на Османската империя. Ето защо Чайковски подкрепя борбата за независима българска църква по времето, когато официалната руска позиция е против разделението на православните поданици на Османската империя и за неделимост на Цариградската патриаршия. През лятото на 1842 г. той посещава едни от най-будните български градове, между които особено впечатление му правят подбалканските, във връзка с което споделя в свое писмо до княз Чарториски:

«Посетих най-хубавата, най-плодородната част на България – Търнов или Търново, старата столица, Габрова, Калофер – чисто български селища. Тукашните българи са будни, имат желание и разположение да развиват цивилизацията и националния си бит. Където има гърци, там Русия има значително влияние; където ги няма, говорят за Русия като за тиранична форма на управление. Намерих и българи, които доста много знаят за Полша. Смятат нашия народ за най-просветен сред славяните. Християни според тях са само православните, но не изпитват омраза към латините – така наричат католиците» [5, с. 68].

Безспорно положително въздействие върху народа ни има възгледа на Чайковски, че българите трябва да пазят своя

език, да развиват своята просвета и да не се поддават на пагубното влияние на елинизма. В същото време той смята, че българският народ и южните славяни като цяло не трябва да се противопоставят на Османската империя, а точно обратното – трябва да съдействат за удължаването на нейното съществуване като само по този начин Франция и Великобритания са в състояние да подпомогнат славяните в противовес на Русия, която за голяма част от поляците е символ на потисничеството и източното варварство. Според него все още е рано за извоюване на политическа независимост преди да се появят разумни водачи на нацията. Всъщност далечната цел на Чайковски като проводник на политиката на княз Чарториски е да привлече южните славяни към уния с католицизма, което би укрепило връзките им със западните държави. [5, с. 70–72] В крайна сметка Русия е принудена да преосмисли политиката си по отношение на борбата за независима църква на българите и да започне да я подкрепя до голяма степен поради перспективата за налагането на католицизма и засилване на западното влияние на Балканския полуостров, а това води и до отстъпки от страна на Патриаршията в Цариград.

След 1849 г. между Чайковски и Хотел Ламбер начело с Чарториски настъпва остър конфликт по повод опита му да създаде въоръжен отряд, в който да включи унгарските и полските емигранти в Османската империя, намерили убежище на нейна територия след разгрома на унгарската революция. Османското правителство поставя условие те да приемат исляма, което се приема с възмущение и категоричен отказ от мнозинството унгарци и поляци. Така опитът на главния агент на княз Чарториски на Балканите пропада, но самият той вече се е свързал окончателно с османското правителство – на 18 декември 1850 г. приема исляма и под името Мехмед Садък става поданик на султана. Основната причина за това е желанието му да реализира мечтата си за създаване на

казашки отряд от заселилите се в Добруджа в края на XVIII – началото на XIX в. запорожки казаци, а и от други славянски народи, включително българи, като се опира на подкрепа от страна на османското правителство. След избухването на Кримската война (1853–1856) Чайковски получава разрешение за сформирание на «Християнски полк» със «славянско командване», известен още като казак алай, който взема участие във военните действия против Русия. През 1864 г. полковете на Садък паша са настанени в Сливен, красотите на който по-късно той описва в романа си «България». Известно е, че в казак алая вземат участие много българи, а създаването му се основавало на принципа на равнопоставеността между християните и мюсюлманите.

Оценката на този въоръжен отряд в историографията е доста противоречива. От една страна той има положителна роля, тъй като дава възможност на участвалите в него българи да придобият боен опит и да защитават сънародниците си от върлуващите из страната разбойнически банди и производите на османската власт. Заедно с това контактите между българите и поляците в него спомагат за взаимното опознаване на двата народа, за укрепване на дружбата между тях, а българите в казашките отряди влизат в досег с европейската култура чрез урежданите забави, на които се изпълнявали валс, кадрил, мазурка. От друга страна не може да не се спомене, че през пролетта на 1867 г. именно на казак алая е наредено да преследва преминалите отсам Дунава български чети. В Сливенския балкан казациите на Садък разбиват групата на Цанко Кънев от четата на Панайот Хитов, а край село Жеравна се стига до сражения и с четниците на самия Хитов [5, с. 150, 199–205].

Независимо от твърде противоречивата роля на Чайковски за Българското възраждане, той пита дълбоки симпатии към българите и вярва във великото бъдеще на нашия народ. В бе-

лежка на Чайковски от 1844 г., запазена в архивите на Чарториски се казва, че българското население се увеличава «от ден на ден» и че България е «призвана да играе голяма роля ня Изток» със своята богата земя, мек климат, плодородни долини, гористи планини, железни руди, големи стада – всичко, което би могло да осигури на този земеделски народ щастлив живот, ако да имаше цивилизация и ако не беше потъпкван от деморализираното и невежо гръцко духовенство [5, с. 87–88].

Освен с политическата си и военна дейност Михал Чайковски е популярен и като плодовит писател. Българската тема присъства в неговото творчество – романите «Кърджали» и «България». Първият от тях е преведен на български още преди Освобождението, а вторият – през 1897 г. Михал Чайковски заема централно място в българо-полските отношения през XIX в. Неслучайно Боян Пенев го определя като «най-видния полски емигрант в България» [3, с. 91], а за Йордан Йовков името му трябва да бъде поставено непосредствено след това на Владислав Варненчик, когато се говори за връзките между двата славянски народа [2].

Както стана дума по-горе след разгрома на унгарската революция през 1849 г. в Османската империя намират спасение множество унгарски и полски емигранти. Не е изяснен техния точен брой, който в изследванията на различни автори варира от няколко стотин до няколко хиляди [4, с. 77–100]. Основни сведения за дейността на тези емигранти и особено за контактите им с местното българско население черпим от техните спомени, сред които първо място заемат спомените на Яценти Грабовецки (1795–1857), участник в Ноемврийското въстание, емигрант във Франция и член на Полското демократично дружество. Последното развива активна дейност и в българските земи чрез полските емигранти, които създават негова секция в Шумен. След разгрома на унгарската революция османското правителство се отнася

гостоприемно с емигрантите, които се установяват във Видин. Независимо от настояването на Австрия и Русия те да им бъдат предадени, османското правителство се противопоставя, разчитайки на подкрепа от страна на Великобритания и Франция, което води до остра дипломатическа криза. В тази ситуация Високата порта предлага на емигрантите да приемат исляма и да бъдат включени в редовете на турската армия, което напълно отговаряло на вече споменатите планове на Чайковски да организира казашки полкове от похамеданчени полски войници, притежаващи вече значителен боен опит. С изключение на някои от висшите офицери, като споменатия по-горе Юзеф Бем, мнозинството от унгарските и полски емигранти отхвърля категорично предложението, което те разглеждат като недопустимо както от морална, така и от политическа гледна точка. Срещу приемането на мохамеданството се обявяват и полските емигрантски центрове в Париж. Отношението на поляците към турското предложение е изразено красноречиво от Зигмунт Милковски: *«С нашия занаят на войници на свободата не можеха да се съгласуват ислямизмът и редиците на турската войска. В тях щяхме да противоречим сами на себе си»* [4, с. 87–90; 5, с. 95–96; 8, с. 371].

Впоследствие Високата порта прехвърля емигрантите от Видин в Шумен. Според Георги Първев сред наброяващите 1469 полски и унгарски емигранти преобладават поляците, въпреки наложеното в историографията противоположно мнение, вероятно поради присъствието на такава харизматична фигура като великия унгарски революционер Лайош Кошут [4, с. 91]. Вече стана въпрос за това, че в Шумен своя дейност развива Полското демократично дружество, чиято секция е организирана там от полските емигранти през ноември 1849 г. Нейн председател е Францишек Сокулски, а секретар Антони Жабицки. Последният предприема пътуване до Истанбул

с цел да издейства от османското правителство средства, за да се подпомогнат част от поляците да отпътуват в Западна Европа – мисия, която той изпълнява успешно [4, с. 97–98]. Полското и унгарско присъствие оказва благотворно влияние върху културния живот на Шумен, където се организират театрални представления, създаден е първият български симфоничен оркестър от унгарския емигрант Михайл Шафран през 1851 г., а поляците, свързани с Демократичното дружество издават за пръв път в българските земи периодичен вестник, в който пропагандират идеята за освобождението на Полша по пътя на революцията. В своите спомени полските емигранти дават обективни и ценни сведения за бита и стопанския живот на българите в средата на XIX в., в които изразяват симпатиите си към нашия народ. Те осъзнават, че Русия има огромно влияние сред поробеното българско население и останалите славянски народи, тъй като именно от православната славянска империя те очакват своето избавление. А това е в унисон със следваната през този период от Русия политика на панславизъм, идеята за освободителната мисия на страната сред страдащите под османско иго братски славянски народи. Доколко искрена е тази политика е друг въпрос, но любовта към Русия от страна на огромната част от българите по това време е неоспорим факт. Това се чувства най-добре от самите емигранти. По техните собствени признания те били приемани много по-добре от българското население, когато се представяли за руснаци [4, с. 92].

Славянофилството не е идея, възникнала в Русия. Тъкмо обратното – Руската империя заимства възгледа за единната славянска общност и славянската солидарност от западните славяни и преди всичко от чехи и словаци, като впоследствие я приспособява към своите имперски стремежи през XIX в. във връзка с Източния въпрос. Тази идея не е чужда и на поляците още от XVIII в., преди загубата на независимост-

та. Полското славянофилство обаче се отличава съществено от руското. Докато Русия е символ на деспотизма, на Полша се предоставя напълно противоположна роля – тя става олицетворение на свободата и враг на руското самодържавие и мракобесие. Редица полски дейци смятат, че Полша би могла да измести Русия в сърцата на другите потиснати славянски народи с модерните демократични и либерални идеи, идващи от Западна Европа. Отличителна черта на полското славянофилство е идеята, че обединяването на славянските народи не бива да води до тяхното обезличаване – всеки един от тях трябва да запази собствената си самобитност, собствените си корени [5, с. 31–38].

Естествено историческите обстоятелства не са в полза на поляците – самите те трябва първо да решат въпроса със собственото си освобождение преди да се заемат с избавлението на другите славянски народи. Но мисленето на хората в онази епоха не се ограничавало до собствената национална съдба и приведените по-горе факти потвърждават, че лозунгът *«За вашата и нашата свобода»* не е просто една куха фраза, а се доказва по бойните полета на Стария континент в борбата против ретроградните европейски монархии. А за самата Полша се появява една месианска представа, която е в съзвучие с епохата на национализма и романтизма от началото на XIX в. Подобно на Христос страната е разпъната на кръст от нейните поробителки, но страданието на поляците е път към тяхното възкресение [1, с. 277]. Чрез него те ще постигнат своя катарзис и ще победят своите угнетителки, а с това ще посочат пътя и на другите поробени народи. Тези идеи намират израз в творчеството на великите полски поети-романтици от първата половина на XIX в. и преди всичко на Адам Мицкевич (1798–1855), който по стечение на обстоятелствата умира в Цариград, а малко преди смъртта си посещава казашкия лагер на Михал Чайковски край Бур-

гас. Така великият син на Полша също намира своя път към България.

Въз основа на извършеното проучване може да се заключи, че връзките между българи и поляци в средата на XIX в. не са особено чести и двата народа остават сравнително непознати един за друг. Това се предопределя както от тяхната географска отдалеченост, така и от културните и религиозни различия, които създават пропаст в отношенията им. Влияние върху връзките между двата народа оказва сложната обстановка на Балканите и в Европа. Ключова роля има отношението на българи и поляци към Русия, която за поляците е поробителка, докато за българите тъкмо обратното – тя е надежда за избавление от вековното османско владичество. Трябва да се отбележи обаче, че в средата на XIX век освобождението и на двата народа все още изглежда далечно. Великите сили нямат намерение да възкресяват Полша, а българите са на практика неизвестни в Европа. Кримската война, избухнала през 1853 г. се посреща с надежда и от двата народа, но докато българите разчитат на победата на Русия, за поляците надеждите за политическа свобода се свързват с победата на Англия и Франция, които застават зад Османската империя, за да не допуснат налагането на руско влияние на Балканите и в зоната на Проливите. Турция е безнадеждно изостанала и неслучайно европейските дипломати я определят като *«Болния човек на Европа»* – красноречиво и обидно название за някогашната могъща империя, разпростряла се на три континента. Русия също е изостанала и не може да мери сили с индустриалната мощ на западните държави – решаващ фактор за победата на бойното поле в модерната епоха. И съвсем в реда на нещата Русия е разгромена, но и Полша не е освободена. Тогава поляците отново се вдигат на борба, но новото голямо въстание против Русия, избухнало през януари 1863 г. отново завършва с поражение.

В драматичните дни на въстанието един полски емигрант в Османската империя се решава на една романтична и героична постъпка – да организира отряд от полски емигранти и да застави капитана на австрийския параход да прекара патриотите през Дунав, за да поемат към родината и да се сражават за нейната свобода. Това е писателят и революционер Зигмунт Милковски. За нас, българите, това звучи напълно познато, само че от едно друго въстание тринадесет години по-късно и от действията на един друг поет и революционер – Христо Ботев. Той тръгва по пътя на своето безсмъртие, но в обратна посока – от румънския бряг на реката на юг към славния Балкан, място на героични битки срещу вековния поробител. Днес такива постъпки може би за много хора изглеждат отчаяни и безсмислени, дори малко налудничави, но не и през онази романтична епоха на високи идеали. Изминават само две години и след победоносната Руско-турска война България извоюва своята свобода. Но тази война нямаше никога да избухне без героизма на българския народ, проявен през Априлското въстание. За Полша освобождението идва доста по-късно – след края на Първата световна война през 1918 г. Но и за двата народа свободата не е подарена – тя е извоювана с кръвта на десетки хиляди герои, чиято жертва не се оказва напразна.

ЛИТЕРАТУРА

1. Замойски А. Полският път. Хилядолетната история на поляците и тяхната култура / А. Замойски. – В. Търново : Абагар. – 2005.
2. Йовков Й. Българи и поляци / Й. Йовков. – Военни известия. – бр. 20–14 ноември 1916.
3. Пенев Б. Полско-български сношения / Б. Пенев // Полша, България и славянството. – София, 1923.
4. Първев Г. Полските емигранти в България през 1849–1850 г. / Г. Първев // Трудове на ВТУ «Кирил и Методий». – В. Търново : ВТУ, Факултет по история, 1974–1975. – Т. XII. – Кн. 3. – С. 77–101.

5. *Смоховска-Петрова В.* Михаил Чайковски-Садък паша и Българското възраждане / В. Смоховска-Петрова. – София : БАН, 1973.

6. *Суходолска К.* Българите в неиздадените мемоари на Чайка-Чайковски (Садък паша) // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. – София, 1894. – Кн. 10.

7. *Тимовски М., Кеневич Я., Холцер Й.* История на Полша / М. Тимовски, Я. Кеневич, Й. Холцер. – В. Търново : Абагар. – 2005. – 1998.

8. *Miłkowski Z.* (T. T. Jeż). *Od kolebki przez życie* / Z. Miłkowski. – Kraków, 1936. – T. I.

9. *Miłkowski Z.* (T. T. Jeż). *Sylwetki emigracyjne* [Електронний ресурс] / Z. Miłkowski – Lwów, 1904. – Режим достępu : <http://literat.ug.edu.pl/~literat/jez/index.htm#spis>.

SUMMARY

The Poles and Bulgarians had similar fate in the XIX century as the both peoples were under foreign yoke. Still, the Poles were in better situation than the Bulgarians, because they preserved their elite and their military experience. It was not by chance that the Polish uprisings in the XIX century were longer and better prepared than the Bulgarian ones. Although Poles and Bulgarians were united with their common Slavic origin, they were separated geographically, culturally and religiously as well as with their quite opposite attitude to Russia – for the Poles the Northern Empire was an oppressor, while the Bulgarians looked at it with hope as their savior from the Ottoman yoke.

The problem of emigration is proposed taking into account the major events in Europe. After the November uprising of 1830–1831 most of the Polish emigrants fled to France where two centers of emigration emerged – the conservative one around Adam Czartoryski (The Hôtel Lambert) and a democratic current around the historian Joachim Lelewel. After the Spring of Nations in 1848–1849 thousands of Hungarians and Poles were forced to emigrate. Many of these talented people (military officers, engineers, surgeons) settled in the Ottoman Empire. The article aims to throw light on the activities of some of the most prominent representatives among these Polish people.

The Polish settlers in Bulgaria had contradictory impact on the native people. On the one hand, they contributed to their cultural progress. There were close relations between Bulgarian national revolutionaries

such as Hristo Botev and Georgi Benkovski and the Polish revolutionaries. On the other hand, some of the Polish immigrants in Turkey converted to Islam and worked for the interests of the Ottoman government, against which the Bulgarians fought. The career of Michał Czajkowski (Sadyk Pasha), the most prominent figure among these people in Bulgaria in the XIX century, who converted to Islam, was a fair-spoken example for that contradictory role. He supported Bulgarians in their desire of cultural development and struggle for independence from the Patriarchate of Constantinople, but at the same time he organized a Christian Cossack Brigade to fight against Russia, where many Bulgarians were attracted.

Keywords: Spring of Nations, Great Emigration, Pan-Slavism, Bulgarian National Revival, Michał Czajkowski, Ottoman Cossack Brigade.

УДК 398.21:82.09(=161.2)“194”

О. С. Требик

УКРАЇНСЬКА КУМУЛЯТИВНА КАЗКА В ЗАПИСАХ 1940-х РОКІВ (із рукописних матеріалів)

У статті здійснено аналіз кумулятивних казкових текстів і казкових текстів, що містять кумулятивні структури. Ці матеріали зберігаються в чотирнадцятому фонді Архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Подано відомості про записувачів та збирачів, досліджено ареал побутування кожного твору.

Ключові слова: кумулятивна казка, кумулятивна структура, записи 1940-х років.

В статье осуществлен анализ кумулятивных сказочных текстов и сказочных текстов, содержащих кумулятивные структуры. Эти материалы хранятся в четырнадцатом фонде Архивных научных фондов рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рильского НАН Украины. Представлены сведения о собирателях, исследован ареал бытования каждого произведения.

Ключевые слова: кумулятивная сказка, кумулятивная структура, записи 1940-х годов.

This article includes the analysis of cumulative fabulous texts and texts containing cumulative structures. These materials are kept in the fourteenth fund of the Handwritten Scientific Archives of the M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology, National Academy of Sciences of Ukraine. Information about recorders and gatherers is given, region of existence of each piece is investigated.

Keywords: cumulative tales, cumulative structure, records of 1940s.

Післявоєнні роки в Україні характеризуються зростанням активності фольклорних записів після трагічних 1930-х років і власне часу Другої світової війни. З огляду на це особли-

вої уваги заслуговує фонд чотирнадцять Архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – АНФРФ ІМФЕ). У ньому зберігаються збірки польових етнографічних записів другої половини ХХ ст., зафіксовані в різних регіонах України (Закарпаття, Гуцульщина, Полісся, Полтавщина, Донбас).

Метою пропонованої статті є аналіз кумулятивних казок і казок із кумулятивними структурами, записаних у другій половині 1940-х років. Таких текстів у фонді 14 нами виявлено шість (одиниці зберігання: 25а, 7, 15):

«Про трьох дочок і трьох синів» (Любинець Л. П. «Пісні (без мелодій), частушки, казки, загадки, прислів'я та приказки. Про кохання, родинці, пісні неволі часів Вітчизняної війни: фантастика». Фольклорні матеріали, записані учнями Камишнрянського району Полтавської області в с. Комишня та с. Зіївці під керівництвом викладача мови. 1945–1946 рр. (фонд 14, од. зб. 25а, арк. 63–74));

«Як дідо знав три цаци видіти» (Лука Дем'ян «Казки, легенди, байки». Т. 4 (1945–1946 рр.) машинопис – 177 арк. (фонд 14, од. зб. 7, арк. 10–13));

«Раз дурень виграв возик» (Там само, арк. 33–37);

«Казка без правди» (Там само, арк. 42–47);

«“Катерина красавиця” гуц[ульська] нар[одна] казка» (Там само, арк. 95–99);

«Лисичка сестричка» (Тарасенко Н. Д. Пісні, частушки, прислів'я, приказки, анекдоти, легенди, загадки тощо. 1940–1947. 164 арк. (фонд 14, од. зб. 15, арк. 114–115)).

Інформація про записувачів.

Любинець Леонід Петрович працював завідувачем кафедри української мови і літератури у Вінницькому педінституті. Викладав мову і літературу в 5–7 класах у селі Комишня. Видав книги «Ділові папери: методичний матеріал» 1960

(1965) р.; разом зі С. Білим – «Збірник диктантів з української мови: для учнів старших класів середньої школи та педагогічних училищ» (1967).

Дем'ян Лука закінчив неповну середню школу. Літературну діяльність розпочав зі збору й обробки фольклорних матеріалів. Є одним із перших закарпатських письменників, які почали писати твори сучасною мовою. Окремо вийшли його книги «Чорт на весіллі» (1921), «Відьма» (1924), «Із села» (1943), «Весілля без жениха» (1956), «Зустріч» (1961), «Оповідання синіх Карпат» (1966). У його обробці побачили світ дві збірки закарпатських народних казок – «Зачарована підкова» (1959), «Казки» (1969). Шість оповідань вміщено у збірнику «Закарпатські приповідки», що виданий в Югославії («Руське слово», Нови Сад, 1979 р.). У творах змальоване життя закарпатських селян, переважно лемків. Помер письменник 16 травня 1968 року [4; 5].

Тарасенко Ніна Данилівна працювала на філологічному факультеті Донбаського педагогічного університету. У 1947–1948 роках там діяли такі гуртки: мовознавства (керівник – старший викладач Л. Хрульов), вивчення творчості українських радянських письменників (керівник – Н. Тарасенко), вивчення російської та зарубіжної літератур. Члени об'єднань організовували конкурси на кращого читця, вечори обговорення творчості письменників тощо, збирали фольклорний матеріал, який після відповідного опрацювання надсилали до Інституту фольклору АН УРСР. Збереглися відомості, що 1948 року члени літературознавчих угруповань зібрали 68 зразків народної творчості Донбасу. Цей матеріал став основою збірки, виданої під керівництвом Н. Тарасенко [1].

Аналіз казкових текстів.

«**Про трьох дочок і трьох синів**». У збірці є матеріал різних малих фольклорних жанрів. Знаходимо тут записи чотирьох казок, зокрема кумулятивної – «Про трьох дочок і трьох синів». Вона містить шість ланок: $a_1 + a_2 + a_3 + v_1 + v_2 + v_3$. Ціка-

вою особливістю її структури є те, що перші три ланки описують накопичення дій: *«Став найстарший брат лізти по цепу. Доліз до половини злякався. Потім середущий почав лізти, доліз трохи далі до першого і вернувся. Тоді молодший брат говорить “Як задзвоню цепом то тягніть” – і поліз»*. Наступне накопичення супроводжується як кумуляцією подій, так і репліками героїв: *«Зліз він на ту гору і зайшов у перший палац, трьохголоваго змія. Його не було дома. Пішов він у комору, поприставляв діжки із сильною і не сильною водою. Аж ось і змії летить. Говорить хлопцеві змії: “Будем битися чи миритися”. А хлопець і одвічає: “Хороші молодці ніколи не миряться, а завжди б’ються”»*.

Оповідач використовує прийом ретардації, але постійно змінює певні деталі для утримання інтересу слухача, виокремлює кожну ланку, нарощує розповідь: у кожного наступного змія більше голів (3–9–12), тобто спостерігається збільшення могутності супротивника, розвиваються трікстерські прийоми головного героя: то найменший син братається зі змієм, то називає його по-приятельськи. У мовленні фіксуємо зміну речитативу.

Оскільки казка зафіксована учнем, то можемо припустити, що вона не зазнала втручання записувача, адже таким талановитим оповідачем не міг бути учень школи.

У збірці Л. Дем’яна в одиниці зберігання 7 маємо 37 казок і дев’ять легенд. Серед них чотири характеризуються кумулятивними структурами. Це становить лише 9 % від усієї кількості зафіксованих казкових текстів. Усі кумулятивні казки у збірці Л. Дем’яна є ланцюговими з різною кількістю ланок: від чотирьох до дев’ятнадцяти.

«Як дідो знав три цапи видоїти»: $a_1 + a_1 + a_2 + c_1 + c_2 + c_3$. Казка оповідає про мудрість старожилів, про покору батькові, про розумного царя. Кумуляція застосована для нагнітання оповіді. Кумулятивна структура складається із шести ланок.

Перші три оповідають про пошуки царем мудрої людини, наступні три – про оману міністрів царем та старожилом:

Раз приходить у одне село, и при дорозі сидит оден вісімдесятирічний дьідо и плаче.

– А чого ти дьідику плачеш, – запитався его царь.

– Як би я не мав плакати, коли мене мій отець недавно набив, – сказав дьідо.

– Та є у тебе ще отець, – здивовано запитався царь и его три міністри.

– Ой іщи є, – відповів дьідо.

– А де є твій отець, ми би любили его видьітищи дуже вже старий.

– Ой єще добре держится, там дальше на полю робит, – сказав дьідо из заплаканими очима.

У структурі та текстових особливостях самої казки можна виокремити такі особливості: вона має всі структурні ланки, кумуляція наявна в розвитку подій та кульмінації. Отже, прийом оповідання казкарем підібраний з метою утримати інтерес слухача, пригадати події казки, адже вона має великий обсяг і складний сюжет – як ошукати трьох дурнів, у конкретному випадку – міністрів. Казка була добре зрозумілою селянам, тобто потенційним слухачам, для яких була створена, адже описує життя – рутинну діяльність старожилів та правителя, відносини між суспільними верствами. Кінцівка є позитивною – перемагає простий селянин, який власною мудрістю здобуває достаток.

«Казка без правди»: $a_1 + a_2 + a_3 + aA$. Ця кумулятивна казка із записів Л. Дем'яна, як і попередня, зосереджена на темі мудрості, родинних стосунків. «Казка без правди» вербалізує архетипи поведінки в життєвих ситуаціях: якими б три брати не були розумними, а все ж здобули вогонь завдяки кмітливості та мудрості молодшого брата:

Були у одного господаря, три розумні сини а четвертий придуркуватий, як то всюду так буває. Тоти три брати були му-

дріш і на тілкі гордіш, та зарозумілиш, ни так як той четвертий брат. Тот четвертий що його звали дурним, він не був такий глупий, як його три брати за дурного мали.

Хоча експліцитних ланок лише чотири, але кумуляція охоплює усі структурні частини казки, крім зав'язки. Кумулятивна структура тексту ланкова, мета кумуляції – опис дій героїв, які потрапляють в ту саму ситуацію, але завдяки власному розуму та кмітливості, чи, можливо, навпаки, дурошів, виходять з неї по-різному. У зав'язці оповідач одразу визначає риси головних героїв – чотирьох братів, далі він за допомогою кумуляції, постановки проблемної ситуації демонструє правильні й хибні рішення.

«Раз дурень виграв возик»: $(a_1 + a_2 + a_3 + a_4 + aA) + (b1 + b2 + b3 + b4)$. Це казка-небилиця, так званий діалог – торг між дурнем Іваном та людьми, що трапляються на його дорозі. Кожен діалог є окремою ланкою. Перша ланка ($a1$):

Іван застановив чоловіка з возиком на дорозі і каже єму:

– Чоловіче добрий, продай миньї тот возик.

– Я продам тобі возик, а ти миньї продай свої воли, – зажартував чоловік.

– Добре – сказав Іван, – нащо нам оден від другого купувати, коли ми ми можемо собі заміняти, ти даш миньї возик, а я дам тобі воли.

Чоловік спочатку думав собі, що Іван лиш жартує, и не дуже віровав, бо як то може бути, щоби воли заміняти за возик, коли за воли можна десять возиків таких самих купити, але на просьбу Івана, погодилися и помінялися чоловік заяв воли на торг, а Іван потягнув за собою на торг возик.

Наступні три ланки оповідають про невдалий торг Івана, далі на дорозі герой зустрічає багача – і наступає кульмінаційний момент, який і є завершальною частиною оповіді:

– А ти вже продав свої воли, бо я рано видів що ти гнав на торг. – запитався багач від Івана.

– Ой продав, – відповів Іван байдужно.

- А що ти заплатили?
– Я заміняв за возик, – відповів Іван.
– А де є той возик, – зазвідав зацікавлений богач.
– Я заміняв із одним чоловіком за козу, – відповів Іван.
– А де є тота коза, – зазвідався з іронічним усміхом, богач.
– Я ди заміняв за когуту, – вже на пів сердито сказав Іван.
– А де є той когут – далячи в собі сміх запитався богач.
– Я заміняв в крамаря за пипку, – з гнівом сказав Іван, за то що его нервозит із запитами.
– А де тота пипка, – також із усмішкою зазвідався богач.
– А що вам до моєї пипки, – сердито викричався Іван.
– Та нічо нам до твоєї пипки, ми тілки любили би видіти що то за пипка, що вона аж пару волів коштувала, – инший заговорив до Івана.
– Я ішов через річку и немав чим заплатити перевізникови, за те що мене перевіз через воду, и взяв від мене за то пипку, – відповів вже лагідно Іван.

На цьому б казка могла закінчитися, але далі подано діалог Івана з багачем, в якому вони укладають угоду – якщо Іванова дружина не лаятиметься на чоловіка за його торг, тоді багач віддасть йому все, що він втратив і ще трохи. Коли дружина не лише не сварить, а й хвалить чоловіка за його мудрість, постійно пригадуючи події та людей, що траплялися, багач не витримує і приказкою доводить казку до кульмінації: хто з дурнем зв'яжеться – сам дурнем стане.

«Катерина красавиця» гуц[ульська] нар[одна] казка»:
 $a_1 + a_2 + a_3 + v_1 + v_2 + v_3 + c_1 + c_2 + c_3 + d_1 + d_2 + (d_3) + c_1 + v_1 + c_2 + v_2 + c_3 + v_3 - DA$. Це єдина циклічна казка цього ж оповідача, що містить дев'ятнадцять ланок. У цьому тексті, на відміну від попередніх, іде нанизування сюжетів. Усі ланки віддалено пов'язані між собою, і складається відчуття, що наратор міг об'єднати декілька казок в одну. Твір має кільцеву структуру, тобто оповідь щоразу повертається на початок.

До характерних рис сюжетів кумулятивних казок належать семиперсонажність та триразовість, завдяки чому і створюється ретардація. Насамперед розглянемо триразовість дії та підтвердження її у тексті: *«Був собі один король дуже давно тай він мав три доньки, тай сина...»*. Далі йде розвиток подій, де головний герой – син – шукає долю у трьох своїх сестер та їхніх чоловіків. Кожна дія – чи то діалог, чи просто виконання будь-якої діяльності – виконується тричі.

Особливістю казок у записах збирача Л. Дем'яна є те, що він фіксував усі повтори, тому в його текстах очевидні функції кумулятивної структури: нарощування, нагнітання оповіді, пригадування попередніх частин твору, загострення уваги слухача.

«Лисичка сестричка». Н. Тарасенко у своєму рукописному збірнику (АНФРФ ІМФЕ, ф. 14, од. зб. 15) помістила різні варіанти малих фольклорних жанрів, а також дві казки, серед яких є кумулятивний текст «Лисичка сестричка». Цей добре відомий казкознавцям і оповідачам сюжет заслуговує на особливу увагу в аналізованому варіанті. Науковий інтерес викликає не лише власне форма структурування казки, а й її зміст. Починається текст не із зав'язки, а з основної частини:

Біжить лисичка сестричка

А за нею гоняться вовки.

Лисичка – сестричка, як вскочила в нору,

Сидить вона журиться.

Далі маємо кумулятивну структуру: лисичка по черзі розмовляє із частинами свого тіла. Це допомагає їй обдурити суперників – вовків:

Ніжки, ніжки, що ви робили.

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

А ви, оченята мої, що ви робили.

А ми вилуплялись, щоб нору не пробігти.

А ти хвостик, що робив.

*А ти хвосте злодій мені
Та все мильк, мильк,
Щоб мене вовчики схватили.*

До кульмінації і розв'язки призводять подальші дії трікстера, ним у цьому випадку є лисичка:

*Розсердилась на нього,
Та, нате, вовчики, хвіст мій з'їште.
Вони зраділи, як схватять*

За хвіст і лисичку-сестричку витягли і розідрали на шматки.

Кумулятивна структура казки ланкова: $a_1 + a_2 + a_A$. Вона могла б бути розказана із використанням більшої кількості ланок як для загострення уваги слухача, так і для нарощення оповіді. Але казкар оповів три ланки, що є мінімумом для кумулятивної структури. Для тексту «Лисичка сестричка» дещо характерні риси нісенітничі. Можна зробити припущення, що маємо справу з редукованим варіантом, який використовували, щоб швидше розповісти сюжет. Прийом кумуляції в цьому творі застосований із метою зацікавлення слухача та загострення уваги до розв'язки.

Композиція опрацьованих кумулятивних казок проста: зав'язка найчастіше описує типовий життєвий випадок або звичайну побутову ситуацію. Події розвиваються зненацька і несподівано. У цьому – важливий художній ефект казки. Кумулятивні казки **«Як дідो знав три цапи видоїти»**, **«Про трьох дочок і трьох синів»**, **«Раз дурень виграв возик»**, **«Казка без правди»** побудовані на послідовній появі різних непростених гостей. Інші тексти (**«Катерина красавиця»** гуц[ульська] нар[одна] казка», **«Лисичка сестричка»**) побудовані на описі низки обмінів, причому зміна відбувалася і в спадному порядку – від найкращого до найгіршого, і за принципом зростання.

Кумулятивні структури мають значну практичну цінність. Вони можуть використовуватись у методиці навчан-

ня дітей монологічному мовленню. Чіткою композиційною системою, стилем, словесним оформленням та виконанням казки з такою структурою відрізняються від інших жанрових підвидів.

Ще однією важливою ознакою кумулятивних казок є те, що вони багаті на монологи, діалоги, полілоги. Імена персонажів цікаві у плані словотвору і, як правило, римуються. Важливим елементом їхньої структури є поєднання епічних елементів з ліричними. Тут до оповідних творів може вноситись віршова частина, яка щоразу повторюється.

Висновки:

- У 1940-х роках кумулятивні казки і казки із кумулятивною структурою активно побутували в різних регіонах України.

- Основною функцією кумуляції в аналізованих текстах є доведення оповіді до кульмінації казкового сюжету.

- В аналізованих казках маємо такі кумулятивні структури:

• *ланкову*: «Про трьох дочок і трьох синів» ($a_1+a_2+a_3+v_1+v_2+v_3$), «Як дідो знав три цапи видоїти» ($a_1 + a_1 + a_2 + c_1 + c_2 + c_3$), «Раз дурень виграв возик» ($(a_1 + a_2 + a_3 + a_4 + aA) + (b_1 + b_2 + b_3 + b_4)$), «Казка без правди» ($a_1 + a_2 + a_3 + aA$), «Лисичка сестричка» (a_1+a_2+aA);

• *кільцеву*: «“Катерина красавиця” гуц[ульська] нар[одна] казка» $a_1 + a_2 + a_3 + v_1 + v_2 + v_3 + c_1 + c_2 + c_3 + d_1 + d_2 + (d_3) + c_1 + v_1 + c_2 + v_2 + c_3 + v_3 - DA$.

- Тематика казок присвячена ідеям мудрості, чарівних дарів, змагання з чортом, пошуків сімейного щастя.

- Чотири проаналізовані казки мають схожий сюжет, адже в казках багатьох народів ми зустрічаємо схожі сюжети, героїв, події. Це пояснюється тим, що такі тексти передавали з уст в уста, а кожний народ вносив щось своє: традиції, звичаї, обряди. Хоча дві казки є суто українськими: «Як дідो знав три цапи видоїти» і «“Катерина красавиця” гуц[ульська] нар[одна] казка».

Додатки

«Лисичка сестричка»

AaTh 72 [7], СУС 4 [3].

Мотив згаданий в англійських, фінських, шведських, естонських, литовських, німецьких, італійських казках.

«Про трьох дочок і трьох синів» Aa3001 [6] = AA 300A [2], СУС 300A. [3].

Частина казки СУС (3011, 2, 303, 312D, 315, 502, 530, 532, 533) [3].

Мотив згаданий в російських та польських казках.

«Казка без правди»

AaTh1920H* [7] = AA 1920*D [2] = K1922, СУС 1920*D [3].

Мотив згаданий у російських казках.

«Раз дурень виграв возик»

Aa-2107** [6]

Aa-1002 [6]

Казка не має близьких аналогів серед казок світу.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.slavdpu.dn.ua/index.php/filkaf/kaf-rus-menu>.

2. Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне / Н. П. Андреев. – Ленинград : Изд-во Гос. рус. географ. общества, 1929. – 120 с.

3. Бараг Л. Г. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Бараг Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. – Ленинград : Наука, 1979.

4. Пам'яті Луки Дем'яна: до 100-річчя з дня народження Луки Дем'яна / П. Ф. // Календар «Просвіти» на 1995 рік. – Ужгород : Гражда, 1995. – С. 103–104.

5. Ференц Н. Лука Дем'ян (1894–1968): [письм.-фольклорист] / Надія Ференц // Календар «Просвіти» на 1994 рік. – Ужгород : Патент, 1994. – С. 102–105.

6. Aarne A. Verzeichnis der Märchentypen mit Hilfe von Fachgenossen ausgearbeitet von Antti Aarne / Aarne A. – Helsinki : Folklore Fellows Communications (FFC). – 1910. – № 3.

7. Aarne A., Thompson S. The type of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography / Aarne A., Thompson S. – New York, 1961. – 173 p.

SUMMARY

The purpose of this article is to analyze the cumulative tales and tales of cumulative structures, recorded in the second half of the 1940s. These materials are kept in the fourteenth fund of the Handwritten Scientific Archives of the M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology, National Academy of Sciences of Ukraine. Information about recorders and gatherers is given, region of existence of each piece is investigated. Each text author analyses according to several criteria such as: recorder, number of units, localization, cumulative frequency and cumulative type structures. The author finds parallels, similar themes in other nations. All events are developed suddenly and unexpectedly. This is an important artistic effect of tale. Examples of cumulation in some fairy tales are given and let us see their frequency or features. As the tales are taken from three units of preservation, from three recorders, they are given in sequence by the rise of the number of units for better analysis of heavier structure texts.

Hence:

- In 1940 cumulative tales and tales of cumulative active structure existed in different regions of Ukraine.

- The main function of cumulation in the analyzed texts is bringing to a climax of fairy tale.

- In the analysed tales there are such cumulative structures:

- Chain: *About Three Daughters and Three Sons* ($A1 + A2 + A3 + B1 + B2 + B3$), *How Grandfather Knew to Milk Three Rams* ($A1 + A1 + A2 + C1 + C2 + C3$), *Once a Fool Won a Cart* ($(A1 + A2 + A3 + A4 + aA) + (b1 + b2 + b3 + b4)$), *The Tale Without Truth* ($A1 + A2 + A3 + AA$), *Sister Fox* ($A1 + A2 + aA$).

- Circular *Catherine Good-looking Girl*. Hutsul Folk Tale ($A1 + A2 + A3 + B1 + B2 + B3 + C1 + C2 + C3 + d1 + d2 + (d3) + C1 + B1 + C2 + B2 + C3 + B3 - DA$).

- Subjects of tales are devoted to the idea of wisdom, fairy gifts, competitions with devil, search of family happiness.

- Four analysed tales have a similar plot. We still find similar plots, characters and events in the tales of different nations. It may be explained with the way of its rendering – from one person to another. Each nation added something new, like traditions, customs and rituals. Although two tales are purely Ukrainian: *How Grandfather Knew to Milk Three Rams*, *Catherine Good-looking Girl*. Hutsul Folk Tale.

Keywords: cumulative tales, cumulative structure, records of 1940s.

INFORM

УДК 392.1+392.3](476.2)

Новак В. С., Кастрыца А. А.

МЯСЦОВЫЯ АСАБЛІВАСЦІ
РАДЗІННА-ХРЭСЬБІННАЙ АБРАДНАСЦІ
ВЕТКАЎСКАГА, ГОМЕЛЬСКАГА, ДОБРУШСКАГА
РАЁНАЎ ГОМЕЛЬСКОЙ ВОБЛАСЦІ

У статті на багатому автентичному матеріалі, записаному в польових експедиціях на території Гомельської області (Ветковский, Гомельський, Добрушський райони), аналізуються місцеві особливості звичаїв і обрядів, якими супроводжувався важливий етап у житті людини – народження дитини. Автори розглядають окремі структурні компоненти родильно-хрестинного обрядового комплексу і пов'язані з ними ритуали, прикмети та повір'я, наводять окремі тексти пісень, що їх виконували під час хрестин.

Ключові слова: обряд, хрестини, обрядові дії, регіонально-локальні особливості, ритуал, прикмети та повір'я, обряд хрещення, «бабина» каша, обряд розбивання горщика з кашею, куми.

В статье на богатом аутентичном материале, записанном в полевых экспедициях на территории Гомельской области (Ветковский, Гомельский, Добрушский районы), анализируются местные особенности обычаев и обрядов, которыми сопровождался важный этап в жизни человека – рождение ребёнка. Авторы рассматривают отдельные структурные компоненты родинно-крестинного обрядового комплекса и связанные с ними ритуалы, приметы и поверья, подают отдельные тексты песен, которые исполнялись во время крестин.

Ключевые слова: обряд, крестины, обрядовые действия, регионально-локальные особенности, ритуал, приметы и поверья, обряд крещения, «бабина» каша, обряд разбивания горшка с кашей, кумовья.

The article is based on the rich authentic material, recorded in field expeditions to Gomel region (Vetka, Gomel, Dobrush districts) and is devoted to the analysis of the local peculiarities of customs and rituals

which accompanied an important stage in human life – birth of a child. The authors examine the individual structural components of the family-christening ceremonies and rituals concerned with them; signs and beliefs, some lyrics that are sung during a christening celebration are given.

Keywords: rite, christening, ritual actions, regional and local features, ritual, signs and beliefs, the rite of baptism, midwife porridge, a ritual of breaking the pot of porridge, godfathers.

Узнікненне абрадаў, звычайў, прыкмет і павер'яў абумоўлена імкненнем чалавека растлумачыць з'явы прыроды, прадвызначыць і зразумець шматлікія змены ў асабістым жыцці, засцерагчы сябе ад небяспечнага ўздзеяння навакольнага свету, упарадкаваць увесь ход свайго жыцця, нават кадыфікаваць яго з мэтай трансляцыі з пакалення ў пакаленне назапашаных стагоддзямі рацыянальных ведаў і трапных парад-рэкамендацый.

Натэрыторыі Гомельскага, Веткаўскага і Добрушскага раёнаў падчас індывідуальных і калектыўных палявых фальклорных экспедыцый зафіксавана вялікая колькасць цікавых звестак па радзінна-хрэсьбінных абрадах, звычаях, а таксама прыкметах і павер'ях, забаронах і правілах, якія арганічна знітаваны з самімі абрадамі і вызначаюцца шырокім тэматычным дыяпазінам, функцыянальна-семантычнай разнастайнасцю і раскрываюць сутнасць утылітарна-практычнага і маральна-этычнага кодэксаў-запаветаў мясцовых жыхароў. Сабраныя аўтэнтчныя матэрыялы сведчаць аб навуковай важнасці фіксацыі і захавання лакальна-рэгіянальных варыянтаў, якія ўзнікаюць у працэсе бытаванняў фальклорных твораў і адлюстроўваюць спецыфіку светапогляду жыхароў Гомельшчыны.

Радзінна-хрэсьбінная абраднасць беларусаў уключае звычаі, абрады, прыкметы, павер'і, правілы, забароны, якія суправаджаюць адзін з найважнейшых у жыцці чалавека біясацыяльных цыклаў – нараджэнне дзіцяці і яго далучэнне

да сям'і, грамадства. Паводле выпрацаваных правілаў жыцця чалавека, з'яўленне немаўляці было неабходнай умовай стварэння сапраўднай сям'і, забеспячэння яе шчасця і дабрабыту. Менавіта таму спрадвеку павышаную ўвагу людзей выклікала ўсё, што так ці інакш адносілася да стану цяжарнасці жанчыны, яе гарманічных стасункаў з універсумам. Цуд з'яўлення немаўляці, парады для будучай маці і правілы паводзін для ўсіх членаў сям'і, маральна-этычныя нормы грамадства, народжаныя вопытам і вывераныя часам, спрадвечная мудрасць продкаў і паэзія штодзённага жыцця – усё гэта знаходзіць адлюстраванне ў радзінна-хрэсьбіннай абраднасці.

Даследчыкі ў межах радзінна-хрэсьбіннага абрадавага комплексу славян слухна вылучаюць тры этапы: дародавы (уяўленні, павер'і, правілы, забароны і абрадавыя дзеянні, скіраваныя на захаванне цяжарнасці), родавы (павер'і, правілы, звычаі і абрадавыя дзеянні, скіраваныя на «добрыя» («лёгкія») роды) і пасляродавы («адведкі», выбар кумоў, хрэсьбіны, «ачышчэнне» дзіцяці і інш.). Сучасныя запісы матэрыялаў па радзінна-хрэсьбіннай абраднасці даюць падставы сцвярджаць, што ў ёй устойліва захоўваюцца два цыклы – дародавы і пасляродавы. Звернемся да фактычных матэрыялаў, запісаных у палявых экспедыцыях на тэрыторыі Гомельшчыны.

На працягу стагоддзяў у нашых продкаў сфарміраваліся агульнаэтнічныя маральна-этычныя каштоўнасці, пэўная светапоглядная сістэма, значнае месца ў якой займалі магічныя ўяўленні, шматлікія забароны і засцярогі ад негатыўнага ўздзеяння варожых сіл, адметныя прынцыпы паводзін цяжарнай жанчыны. Паводле ўяўленняў жыхароў Веткаўскага, Гомельскага і Добрушкага раёнаў, будучая маці павінна быць *шчодрай, ветлівай і акуратнай* («Жанчына не даўжна есці са скаварады або кацялка, таму што дзіця можа радзіцца чорным» (в. Хутаранка Гомельскага р-на; запісана

ад Навуменка Г. І., 1927 г. н.); «Еслі жэншчына ў палажэнні, *старалася, каб прыпечак чысты быў*, еслі будзе гразна, значыць, будзе дзіцёнак нехарашы, гразны» (в. Данілавічы Веткаўскага р-на; запісана ад Дзмітрачковай Тамары Кузьмінічы, 1936 г. н.); «Са скаварады нельзя есці» (в. Старое Сяло Веткаўскага р-на; запісана ад Мацюковай Ніны Дзмітрыеўны, 1930 г. н.), *спакойнай і ўраўнаважанай у розных жыццёвых сітуацыях* («Цяжарнай жанчыне забаранялася *палохацца* якой-небудзь жывёлы і дакранацца да свайго цела, бо лічылі, што там, дзе яна дакранецца, у дзіцяці вырасце густое валоссе. *Нельга было хапацца да цела або ліца, калі жанчына ўбача агонь або пажар*, бо, лічылася, што там, дзе яна дакранецца, у дзіцяці будзе радзімая пляма (в. Церуха Гомельскага р-на; запісана ад Казіміравай К. К., 1918 г. н.); «*Када пабачыш пажар, не нада хватацца рукамі за галаву* – дзіцёнак красны будзе. *Нельзя пужацца*, бо дзіцёнак родзіцца дурны» (в. Старое Сяло Веткаўскага р-на; запісана ад Васільцовай Матроны Сяргееўны, 1925 г. н.)), павінна насіць «*правільнае адзенне*» («Беременные заўсёды *насілі* *длінныя юбкі*, *штоб жыць дзіця была доўга*» (запісана ў в. Заліп'е ад Волкавай М. С., 1947 г. н.; Кірпічовай С. І. 1976 г. н.)) і *прыстойна сябе паводзіць* («*Нельзя было красці*, каб дзеці не былі злодзеямі» (в. Брылёва Гомельскага р-на; запісана ад Гарбузавай М. Я., 1929 г. н, перасяленкі з в. Казацкія Балсуны Веткаўскага р-на), не парушаць забарон («*Нельзя купацца ў рэчкі. Нельзя піць водку*» (в. Старое Сяло; запісана ад Васільцовай Матроны Сяргееўны, 1925 г. н.)) і прытрымлівацца правіл, якія па сутнасці ўяўляюць сабой своеасаблівы маральна-этычны кодэкс жанчыны-маці.

Паволе ўяўленняў жыхароў вышэйназваных раёнаў, паводзіны цяжарнай маглі ўплываць на *знешні выгляд, фізічнае і псіхічнае здароўе, характар дзіцяці*: «*Нельзя было здзіўляцца з фізічаскіх недастаткаў людзей, таму што рабёнак няроўме гэтыя недастаткі*» (в. Цярэнічы Гомельскага р-на;

записана ад Шайковой Н. І., 1928 г. н.); «Калі цяжарная шпурляе ката выпеткам, то нараджаецца *дзіця з валасамі на целе*» (в. Барталамееўка Веткаўскага р-на; записана ад Халадзілінай Ганны Паўлаўны, 1924 г. н.); «Цяжарная жанчына ці рожаніца не павінна глядзець на ўсё некрасівае, бо ў яе *будзе некрасівы рабёнак*. Не гладзіць кошка, сабак, бо *рабёнак будзе нямым ці доўга маўчаць*. Нельга глядзець, як забіваюць жывотных, бо ў дзіцяці *будзе «радзімчык»*» (в. Баршчоўка Добрушкага р-на; записана ад Грудавенка Валянціны Гаўрылаўны, 1930 г. н.); «*Шыць нельзя: можна і вочы пазашываць* дзіцяці, прышыць што к чаму»; «Цяжарным жанчынам *ката нельзя нагой талкаць*, таму што дзіця як народзіцца, дак *будзе ляжаць у калысачцы, стагнаць, круціцца*» (в. Даўгалессе Гомельскага р-на; записана ад Антоненка В. М., 1927 г. н.); «*Каб не стрыгла косы, штоб не састрыгчы красату дзіцяці*» (в. Макаўе Гомельскага р-на; записана ад Маісеенка П. Р., 1920 г. н., перасяленкі з в. Глухавічы Брагінскага р-на); «*Бярэменнай нельзя пляваць, а то будзе пахнуць із рота ў дзіця*» (записана ў в. Макаўе Гомельскага р-на ад Машуровой Л. П., 1927 г. н.); «*Нельзя ваду з калодзежа, калі набіраеш, то адліваць у калодзеж абратна, бо будуць сльонкі ў дзіцёнка цекчы і з носа тожа*. Нельзя ў празнікі секчы нічога тапаром, бо ў дзіця *будзе губа рассечаная*, асобенна еслі на парогі секчы» (в. Данілавічы Веткаўскага р-на; записана ад Дзмітрачковай Тамары Кузьмінічы, 1936 г. н.). Відавочна, што прыведзеныя варыянты тэкстаў маюць устойлівую маральна-этычную аснову, заснаваную на шматвяковым вопыце і мудрасці продкаў, якой павінна была кіравацца жанчына, каб у будучым вырасціць добрае дзіця.

Як сведчаць запісы, зробленыя на тэрыторыі Веткаўскага, Гомельскага і Добрушкага раёнаў, мясцовыя жыхары верылі, што станавіцца на вяроўку або пераступаць праз яе цяжарнай нельга, каб дзіця пры родах не памерла, таксама нельга станавіцца ў круг, каб не пашкодзіць немаўляці: «Бярэменная

не даўжна праз вяроўку пераступаць, бо ў дзіцяці будзе закручана пупавіна» (в. Іванаўка Гомельскага р-на; запісана ад Жыроўскай Л. А. 1930 г. н.); «Еслі цяжарная, то нельзя наступаць ці станавіцца ў круг, у круглыя прадметы, а то з дзіцём што-небудзь плахое будзе» (в. Пакалюбчы Гомельскага р-на; запісана ад Чыжовай С. І., 1941 г. н.). Па гэтай жа прычыне не дазвалялася стаяць на парозе і працаваць у святы («Нельзя стаяць на парозе, бо *рабёнак можа не выйсці. Калі жэншчына работала на свята, то ў яе зусім рабёнак мог не радзіцца ці радзіцца мёртвым*» (в. Іванаўка Гомельскага р-на; запісана ад Жыроўскай Л. А. 1930 г. н.); «Кажуць, калі матка была ў палажэнні, бацька крук зацесваў і забіваў, і *радзілася крывая дзевачка*» (запісана ў в. Неглюбка Веткаўскага р-на ад Саломеннай Ульяны Мікалаеўны, 1932 г. н.). Зразумела, што ўвесь уклад жыцця цяжарнай жанчыны быў строга акрэслены і суправаджаўся вялікай колькасцю забарон, правіл-рэкамендацый і правіл-рэгламентацый.

Працэс родаў і падрыхтоўкі да іх таксама суправаджаўся адпаведнымі для пэўнай сітуацыі рацыянальнымі і магічнымі дзеяннямі, засноўваўся на мясцовых звычаёвых правілах. Прыгадаем расповед жыхаркі в. Церуха Гомельскага р-на Казіміравай К. К., 1918 г. н.: «Калі падыходзіў час родаў, то звалі бабу-павітуху. Яна прыходзіла да рожаніцы, разглядала, жылот размінала і разглажвала рукамі цела. Расцірала жылот кароўім маслам і смазвала смятанай для размягчэння. Потым давалі рожаніцы піць настой з траў для ўспакаення, каб дзіця нарадзілася румяным і белым целам. Потым павітуха вяла цяжарную ў баню, каб распарыць і размягчыць косць. Чытала замовы ад дурнога глазу. Калі падыходзілі поцяжкі, жанчына малілася. Калі роды зацягваліся, то бабу-павітуха брызгала вадой на рожаніцу і прыгаворвала: «Вада із рота, дзіцятка із цябе». Каб роды былі лёгкімі, павітуха развязвала ўсе вузлы на вопратке, распускала валасы і адмыкала замкі. Потым

бабка-павітуха брала свечку, запальвала яе і прыгаворвала: «Пакуль свечка дагарыць, тут і яна (імя) радзіць. Амінь». Падобныя адмыканні, «распусканні», «развязванні» былі напоўнены сімвалічным зместам, увасаблялі сабой пачатак новага жыцця і, як сведчаць запісы фальклорных тэкстаў, былі даволі папулярнымі ў народзе. Цікавую інфармацыю пра нараджэнне дзіцяці і пра тое, як забяспечыць яго багатае жыццё ў будучым, паведаміла таксама жыхарка в. Яроміна Гомельскага р-на Салаўёва В. П., 1936 г. н.: «Калі набліжаліся роды, то жанчына імкнулася, каб пра гэта знала як мага менш людзей. Да парадзіхі звалі бабку-павітуху, зваў муж ці замужняя жанчына. Па прыходзе да бабкі гаварылі: «Хадзі, бабулічка, к нам. Нешта нашай маладусі ня дужа ладна дзелаецца». Нарадзіўшаяся дзіця бабка ніколі не брала голымі рукамі, а замотвала ў старое адзенне, каб дзіця было ў багаціі».

Паводле ўспамінаў в. Баршчоўка Добрушкага р-на Валянціны Іванаўны Грудавенка, 1930 г. н., «дзень родаў скрывалі ад людзей, бо чым больш людзей ведае, тым цяжелейшымі будуць роды. Роды прымала бабка-павітуха. Яна старалася аблегчыць роды і прыгаворвала нейкія заклінанні. Каб не сглазілі, яна прыскала рожаніцу вадой, мазала «угаворным» маслам». У мясцовых жыхароў былі і іншыя спосабы зрабіць роды больш лёгкамі. Вось што прыгадала жыхарка в. Жгунь Добрушкага р-на Кліменка Еўдакія Якаўлеўна, 1930 г. н.: «Каб роды былі лёгкамі, то парадзіху вадзілі кругом стала тры разы. Былі і такія бабкі, што лячылі, каб роды былі лёгкамі». Шкуратава Кацярына Міхайлаўна, 1947 г. н., прыгадала, што «падчас родаў расчынялі дзверы, развязвалі вузлы, расшчопвалі кажухі, замкі адмыкалі, паясы развязвалі. Верылі, што гэта аблегчыць роды парадзіхі».

Да выбару бабкі-павітухі адносіліся вельмі строга, прыдзірліва: яна павінна была быць сталай вопытнай жанчынай, разумнай, спрытнай і з добрай рэпутацыяй:

«Выбіралі бабку, якая ўжэ ўмела абрашчацца з дзіцямі, у якой ручкі былі маленькія. Бабкі былі вумнымі і ўмелі атрываць і завязваць пупок» (г. п. Церахоўка Добрушкага р-на; запісана ад Сердзюковай Евы Піліпаўны, 1930 г. н.); «Прыглашалі бабку вопытную, пажылую жанчыну, якая ў курсе дзела» (в. Старое Сяло Веткаўскага р-на; запісана ад Грышуціка Уладзіміра Панфілавіча, 1928 г. н., Грышуцік Надзеі Ісакаўны, 1929 г. н.), «У вёсцы была вельмі ганаровая бабка-павітуха. Яна і прынімала роды ва ўсіх цяжарных жанчын вёскі. Бабка адразала ў дзіцяці пупавіну, чытала над ім розныя замовы, каб дзіця не баялася уроку, іспугу і другіх напасцяў» (в. Казацкія Балсуны Веткаўскага р-на; запісана ад Бондар Ганны Афанасьеўны, 1941 г. н.). Заўважым, што ў ваду пры першым купанні што-небудзь дабаўлялі («хрышчэнскую ваду», кветкі і інш.), каб абараніць дзіця і паўплываць на яго знешні выгляд і характар (прыгажосць, здароўе, чысціню скуры і да т. п.).

Важным абрадавым момантам было пераразанне пупавіны: нашы продкі верылі, што дадзенае сакральнае дзеянне фарміруе рысы характару, здольнасці і інтарэсы будучага чалавека, у тым ліку прафесійныя. Менавіта таму прадметы, на якіх пераразалі пупавіну, выбіраліся наўмысна і загадзя. Так, «пупавіну абразалі ў хлопчыкаў на начатым сталярным дзеле, каб ён быў добрым хазяінам, а ў дзевачак – ножніцамі на начатым шыцці» (в. Баршчоўка Добрушкага р-на; запісана ад Грудавенка Валянціны Гаўрылаўны, 1930 г. н.).

«Перарэзаны пуп» валодаў, паводле народных вераванняў, незвычайнымі (цудадзейнымі) уласцівасцямі, уплываў на лёс нованароджанага: «Пупок перавязуюць, патом ён адпадае, яго забіраюць і даюць, калі дзіцёнак падрасце, штоб ён яго развязаў. Эта штоб вумны быў» (в. Краўцоўка Гомельскага р-на; запісана ад Аленчык А. І., 1927 г. н.); «Потым бабка перавязвала пупавіну суровай ніткай. Пупавіна адвальвалася на чацвёрты дзень, і маці хавала яе ў куфар ці запіхвала ў дзірку, якая

была прасвідравана для гэтай мэты ў сцяне хаты. *Калі дзіцяці спаўнялася сем гадоў, яму давалі вузельчык з пупавінай развязаць, каб «развязаць свой разум»* (запісана ў в. Яроміна Гомельскага р-на ад Салаўёвай В. П., 1936 г. н.).

Магічныя ўласцівасці надаваліся таксама першаму купанню дзіцяці, якое, паводле ўяўленняў жыхароў Веткаўшчыны, Гомельшчыны і Добрушчыны, уплывала на здароўе, дабрабыт і нават на ўвесь ход жыцця нованароджанага: «Першы раз купалі ў карыці з праточнай вадой, туды клалі *хлебныя зёрны, металічныя грошы, каб дзіцёнак быў багатым*» (в. Баршчоўка Добрушкага р-на; запісана ад Грудавенка Валянціны Гаўрылаўны, 1930 г. н.); «Грэлі ваду, кідалі ў ваду *любістак*, які астаўлялі з Тройцы, *штоб малога ўсе любілі*. Кідалі яшчо *манеты медныя, і штось баба прыгаварывала* (г. Гомель; запісана ад Даніленка Ніны Пятроўны, 1959 г. н. (нарадзілася ў г. п. Церахоўка); «От, намечаеш кого і говориш: «Пашлі покупаем моё дзіця». Першы раз купае ета баба. Яна берэ пялёнкі, своё што ў яе е. У воду кладуць *кніжку под голову і копейкі кідаюць*, штоб дзіця было *багатае і ўмное* (в. Даўгалессе Гомельскага р-на; запісана ад Антоненка В. М., 1927 г. н.); «У гэты ж дзень бабка першы раз купала дзіцяці. У ваду *лілі хрышчэнскую воду і над дзіцём чыталі малітвы*» (в. Казацкія Балсуны Веткаўскага р-на; запісана ад Бондар Ганны Афанасьеўны, 1941 г. н.)). Як сведчыць фактычны матэрыял, пры дапамозе пэўных магічных дзеянняў выканаўцы імкнуліся сімвалічна перадаць дзіцяці якасці тых прадметаў, што выкарыстоўваліся ў абрадах (грошы – багацце, кніжка – разум і да т. п.).

Першаму наведванню дзіцяці – «адведкам» – надавалася важнае значэнне, паколькі яно было звязана з магіяй пачатку, а таму сімвалізавала закладванне шчаслівага лёсу дзіцяці: «Пасля нараджэння дзіця ўсе жанчыны *павінны былі наведаць рожаніцу, акрамя цяжарных*» (в. Яроміна Гомельскага р-на; запісана ад Салаўёвай В. П., 1936 г. н.); «Праз некалькі дзён

да рожаніцы прыходзілі ў *адведкі*. У адведкі хадзілі толькі жанчыны. Яны дагаворваліся ісці ў адзін дзень, каб не было многа клопату гаспадарам. Жанчыны неслі малому нейкія падарункі, а ў хату неслі абавязкова што-небудзь, як казалі, з хлеба. Хто нёс муку, хто крупу, нехта пек аладкі або блінчыкі, багацейшыя куплялі цукеркі або пернікі» (в. Гарысты Веткаўскага р-на; запісана ад Якубовіч Марыі Іванаўны, 1936 г. н.); «Праз некалькі дзён бабка ідзе *атведаць* рожаніцу, бяручы аладкі, кашу, кампот. Пакуль не прыйдзе бабка, нікога не пушчаюць да рожаніцы» (в. Карма Добрушкага р-на; запісана ад Хацковай Ганны Рыгораўны, 1931 г. н.).

Важным абрадавым момантам было хрышчэнне дзіцяці. Як сведчаць запісы, зробленыя ў в. Радуга Веткаўскага р-на, «хрысцілі цераз 6 недзель пасля таго, як народзіцца», а па словах Войнавай Веры Рыгораўны, 1925 г. н., жыхаркі г. Ветка, «крэсціць нада на сёмы дзень». І гэта невыпадкова, паколькі своечасовае далучэнне дзіцяці да царквы забяспечвала яму здароўе і засцярогу ад звышнатуральных сіл. Да выбару кумоў (на Веткаўшчыне, Добрушчыне і ў Гомельскім р-не, не прынята было адмаўляцца ад пачэснай ролі хросных бацькоў) адносіліся ашчадна, паколькі яны неслі адказнасць за дзяцей, часам нават большую за бацькоў: «Бацька рабёначка доўжан зваць кума. Кум –эта не абязацельна радня. Можа быць саўсім чужы чалавек. Часта друзей звалі, шахверак са свадзьбы. Толька нельзя была бяздзетных зваці. І нельзя была адказывацца ад кумоўя. І хадзілі хрысціць дажа незаконных дзяцей. Дзеўкі з удавольствам хадзілі хрысціць, патаму што кагда рабёначак начне хадзіць, ана замуж пайдзе» (в. Старое Сяло Веткаўскага р-на; запісана ад Васільцовай Матроны Сяргееўны, 1925 г. н.), «У хросныя бралі каго-нібудзь з блізкіх ілі далёкіх родзічаў. Хросныя, і бацька, і маці, далжны аб дзіцёнку забоціцца, калі што з роднымі бацькамі (здарыцца)» (в. Старое Сяло Веткаўскага р-на; запісана ад Мацюковай Ніны Дзмітрыеўны, 1930 г. н.).

Магічнае значэнне надавалася самой «паездцы да царквы», а таксама непасрэдна царкоўнаму абраду хрышчэння. Так, каб «дарога была добрая», «кум і кума прысядалі на некалькі хвілін» (в. Цагельня Гомельскага р-на; запісана ад Ленчуковай І. А., 1932 г. н.). Каб вызначыць характар дзіцяці, сачылі за яго паводзінамі ў царкве. Жыхарка в. Іванаўка Гомельскага р-на Жыроўская Л. А., 1930 г. н., паведаміла, што «кагда *хрысцяць* рабёнка, а ён *крычыць*, то будзе бойкім у жыцці, а *маўчыць* – *слабы, хворы*». З мэтай паспрыяць здароўю дзіцяці, «дзіцёначка кумаўё ложа пад печ, каб быў такі крэпкі, як печ» (п. Мірны Гомельскага р-на; запісана ад Абрамцавай Л. У., 1927 г. н.). Імя, дадзенае нованароджанаму пры хрышчэнні, нікому, акрамя хросных бацькоў, не агучвалі, таму што, лічылася, «нядобрыя людзі могуць забраць імя ў дзіцёнка» (в. Цагельня Гомельскага р-на; запісана ад Ленчуковай І. А., 1932 г. н.). Акрамя таго, называлі «па-царкоўнаму» наўмысна: «тады *судзьба* будзе *харошай і дзіцёнак балець не будзе*» (в. Цагельня Гомельскага р-на; запісана ад Серпікавай А. В., 1932 г. н.).

Кульмінацыйны момант радзінна-хрэсьбінных святкаванняў – гэта абрады «падрыхтоўкі бабінай кашы» і «разбівання гаршка». Рыхтавалі кашу з розных круп, прыносілі яе толькі на трэці раз (да гэтага на стол ставілі «падманную»), разбіваў гаршчок з кашай кум або той, хто даваў больш грошай «на кашу»: «А потым і другія кідаюць грошы. Таргуюцца ўжо. Кум кідае яшчэ і падарак, бо ён доўжан выкупіць кашу. Калі ён выкуплівае кашу, то патом ён яе і разбівае. Пасля гэтую кашу елі» (в. Жгунь Добрушкага р-на; запісана ад Кліменка Еўдакіі Якаўлеўны, 1929 г. н.). Паводле меркаванняў жыхароў Гомельскага раёна, «бабіна каша» магла паспрыяць добраму разіццю дзіцяці: «*Бабіну кашу хутка з'ядалі, каб дзіця пачало хутчэй гаварыць і хадзіць*» (в. Яроміна Гомельскага р-на; запісана ад Салаўёвай В. П., 1936 г. н.).

Чарапкі ад «бабінай кашы» надзяляліся, зыходзячы з народных вераванняў, надзвычайнымі якасцямі і выкарыстоўваліся ў народзе з наступнымі мэтамі:

спрыяць нараджэнню дзяцей: «Кусок гаршка адзявалі на галаву тым, у каго няма дзяцей, тады лічылася, што ў іх скоро будзе» (в. Пакалюбічы Гомельскага р-на; запісана ад Чыжовай С. І., 1941 г. н.); «Калі не было дзяцей доўга, то бярэш кусочак і кладзеш на макушку» (в. Брылёва Гомельскага р-на; запісана ад Гарбузавай М. Я., 1929 г. н., урадженкі в. Казацкія Балсуны Веткаўскага р-на); «А чарапкі з гаршка збіралі і лажылі якой-небудзь жанчыне на галаву і казалі: *«Штоб на той год і ты дала нам выніць і закусіць»*» (в. Жгунь Добрушкага р-на; запісана ад Кліменка Еўдакіі Якаўлеўны, 1929 г. н.);

спрыяць здароўю і прыгажосці дзяцей і дарослых: «Кум разбіваў гаршчок кашы, а чарапкі бралі, грызлі зубамі, *каб зубы не балелі*» (в. Брылёва Гомельскага р-на; запісана ад Гарбузавай М. Я., 1929 г. н., урадженкі в. Казацкія Балсуны Веткаўскага р-на);

уплываць на сямейны дабрабыт: «Кускі ад гаршка сабіралі і лажылі радзіцелям пад падушку ілі каля ікон, *штоб сям'я была крэпчай*» (в. Заліп'е Гомельскага р-на; запісана ад Волкавай М. С., 1947 г. н.);

забяспечваць шчасце: «Яшчэ гаварылі, калі ўхопіш кавалак разбітага гаршка, то *будзеш шчаслівы*» (в. Малыя Нямкі Веткаўскага р-на; запісана ад ад Азаранка Ганны Іванаўны, 1932 г. н.);

уплываць на дабрабыт у гаспадарцы: «...чарапкі свінням у сарай кідалі, *штоб свінні вяліся*» (в. Брылёва Гомельскага р-на; запісана ад Гарбузавай М. Я., 1929 г. н., урадженкі в. Казацкія Балсуны Веткаўскага р-на); «Кашу гэту бралі ўсе сабе дамоў. Кідалі яе скаціне, *штоб скаціна вялася*» (г. п. Церахоўка Добрушкага р-на; запісана ад ад Сердзюковай Евы Піліпаўны, 1930 г. н.);

засцерагаць ад неспрыяльнага надвор'я: «Гліняныя чарапкі
бралі дамой і клалі на акно. Верылі, што гэта *засцярога ад
грома*» (в. Макаўе Гомельскага р-на; Маісеенка П. Р., 1920 г. н.,
перасяленкі з в. Глухавічы Брагінскага р-на); «Потым чарапок
хавалі *ад грому*» (в. Стаўбун Веткаўскага р-на; запісана ад
Чуяшовай Галіны Фёдараўны, 1930 г. н.);

спрыяць шчасліваму асабістаму лёсу: «Маладым дзевушкам
давалі кашу, штоб яны *выйшлі быстрэй замуж*» (запісана
ў в. Стараселле Добрушкага р-на; ад Казлоўскай Ганны
Цімафееўны, 1940 г. н.).

У час хрэсьбіннага застолля выконвалі песні, адрасаваныя
куму і куме, бацькам нованароджанага, бабцы і дзіцяці.
Напрыклад:

А ў саду явар зелянюсенькі,
А ў саду явар зелянюсенькі,
На куце кумок маладзюсенькі,
На куце кумок маладзюсенькі.

А ў садзе вішня зелянюсенька,
А ў садзе вішня зелянюсенька,
На куце кума маладзюсенька,
На куце кума маладзюсенька.

Пад гарой вярба сукаватая,
Пад гарой вярба сукаватая,
А ў хаце бабка гарбатая,
А ў хаце бабка гарбатая.

Яна і гарбатая, яна і багатая,
Яна і гарбатая, яна і багатая,
А ў бабы кабат – рублёў сто аддат,
А ў бабы кабат – рублёў сто аддат

(в. Хутаранка Гомельскага р-на; запісана ад Навуменка
Галіны Іванаўны, 1926 г. н.).

Я б гэтага кума, я б гэтага кума
І за кума не браў, і за кума не браў:
І гарэлку п'е, і закуску жрэ,
А песень не пяе, а песень не пяе.

Я б гэту кумку, я б гэту галубку
І за кумку не браў, і за кумку не браў:
І гарэлку п'е, як у бочку лье,
Харавод не вядзе, харавод не вядзе.

Сядзіць бабка на куце,
Як тая птушка ў гнязде.
Яна дзіцяці пелянала,
Пупавіну адразала

(в. Гарысты Веткаўскага р-на; запісана ад Якубовіч Марыі Іванаўны, 1936 г. н.).

На Веткаўшчыне, Гомельшчыне і Добрушчыне існаваў жартоўны звычай «*вазіць бабу*»: «А ўвечары нараджалі воз: летам нейкую каляску, а зімой сані нараджалі лентамі, цвятамі, садзілі туды бабку і везлі дамоў. Яна таксама гатавала стол і ў яе гулялі, спявалі песні, жартавалі» (в. Сеўрукі Гомельскага р-на; запісана ад Сніцарэнка Н. К., 1941 г. н.); «Яшчэ быў і такі абрад: садзілі кума і куму на санкі або ў каляску і каталі па дзярэўне. За тое, што іх каталі, госці бралі з іх гасцінцы» (в. Церуха Гомельскага р-на; запісана ад Ксенафонтавай К. К. 1918 г. н.); «А тады сабіраюцца мужчыны і жаншчыны, бяруць тачку, а ў каго няма тачкі, калёсы бяруць і вязуць бабу ў магазін. Сабіраюць бабу і кума, садзяцца і вязуць іх, хто за аглоблі, хто за што цягнуць. Народу столькі, штоб везці ў магазін. І заўмаг ідзе і адкрывае магазін. І бярэ баба гарэлкі. І там частуюць.

Уродзі бы як тут ужо не панаваліся. І там частуюць. Выпіваюць. І тады апяць бабу вязуць на насілках. І за сталы садзяцца і выпіваюць да дванаццаці часоў ночы, гуляюць. Ну, а тады расходзяцца. Ну, тады баба выходзя і кажа:

– Ну, мае дзеткі,
Штоб ета хата
Не знала ні гора,
Нічога благога!»

(в. Неглюбка Веткаўскага р-на; запісана ад Прыходзька Веры Васільеўны, 1935 г. н.).

Абрады, звычаі і рытуалы, звязаныя з нараджэннем немаўляці, дазваляюць пераканацца ў архаічнасці народных вераванняў, скіраваных на засцярогу маці-парадзіхі і дзіцяці, забеспячэнне іх здароўя ў крытычныя, пераломныя моманты жыцця. Дасягненню такіх вынікаў адпавядае разнастайны характар магічных дзеянняў і вербальных формул у радзінна-хрэсьбінных абрадах і песнях, першачарговай мэтай якіх было якраз ачышчэнне і ахова нованароджанага ад звышнатуральнага ўздзеяння злых сіл, яго далейшае, не абцяжаранае перашкодамі ўключэнне ў сацыяльна-грамадскае жыццё. Прыведзеныя матэрыялы па радзінна-хрэсьбіннай абраднасці – яскравае сведчанне самабытнасці фальклорна-этнаграфічных традыцый раёнаў Гомельскай вобласці. Запісаныя ў палявых экспедыцыях звесткі адлюстроўваюць сістэму маральна-этычных катэгорый і паводзінскіх норм жыхароў, мясцовую спецыфіку іх светаўспрымання і светаразумення.

Выкарыстаны матэрыялы архіва навукова-вучэбнай фальклорнай лабараторыі кафедры беларускай культуры і фалькларыстыкі УА «Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Францыска Скарыны».

SUMMARY

Local peculiarities of the rites and ceremonies connected with a childbirth in Gomel region (Vetka, Gomel and Dobrush districts) are analysed in the article. The authors are studying definite structural components of maternity and baptismal ceremonial complex, omens and superstitions. Some texts of the songs and melodies sung while celebrating a christening party are also given in the paper.

At the beginning of the work the authors concentrate their attention on baptismal ceremonies. Interesting facts from expeditionary materials connected with omens and superstitions as for pregnancy are mentioned and they state that all the regulations and popular guidelines are related to peculiar moral code of a woman-mother. From ancient times peculiar attention is paid to the idea of harmonic relations between a pregnant woman and surrounding world of nature.

A childbirth miracle, popular and folk recommendations for a future mother, mental and ethical standards of society, wisdom of ancestors are reflected in the maternity and baptizing rites and songs. Factual material presented in the article indicates the fact that performers of the rite while doing certain magic actions strive for symbolically passing qualities of objects used in the rituals to a child (money symbolizes wealth, a book is a symbol of intellect).

Certain structural components of family and christening ceremonies, omens and superstitions connected with them prove its archaic character, the main aim of which is to protect a parturient woman and a child, preserve their health and secure their wellness and ensure their happiness.

Keywords: rite, christening, ritual actions, regional and local features, ritual, signs and beliefs, the rite of baptism, midwife porridge, a ritual of breaking the pot of porridge, godfathers.

ФОЛЬКЛОРНА СЕМАНТИКА ФАЗ МІСЯЦЯ В ЧАСОВОМУ КОДІ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН

У статті на матеріалі східнослов'янського фольклору розглянуто культурну семантику різних фаз Місяця в порівнянні зі схожими віруваннями інших слов'янських народів. Найчастіше у віруваннях і фольклорних текстах згадано молодий і старий місяць. Це зумовлено опозицією *початок* – *кінець*, міфологізацією і демонізацією місячного «слабого часу». Повний місяць у слов'янській картині світу пов'язаний зі сприятливим часом для сільськогосподарських робіт, заручин, весілля. Старий місяць наділяється негативною семантикою, заборонаю на деякі види робіт і активізацією персонажів слов'янської демонології. Водночас вважається, що він сприяє лікувальним практикам, замовлянням на звільнення від проклять. Із днями відсутності на небі видимого місячного диска пов'язані апокаліптичні мотиви колядок, псалмів і апокрифів. У традиційній культурі східних слов'ян ці вірування представлені у вигляді наративів, *loci communes*, прислів'їв, приказок, загадок.

Ключеві слова: Місяць, фази Місяця, молодий місяць, повний місяць.

В статье на восточнославянском фольклорном материале рассматривается культурная семантика различных лунных фаз в сопоставлении с аналогичными верованиями других славянских народов. Чаще всего в фольклорных текстах и верованиях встречаются упоминания молодой и старой луны, что определяется оппозицией *начало* – *конец*, мифологизацией и демонизацией лунного «слабого времени». Полная луна в славянской картине мира связывается с благоприятным временем для сельскохозяйственных работ, обручением, свадьбой. Старая луна наделяется негативной семантикой, запретом на некоторые виды работ и активизацией демонических сил. В то же время считается, что она способствует лечебным практикам, заговорам на избавление от проклятий. С днями отсутствия на небе видимого лунного диска связаны апокалиптические мотивы

колядок, псалм и апокрифов. В традиционной культуре восточных славян эти верования представлены в форме нарративов, loci communes, пословиц, поговорок, загадок.

Ключевые слова: Луна, фазы Луны, молодой месяц, полнолуние.

The article, being based on materials of East Slavonic folklore, considers the cultural semantics of different lunar phases as compared with similar beliefs of other Slavonic nations. In East Slavonic traditional culture, these beliefs can be found in narratives, loci communes, proverbs, sayings, and riddles. In such a calendar, New Year begins with the appearance of the Moon being the nearest to the vernal equinox.

Keywords: Moon, phases of the Moon, crescent moon, old moon, full moon.

У традиційній картині світу східних слов'ян Місяць представлений як небесне світило, як міфологічний і фольклорний персонаж, а також як важлива календарна константа і маркер часу. Обчислення часу за Місяцем, фази Місяця як одиниці часу та їхня культурна семантика генетично пов'язані з міфопоетичною світоглядною системою, демонологією, магичними практиками, дохристиянськими віруваннями й забобонами. Постійна повторюваність астрономічних явищ (зміна дня й ночі, місячних фаз, природних сезонів) є підґрунтям будь-якого календаря. І хоча в основі сучасного громадського календаря лежить періодична зміна пір року, пов'язаних з активністю сонця, у традиційному календарі східних слов'ян місячна складова залишається його важливою компонентою. Фази Місяця до сьогодні враховуються в сільськогосподарській практиці, родинній і календарній обрядовості, заговляннях, любовній і лікувальній магії, при зборі цілющих трав, метеорологічних передбаченнях та при виконанні окремих магичних дій. Міфопоетична символіка Місяця і його фаз у традиційній культурі слов'ян розглянута в дослідженнях Н. Федорович, І. Гунчика, С. Толстої, О. Чохи, О. Гури, В. Василича, Г. Барташевич.

Вплив Місяця як супутника Землі на життя людей, припливи і відпливи вод Світового океану було помічено ще давньою людиною. Міфопоетичні уявлення про Місяць, про постійну повторюваність змін його фаз справили величезний вплив на формування загальнолюдських світоглядних уявлень і духовної культури: «Побіжний аналіз багатьох релігійних трактатів Світу показує нам усе, що прочитали люди в ритмах Місяця. Завдяки місячним фазам, тобто завдяки “народженню”, “смерті” і “відновленню” Місяця, люди усвідомили як свій власний спосіб буття у космосі, так і свої шанси вижити чи відродитися. Символ Місяця спонукав релігійну людину звести до купи широкі набори фактів, які не мали між собою видимого зв’язку, щоб, нарешті, об’єднати їх в одну систему» [15, с. 83].

За археологічними даними, на території середнього Подніпров’я й північно-західних приток Дніпра в епоху палеоліту (27000–12000 рр. до н. е.) проводилися регулярні астрономічні спостереження, і був відомий семиденний інтервал змін місячних фаз [4, с. 11, 17]. Спостереження за видимими змінами світила породили численні лунарні міфи, що лягли в основу перших спроб упорядкування часових уявлень та створення первісних календарних системних структур [20, с. 78–80]. Сонце і Місяць дають чотири основні одиниці виміру часу: сонячна доба й сонячний рік, місячний тиждень і календарний місяць. На думку дослідників, місячний календар – надбання скотарів-кочовиків. Для осілих землеробів значно актуальнішою виявилася необхідність передбачувати терміни посіву й жнив, що було безпосередньо пов’язано зі змінами сезонів і сонячним календарем. Проте обчислення часу за фазами Місяця, пов’язані із цим міфопоетичні уявлення і магічні дії збереглися й донині в господарській практиці та фольклорній культурі слов’ян. Реліктом обчислення часу за Місяцем є християнські пасхалії й так звані перехідні свята (від Масниці до Трійці). Християнська Пасха святкується на перший повний

місяць, що настає після весняного рівнодення. «Велічують святки, Мнясниці, піст і Великдень по місяцю, по світилу, як кажуть; бо світило двигается взад і вперед, того буває і Великдень раніш і пізніш» [43]. Впродовж віків народи Малої Азії в цей час святкували прихід Нового року. Можна зробити припущення, що, певним чином, із цим святом корелюється Великдень – весняне новоліття, відоме всім східнослов'янським народам. З упровадженням у XVIII ст. юліанського календаря на території Російської імперії весняну новолітню обрядовість і пісенність частково було перенесено й приурочено до різдвяно-новорічних святкувань у січні. На частині територій, які тепер входять до складу України та Білорусі, ці календарні зміни, імовірно, почалися ще в XIV ст. під впливом Литви й Польщі [18, с. 298]. На нашу думку, реліктом стародавнього місячного весняного календаря можна вважати поширений колядковий мотив гостини «місяця в крузі» в господаря, тобто повного місяця: «Вой забарився місяць у крузі, / Дай Боже! / Місяць у крузі, гість у дорозі...» [10, с. 3].

Зауважимо, що у слов'ян не збереглося цілісної системи лунарних міфів, на відміну від розвинених міфологій такого типу в культурі інших народів [20, с. 78–80]. На думку Хв. Вовка, також не збереглися в народній пам'яті українців і найдавніші народні уявлення про місячні фази, «а щодо сучасних, то вони мають на собі наявну печать середньовічних астрономічних уявлень: уявління ці підновлені недавно ще літературою про вплив різних “квадр” місяця на тваринний та рослинний світ, яка ще в 50-х роках минулого століття, у формі славнозвісного “бердичівського календаря”, користувалась безперечним авторитетом в українських сільських господарів» [7, с. 181]. При проведенні реконструкцій давньослов'янських і, зокрема, давньоруських уявлень про Місяць і його фази варто враховувати величезний вплив на астрономічні погляди слов'ян перекладної грецької релігій-

ної літератури (канонічної та апокрифічної), середньовічних астрологічних трактатів, «Лунників», господарських порадиш тощо. Водночас пов'язані з видимими змінами Місяця вірування та міфопоетичні мотиви, що збереглися у фольклорі східних слов'ян, дають змогу реконструювати деякі прадавні уявлення про Місяць і його фази. Наприклад, архаїчне співвіднесення повного місячного («малого») кола від молодика до молодика з річним («великим») колом [20, с. 143] збереглося на Бойківщині, де чотири місячні фази поділялися таким чином: «перша – на весну, друга – на літо, третя – на осінь, четверта – на зиму» [33, с. 108].

В українській мові, як і в мовах більшості слов'янських народів, слово *місяць* означає і небесне світило, і частину року. Етимологію слова *місяць* найчастіше пов'язують з індоєвропейським **mē* – міряти, рідше – мінятися, змінюватися [37, с. 193–194]. В обох випадках актуалізується періодична зміна зовнішнього, видимого із землі, вигляду Місяця (послідовний перехід від першої до другої фази, а далі – до повні й третьої та останньої – четвертої – фази) та використання цього природного феномену для обчислення часу. Отже, відповідно й чотири фази видимого Місяця та три доби його відсутності на небі до початку нового циклу отримали назву *місяць*. Номінація видимого на небі Місяця у слов'янських мовах пов'язана з поняттям новизни – зужитості (*новий місяць*, *новик* (укр.), *новолуние* (рус., бол.), *пуш* (пол.), *спад* (укр., рос.), *ветох* (біл., рос.)), опозицією перший – останній, повний – неповний (*первая четверть* (рос.), *остання чверть* (укр.), *підповня* (укр.), *полный месяц* (рос.), *повня* (укр.)). У той же час у слов'янських мовах зберігається номінація фаз Місяця, пов'язана з міфологізацією і антропоморфізацією нічного світила. Згідно з уявленнями слов'янських народів Місяць має свій життєвий час. Він, як і людина, «народжується», «росте», «старіє» і «вмирає», а окремі його фази відповідно мають назву «молодик»

(укр.), «маладзік» (біл.), «млада месечина» (макед.), «mlad», «mladina» (східнослов.), «старий» (укр.), «старичок (біл.), «старик» (рос.), «дядо» (болг.). Місяць наділено і власними іменами: Микита, Гаврила, Михайло, Адам. Найчастіше в колядках, жнивварських, весільних піснях його називають князем, князем Володимиром, а молодик – княжичем, що свідчить про найвище місце, яке Місяць посідав у космо-міфологічній ієрархії. В обрядових піснях і замовляннях підкреслюється його «рогатість» («Ой місяцю-рогу / Світи нам дорогу...»), а в загадках Місяць представлений як бик / віл – тварина, що посідає найвищий щабель у тваринному коді традиційної картини світу слов'ян («Через тин лисий віл дивиться», «Бык во дворе – рога в стене»).

Культурна семантика фаз Місяця у східних слов'ян опирається на міфологічне пояснення та аксіологію часу. Відповідно до цього певні точки знаходження видимого / невидимого диску нічного світила, пов'язаний із цим час наділяється якісними характеристиками (сакральний – профанний, добрий – злий, сприятливий – несприятливий тощо). Реліктами давніх вірувань можна вважати вплив Місяця як нічного світила та його окремих фаз на характер дня в цілому, тобто не тільки темної частини доби, а й на всю добу взагалі. У східнослов'янських мовах для позначення першої та останньої фази місяця вживаються такі номінації: «на крайніх **днях**» (укр.), «старие **дни**» (біл.), «на маладых **днях**» (рос.). Ці ж вірування лежать в основі багатьох етіологічних наративів (фабулатів, легенд, переказів). «Солнце и луна сходятся перед рассветом: луна рассказывает солнцу, как прошла ночь; если хорошо – солнце радуется и день ясный, иначе солнце печалится – днем облачно» [32, с. 195].

У замовляннях Місяць пов'язаний з такими основними категоріями архаїчної картини світу, як потойбіччя, «той» світ, світ померлих. Сам Місяць вважався «іншим сонцем», тобто *сонцем мертвих* (східнослов.), *козацьким* (укр.), *циганським*

(рос., біл.), *турецьким* (болг.). У жниварських, весільних піснях місяць – райське світило: «Світи місяцю з раю / Нашому короваю...» [5, с. 97]. Ці ж уявлення лягли в основу головного мотиву східнослов'янських замовлянь від зубного болю, ляку, оберегу худоби від зурочення.

– Ой князю, князю,
Ты быў на том свеци,
Пытаўся миртвеца,
Што маеі каровцы стало?
– Я иду, я и знаю, што тваей каровце стало
[24, с. 418].

У весільному обряді слов'ян звертали увагу на фази Місяця під час заручин, вінчання, весілля. У східнослов'янській весільній традиції, щоб вдало посвататися, не отримати «гарбуза», радили це робити на молодика [12, с. 75]. Вінчання на новому місяці уникали, вважаючи, що це може призвести до бездітності [12, с. 581]. Фази Місяця враховують при посіві й обробці луб'яних культур, ткацтві [3, с. 63–64, 100]. Поширеним залишається вірування в передбачення майбутньої долі дитини за тим, на якій фазі Місяця вона народилася. Загальнослов'янським є повір'я, що народжені на спадаючому місяці діти хворобливі й мало живуть, а на молодика – мають молодий вигляд до кінця своїх днів. Болгари про мудру людину говорять, що «на стар місяць є роден» [26, с. 96]. На Балканах до групи потенціальних вампірів або вештиць відносили тих, хто народився в період останньої фази Місяця [6, с. 78, 238].

З фазами Місяця пов'язана активізація і таких персонажів слов'янської нижчої міфології, демонології, як русалки, відьми, босоркані, віли та богинки. Згідно з народними уявленнями українців, білорусів, росіян на повному місяці русалки гріються в сяйві його променів, «пересушуються» й полюбують розчісувати своє довге волосся [29, с. 207]. За переказами пів-

денних слов'ян, віли активізуються в період нового місяця або на старику [6, с. 44].

Фази Місяця впливають також і на зміст сновидінь. Вважається, що на молодика (точніше, на першій фазі Місяця) сні обов'язково збуваються, а на старому місяці – ні. «Ворожіння дівчат на молодому місяці, сон побачать пророчий – чоловік» [54]. На повному місяці сняться сні-жахи. Збуваються сні, що наснилися із четверга на п'ятницю. Сон під понеділок, вівторок і суботу – «пустий», тобто не збувається. Пустим вважається сон, якщо людина спить на лівому боці й горілиць. І навпаки, сон, побачений під час сну на правому боці, із четверга на п'ятницю, на новому місяці вважається «правдивим», пророчим (Чернігівщина).

У фольклорній культурі слов'ян Місяць опікується любовними стосунками між людьми, що пов'язано з міфологічним, за своїм походженням, мотивом його власних любовних зв'язків із Сонцем, вечірньою і вранішньою зірками. Щоб побачити судженого уві сні, дівчата вдаються до ворожінь «слабого місяця», тобто в останні три дні його видимого перебування на небі, примовляючи: «Ти м'сяцю вгор' / Та й ви зор' / Привед'ть мен' мого милого на сон'» [25, с. 338]. Місяць ловлять у миску з водою і ворожать, кинувши туди магичні предмети, щоб побачити судженого [25, с. 338]. У заговляннях звертаються до молодика з проханням причарувати кохану людину. У ліричних піснях Місяць – міфологічний посередник між закоханими («Місяць, чом не рано всходиш, / Чом до мене милого не водиш?») [30, с. 693]. Дівчата звертаються до нього з проханням відкрити їм майбутнє:

Ой в городі під вербою
Стоїть колодязь із водою.
Там дівонька воду брала,
До місяця промовляла:
– Місяченьку, мій батеньку,

Скажи же всю правдоньку:
Коли я піду за нелюба, –
Крайте рушнички з кропиви,
Сучіте торочки з билиночки;
Коли я піду за милого, –
Крайте рушнички рубковії,
А сучіте торочки шовковії [30, с. 83].

Залишки прадавнього культу місяця збереглися в ритуальних діях, пов'язаних з появою на небі молодика. «У ряді місцевостей України, наприклад, побачивши молодик, селянин хрестився і просив для себе і родини щастя і здоров'я. Мешканець Полісся при першій появі місяця знімав шапку й кланявся на усі чотири сторони» [2, с. 17]. До Місяця ставилися з надзвичайною повагою і шануванням, звертаючись не тільки до молодика [29, с. 10, 11], але й до повного місяця з молитвами, примовками й замовляннями. «Як місяць уже в повні буде, то йинчий господар розумний, – бо дурний того не знає – вийди на двйир, стане си до місяцьи, тей каже: “Місіцеві на підьповньи, нам на здоров'є, а ворогам нашим, що сі з нас кипкуют, сьміют, ней буде на бізголов'є!” Тей плюют до місяцьи аби сі уроки не брали» [16, с. 77]. Схожі ритуали й примовки існували в чехів Моравії [38, с. 291].

Українці вважали, що Місяць – це «око боже», світило, що «поставлене ближче до землі, щоб ліпше освітлювати вночі: це – молодший брат сонця» [7, с. 168]. За болгарськими легендами, місяць – це «оглядалото на дядо Господ», тобто дзеркало Бога. Господь створив його з грудки землі, щоб бачити, що роблять люди вночі [21, с. 123]. Гуцули вважали, що «Місяць, то ліве лице боже» [23, с. 7], у колядках його згадано на лівому боці обличчя Ісуса Христа:

То праве личко – світле сонечко,
А ліве личко – єсний місяцю,
А в грутцях его зоречка сяє [10, с. 61].

За білоруськими етіологічними переказами, за те, що місяць «кепска свеціць уночы», Бог загадав йому кожні чотири тижні перероджуватися [1, с. 136]. Найчастіше у фольклорній картині світу слов'ян пояснення зміни зовнішнього вигляду місяця пов'язані з біблійними мотивами про вбивство Каїном свого брата – Авеля [21, с. 503–521]. Обох братів можна добре розгледіти на повному місяці: «Як поўны месяц, дак видно два чоловіки ўмесця. От прыдеца, побачиш, Кавель и Апель» (Гомельщина) [21, с. 505]. Згідно з народними віруваннями зображення на місяці міняється відповідно до змін фаз Місяця: «Як місяць маленький, то і маленька злість Каїна на Авеля; як більший, то і злість робиться більша; як повний, то значить, що Каїн Авеля уже забив і вже видно, як він держить його на вилах (Старокостянтинівський пов.)» [29, с. 8]. Зміну фаз Місяця українці пояснюють тим, що, за зображення на ньому вбивства Каїном Авеля, Бог судив кожному місяцеві народжуватися, рости й вмирати [29, с. 11]. Схожі пояснення про зміну місячних фаз трапляються й у російських переказах: «На месяце Каин складывает все Авела, все время, как месяц зарождается; потом носит его – в треть, а в последнюю – Апель снова разваливается» [21, с. 506]. Болгари бачать на повному місяці Адама і Єву, словаки Лугачовського Залісся – царя Давида (або Авраама), що грає на арфі [40, с. 406]. На повному місяці волиняни бачать дівчину з коромислом, на Київщині – косаря з косою і граблями (с. Старосілля), росіяни – двох ковалів або цигана та єврея, поляки, чехи, лужичани – злодія / злодійку, що вкрав /вкрала яйця, горох, мед або хмиз напередодні Святка [13, с. 462–463]. Окрему групу складають наративи про місяць як місце покарання за роботу в неділю, великі церковні свята: «На місяци, шо то видко такі блями, то то чудо там стоїт. На Михайла-Чудотворці брат з братом кидав снопи ў стирту, тай пробиў оден другого вилами, молодчий старшого; тай так він держит брата на вилах на місяци. И кажут, шо

поки світа и сонці, то буде видко то чудо. То Бог так поставиў на місяци, аби тото видко усім людим, аби люди не робили на Михайла» [23, с. 8]. Українці, білоруси й поляки бачать на повному місяці Іллю-пророка або святого Юрія на коні. На Поділлі вірили, що зміна фаз Місяця відбувається тому, що на місяці знаходиться заслінка, якою завідує святий Юрій: він постійно то опускає, то піднімає її, від чого й відбуваються переміни місяця, що називаються «новий місяць, перша квартира, друга квартира (підповня) і старий місяць» [29, с. 10].

У переказах про місяць із різних регіонів України, які вміщені в праці П. Чубинського, переважно подано поділ видимого місячного диска на три частини, хоча для цього й вживаються слова «квартира», «квадра», запозичені з астрологічної лексики для позначення чверті, четвертої частини. У тричленному поділі видимого диска місяця, як правило, третя й четверта фази об'єднувалися одним поняттям «старий місяць», або «на спаді». Поділ часу перебування видимого місяця на небі на три частини є більш давнім і пов'язаний із сакралізацією символічної тріади: початок – середина – кінець. Ця тріада є універсалією і вживається для структурування різноманітних явищ культури в часі та просторі: постів, свят, обрядів, ритуальних дій, дороги й життєвого шляху людини, різноманітних фольклорних і авторських текстів (вступ / зав'язка – кульмінація – закінчення / розв'язка тощо). Наші власні записи на українсько-білорусько-російському пограниччі свідчать, що у другій половині ХХ ст. і на початку ХХІ ст. тут остаточно закріпився поділ місячних фаз на чотири частини. Рідше виділяють ще й п'яту частину – три безмісячні дні. Ставлення до тієї чи іншої фази Місяця – амбівалентне й залежить від регіону й місцевих звичаїв, впливу і ступеня засвоєння християнської традиції. Однак більшість вірувань, прикмет, прислів'їв, приказок і обрядових дій у народній культурі слов'ян пов'язані саме з трьома періодами: першою появою місяця (молодиком)

і першою фазою, місяцем у повні та останньою фазою і «черницем» – трьома днями перед появою нового місяця. Російська дослідниця О. Чоха вважає, що більш архаїчним і системним є поділ місячного часу на дві половини: молодий і старий місяць [34, с. 487].

Під час збору цілющого зілля травники й сьогодні враховують фази Місяця, орієнтуючись на збільшення або зменшення його видимого диска. Так, стебла рослин радять збирати на молодика, квіти – на повному місяці («в здорові дні рвуть – круглий місяць, як йде до повні»), на третій фазі й у безмісячний період зовсім утримуються від заготівлі лікарських рослин, на спаді місяця збирають корені лікарських рослин [51, с. 52]. На молодика збирають трави не тільки для лікування, але й з метою нашкодити людині. Наприклад, якщо зібрати сік з рослини «куряча сліпота» в перший день молодика при заході сонця, дати його комусь випити, то така людина на цілий місяць, до другого молодика, втратить здатність бачити після заходу сонця [8, с. 206].

Час появи нового місяця на небі українці вважали сакральним, ставилися до нього шанобливо: «Коли місяць обнови́ть ся, люди побачивши його хрестять ся, і зітхнувши глибоко, кажуть: “Господи, слава Тобі!”» [23, с. 8]. За свідченням М. Шмайди, русини-українці Пряшівщини ще й сьогодні зустрічають молодик такою приказкою: «Вітай, вітай, новий кралу, / Ми тя вітає в пожегнаню, / Ти нас вітай щастьом, здравльом» [35, с. 13–14]. Особливим вважали молодик, який, відповідно до пасхалій, наставляв напередодні Великого посту на Сирному тижні в Масниці. На Полтавщині його називали «скоромним»: «Світило завжди настає у Масницю, хочь ріжка вмочить у смитану, а все-таки скоромний, а другий настає у піст і розговіється, так що скоромні бувають обидва» [43].

Вважається, що на молодика добре замовляти зуби й підстригати волосся, щоб воно «йшло в зрост»: «Ну, вроді, ка-

зала мая свекруха, пакойна баба, свекруха та, що становлять-ся на парог, кажуть, що “мертвец – у ва гробе, а месец – на небі. Як мертвому не вставати, так там, скажимо, чи сабе, чи каму, так, скажимо, зубі не балелі”. На молодичку» [47]. На молодика також замовляють переполюх, золотуху, враз, бородавки: «Треба вийти на молодика, ніж в руках, три рази провести проти годинникової стрілки і сказати: “Місяць ясенький, хлопець молоденький, забори свої ягнятка, бо поріжу”» [48]. Чехи вірили, що зрізаний на молодому місяці однорічний пагін ліщини, названий іменем одного з трьох королів-волхвів (Каспар, Мельхіор або Балтазар), допомагає віднайти джерело води [39, с. 533].

Водночас перші три дні після молодика у східнослов'янській традиції наділяються негативною семантикою і вважаються часом небезпечним, несприятливим для починань важливих справ (наприклад, виїзд в дорогу, будівництво або мазання хати). У даному випадку актуалізується семантика межі як небезпечної точки в часі та просторі. На Полтавщині вважали, що в час появи молодика відьми збираються на шабаш, а на Галичині – на сойми, куди злітаються звідусюди «і там складають справоздане зі своєї діяльності перед чортами та набирають нових практик. Крім того вони бавляться там, гуляють, відбувають оргії. Хто несвідомий попав би на те місце, відьми потяли би його» [9, с. XVI]. На Поділлі, за місцевим повір'ям, у період нового місяця потопельники пливають до місця, де вони потонули, і купаються при місячному світлі [29, с. 209; 14, с. 49]. На Галичині вважали, що в ту ніч, коли з'являється новий місяць, безсоння у вигляді жінки нападає на дітей [6, с. 303]. Молодик вважався часом несприятливим для садіння городини, остерігалися, що тоді вона піде «в рост», а також «замічають, щоб на молодика не садити, бо горобці будуть сояшник випивати, а грядки кавуни клювати» [55]. Водночас «молодий» час Місяця намагалися використати з надією на вдалий і

швидкий урожай ранньої городини: «Але тут, коли садити городину, то з бабячого боку на посадку впливають певні дні та квартали місяця, й посадка деяких культур чоловіками, наприклад, огірки садять в понеділок й на молодому місяці, це на те, щоб рані огірки були й молоденьки» [52].

За народними уявленнями, через три несприятливі дні після появи молодика наступні сім днів надзвичайно вдалі для виконання сільськогосподарських робіт, важливих починань, захисних магічних дій тощо. «Батько мій казав те, що як настає місяць, молодий місяць, мусиш не йти, тому що нічого не буде клювати. А вже як місяць молодий настав, показався, і починає збільшуватися, отоді саме улов» [49].

Важливу роботу не радять розпочинати на молодика, а робити це треба, коли він «обитреться», через три дні або в першу суботу чи перший понеділок після народження нового місяця, які на Чернігівському і Житомирському Поліссі вважають надзвичайно вдалим для будь-яких починань. Такі сприятливі дні того тижня, що настає після молодика, називаються «першими», «первими» або «новими»: перший понеділок, новий вівторок, нова середа і так далі. «В понеділок первий, кажуть, наприклад, в неделю, як настане, то в первий понеділок й рабі все» [50]. «Коли відьму обернути нового четверга опівночі у сні головою туди, де лежали ноги, то не зможе пробудитися, доки її не відвернеться назад, бо душа, яка тоді виходить із неї, не годна трафити в тіло» [9, с. XVI]. Щоб захистити посіви від зурочення і шкідників, «жінки бігають кругом городу, й це робиться тільки в нові суботу й до сходу сонця» [42]. Вірять, що новий місяць впливає на зміну погоди: якщо на молодика пішов дощ – буде йти три тижні (Чернігівщина), а якщо взимку «тиснуть» морози, кажуть: «коби настаў місець, то він, [мороз], пересесе сі» (Надвірнянщина) [23, с. 8]. За народними спостереженнями, коли молодий місяць сходить догори рогами – цілий місяць буде суха й бездошова погода, а «коли роги місяця при сході до-

низу – сльота. Як настає підповня й коло місяця червоне – на вітер» [44]. У всіх східних слов'ян існує таке повір'я: якщо на ріжок молодика умовно повісити відро так, що з нього вода буде проливатися, то весь місяць ітимуть дощі. «Коли новий місяць “полоче ся”, тобто коли на нові місяця випаде дощ, то й цілий місяць буде слотавий» [11, с. 12].

Сприятливий час для розвитку справ, росту рослин і тварин продовжується до повні: «Як на другу квартиру поверне, тоди шаткувать капусту: вона хороша буде» [19]. За народними уявленнями, повний місяць перебуває у своїй найбільшій силі, яка як позитивно, так і негативно впливає на світ людей та все живе. М. Новикова пояснювала звернення в замовляннях до місяця на кшталт «май», «маю» тим, що «ідеться про стан на шляху до “розмаю”, розквіту й повноти природного буття» [22, с. 200], тому діжу радили мити на повному місяці: «Це на те, щоб завше була повна» [17, с. 72]. Прагматика дій на повному місяці була спрямована на забезпечення або підсилення цілісності, повноти, що має забезпечити достаток. «Картоплю, кавуни, капусту й т. ін. сажать треба, кажуть баби, як повний місяць, щоб картопля була велика, кавуни великі й повні, капуста голува й туга» [56]. У народній традиції східних слов'ян час повного місяця пов'язаний також із активізацією сомнамбул, сновидів, упирів, відьом [25, с. 338]. На Київщині (с. Запруддя Рокитнянського р-ну) і нині вірять у те, що на повному місяці, опівночі, потопельники пливають на місце своєї загибелі. На Гуцульщині вважали, що на повному місяці можна побачити вішальника [14, с. 322–323]. У болгарській демонології широко розповсюджений мотив, коли вештиці скидають місяць у повні на землю, і він починає візуально зменшуватися [6, с. 240, 243].

Два тижні після повного місяця об'єднані загальною назвою *ущерба, спад* і мають однакові прискрипції щодо прагматики дій. Однак подекуди на українсько-білорусько-ро-

сійському пограниччі зберігається традиція виокремлювати третю фазу, яку називають *рушило, гницель, гнилуша, гнила квартира, гнилувицько* [27, с. 292]. За поширенням і сьогодні переконанням, все, що відбувається на цьому тижні, приречене на невдачу, неуспіх. На «гнилій» фазі утримуються від закладання хати, замочування льону, сівби, керуючись настановою: «Гнила квартира – робить нічого не слід, бо буде порча» [29, с. 10]; «коли вибирають картоплю – то на третій квартирі ніколи не вибирають – кажуть – “коли вибирати на третій квартирі, то буде дуже зимою гнити”» [57].

Остання фаза Місяця у східних слов'ян має назву *старий місяць, на ісхода, старіца, исход, на старых днях*. Зменшення видимого диска Місяця пояснювали тим, що його їдять вовкулаки [9, с. 86], або спивають відьми: «Они роз'їдають его, що лиш кроу остаєси на небі и з тої крови місяць зноу оноулеїсі» [23, с. 8]. На Гуцульщині на старому місяці пускали кров, щоб полегшити хворому головний біль та запалення суглобів. У східних слов'ян цей час вважався найбільш сприятливим для позбавлення від пристріту, недугів за тотожністю: як зменшується місяць до повного зникнення з нічного неба, так зникне і хвороба. «А місяць, ну це так – як уже чалавек має лечіть щось там, якась болезнь, чи щось вуон має вилічить, тулько на месяце, як убиває <...> на ісхода» [47]. Загальнопоширеним залишається вірування в те, що білизну, особливо брудну і з плямами, найкраще прати на останній квадрі місяця. Аналогічно час спадаючого місяця використовували в чорній магії, а також у замовляннях і чарах на знищення, «на зло», «на смерть», як наприклад, у білоруському замовлянні на знищення ворогів: «Месяц на облаках, / Ты усхозишь и уничтожаешь-са, / Зништож мого врага, / Коб не ходзил по белу свету / И по светый земли» (Гомельщина) [24, с. 569].

Вірування, що остання квадра місяця несприятлива для будь-якої роботи, пов'язної з розвитком справи, широко по-

бутує в усіх слов'янських культурах. «В останню квадру жінота нізащо ні садитиме нічого, ні сіятиме, ні солитиме огірків» [31, с. 584]. Проте на українсько-білоруському пограниччі четвертий тиждень видимого місяця, особливо його останні три дні, вважається сприятливим часом для викопування картоплі, моркви, буряку та їхньої закладки для зберігання на зиму. «На крайніх днях» ріжуть свиней, щоб сало й м'ясо довше зберігалось, не псувалось. Білоруси вважають, що на старому місяці добре розпочинати будівництво, копати погріб, прибирати в хаті, а також приурочувати «входчини» до нової хати [28, с. 236; 34, с. 491]. Ця група народних вірувань базується на використанні опозиції *старий – молодий, твердий – м'який*, де «старий», «твердий» є запорукою стабільності, а молодий вважається схильним до небажаних змін і трансформацій. Так, щоб полотно було густим і міцним, для снування вибирали дні на старому місяці [3, с. 100].

У картині світу східних слов'ян семантика й прагматика останніх трьох днів старого місяця і перших трьох днів молодика багато в чому збігається. Це стосується поведінки демонічних персонажів, а також приписів щодо шаткування і закваски овочів: «Капусту шоткуєть на девяти день молодика и на сходочку» [45]; «буряки квасять на першій і останній квартирі» [46]. Ці дні, а також три дні, коли на небі не видно місяця, сприймаються як час межовий, перехідний і демонічний: «Коли місяць в серп, то чарівниці ідуть на гряниці» [31, с. 47]. Аналогічні уявлення існують на Закарпатті щодо босоркань (відьом), які збираються «за готар (границю села) нового або слабого місяця, а деколи до залишених самітних домів і тут виправляють всякї оргії» [25, с. 131]. У данному випадку часова і просторова межа утворюють своєрідний демонічний хронотоп, і актуалізуються вірування в межовий час і «слабий» місяць. Віра у «слабий місяць» пов'язана з уявленнями про силу місяця, максимум якої припадає на повний місяць. На «слабо-

му» місяці радили різати ковтун (збите волосся), щоб позбутися цієї пошесті (Волинь) [28, с. 236].

Найбільш яскраво межова семантика виявляється у віруваннях, приурочених до трьох безмісячних, «пустих», днів. У координатах місячного часу *межею* називають фазу Місяця, яка передує його народженню, так називають і відповідний час (*на межі, переміна, перекрій, чернець*). Вірять, що той, хто народився на межі фаз Місяця, не буде мати дітей. У безмісячні дні не сватались і не справляли весілля, вважаючи цей час несприятливим для подальшого подружнього життя. З межевою семантикою таких днів пов'язане вірування в місяшників – трансвеститів, у яких перемежується жіноча й чоловіча самоідентифікація: «Се такий мушнина, що він раз жінка, а раз чоловік. Місьишники ходи ув дню у мушинськім убраню. Домашні знати можут за се, хто у них місьишник, більше ніхто. Він може бути годину, дві, днину або ½ місьицьи жинков; се находит его при зміні місьицьи» [36, с. 212].

Межовий час, імпліцитно пов'язаний з концептом межі в часі й просторі, сприймається як час небезпечний для всього живого. Згідно з народними поглядами, будь-яке розмежування в часі й просторі є двостороннім, що балансує на грані добро / зло, людський / демонічний, сприятливий / несприятливий. У картині світу східних слов'ян такою семантикою наділявся також будь-який «перехід», «перекрій» – час змін фаз Місяця, перехід від однієї фази Місяця до другої. Водночас у цей час можливі будь-які зміни «як на зло, так і на добро»: «Коли місяць на небі стоїть догори рогами, то можна надіятися в тій квадрі погоди, а коли в діл рогами, то слоти. І то доти, доки квадра не перемінить ся. З переміною квадри міняєть ся й погода» [11, с. 12].

У вербальних апотропейних формулах, замовляннях місяць вживається як захисна межа, оберіг від всього поганого: «місяцем підпережуся» (укр.), «огорожусь светлым месяцем»

(рос). Оберегові межі, що захищають людину, створюються не тільки за допомогою знарядь і предметів, що мають високий культурний статус, а також за допомогою вербальних формул і текстів. В українських колядках в астральному коді використовується ця ж сама семантика місяця-охоронця: Божа Мати, народивши сина, «Іскупала і повила. / Ясний місячейко повивачейко, / А зоронька пелюшенька, / А сонічко подушечка» [10, с. 39].

Безмісячні дні пояснюються покаранням місяця за власні гріхи або гріхи людей: «Після своєї смерті місяць сходить до пекла, перетоплюється там, очищується й знову народжується» [29, с. 11]. Час відсутності місяця на небі, нічна теміння актуалізує негативну семантику темного, чорного кольору, що зумовлює негативні конотації такого часу, сприйняття його як надзвичайно загрозливого для людини. За народними уявленнями, якщо Великий піст почнеться в безмісячний день (чого не може бути навіть теоретично), то настане кінець світу: «Ніколи не буває так, щоб місяць настав у піст, бо то буде чернець. А як засвітить чернець, то і світові кінець – так казали колись старі люди» [43]. Чернець, нічний темний період лягли в основу прискрипції трусити сажу саме в безмісячні дні. Зауважимо, що культурна семантика кожної фази Місяця має свої особливості у традиційному коді кольорів. Так, перша фаза, молодик пов'язані із зеленим кольором: «...кажуть старі люди, що на перші квартирі місяця травня садити, то буде вся городина зелена і не буде достигати...» [53]. Повний місяць асоціюється із золотим кольором, «слабий місяць» – із срібним, синій колір місяця віщує дощ, червоний – вітер. Традиційною семантикою тих або інших кольорів місяця пояснювали цілком прагматичні дії. Наприклад, рекомендація забілювати полотно у світлі місячні ночі мала таке пояснення: «замочують сніговою водою, щоб було білим як сніг і місячне сяйво» [41].

Отже, розглянувши культурну семантику й фольклорний образ фаз Місяця в контексті традиційної картини світу східних слов'ян, можемо зробити висновок, що, попри незбереженість цілісної міфологічної лунарної системи у віруваннях, обрядах, пісенності, замовляннях, у наративах українців, білорусів і росіян, збереглися окремі фрагменти міфопоетичного погляду на нічне світило, в основі якого лежить архетипова тріада «життя – смерть – відродження».

ЛІТЕРАТУРА

1. Беларускі фальклор. Энцыклапедыя : в 2 т. – Мінск : Яшчур, 2006. – Т. 2. – 828 с.
2. *Болтарович З.* Українська народна медицина: історія і практика. – Київ : Абрис, 1994. – 320 с.
3. *Боряк О.* Ткацтво в обрядах та віруваннях українців. – Київ : ІМФЕ, 1997. – 193 с.
4. *Вавилова І., Артеменко Т.* Найдавніші свідчення про астрономічні спостереження на території України // Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні. – Львів : Ін-т прикладних проблем механіки і математики НАН України, 2014. – С. 8–19.
5. Весільні пісні : в 2 кн. – Київ : Наукова думка, 1982. – Кн. 2. – 679 с.
6. *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – Москва : Индрик, 2000. – 432 с.
7. *Вовк Хв.* Студії з української етнографії та антропології. – Прага : Укр. громадський видавничий фонд, 1928. – 356 с.
8. *Волокитин Н.* Беседы о естествознании на Русском Юге // Основа. – 1861. – № 2 (февраль). – С. 200–208.
9. *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2, вип. 2. Зібрав Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 34. – XXIV+280 с.
10. *Гнатюк В.* Колядки і щедрівки. Т. 1. Зібрав Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1914. – Т. 35. – 269 с.
11. *Грінченко Б.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседней с ней губерниях. – Чернигов : Типография Губернского земства, 1895. – Вып. 1. – 308 с.

12. *Гура А.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. – Москва : Индрик, 2012. – 936 с.
13. *Гура О.* Лунные пятна: способы конструирования мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. – Москва : Индрик, 2006. – Вып. 10. – С. 460–484.
14. *Зеленин Д.* Очерки русской мифологии // *Зеленин Д.* Избранные труды. – Москва : Индрик, 1995. – 432 с.
15. *Еліаде М.* Священне і мирське. – Київ : Основи, 2001. – 591 с.
16. *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю. В с. Ходовичах Стрийського повіту // Етнографічний збірник. – 1898. – Т. 5. – С. 76–98.
17. *Кравченко В. Г.* З побуту й обрядів Північно-Західної України // Збірник Волинського науково-дослідного музею. – Житомир, 1928. – Т. 1. – С. 67–144.
18. *Курочкін О.* Календарні звичаї та обряди // Українці: історико-етнографічна монографія : у 2 кн. – Опішне : Українське народознавство, 1999. – Кн. 2. – С. 297–301.
19. *Милорадович В. П.* Житье-бытье лубенского крестьянина // Киевская старина. – 1902. – № 6. – С. 427.
20. Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. – Москва : Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – 719 с.
21. «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой. – Москва : Индрик, 2004. – 576 с.
22. *Новикова М.* Коментар // Українські замовляння. – Київ : Дніпро, 1993. – С. 199–306.
23. *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології. Записав у Зелениці Надвірнянського повіта 1907–1908 Антін Онищук, народний учитель // Матеріали до української етнології. Видає Етнографічна комісія НТШ. – Львів, 1909. – Т. 11. – С. 1–139.
24. Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.). – Москва : Индрик, 2003. – 751 с.
25. *Потушняк Ф.* Ворожки осьйських босоркань / упорядкування, передмова І. Петровцій. – Осьй, 2011. – 523 с.
26. *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. – Москва : Индрик, 2007. – 432 с.
27. Словарь української мови : в 4 т. / упоряд. з додатком власного матеріалу Борис Грінченко. – Київ : Наукова думка, 1996. – Т. 1. – 495 с.
28. *Толстая С.* Полесский народный календарь. – Москва : Индрик, 2005. – 600 с.
29. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географичес-

ким обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Колдовство. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. 1. – Вып. 1: Верования и суеверия. Загадки и пословицы. – 468 с.

30. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. – Київ : Наукова думка, 1974. – 775 с.

31. Українські приказки, прислів'я і таке інше / уклад М. Номис. – Київ : Либідь, 1993. – 768 с.

32. Ушаков Д. Материалы по народым верованиям великоросов // Этнографическое обозрение. – 1896. – Т. 2–3. – С. 195.

33. Федорович Н. Українська народна астрономія // Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні. – Львів : Ін-т прикладних проблем механіки і математики НАН України, 2001. – С. 88–156.

34. Чеха О. Языковой и культурный образ лунного времени в полесской традиции // Славянский и балканский фольклор. – Москва : Индрик, 2006. – Вып. 10. – С. 485–500.

35. Шмайда Михайло. «А ші вам вінчую...»: календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини. – Братислава ; Пряшів : Словацьке педагогічне вид-во, Відділ укр. літ-ри, 1992. – Т. 1. – 502 с.

36. Шухевич В. Гуцульщина. – Львів, 1908. – Ч. 5.

37. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. – Москва : Наука, 1993. – Вып. 18. – 255 с.

38. Bartoš F. Moravsky lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. – V Telči : Nákladem českého knihkupectví Emila Šolce, 1892. – 405 s.

39. Houška J. V. Sbirka narodních pověr v Čechách // Časopis Musea Království Českého. – Praha, 1854. – Sv. 4. – S. 520–535.

40. Václavík A. Luhačovské Zálesí. Příspěvky k národopisné hranici Valaška, Slovenska a Haní. – Luhačovice, 1930. – 406 s.

ДЖЕРЕЛА ТА АРХІВНІ МАТЕРІАЛИ

41. Записала Боголюбова А. П. на Чернігівщині на поч. XX ст. – Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського Національної академії наук України (далі – АНФРФ ІМФЕ), ф. 1–5, од. зб. 454, арк. 3.

42. Записав Болавко П. В. в с. Врадіївці Кривоозерського р-ну Первомайської округи. – АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–дод., од. зб. 643, арк. 29.

43. Записав Ковбасюк П. в с. Березівка на Полтавщині. – АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–дод., од. зб. 573, арк. 1.
44. Зібрав учитель Самгородської 7-річної школи Можарівський С. П. – АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–5, од. зб. 421, арк. 33 зв.
45. Записав Урожок М. П. в с. Холми на Чернігівщині. – АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–дод., од. зб. 589, арк. 147–148.
46. Записав Прудкий П. Й. в с. Бреусівка Бригадирського р-ну Кременчуцької окр. – АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–дод., од. зб. 586, арк. 116.
47. Записала Чебанюк О. 11.04.2003 р. с. Оташів Чорнобильського р-ну Київської обл. від Голубенко Анастасії Опанасівни, 1925 р. н. – Експедиція Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України. Шифр: Чебанюк. – 2 – 2003, №5.
48. Записала Чебанюк О. Ю. 16.08.2003 р. від Руснак Лариси Романівни, 1975 р. н., проживає в м. Чернівці, замовляння знає від матері Хашинської Лідії Степанівни, 1933 р. н. (проживає в с. Новоолексіївка Сокирянського р-ну Чернівецької обл.).
49. Записала Чебанюк О. Ю. 11.07.2002 р. в с. Воля Щетинська (Волька) Ратнівського р-ну, Волинської обл. від Магдесюк Галини Миколаївни, 1954 р. н. Записав Черевко Г. Д. у с. Бійовці Лубенської округи. – АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–дод., од. зб. 586, арк. 212.
50. Записала Чебанюк О. Ю. 15.09.2015 р. в с. Смяч Щорського р-ну Чернігівської обл. від Савинської Л. І., 72 р.
51. Записав А. Шкарбан 5.08.2000 р. с. Глушиця Сарненського р-ну Рівненської обл. від Круглик Євдокії Денисівни, 1931 р. н. – Рівненська етнографічна експедиція «Поліським краєм» 1–6 серпня 2000 року. Зап. Шкарбан Андрій. Села Сарненського й Дубровицького р-нів.
52. Записав Щербатюк А. в с. Петреківка Катеринівського р-ну Уманської окр. – АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–дод., од. зб. 588, арк. 88–89.
53. АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–дод., од. зб. 641, арк. 581.
54. АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–6, од. зб. 484, арк. 2.
55. Записав Серeda І. М. у 1920-х рр. на хуторі Троцькі Кременчуцької окр. – АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–дод., од. зб. 647, арк. 5.
56. Записав Черевко О. П. у 1920-х рр. в с. Оболонь Лубенської окр. – АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–дод., од. зб. 647, арк. 2.
57. АНФРФ ІМФЕ, ф. 1–дод., од. зб. 586, арк. 212.

SUMMARY

The article, being based on materials of East Slavonic folklore, considers the cultural semantics of different lunar phases in comparison with similar beliefs of other Slavonic nations. Young and old moons are frequently mentioned in beliefs and folkloric texts. It is determined by the beginning / ending opposition, as well as by mythologizing and demonizing *moon's weak time*. Full moon in the Slavonic picture of the world is connected with good time for agricultural works, engagements, weddings. The old Moon is endowed with a negative meaning, the prohibition of some kinds of work and certain activities of characters of Slavonic demonology. At the same time, there was a persuasion that old moon furthers medical and some sacral practices. Apocalyptic motifs are related to the days when moon's disk is absent above in the sky. In East Slavonic traditional culture, these beliefs can be found in narratives, loci communes, proverbs, sayings, and riddles. Moon in its first phase is oftener referred to in *koliadkas* (Christmas carols) being connected with the archaic lunar calendar. In it, the month's initial day coincides with the first Moon's appearance in the sky in the form of a thin sickle. In such a calendar, New Year begins with the appearance of the Moon being the nearest to the vernal equinox.

Keywords: Moon, phases of the Moon, crescent moon, old moon, full moon.

УДК 398.87(=163.41)

М. Ю. Карацуба

НАРОДНА БАЛАДА «ХВОРИЙ ДОЙЧИН» ЯК НЕВІД'ЄМНА СТРУКТУРНА СКЛАДОВА ЛІРО-ЕПІЧНИХ ТВОРІВ ПОКОСІВСЬКОГО ЦИКЛУ

У центрі уваги в статті перебуває одна з найвідоміших ліро-епічних пам'яток сербського народу, що її відносять за хронологічним принципом до покосівського циклу (цикл епічних і ліро-епічних творів, що фіксує події після битви на Косовому полі). У розвідці розглядаються окремі тематичні і формальні складові твору.

Ключові слова: народна балада, «Хворий Дойчин», структура балади, образна система, мотив.

В центре внимания в статье находится одно из наиболее известных лиро-эпических произведений сербского народа, которое восходит по хронологическому признаку к послековосовскому циклу (цикл эпических и лиро-эпических произведений, которые фиксируют события после битвы на Косовом поле). В статье рассматриваются отдельные тематические и формальные составляющие произведения.

Ключевые слова: народная баллада, «Больной Дойчин», структура баллады, образная система, мотив.

The author of the article pays attention to one of the most well-known lyric-epic monuments of the Serbian people, which is referred according to a chronological principle to a cycle of epic and lyric-epic works fixing the events after a battle on Kosovo field. Separate thematic and formal components of the work are examined in the article.

Keywords: folk ballad, «Sick Doichyn», structure of ballad, figurative system, motif.

До відомих балад, які хронологічно припадають на післяковський період, відносимо баладу «Хворий Дойчин» («Bolani Dojčin»). У циклі пісень і балад, що тематично охоплюють цей період і мають на меті відтворити суспільну картину піс-

ля битви на Косовому полі, де загинула велика кількість сербських відчайдушних вояків, зафіксовано чимало баладних текстів. Текст «Хворий Дойчин» не можна розглядати відірвано від пісень і балад покосівського циклу, у фокусі зображення яких перебувають нечисленні герої, що вижили після Косовської битви і присвятили своє життя боротьбі з турецьким загарбником. Більшість подібних епічних творів мають трагічну кінцівку. Серед народнопоетичних зразків циклу, крім «Хворого Дойчина», відзначаємо ще декілька відомих героїчних епічних народних пісень, зокрема «Dioba Jakšića» («Поділ Якшичів»), «Smrt vojvode Prijezde» («Смерть воєводи Приєзди») і «Smrt vojvode Kaice» («Смерть воєводи Каїци»).

Після нищівної військової поразки на окупованих територіях залишилися переважно жінки та діти, а також ті, хто через хворобу і неміч не зміг дати відсіч нападникові. Проте, навіть недужі у такий скрутний для держави час не могли залишатися осторонь боротьби із загарбником і мирно прожити останні години свого життя. Так, і Хворий Дойчин, колись уславлений на весь край хоробрий військовий, а нині важкохворий, піднімається з ліжка, ніби кидаючи виклик самій смерті, аби востаннє протистояти тиранії загарбника і здійснити спробу врятувати своє місто, свою родину і оселю. Постать Дойчина оповита таємницею, поруч з епітетом «герой» варто залучити й епітет «месник» – коріння цього явища слід шукати у народних релігійних уявленнях, згідно з якими право на помсту має лише Бог, усі інші живі істоти такими привілеями не наділені. Відтак і помста Дойчина, убивство ним Арапина і коваля, виколоті ним як переможцем очі його ворогів розглядаються як учинок суворий і нехристиянський.

Сюжет балади можемо сформулювати у такий спосіб: у центрі уваги твору перебуває хворий Дойчин, який уже протягом багатьох років усамітнено живе у своїй оселі в Солуну,

довго перебуває в тенетах хвороби, яка не дає йому залишати оселю і спостерігати за подіями за межами замкненого життєвого простору. Його вимушену самотність розділяють сестра Єлиця і вірна кохана Анджелія.

У той самий час, коли хворий Дойчин намагається протистояти важкій хворобі, головний негативний персонаж твору – Усо Арапин – розбиває намет на полі поблизу Солуна, не очікуючи на спротив, адже, на його глибоке переконання, немає героя, ладного вступити з ним у двобій.

*Dojčin bio, pa se razboljeo;
Bio Duka, pa ga boli ruka;
Jest Ilija luda adžamija,
no boja nije ni videlo,
A kamo li s kime učinilo,
Te ako bi ono i izišlo
Al' mu ne da ostarila majka...*

*Дойчин був, але захворів;
Був Дука, та в нього болить рука;
Є Ілія, нерозумна голова,
Він і бою-то не бачив,
А як би з ким не вчинив,
так би воно і завершилось.
Але не дозволила цього чинити
його старенька мати...*

[Тут і далі переклад наш. – М. К.].

Невтішні вісті про долю рідної місцини, та й усього народу в цілому, нарешті доходять до Дойчина попри намагання люблячих жінок – Єлиці і Анджелії – приховати від нього гірку правду. Тоді він вирішує будь-якою ціною протистояти завоювникові – підводиться з ліжка і вирушає на поле битви. Важливим етапом оповідної структури виступає цей епізод, адже він дає вичерпну характеристику головному героєві – смертельно хворий, проте не зломлений, єдиний чоловік у родині – уособлення лицаря-захисника, який має оберігати рідну домівку і беззахисних жінок. Вирушаючи в путь, він попросив у сестри полотно, аби огорнути своє знеможене хворобою тіло і вкрити слабкі кістки. Отже, полотно у творі виступає своєрід-

ним символом єднання родини, свідченням ніжних стосунків, любові брата й сестри.

Із перев'язаним полотном тілом, сидячи верхи на непідкованому коні, зі смертоносною зброєю в руках, шаблею на поясі та впевненістю у своїх силах, не відчуючи страху, вирушає Дойчин на поле бою. Побачивши, що наближається хоробрий юнак-супротивник, Арапин намагався будь-якою ціною уникнути зіткнення, пропонував забути усе погане і скуштувати в його шатрі гарного червоного вина. Проте сталося інакше. Завдяки вправному користуванню зброєю і вчасно згаданий техніці бою Дойчин повернувся додому переможцем, знов відчувши силу у своїх слабких після хвороби руках, силу, що надала йому можливості вигнати геть ворога і відчувти радість перемоги. І якщо повернути здоров'я і зцілити хворе тіло героєві не вдалося, то захистити свою честь і честь своєї родини та вилікувати душу, позбувшись розчарування в собі, у нього все-таки вийшло.

Важливою видається нам і композиція балади, близька до композиційної структури народних епічних пісень. Виокремлюємо в ній такі складові, як зачин-експозиція, зав'язка, кульмінація, розв'язка й епілог. Тепер варто докладніше охарактеризувати кожен епізод.

У зачині народним оповідачем змальовано картину розміщення намету Уса Арапина на солунському полі. Самовпевнений Арапин вважає хороброго захисника Дойчина мертвим і не чекає жодного спротиву:

Od Soluna ište zatočnika,

Da izide njemu na mejdana,

Da junački mejdan podijele.

U Solunu ne ima junaka,

Da izide njemu na mejdan.

*Від міста зажадав відчайдушного
захисника,*

Щоб із ним у двобій вступити,

Щоб із ним поле битви розділити.

У Солуні немає героя,

Аби вступив з Арапином у двобій.

Зайвий раз намагаючись довести свою силу, Арапин зажадав, аби до його шатра приводили по одній молодій дівчині-нареченій, дівчині чистій, незайманій, нецілованій («*Ja девојку, ја невјесту младу, / Којано је скоро доведена, / Dovedena, јоште не љубљена*»), а також вимагав від переможе-них великої данини:

*Na Solun je porez udario:
Sve na dvora po jalova ovna,
Po furunu ljeba bijeloga,
I po tovar vina crvenoga,
I po kondir žežene rakije,
I po dvadeset žutijeh dukata...*

*Солун податком обклав:
З кожного двору по одному барану,
Хліба білого, щойно з печі,
А також вина червоного,
І вогняної горілки,
І по двадцять золотих дукатів.*

У зав'язці Дойчин дізнається про низькі задуми і хижі плани завойовника, адже настає час, коли приходить черга і Дойчиновій родині платити данину Арапинові. Єлиця і Анджелія намагаються приховати від нього цю звістку, проте, коли Арапин зажадав, аби до нього привели Єлицю, остання була змушена розповісти усе братові і шукати в нього порятунку і підтримки:

*A či li me, bolestan Dojčine,
Ја не могу љубит' Арапина,
Ču li brate, за живота tvoga.*

*Чи ти чуєш мене, хворий Дойчине,
я не можу любити Арапина,
Чуєш, брате, не можу за життя твого.*

Не витримавши сліз сестри й коханої, всупереч смертельній хворобі, він підводиться з ліжка і вирушає на бій з Арапином. І попри зраду побратима-коваля, який кинув його напризволяще у скрутний час, герой не відмовляється від свого задуму. Згадаємо, що Дойчин послав Анджелію до коваля з проханням підкувати йому коня у борг, аби було на чому вирушити до Арапина і дати йому гідну відсіч. Проте коваль відмовився це зробити без платні, у борг, і запропонував Анджелії:

*Anđelija, moja snaho mila!
Ja ne kujem konje veresijom;
Da mi dadeš tvoje oči čarne,
Da ih ljubim,
dok se pobro vrati
I dok mene veresiju plati.*

*Анджеліно, кумо моя мила!
Я не кую коней у борг;
Дай мені твої чорні очі,
очі цілувати,
доки побратим вернеться
І мені борг сплатить.*

У цьому уривку спостерігаємо недотримання своєрідного усталеного кодексу честі й поведження, адже нормою поведінки було шанобливе ставлення до своїх побратимів та їхніх дружин.

Кульмінаційний епізод пов'язуємо із приїздом Дойчина на поле до Арапина, де поранений герой зміг відстояти честь своєї родини і власну, зчинивши спротив завойовникові.

Розв'язка наступає із перемогою Дойчина у двобої. Далі герої має на меті помститися кривдникам – Арапинові і ковалю-зраднику, він їх убиває і виколує очі, а потім, як доказ своєї перемоги, своєрідний військовий трофей, залишає їх для своєї коханої Анджелії та для сестри:

*Pa izvadi oči Arapove,
Te ih baci svojoj miloj seji:
– Eto, sele, oči Arapove,
Neka znadeš, da ih ljubit' ne ćeš,
Sele moja, za života moga.
Pa izvadi oči nalbantove,
Te ih daje ljubi Anđeliji:
– Naj ti, Anđo, oči nalbantove,
Neka znadeš, da ih ljubit' ne ćeš,
Ljubo moja, za života moga.*

*Витягає очі Арапинові,
Віддає їх своїй сестрі милій:
– Це, сестричко, очі Арапинові,
Добре, що їх ти не цілуватимеш,
Сестро моя, за життя мого.
Тоді витягає очі ковалеві,
Віддає їх милій Анджелії:
– Це тобі, Анджо, очі ковалеві,
Добре, що їх ти не цілуватимеш,
Люба моя, за життя мого.*

А в епілозі читач прощається із Дойчином – героєм помирає.

У народній баладі «Хворий Дойчин» серед основних мотивів варто виокремити ще декілька особливо показових і промовистих. Насамперед, мотив *самозречення, жертвності*, а також мотив *возвеличення сили і звитяги* воєводи Дойчина. Народний оповідач наділяє його суворою вдачею (коли настає час помсти ворогам, він без жалю відсікає голову і виколує очі Арапинові й ковалеві), але, вочевидь, намагається і реабілітувати свого героя, пояснюючи його суворі вчинки підступністю Арапина, який скривдив своєю пропозицією його сестру Єлицю, і зрадою коваля, що образив дружину Анджелію.

Ще один дуже важливий мотив – мотив *міцної братської і сестринської любові й пошани*, втілений в образах Дойчина і Єлиці та реалізований під час зображення їхніх взаємин.

Чільне місце відводиться *мотивам зради і помсти за зраду* – вони представлені в образах коваля і Дойчина.

Важливим нам видається пошук історичного прототипу героїчного захисника Солуна. Відправною точкою для аналізу стає дослідницька позиція Л. Делич, запропонована нею у статті «“Хворий Дойчин”. Шляхи генези і модифікації співу про сутичку “хворого” героя з Арапином» [1] щодо згадки про Дойчина у низці давніх текстів, зафіксованих біля згаданого міста Солуна і на Святій горі, які можуть свідчити про існування аутентичної історичної особистості. Зокрема, цінною видається інформація про літопис, що містить текст заповіту Дойчиного онука сину, Воїну Дойчиновичу, згідно з яким необхідно передати його шаблю сербському володареві, а прах за будь-яких обставин перевезти з рідного Солуна до монастиря Хіландара. Крім того, літописна пам'ятка фіксує і факт дотримання передсмертного прохання Дойчина, про яке свідчать хіландарський ігумен, а згодом і єпископ Макарій. Цікавими видаються згадки про прохання Дойчина, аби старці зі святого Хіландара три дні проводили службу над ним заради спасіння його душі, що, у свою чергу, свідчило про якісь тяжкі гріхи, адже саме їх треба

було спокутувати таким чином. Не виключено, що і згадка про важку, тривалу смертельну хворобу пов'язана з гріхами Дойчина. Безперечно, виконавці пісень про баладного героя повинні були знати, які непорядні вчинки були на сумлінні персонажа, чи покарання за них спричинило важку тривалу хворобу, і загалом – чи ця хвороба була у нього насправді, чи вона є вигадкою оповідача. У цьому ключі видається слушною думка вже згаданої дослідниці Л. Делич – не варто оминати того, що хвороба героя могла відповідати історичній правді; більше того, тяжка хвороба виступає невід'ємним мотивом, пов'язаним із володарями і захисниками Солуна, про що свідчать згадки не лише про хворобу Дойчина, а й про важкий недуг двох історичних правителів і оборонців Солуна – деспотів Йована і Андроника (перші декади XIV ст.).

Остання згадка про прах Дойчина датується періодом грецького визвольного руху у 20–30-х роках XIX ст., під час якого священики зберігали численні пам'ятки старовини і коштовності – у переліку стародавніх цінностей зафіксована і згадка про мощі героя.

Розглядаючи природу мотивів великого гріха і тривалої хвороби, беззаперечним видається їхній тісний зв'язок у традиційній культурі. Показово, що не лише образ Дойчина репрезентовано у цьому ключі: тут варто згадати припущення дослідника початку XX ст. В. Чайкановича щодо проекції образних характеристик Дуки Сенковича (тяжкий гріх і хвороба) на Дойчина [4, с. 179]. Безпосередні згадки про хворобу як покарання за гріхи зустрічаємо в рукописному варіанті тексту у В. Караджича, де, поруч із сестрою і дружиною, фігурує мати героя, яка у промовистий образний спосіб дізнається в сина, за які гріхи покарано його важким недугом і приречено на фізичні страждання, перед ким і в чому він завинив: *«Што си, синко, тако згријешиоте се измучи муках жестокијех»* (*«У чому, синку, ти так сильно завинив, що по-*

карано тебе муками жорстокими»). Син відповідає: покарано його за те, що він із тридцятьма гайдуками знайшов у білій церкві ковчег із каміння, який згодом, повернувшись туди, потайки від дружини, зламав, зруйнував із надією на те, що він наділений винятковими якостями і дарує благодать. Та в ньому було два Божих янголи – св. Петка (св. П'ятниця) і св. Неджеля (св. Неділя), прокляття яких за цей учинок призвело до п'ятирічної виснажливої хвороби чоловіка, і лише перед смертю доля змилостивилася над Дойчином, давши йому нагоду здійснити героїчний учинок, реабілітувати себе: *«Ал' у њега два божи анђела, света Петка и света Неђеља. / Тадер су ме оне проклињале, / И боловах пет годинах данах / И пред смрћу учиних јунаштво»*. У цьому варіанті тексту діалог між матір'ю і хворим Дойчином відбувається біля його смертного одра, проте у кількох інших натрапляємо на таку розмову напередодні битви з Арапином, що є своєрідним екскурсом до історії, вступом-передумовою хвороби героя.

Інший важливий елемент, на який варто звернути увагу, – фінал твору – загибель головного героя після тріумфальної перемоги над Арапином. У сербських епічних народних піснях і баладах, тематично пов'язаних із битвою на Косовому полі, аргументація смерті персонажів, виправдання автора, який позбавляє їх життя, перебуває у відповідності до християнської моралі та уявлень про небесне царство.

Цікавим і промовистим видається нам твердження Л. Делич щодо архаїчного уявлення про диморфну природу героя, який пасивний удень, проти виявляє активність уночі, вступаючи у двобій із змієм [1, с. 112]. Так, показовим у цьому ключі є варіант пісні про Хворого Дойчина, зафіксований у Болгарії в кінці XIX ст., де є згадка, що герой удень лежить, а вночі йде битися зі змієм.

Певні тематичні розбіжності також простежуються, коли брати до уваги варіант «Хворого Дойчина» з Ерлангенського ру-

копису і текстовий варіант у збірці В. Караджича, запозиченого у боснійського торговця. У першому випадку фігурує лише сестра Дойчина, згадок про кохану немає, як і жодних відомостей про виколоті зраднику побратимові та Арапину очі; йдеться лише про відсічені голови. У пісні з Ерлангенського рукопису присутній Іво Карлович, місто ж, де він лежить хворий і яке потім захищає, залишається тим самим – це Солун. Зауважимо, що на відміну від Дойчина, історичних свідчень про діяння якого немає, Іво Карлович в історичних пам'ятках згадується. Відомо, що він був видатним хорватським паном, спадкоємцем славної династії князів Кур'яковичів. Він славився як активний борець проти турків: коли частину підвладних йому як бану земель захопив неприятель, у його розпорядженні опинилися інші території, серед них і Медведград, який він ревно захищав і в якому знайшов вічний спокій. Включення цього героя до епічних народних традицій, на думку дослідниці Л. Пешикан-Люштанович, пов'язано з охороною межових, граничних територій – між тими, що підвладні Османському царству, і тими, що належать до поля християнських уявлень. А кожен кордон у народних віруваннях асоціюється з розмежуванням «цього» і «того» світів, які неодмінно об'єднують істоти-медіатори. Однією з таких істот може бути змій, зокрема його епічний дублер, «змієподібний» герой. Функціональний простір змія та подібних до нього створінь є межовим і/чи хтонічним, а перехід-переміщення з «того» до «іншого» світу вважається однією із показових його властивостей [3]. Захищаючи цю прикордонну, межову територію, Іво Карлович неодноразово зазнавав важких поранень. Відтак, зрозумілим стає, чому в епічному тексті поруч із героєм згадуються поранення і тривала хвороба, складнішим – встановлення зв'язку з містом Солуном (назва близька до міста Солина). А в народнопоетичному тексті про Хворого Дойчина, зафіксованому В. Караджичем, топонім Солун замінено на більш доступний для слухача – *Биоград* (Белград).

Намагаючись здійснити типологічний аналіз двох текстів – того, де фігурує битва між Іво Карловичем і Арапином у Солину, і вуківським варіантом тексту про Хворого Дойчина, доходимо наступних висновків. Насамперед, сюжетна структура, пов'язана із нездоровим героєм (Карлович, Дойчин), була сформована на початку XVIII ст.; початковий етап її формування варто пов'язати із першою половиною XIV ст. Зауважимо, що нечасто один епічний сюжет може функціонувати протягом такого тривалого періоду, як чотири століття.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Делић Л. «Болани Дојчин». Путеви генезе и модификација певања о сукобу «боланог» јунака с Арапином / Л. Делић // Жива реч. – Београд, 2000. – С. 112–137.
2. Зечевић С. Култ мртвих код Срба / С. Зечевић. – Београд, 1981.
3. Pešikan-Ljuštanović L. Zmaj i svadba u usmenom pesništvu Južnih Slovena. – Available at: <http://www.skripta.info/wp-content/uploads/2016/04/Zmaj-i-Svadba-u-Usmenom-Stvaralastvu1.pdf>.
4. Чајкановић В. Из српске религије и митологије / В. Чајкановић // Студије из српске религије и фолклора (1919–1924): сабрана дела. – Провсета : Партенон. – К. I. – С. 94–109.

SUMMARY

Applying to ancient folk poetry monument, focusing on the events after a battle on Kosovo field, when the invaders sack the local population on the occupied territories, the author is intending to pay attention to a few important constituent parts of the text. The researcher is describing in particular a plot of the work (chronological course of events, heroic spirit), figurative system (the character of Sick Doichyn, his sister Yelytsia, wife Andzheliya, Usa Arapyn), symbolics used in the monument, basic motifs of work, variants of text structure in different records (on the level of common and different features).

Several especially significant and expressive motifs should be also distinguished among the basic ones of the folk ballad *Sick Doichyn*. These are first and foremost the motifs of *renunciation*, *sacrificing*, and also *laudation of strength and victory* of voievoda (commander of an army) Doichyn, in spite of the fact that folk narrator describes Doichyn as a person of severe temper, as when time of revenge to the enemies comes, he cuts off a head and pricks out the eyes of Arapyn and blacksmith without sorrow. But the narrator, obviously, tries to vindicate his hero, explaining his severe actions with the perfidy of Arapyn, who has offended Doichyn's sister Yelytsia with the offer, and the treason of blacksmith, who has insulted his wife.

The motif of a *strong brotherly and sisterly love and respect*, embodied in the figures of Doichyn and Yelytsia is another significant motif realized through the depiction of their mutual relations.

The *motif of treason and revenge for it* submitted in the figures of blacksmith and Doichyn is another important part of the work.

Mainly women and children and also those who through illness and infirmity wasn't able to fight with the assailant have left on the occupied territories after a deadly military defeat. However, even sick persons could not remain aside from a fight against an invader and peacefully live the last hours in such difficult time for the state. So Sick Doichyn, formerly glorified over the whole country brave military man, and now seriously unwell person, rises from a bed, as though affronting the death itself, if only to resist the tyranny of invader and attempt to save the city, family and dwelling for the last time.

Keywords: folk ballad, «Sick Doichyn», structure of ballad, figurative system, motif.

УКРАЇНЬСЬКА НАРОДНА КОЛЯДКА ПРО БЕЗРУЧКУ

Мета пропонованої статті – увести в науковий обіг маловідому українську народну колядку про дівчину-безручку. Цей текст побуває в деяких районах Закарпатської області. Авторка наводить три варіанти колядки: два – із села Колочава Міжгірського району, один – із села Ворочеве Перечинського району. Проаналізовано основні мотиви, образи й концепти твору: мотив передбачення долі новонародженого, образ коваля у традиційній культурі, образ безручки в українському фольклорі, концепт незаслуженого покарання.

Ключові слова: колядка, безрука дівчина, концепт незаслуженої кари.

Цель предлагаемой статьи – ввести в научный оборот малоизвестную украинскую народную колядку о девушке-безручке. Этот текст бытует в некоторых районах Закарпатской области. Автор приводит три варианта колядки: два – из села Колочава Межгорского района, один – из села Ворочеве Перечинского района. Проанализированы основные мотивы, образы и концепты произведения: мотив предсказания судьбы новорожденного, образ кузнеца в традиционной культуре, образ безручки в украинском фольклоре, концепт незаслуженного наказания.

Ключевые слова: колядка, безрукая девушка, концепт незаслуженного наказания.

The purpose of this article is to enter into scientific use the little-known Ukrainian folk carol about the handless girl. This text prevails in some parts of the Zakarpattia region in Ukraine. The author gives three variants of this carol – two from the village Kolochava in Mizhhirskyi district, one from the village Vorochevo, Perechynskyi district. The basic motifs, characters and concepts in the carols are the motif of the newborn fate prevision, the character of a blacksmith in the traditional culture, the handless girl character in Ukrainian folklore, the undeserved punishment concept.

Keywords: Christmas carol, the handless girl, an undeserved punishment concept.

Мета пропонованої статті – увести в науковий обіг маловідому українську народну колядку про дівчину-безручку. Цей текст побутує в деяких районах Закарпатської області. Уперше я почула його 2008 року під час експедиції групи науковців Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України в Міжгірський і Воловецький райони Закарпатської області. Запис відбувся 27 листопада 2008 року в с. Колочава Міжгірського району від Кривляк Марії Іванівни, 1931 р. н., місцевої мешканки. Того дня пані Марія змогла згадати лише першу частину колядки, а далі просто розповіла її зміст:

*Коли Божа Мати
По землі ходила,
Тоди она свого сина
В череві носила.*

*Прийшла до їдної хати
Ночку ночувати...
А там коваль кує,
Вона стала, постояла
Та й його звідує.*

*– Ковалю, ковалю,
Яка би я рада,*

*Нучку ночувала
Та хліба достала.*

*– Кусок хліба дам, дам,
А нічку ночувати –
Віруйте, що не дам.*

*Бо я кую як уночи, так
удень
Три гвозди великі.
Ними будут руки й ноги
Хрестови прибиті.*

Респондент продовжує: «Далі та колядка така дуже файна, але я її до кінця не знаю. Не згадаю. Як ночувала вона, пішла у стайню межи бидляти, там народився Спаситель. І раненько... Дівочка рук не мала, того коваля. По двору ходила. Вона сказала: “Піди, дівчатко, подай мі дитятко зі ясель”. А вона каже: “Я би рада тобі подати, но ручок не маю”. І тоди Божа Мати її поблагословила... но ще там є слова, не можу запам’ятати, то вже мені в голові ся не держит. В неї виростили руки і дитинку подала. Вона пішла до хати і сказала: “Якби ти, тату, знав, хто ся до нас просив... Я дві ручки маю...” Но

то інше там ще є. А он так: “Би був знав, шо то Матір Божа, я би її уступив свого ложа. На камінь головку положив, її на лужко прийняв”».

- А не маєте списаного?
- В мого внука є, він 9-ий клас.
- Дуже цікава, я ще такої не чула.
- Дуже файна! Мало хто її знає.

Марія Іванівна пообіцяла мені записати повний текст від онука і надіслати його поштою. Десь через місяць я отримала її листа з обіцяним записом:

Колятка ¹

Коли Божа Мати по світу ходила

- | | |
|--|---|
| 1. Коли Божа Мати
по світу ходила
тогда она свого сина
в череві носила | віруй що ти недам |
| 2. Прійла в оду хату
там ночля просила
она знала що минутка
вже ся приблизила | 6. Бо я як ніч так день
непрестанно кую
за пильную роботицю
і ніч не ночую |
| 3. В хаті коваль ковав
вона ему сказала
послушай ня ковалю
ябим радість мала | 7. Ковалю ковалю
що ти пильно куєш
яка тото є робота
що ти неночуєш |
| 4. Кобім я утебе
нічку ночувала
я би іще кусок хліба
від тебе дістала | 8. Ой кую я кую
три гвозди великі
ними будут руки й ноги
Хрестови пребиті |
| 5. Коваль ей отвіттив
кусок хліба ти дам
айбо нучку ночувати | 9. А присята Діва
як то услыхала
вона з хати від коваля
засмучена вийшла |
| | 10. Тай зайшла до стайні
по мижі бидлята |

которіє почалися
Діві поклоняти
11. Туй присята діва
сина породила
в яслі его положила
і сіном накрила
12. А бидлята пед нив
на коліна впали
і теплою вже парою
его согрівали
13. На другий день рано
ковальова донька
она по двору ходила
нещасна каліка
14. А присята Діва
як ї увідила
з великой радости
так проговорила
15. Зближайся до мене
бідное дитятко
та подай мені з ясель
любиме дитятко
16. Як его подати
куй ручок немаю
я як его подержати
яй сама незнаю
17. І прійшла до стайні
там ручки дістала
любиме дитятко
матери подала
18. З великой радости
домой прибіжала
своїм родителям

ручки показала
19. Мої родителі
дав ми Господь ручки
на просьбу пречистої
Божої Матери
20. А чи ви знаєте
што вчора родила
Божя мати Ісус Христа
присята Марія
21. Коваль як услишив
на коліна упав
з великою радістю
сів слова сказав
22. Коби я то знав
щото Мати божя
я би був тай уступив
сам svojого ложа
23. Сам свою голову
на камінь положив
від Діві пречистої
прощення попросив
24. Всякое терпіня
готовий прийняти
аби Діва пречистая
могла спочивати
25. Маріє Маточко
гріхи нам отпусти
а по нашей земной смерти
до неба нас впусти
26. Буди прославленна
нам до віки віков
заступай нас біди
нещасних грішників.

Маємо всі підстави вважати наведені тексти двома варіантами, оскільки відомо, що вони записані від двох різних ін-

формантів, а ще бачимо відмінності у самому тексті, зокрема на його початку. Так, у першому згаданому варіанті рядки «Прийшла до їдної хати / Ночку ночувати...» із паузою після них свідчать, що інформантка згадує текст, точніше переповідає зміст, бо фраза «ночку ночувати» не підходить до його ритму. Водночас наступні рядки «Вона стала, постояла / Та й його звідує» не порушують ритму колядки, але вони відсутні у другому тексті, записаному від онука. Те ж саме стосується строфи «Ковалю, ковалю, / Яка би я рада, / Нучку ночувала / Та хліба достала». Очевидно, текст за час побутування зазнав редакції, і сьогодні молоді колядники виконують другий довгий зразок.

Третій варіант я записала влітку 2015 року під час експедиції в Ужгородський і Перечинський райони Закарпатської області у с. Ворочево Перечинського району від Бабиц (Дюрендак) Світлани Іванівни, 1961 р. н., місцевої (одразу зауважу, що в сусідньому с. Невицьке Ужгородського району зовсім інший колядковий репертуар). Подаю фрагмент інтерв'ю із пані Світланою:

– А у вас не співають про ту безручку?

– Я чула лиш та[к]:

Коли Божа Мати по світу ходила,

Тогди вона свого сина в утробі носила (2).

Носила, носила од села до села,

Прийшла вона до коваля, на нуч ся просила (2).

– Ковалю, ковалю, прийми мене на нуч. –

– Ой не прийму тя, небого, бо мам діток много (2).

Пішла вона, пішла з превеликим жалюм,

Пішла вона до маишталні дитя породити (2).

Рано вранці пришло ковальової дівча,

– Ой дівчатко, ой дівчатко, подай мі дітятко (2).

– Я би м ти подала, кий би м ручки мала,

Ой ки би м я ручки мала і світа віділа.

*Дівча ся схилило – ручки ся з'явили,
Ручки му ся із'явили, і світа віділо (2).
Прийшло воно, прийшло з великов радостьов:
– Ой мамочко, ой апочку (?), дав ми Пан Бог ручки (2).
Дав ми Пан Бог ручки, світа м увиділо м,
Дав ми Пан Бог, дав ми ручки, світа м увиділо (2).
– Ки би м то я знав, же то Божа Мати,
Та я був її прийняв на нуч ночовати (2).
– Там ще щось має бути, ще м щось там опустила...
... а сам був я ся вуснав на сивум каміню.*

– В нас так колядують. Я не знаю, деінде як.

Аналізована колядка в обох ареалах свого побутування має високий рівень популярності, характеризується активним виконанням на Різдвяні свята, носії традиції високо оцінюють її естетичні показники і вважають маловідомою.

Сюжет колядки і справді досить оригінальний: Мати Божа шукає місця для народження дитини; знаходить оселю коваля, довідується, що він кує цвяхи, якими буде прибитий до хреста її ще не народжений син. Уночі вона народжує Ісуса у стайні коваля. Уранці її навідує безрука і сліпа ковалева дочка. Породілля просить її подати дитину. Дівчина нахиляється над яслами, у неї виростають руки, і вона починає бачити. Цю радісну звістку вона поспішає оповісти батькам, які впізнають Матір Божу і шкодують, що неналежно її прийняли.

Описаний сюжет дійсно унікальний для української колядкової традиції, проте основні його мотиви відомі в національній фольклорній скарбниці. Так, колядка про пошук місця для народження Ісуса досить поширена на Галичині, вона не раз була опублікована у збірниках [6; 7; 8; 10] ². Я сама з дитинства добре пам'ятаю цю колядку:

*Пречистая Діва по світу ходила.
Прийшла до багача (2), на ніч ся просила:*

– Пане господарю, переночуй мене,
Бо темная нічка (2) заходить на мене.
А той пан господар не хтів ночувати,
Сказав своїм слугам (2) собаками гнати.
А тії собаки як ся позлякали,
Та й перед Пречистов (2) на колінця впали.
Пречистая Діва по світу ходила.
Прийшла до бідного (2), на ніч ся просила:
– Пане господарю, переночуй мене,
Бо темная нічка (2) заходить на мене.
– Можу я тя можу переночувати,
Тільки я не маю (2) вечероньки дати.
– Не хочу, не хочу вечероньки твої,
Тільки пусти мене (2) до стаєнки свої.
Чи то сонце сходить, чи місяць заходить?
Пречистая Діва (2) свого Сина родить.
– Вставай, господине, бо вже ж ся виспала,
Чось наша стаєнка (2) світлом засіяла.
– Якби-м була знала, що то Мати Божа,
Була б-м пустила (2) до свого ложа.
Якби-м була знала, що Мати з Ісусом,
Була б застелила (2) стіл білим обрусом³.

Мати Божа блукає в пошуках місця для народження сина. Багатій проганяє її, а бідний дозволяє переночувати у стайні. Там вона народжує Ісуса. Господар впізнає Матір Божу і шкодує, що не пустив її до хати.

У фрагменті з куванням трьох цвяхів маємо вербалізацію вірування про те, що особливі, знаючі люди, наприклад, повитуха, можуть передбачити долю щойно народженого малюка [2]. Отже, Мати Божа не випадково потрапляє саме до коваля. Його високий магічний статус добре відомий у традиційній культурі й описаний дослідниками [9].

Стрижневим мотивом аналізованої колядки є чудесне зцілення безрукої та сліпої ковалевої дочки. В українській фольк-

лорній традиції образ безручки відомий у прозових жанрах, де брат або батько відрубє дівчині руки. Вона стає дружиною царя; згодом її виганяють внаслідок наклепу. Потім вона чудесно зцілюється і повертається до чоловіка [1, с. 91] (№ 706 за покажчиком Аарне – Томпсона).

У всіх прозових текстах про дівчину-безручку дуже сильний релігійно-церковний компонент. Оповідач акцентує на тому, що дівчина була «побожна і працювита» [4, № 280, с. 93]. Їй вдається врятуватися від чорта завдяки свяченій воді, у яку вона вмочує руки. Але батько, який і запродав її душу чортові, «пішов з Касею до ліса, повідрубав єї руки, щоби не мала що вмочити в воді, і там мав вже її чорт взяти. Кася пішла до ріки, обмила руку в воді і там побачила якогось хлопа. То був Ісус Христос. Він дав Касі ключі і сказав: Іди до царсва небесного» [4, № 279, с. 92]. В інших текстах про безручку присутні мотиви інцесту. Дівчина змушена втікати від батька, який хоче взяти її за дружину. Вона дуже побожна і знаходить порятунок у монастирі: «Та трафила до кльаштора до милосердних паньів, уздріли їй цнотрливість, убібрали їй за найстаршу» [3, № 158, с. 141]. І. Франко в коментарях до цих текстів зазначав, що вони є «відгомоном мельми популярної романтичної поеми, звісної в середніх віках у Франції й Німеччині як оповіданє про Мая і Беафлору, а пізнійше переробленої на прозову людovu книжку “Про терпеливу Єлену”» [5, с. 141].

У казці «Царевич – на потилиці зізвезда, а на лобі місяць» жінку звинувачено у вбивстві дитини, відрубано руки й вигнано [11, с. 71–73]. Важливо, що в усіх згаданих текстах присутній концепт несправедливої кари, що спричинила страждання героїні. В аналізованій колядці не зрозуміло, чому дівчина без рук і ще й незряча, але з тексту відчуваємо, що традиція співчуває цій дитині: «На другий день рано / ковальова донька / она по двору ходила / нещасна каліка»; «бідное дитятко». За логікою тексту можна при-

пустити, що дівчина такою народилася, а тому, як і героїні прозового фольклору, невинна у своєму стражданні.

Колядка про безруку ковалеву доньку є оригінальним народним твором апокрифічного характеру, що втілює мотиви, які ілюструють народні світоглядні уявлення про обставини народження Ісуса Христа, про постать Матері Божої. У тексті колядки в мотиві про безруку незрячу дівчину реалізований концепт незаслуженої кари, який в українській словесності відомий у прозових фольклорних жанрах – казках і легендах.

¹ Цілком зберігаємо правопис рукопису.

² Тексти див. на сайті <http://nashe.com.ua/song/5796>.

³ Запис власний (по пам'яті).

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Андреев М. П. Сюжетний показчик українських народних казок / упоряд. С. Д. Карпенко. – Біла Церква, 2015. – 184 с.

2. Боряк О. Роль баби-повитухи у віщуванні долі дитини (кінець XIX – початок XX століття) / О. Боряк // Етнічна історія народів Європи : зб. наук. праць / гол. редкол.: А. Г. Слюсаренко ; НАН України, Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – Київ, 1999. – Вип. 23. – 2007. – С. 9–17.

3. Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1902. – Т. 12. – 215 с.

4. Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 2 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1902. – Т. 13. – 287 с.

5. [ван] Ф[ранко] // Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 2 // Етнографічний збірник. – Львів, 1902. – Т. 13. – 287 с.

6. Коляди. – Жовква : Печатня ОО. Василіяна, 1925. – 80 с.

7. Колядки і щедрівки / упоряд. М. С. Глушко. – Київ : Музична Україна, 1991. – 239 с.

8. Колядки і щедрівки / упоряд. Н. Манько. – Львів : Свічадо, 2008. – 200 с.

9. Петрухин В. Я. Кузнец / В. Петрухин // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – Москва, 2004. – Т. 3. – С. 21–22.

10. Пісні з Галичини / упоряд. Р. П. Береза, М. О. Дацко. – Львів : Світ, 1997. – 192 с.

11. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским / П. П. Чубинский. – Петербург, 1878. – Т. 2. – 688 с.

SUMMARY

The purpose of this article is to enter into scientific use the little-known Ukrainian folk carol about the handless girl. This text prevails in some parts of the Zakarpattia region in Ukraine. The author gives three variants of this carol – two from the village Kolochava in Mizhhirskiyi district, one from the village Vorochevo, Perechynskiyi district. The basic motifs, characters and concepts in the carol are the motif of the newborn fate prevision, the character of a blacksmith in the traditional culture, the handless girl character in Ukrainian folklore, the undeserved punishment concept.

The first two versions were recorded in 2008, and the third one – in 2015. The analyzed carol in both areas of its existence has a high level of popularity, it is characterized with active implementation during the Christmas holidays. Tradition medias appreciate its aesthetic performance and consider it as a little known one.

The carol plot is really quite original: Lady is looking for a place to birth her child; she is finding smith's dwelling; she is learning that he is making three nails, which are designed to hammer her unborn son to the cross. At night she gives birth to Jesus in a blacksmith's stable. In the morning armless and blind blacksmith's daughter came to her. The woman in labor asks handless girl to give her child. The girl leans over the crib and arms are growing and she begins to see. The girl is hurrying to tell these glad tidings her parents who recognize the Mother of God and regret that accepted her improperly.

The central motive of analyzed carol is miraculous healing of armless and blind blacksmith's daughter. In Ukrainian folk tradition the handless girl is known in prose genres where her brother or father chops off her hands. She is the wife of the king; expelled because of libel. Subsequently

she was miraculously healed and returned to her husband (the index by Aarne – Thompson type 706).

It is important that all texts about armless girl contain a concept of unjust punishment which is caused of girl's suffering. In the analyzed Christmas carol it is not clear why the girl is without hands and also blind, but from the text we feel that the tradition sympathizes with the child: *On the second day of early / blacksmith's daughter / she walked around the yard / unfortunate cripple; the poor child*. According to the logic of the text we can suggest that this girl was born as we see her, and therefore, like the heroine of the folklore prose she is innocent in her suffering.

Carol about the handless blacksmith's daughter is an original folk text with an apocryphal nature. It embodies the reasons that illustrate popular ideas about the circumstances of Jesus Christ birthday, Virgin Mary figure. The carol text motif about handless blind girl realizes the concept of an undeserved punishment, which is known in Ukrainian folk prose genres – tales and legends.

Keywords: Christmas carol, the handless girl, an undeserved punishment concept.

ТЕОРІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ СЛАВІСТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

УДК 801.81:398.21(439.23)

Mushketyk Lesia

THE ANTROPOLOGIC CONCEPTS OF THE PEOPLE'S FAIRY-TALE OF THE UKRAINIAN CARPATHIANS (based of the material of the Ukrainians' and Hungarians' narrative tradition)

Авторка розглядає поняття картини світу, що належить до фундаментальних понять, котрі виражають специфіку людини та її буття, взаємини зі світом і найбільш важливі умови її існування. Картина світу містить антропоцентричні концепти і бінарні зіставлення.

На основі угорського та українського оповідного матеріалу Українських Карпат авторка розглядає такі концепти і бінарні протиставлення, як багатий / бідний, старий / молодий, свій / чужий, чоловік / жінка, та їх похідні, що належать до основної системи понять добра і зла. Вона доходить висновку, що казки обох етносів демонструють певну однаковість у зображенні людини, її життєвої філософії.

Ключові слова: картина світу, концепти, бінарії, український, угорський, Українські Карпати, багатий / бідний, молодий / старий, чоловік / жінка.

Автор рассматривает понятие картины мира, относящееся к фундаментальным понятиям, выражающим специфику человека и его бытия, взаимоотношения с миром и наиболее важные условия его существования. Картина мира содержит антропоцентрические концепты и бинарные противопоставления.

На основе венгерского и украинского повествовательного материала Украинских Карпат автор рассматривает такие концепты и бинарные противопоставления, как богатый / бедный, старый / молодой, свой / чужой, мужчина / женщина, и их производные, при-

надлежащие к основной системе понятий добра и зла. Она пришла к выводу, что сказки обоих этносов демонстрируют определенное сходство в изображении человека, его жизненной философии.

Ключевые слова: картина мира, концепты, бинарии, украинский, венгерский, Украинские Карпаты, богатый / бедный, молодой / старый, мужчина / женщина.

The author of the research considers the concept of the world's picture expressing the man's specific and being, his mutual relations with the world and the most important conditions of his existence in the world. The picture of the world contains concepts and binar oppositions, connected with assessing in the man's being. Generally speaking, it is fully constructed on opposing good and evil, as it represents an idealized picture of the world and divides everything into the good and the bad.

The author arrived at the conclusion that the fairy-tales of both Ukrainian and Hungarian ethnoses demonstrated almost a kind of unanimity in depicting the man, his philosophy of life,

The anthropologic concepts of the fairy-tale contain traditional people's viewpoints on the man, his surrounding and inner world, provide the best samples of morale and examples, based on general human ideals.

Keywords: picture of the world, concept, binar opposition, Ukrainian, Hungarian, Ukrainian Carpathians, wealthy / poor, young / old, man / woman.

Every person has his own system of coordinates of life fixed by culture that he implements in the so-called picture of the world. The concept of picture of the world belongs to the fundamental concepts, expressing the man's specifics and being, his mutual relations with the world and the most important conditions of his existence in this world. The picture of the world forms a type of the man's attitude towards the world and nature, the other people, himself as a member of this world, lays the norms of the man's behaviour in the world and determines his treatment of living space. It is compared to the «conceptual carcass that includes both non-verbal and verbalized conceptual models. In one's consciousness the world “is filtered” through the net of these models and correspondingly transformed, categorized and interpreted» [1, p. 109].

The concept «the picture of the world» also implies a cognitive sense, that is information on a way of cognizing the world around the people by them. The researches strive to reproduce it as well as to write into it the cognitive instructions of this or that nation, philosophic imaginations, ethic and esthetic norms and religious beliefs.

This picture, represented in the artistic text, reflects the totality of the author's knowledge on the depicted fragment of evidence; the creation of the author's picture of the world reveals the following principle: the author, staying in the centre of some events, shows everything from his own viewpoint and expresses his own understanding of these events. It is first and foremost the conceptual picture of the world, added by the linguistic one (usage of certain linguistic forms and constructions for depicting certain phenomena): «The conceptual space of the text integrates concepts available in it which are instrumental in implementing the author's ideas and plot: concepts of culture (good, evil, truth, love and beauty), concepts of ideology (justice, patriotism, victory), concepts of antropocentrism as well as the concepts – naturefacts, concepts – artifacts (artificially created objects), concepts – archetypes (ego, light, darkness)» [15, p. 247].

So, the concept is an intelligent image in the man's consciousness that has a name and is based on his certain culturally stipulated imaginations about reality itself. The concepts are discrete while the world is continual. Its analysis cannot be in full correspondence with the system of concepts. There are many objects and situations belonging to different concepts, but some of the concepts have none belonging to them. Such are concepts that are on the boundaries of different conceptual fields.

The foundations of the world's picture conceptualize the modelling oppositions which is connected with evaluating in the man's being: «So, the concepts «the good and the bad» stand out of rest of categories with the extraordinary diversity of their

ties and functions. What generally the assessing predicate is designated with, deals with the real characteristics of objects, their conformity or non-conformity to the norm (both existing and ideal one), the perception of objects, feelings they evoke (both pleasant and unpleasant), the man's active psychologic foundations (his desires, strivings, will and duties), the decision and choice out of a number of alternatives, the man's program of life and mankind's ideals, the prescriptive function of linguism, realised in certain types of linguistic acts (such as approval, condemnation, stimulus, recommendation, advice, instruction, order, persuasion, call, prohibition, advertizing, etc). The mentioned ties are divided into the following aspects: onthologic, psycologic, operating and communicative ones. The concept of value performs coordinating (between the man and the world of objects), stimulating (directing activity), didactic and regulating (prescriptive) functions in the mechanisms of life» [1, p. 183].

So, assessing is connected with the phenomenon of opposition and, in particular, of binarism. Generally binar outlook is considered to be a certain system of viewpoints on the world and the man, the «philosophy of life», according to which the individual-creature was formed by the binar ties that came into being in society. The principle of binar opposition, obligatory as the system-creating basis of the world, becomes autonomous and self-meaning in the collective unconscious and the phone which is felt intuitively and penetrates all levels of the man's being.

The «dzen» mystics have a *coan*: they ask their pupils to meditate on the sound of one hand applause. It is absurd, for there is no one palm applause, two hands are needed for this goal, they are contrarieties but basically they produce one applause. Therefore they are united in their efforts and don't contradict but add each other.

Solving this task is impossible. Meditation is given to the pupil for him to trespass the intellect's boundaries and rise to the highest

level of consciousness as well as to comprehend that in the man's life no example, illustrated with one palm applause, can be found. The whole world is the applause of two palms: man and women, day and night, life and death, love and hatred.

Binarism belongs to the most ancient and archaic way of thinking and forming the world's picture and, as scholars (P. Maclin, G. Foster and others) believe, it reflects the functioning of the most ancient system of the brain, namely the limbic one, which forms strong emotions as well as the control over reproductive and defensive activities and other vital functions. The perception of the external objects and the interconnection with them at the «old brain» level is first and foremost guided by the physical self-preservation instinct, inherent in all animals, and distributes communicants among two categorial poles – «safe» and «unsafe» and «favouring» and «unfavouring». In human society the binar opposition model functions at the level of unconsciousness. The new cerebral cortex – that of semi-spheres – came into being much later and performs research and evristic functions.

French antropologist and philosopher K. Levi-Strauss reproduces his in works the in-depth structures of myths and their coding, arranging codes in geographic space, sociologic and technoeconomic areas. He determines the peculiarities of mythologic thinking, in particular, the logics of generalization, classification as well as the analysis of natural and social phenomena. At the same time this thinking is concrete, figurative and sensitive; it makes a wide use of methaphors and symbols, turning them into a means of cognizing the world and the man. The scholar believes that ancient logics is based on double binar oppositions (tall-short, day-night, right-left, man-woman, earth-sky, etc.).

When studying myths, E. Meletins'kij arrived at the conclusion that primitive mythologic interpretations are based on elementary semantic oppositions which in the first place correspond to the man's sensitive orientation (up/dawn, left/right, big/small, etc.) and

which later are «objectivized» and added by the simplest ratios in the cosmic space-time continuum (sky/earth, day/night, winter/summer, etc.), in socium (my/strange, male/female, older/younger, etc.), or on the boundary between socium and space, nature and culture (water/fire, raw/boiled, house/forest, etc.) up to the more abstract figure oppositions (paired/unpaired, three/four, etc.) as well as such fundamental antinomies as life/death, fortune/misfortune, etc.) and the main mythologic opposition of sacral/laical» [11, p. 230].

Russian scholars V. Ivanov and V. Toporov outline the following four great groups of oppositions in the ancient man's picture of the world: «I. The most general and abstract characteristics which aren't localized in space, time and social aspects. 1. fortune/misfortune, good fate/bad fate; 2. life-death; 3. paired/unpaired (right/left). II. Characteristics, adjusted to relations in space. 4. right-left; 5. up-down; 6. sky-earth (earth-underground kingdom); 7. south-north; 8. east-west; 9. sea-surface. III. Characteristics, adjusted to time, colours and elements. 10. day-night (spring-winter); 11. sun-moon; 12. light-dark (white-black); 13. fire-moisture (dry-wet, earth-water). IV. Characteristics of social relations in a broad sense. 14. my/strange (close/far); 15. man-woman; 16. older-younger (main/secondary, ancestor/heir)» [6, p. 64].

Mythologic imaginations have been preserved in folklore. The peculiarity of the world's folklore picture is stipulated by the ethnos' peculiar vision of the world. It is created by reflecting mythologic and ethnographic elements through the specific folklore system of codes with the help of generalization, typization and translation of cultural senses into the language of symbols and into that of poetry.

The folklore concept, being a special type of the linguafolklore one at its conceptual level practically coincide with its general cultural concept. Differences arise at the figurative and acsiologic levels, the forked network of various associations and connotations, which may not be available in the general cultural concept, being connected with it. The assessment of this or that conceptually

formed object and phenomenon in the folklore text may be presented at an angle which differs from that of general linguistic use. Besides, the folklore concept has a brightly expressed polarity of assessments.

So, the assessing and binar approach to the man's characteristics and his outlook is especially typical for the people's fairy-tale. Generally, the whole fairy-tale is based on opposing the good to the bad, as it represents an idealized model of the world and divides everything into the good and the bad. The further distribution of the oppositions takes place according to this very scheme. The good means to correspond to the idealized model of the micro- or macroworld, comprehended as the goal of the man's being and, correspondingly, of the man's activity. The bad means not to correspond to this model or one of its parameters [1, p. 187].

Unlike the myth which deals with universal oppositions (life-death, fire-water, dark-light), the fairy-tale also includes dihotomias not so general, but more considerable in social, moral and psychological aspects (weak-strong, poor-rich, foolish-clever): «The fairy-tale is aimed not at depicting and explaining the state of the world and its changes as a result of the character's activity, but at showing the character's state and changes in this state as a result of his successfully overcoming troubles, misfortunes and obstacles. Therefore magic fairy-tale, firstly, operates on the oppositions, essential for defining the character's interactions with his antagonists and, secondly, it interprets these very oppositions in a far more subjective manner than the myth. Unlike the myth, the semantic oppositions of the fairy-tale figure not as general coordinators-classifiers, but as assessing indicators of the movement from the negative state to the positive one. In the fairy-tale every opposing member is ascribed to a constant positive or a negative assessment (often from an ethic viewpoint)» [12, p. 101].

We conducted this research of the antropologic concepts of the people's fairy-tale on the basis of the narrative data of the

Ukrainian Carpathians, singling out the following concepts and binars.

The opposition rich/poor, met almost in every fairy-tale, is very characteristic of the fairy-tales. In fairy-tales the poor one is always good, a character of the fairy-tale is frequently a poor man, a poor boy, a soldier, a hired labourer, a shepherd, etc. The rich man is opposed to the poor one as bad, he is often greedy and avid. According to the mentioned oppositions own brothers are opposed to each other. It is explained first of all by the fact, that the creators and performers of folklore were peasants who lived predominantly in poverty and need; the positive character of the fairy-tale represented a descendant from their social stratum and, correspondingly, was an ideal hero and a bearer of the best qualities. The definition «poor» as to the character becomes something like a calling and assessing one in the fairy-tale.

The wealthy one represented another and a higher social stratum. Money provided him with power over others. Representatives of the wealthy – landlords, priests, judges, etc. – were exploiters in the peasants' opinion, and the words «wealthy» and «wealthy person» acquired a truly negative meaning. There are many proverbs about this: «The wealthy person is damned too», «The body in gold means the soul in dirt», «The landlord's rib hit means good for people», «Money makes a clever man a foolish one», «Every landlord's head is hit with a sack out of a corner».

At the same time poverty is a negative term in the peasants' opinion. The character gets riches and magic things at the end of the fairy-tale not in vain, for dreams of rich life are reflected here; gold-silver and pearls are an equivalent to the riches; in fairy-tales there appear beautiful golden clothes, palaces and castles. The man isn't to live in poverty, he is to have a decent living, a hard-working person is to get a compensation, a decent and honest man will be able to reasonably dispose of his property. Such ideals sound in the fairy-tale.

Poverty makes the man's life worse. It spoils relations in the family, the husband and the wife often quarrel, children leave their home in search of a better fortune and earnings; sometimes the husband escapes from home himself.

The fairy-tale includes daily rural realities: a poor guy has little chances to find a good bride: «Even the most handsome young man, having no plot of land, horse and cow isn't worth a sack of chopped straw» [7, p. 123]. But a girl, however beautiful she may be, is to have a good dowry in order to get married. The wealthy person is no match to the poor one. A similar marriage is said to be the unification of two beggars or that of two beggarly sacks. In the wealthy's opinion such a guy is a ragamuffin and a poor creature.

Each of the married couple is to bring something to the joint household, and parents are to watch it. «In a village there lived a married man. He had a good household, for, you know, long ago, when the guy was to get married, he expected the bride to bring a dowry. The girl presented as a bride was to have at least some land, bulls and a sterile cow. But her chest shouldn't be empty either and she wasn't in lack of money. But the girl also looked whom she was to marry. If she was given a dowry, then the guy shouldn't be empty-handed either. They went for a fiance show; they wanted to see with their own eyes what prosperity he had» [4, p. 375].

In the fairy-tale poverty is often depicted rather visually; it is connected with famine, troubles and beggary. «In a village there lived two neighbours. One was a wealthy person, while another had misery which had made friends with a trouble – they are unwilling to leave the house» [25, p. 184]. In Maxim's house beggary is seated so, that it prevents one from breathing» [17, p. 42]. «Hát bizony nagy baj a szegénység, de nem magok tanálták ki, így tűrni kell» [28, p. 288]. In this case poverty corresponds to the concepts of bad luck and misfortune.

The beggarly state of the poor man is accentuated by the reiterations of the words «very poor», opposed to the definition

«very wealthy»; he happens to be «as poor as a church mouth»; he often has nothing to eat; but the worst thing is his having nothing to feed his children with, who are born in great numbers; in the Hungarian and Transcarpathian fairy-tales he has «as many a child as holes in the sieve and still more. The children seem to have been poured out of a sack of potatoes – small, bigger and still bigger ones» [19, p. 91]. The children are as many as the grass on the meadow, as hair (hung). «One day at the end of the day a poor man didn't have even a handful of flour left. The hungry children are crying and asking for something to eat, and the only way out for him is to hang himself» [25, p. 184]. The poor man's children are pale and fall from the wind. The situation becomes worse when the poor man's wife dies and he is left eye-to-eye with his children. Or, on the contrary, when the family lose its breadwinner.

The children suffer themselves. «Once upon a time behind blue seas and glass mountains there lived a man, very, very poor and very, very miserable. He had a son named Uirka. And the poor man has always had a trouble with something. So, this poor creature had a trouble too. At school the children teased the boy: «Uirka, Uirka, would you like to some hurka (sausage). He, a poor creature, would like to have it, but where will he take hurka?» [19, p. 56].

Here the emotional phone is created by repeating the words «poor» and «miserable» and arranging them in the form of separate sentences as well as by characterizing «the poor creature» as the one having problems and troubles. The depiction of the concrete example from the boy's life strengthens the realism and psychology of what is depicted.

Poverty manifests itself in the description of the house, food and clothing. His house is small, with tiny windows, at the brink of the village. It is covered with grass instead of a roof. In Hungarian fairy-tales the poor man's house is like the beetle's back», it has neither table, nor chair, nor bed, just a heap of straw in a corner. The poor man always has either an ill wife or ill children.

The only thing the poor man has in great numbers is children. «Vót egy szegény ember, annak annyi gyerekek vót, mint a rostán a juk. Mindig akarta megszámolni: egy, kettő, három..., de belezavorodott, mán akkor nem tudta megszámolni azt, hogy hány gyereke van. Hát mán nem tudta őket tartani, azt mondja: – El kell nektek menni szógálatot keresni. Sorba állította az udvaron őket. Ippen tizenkettő – tizenkettő jutott egy sorba. Úgyhogy huszonnégyszermeke vót» [35, p. 114].

All his life is difficult and bitter. His food is a bulb and a pie, his clothes are rags, bigger than his sizes. He would be even happy to get rid of his own child which is unnatural for a father. «The older son grew and said: «Nurse, I am going to the world. Perhaps, I'll be hired to serve somewhere. The man became happy and thought: «At least one of them will fall off my shoulders. A maize pie was baked, several bulbs were found in the kitchen garden and guy left his father, his mother, his brothers and his sister. The guy put on father's torn rags he took such boots that dragged soil, and went about the world.

In Hungarian fairy-tales the poor man sees green and red of hunger and the great torments makes him climb the wall. «Volt egyszer egy szegény ember, de olyan szegény vót, hogy még a mindennapi kenyeré se került ki. Nagyon sokat bucsálódtak, gondókoztak a feleségivel, hogy is tudjának megélni hat gyerekükkel. Rájuk jött a hideg tél, de még egy kis fájok se vót, hogy megmelegedjenek. Mit vót mit tenni, az ember vett egy üres tarisznját, nyakába akasztotta, és elindul világgá szerencsét próbálni» [34, p. 152].

The poor man labours like a black ox day and night, from morning till night, but in any case he has nothing, sometimes even a shirt. The poor man can make both ends meet with accidental earnings, go to the forest for firewood, catch fish, but he doesn't live, he drags out a miserable existence.

The main opposition poor/wealthy admits another ones, in particular little/much, as the poor man has nothing but children,

but the wealthy one has even too much gold. If the poor man even has nothing to eat, then the «wealthy landlord slept in gold and covered himself with gold» [7, p. 18].

In a Hungarian fairy-tale the shepherd tends the landlord's big herd of sheep, but he himself has a big zero.

As it has already been mentioned, the fairy-tale always renews social justice, so derivative from the main opposition may be the oppositions short/tall and humiliated/extolled. The opposition short/tall isn't direct, but paradoxal (reverse), for it means a visuality that doesn't correspond to the character's inner state. In the course of the plot the shirt turns out to be his disguise (as well as the essence of the false character) and turns into the tall in the end of the fairy-tale. It touches upon both his air, features, talents and his status; in the end he often becomes a tsar. It is confirmed by the oppositions genuine/false, secret/obvious.

The opposition poor/wealthy, landlord/peasant keeps distributing to one's appearance: fat/thin as well as to the man's characteristic features and moral, qualities, namely clever/foolish, kind/evil, courageous/coward.

Dreams of the abolition of serfdom and a kind tsar were reflected in the allegoric plot about a tsar's son and three horses. The tsar's son wants to know how people live and becomes a landlord's worker. He sees the landlord treating the people cruelly and forcing them to work twelve hours a day without giving them anything to eat. The tsar's son buys three horses: blind, thin and fat ones – and brings them to his father. He sets a riddle to the tsar – to look at the horses, for they are his people. The thin horse appears to be toiling people, the fat one – landlords, and blind one – the tsar himself, who doesn't see the real state of his subjects. The tsar divides the land among peasants and puts an end to serfdom.

Haughty and arrogant ones in the fairy-tales are Polish landlords and, more rarely, those of different nationalities. In this case the opposition poor/wealthy is determining like it is in the narrations

about opryshkys whose forest comrades were closer to them than the well-to-do representatives of their nationality. In tale-teller Ui. Jegza-Poraduik's interpretation the plot about the «smart thief», generally known in the folklore of the European countries, started sounding in a new way. Here it is told about opryshkys Rusin and Rumun who «as twins loved each other very much and went to work in different places together».

So, we see that the opposition my/strange occurs under more real circumstances. Here may be opposed a strange and native land, a stranger and a fellow countryman, there being many proverbs about this: «It was long ago, as early as under the first cesar. There lived soldier Ivan. He fought what he ought to fight at war, he served what he ought to serve in the army. The corporal patted him on his shoulder, foisted three kreisers on his palm and drove him behind the gate of the barracks. Ivan spat at it and rubbed it with his foot. He set off to Kolomyja in search of good things among his people, for in a strange land a man is an orphan even if he is a man of respect» [17, p. 104]. «Don't ask for my daughter, for you may not marry her: you are Slavic while she is Lurkish» [8, p. 83]. «Staying in strange palaces is boring. Where I was born, nettle is nice. Let's return to the village, for here the world has been nailed with planks for me» [7, p. 147].

These imaginations are connected with auto- and hetero-stereotypes. V. Gnatjuk wrote: «Novels are distinguished for a variety of topics and drawings of love, showing different social strata, both our and strange ones. We meet in them peasants, lower middle class citizens, merchants, craftsmen, policemen, priests, warriors, landlords and tsars. It is this possible to meet with all of them even in this collection, though it is very small. In the same way we meet in novels representatives of different nations our people contact or contacted. In these collections we see Jews, Gypsies and Volokhs. Out of these collections we meet Poles, Russians, Byelorussians, Lithuanians, Tatars, Hungarians, Germans, Slovaks,

Serbs etc. In novels (as well as in proverbs) people's life illuminates like in a kaleidoscope (among the songs it is kolomyikas that are distinguished for their comprehensive coverage of life). In them we see like in drawings love and hatred, hope and leave-taking, passion and extreme greediness, perfidy and cunning, naivety and plainness, mildness and fury, kindness and avidity, courtiness and roughness, truth and lie, brigandage and nobleness, – in short, everything that can move the alive man's soul» [2, p. 202].

A character of the region's fairy-tale may be the generalized image of the Gutsul – a poor guy from Verkhovyna and a Rusin who can find a way out of any situation and who is always full of cheer and optimism. «The tsarevna will be sought in marriage by nobody. This one will cope even with devils» [17, p. 120, 122]. «Ivanko serves in a strange land. There are vaskaings, herkaings and fraukaings around him, but he cannot grasp anything... Ivanko was ordered to rub down horses. «Let it be so» – replied Ivanko. Gutsul with trouble is like with his own mother. The wind always waves into his eyes» [Ibid, p. 110].

A character of everyday and, more rarely, magic fairy-tales and anecdotes of the Ukrainians and Hungarians is the Gipsy. «The guy took a handful of ash and handed it to the tsar. Sinse that time they started calling him Labardo Yanchi, or in Gipsy the Burnt Yanko» [8, p. 196]. The smith in the village frequently happens to be a Gipsy too, it is his typical occupation: «The village without a Gipsy isn't a village, as where the Gipsy is, the forge is available too, but where there is no Gipsy, the forge isn't available either. The village cannot dispense with the Gipsy» [4, p. 298].

The Gipsy's main feature is slyness, by means of which he deceives people: «There was a Gipsy among the soldiers. Courageous and sly gyu» [3, p. 177]. «One day he meets a Gipsy. And the Gipsies are used to handling and deceiving people» [4, p. 82]. The Gipsies go about villages and «mislead» people. The fairy-tales depict the Gipsy predominantly as a deceiver and a thief who is frequently not

brave and rather funny. Being sly, he pretends for inventing delicate and smart fables, but ends as a loser.

But he also may be very witty, can tell a successful lie, fool one's head and thus become the winner, which occurs especially often in the foolish devil plots (ATU 1903–1199). One day a Gipsy went with a devil to steal piglets. Having stolen them, they divided them, and the Gipsy took the animals with twirled tails, saying, that he had marked his ones that way. The devil got only one ill piglet with a straight tail. The devil took an oath not to go to steal with a Gipsy any more. «Since that time there has been people's proverb: the Gipsy can deceive even the devil!» [25, p. 191]. Dömötör wrote: «In our fairy-tales the Gipsy never arises any fear, but is a boastful, sly and inventive guy who by miraculous means defeats extremely powerful dragoons, giants and smart devils» [27, p. 84].

The Gipsy deceives greedy landlords too. Thus, in one of the fairy-tales the landlord thinks that the Gipsy has a thing that fools which he orders to bring to him. The Gipsy promises to and in the process gets the landlord's fur-coat and horses by deceiving him. That's what appears to be a thing that fools.

In his turn, a lazy Gipsy may be taught to work.

Jews in fairy-tales are mostly innkeepers, merchants and handlers. These are Moshko, Yankel and others, who make «geshefts», that is want to extract profit from everything.

The region's fairy-tales also have a classic image of the Russian soldier –moskal' who fears nothing and is sly and inventive. He is feared by devils who entice him out of hell he got to. The soldier boils porridge of the axe and mocks at the unfaithful wife. He happens to use in his speech Russisms like «popushka», «babushka», et.

Age characteristics are also of importance for fairy-tale heroes. «Old ones» act mainly as testers and advisers while «young ones» act as heroes or their adversaries, the circle of actions for the hero-child being confined to moving from «the loss of the native house» to «the return home», while for the adult «the loss of the family»

is made up with «the creation of a new family, that is with the marriage» [14, p. 224].

The binar opposition old/young in the fairy-tales is complicated. On the one hand, old age is the twilight of the man's life, when the man becomes weak and strengthless. «The magician was old and weak, like a fly in autumn. He lay and scarcely breathed» [25, p. 59]. Signs of old age are grey hair, a long beard and an untidy air. «Ott vót egy kis halászkunyhó, benne egy öreg halász. De mán térdig írt a szakálla. Ősz volt, mint a fehér galamb. Öreg, nagyon öreg» [35, p. 252] The old man may be so old that he grew with moss all over like a stump; in this case old age may be «profound». In Hungarian fairy-tales an extremely old king's eyelids are raised with an iron pitchfork like those of the witches in Ukrainian and Hungarian fairy-tales. In one of the compositions the years of old age are called the monkey's; the man has no former strength, ungrateful children may drive old parents out of the house.

In fairy-tells witches are old and ugly, their age may be very long. Witches are perfidious and sly like what often are the other antipodes of the old character, for they have a greater experience of life. Old age is opposed to youth, its beauty, strength and energy. An old tsar dreams of becoming young; he sends sons for the water which makes one young. That is why in Hungarian fairy-tales the decline of life may be ironically called «old age, the second childhood». The inappropriateness of the tsar's desire is accentuated by the character's reply or by that of the tale-teller himself, for in the peasant's opinion the breach of the cycling is impossible and unnatural both in nature and in human life. «Mifene, hát már még az ilyen öregember is házasodni akar? – kérdezte a kocsis magában. De hát parancs parancs. Mit tud csinálni a dudás?» [28, p. 222].

On the other hand, in fairy-tales old age evokes respect, which in particular brings itself into notice during the character's meetings and conversations with an old man or an old woman he shows great respect for like for his parents too.

In fairy-tales wise men are old men, as they have a long life behind, they have endured and comprehended a lot; they give valuable advice and warnings to the hero. «Néhány öreg is akadt közöttük, a többiek pedig az öregektől várták a jó és bölcs tanácsot» [33, p. 40]. Stereotypic is the formula: «I have already lived in this world for 100 (or 120) years, but haven't heard about such a guy (girl)».

The imaginations about old age and youth are generally typical and characteristic for many generations of people and different nations.

In the modern world similar imaginations are more characteristic for the East, where traditions are preserved better, while in Western countries one sees a certain gravitation towards another member of the opposition. It is connected with considerable changes in traditions, and in the established way of life, people's greater opportunities, the cult of youth and beauty, propagated and strengthened by advertizing corporations, the excessive manufacture of articles of consumption, too strong aspirations for pleasures of life, and the sexual revolution as well. The society of consumption orientates people on the ideals which are youth and beauty, offers a plenty of means of implementing these ideals, which gives rise to people's negative attitude to age and their fear to become ill and ugly. The orientation on external beauty and the aspirations for the ideal appearance give rise to the feeling of interiority among both old men and youth, leads to disappointment and tragedies. Don't some of those who take too much interest in plastic operations, resemble the tsar who wanted to continue being young, bathing in boiling milk?

One of the most important concepts in the picture of the world is the gender one, as it is connected with the man's main instinct. The man and the woman, opposed to each other by their natural peculiarities, add each other, producing a certain integrity: «Analyzing the specifics of «female/male», one may trace

the following little chain: the biologic opposition is added by the cultural one, and the result of unification of the characteristics, stipulated by Biology, with the one's, stipulated by culture, is the psychological peculiarities of behaviour of the representatives of both sexes» [13, p. 40].

The main principle of the world's classification in the oriental interpretation is «yan» and «in'», where «yan» symbolizes the man's basis, South, light, life, sky, sun, unpaired figures while «in'» is the female's basis, North, darkness, death, Earth, moon, paired figures.

In Western philosophy since the moment of patriarchate's establishment they started comparing the male and the female as spirit and matter.

According to the scholars, the category male/female characterizes all fields of human and natural life, uniting other dual oppositions: right/left, up/down, good/bad, sky/earthly: «So, in a certain sense the opposition male/female, acts very actively, recodes another oppositions, the initial meaning («sensualization») and the operative one (the main mechanism that gives rise to its being hidden by the truly qualificationary one. Perhaps, the special, «crucial» strength of this opposition may be enrooted in its objective and absolute belonging to the man. Mastering and classifying the world, the man takes himself to be a unit of the counting, using in the process different means and different criteria, in particular the criterium of relativity/absolutism. Thus, space, time and criteria that relate to them depend on where the man places himself not immanently, but in the given situation; they are principally subjective – hence, for example, imaginations about antipodes; hence such a topical current concept as «viewpoint»; hence, at last, the subjectiveness of the language, developed at the level of grammar categories by Benvenist» [24, p. 87].

Gender problems have always evoked society's interest. But it was the discovery by Sigmund Freud on hidden subconscious

instinctive aspirations of the man, the sexual nature of the subconscious, its influence on the man as well as the problems, arising due to the suppression of natural aspiration and desires that became really revolutionary. Freud and his pupils considered it also on the example of folklore works [22; 23; 21].

The sexual revolution of the past century put in its correctives in this problem. At that time there was a change in the viewpoint on certain gender problems, – in particular, on the traditional point of view on the woman as a second rate creature. There were also changes in some established stereotypes as to the woman's talents and calling as well as her relations with the man and her position in the society, ruled by men. It found its extreme expression in the feminist movements for equality.

The hero and his adventures occupy more room in the magic fairy-tale, but the heroine's presence is felt everywhere; it is the woman whom he looks for and eventually finds. The final happy end – the unification of the man and the woman as a norm of human existence, the formation of natural integrity and the harmony of the two bases when the woman doesn't exist without the man and the man doesn't exist without the woman, is natural from both a natural and social viewpoints. The hero looks for, obtains, wins and protects the woman – such is nature's law; in the world of animals the female chooses the strongest one, she is competed for, she is seduced. But apart from the natural aspiration in human society it is added by the spiritual one, that is by love stimulating the hero for his feats.

The position of the hero in the magic fairy-tale is that of «yan», the man's position, based on a certain philosophy: life is a struggle, an activity and a conflict; it's a competence for surviving and the postulate that reads: «there is no rest for those living» (Konfutsiy). The man is to distinguish himself, his character and strength of will as well as to compete and to win. This philosophy is dominant in the West.

So, if the man is an active and aggressive basis in the fairy-tale, then the woman who ideally is to be passive from nature, mainly waits till he comes to her, asks for her in marriage, releases her from the dungeon, kills the evil-doer and takes her with him. Her location is predominantly within her house, family and land; she has to leave them owing to certain circumstances – she is driven away, her children and husband are taken away too. She lives in her small world, her interests are focused predominantly on her surroundings. Generally, it is a natural calling of the woman who has to preserve traditional and established things, while the man is called upon to discover the new, pave the way, run a risk and be the pioneer. This natural trend is traced in the gender differentiation of the spheres and forms of activity of the traditional peasant society that can be expressed with the binaria external/internal, where the external, dynamic and cosmic is the man's sphere, and where the internal, static and domestic is the woman's.

So, the hero cannot stand still, he has to go and drive somewhere, cognize new worlds which was repeatedly mentioned (the happiness to look for and to go about the world too). The men take more interest not in their surrounding, but in far-off countries and travellings; in all ages they were the initiators and participants of everlasting wars, while the women waited for them at home. The woman is more earthly (the opposition earth/sky) and closer to the earth, she takes care of her children and husband, her own nest, so to say, «enrootens» it on the ground, cosmic adventures don't avoid her. Modern Ukrainian philosophers define the destination of the sexes as follows: «the soul and cordiality express mathaphysic» femininity while the spirit and spirituality express methaphysic manhood. Really, cordiality concentrates features we traditionally consider as the woman's – her ability to love and to commiserate, focus on today, not tomorrow and comprehend today's self-value while the spirit and spirituality are a sign of the man's basis with its aspiration for future, ignorance of the present, the desire to make progress and transcending» [20, p. 270].

The dependant state of the woman provided her with more patience and mildness which found an especially bright expression in the image of an orphan girl from people's fairy-tale who overcame the difficulties and lies of life without complaining.

The woman's basis brightly manifests itself in the fairy-tale, the heroines are feminine, men are strongly influenced by their beauty which we have already told about. Women are more faithful in love and more trustful, as they live mainly with emotions, their love is sacrificial, they are ready to do their utmost for its sake. The fairy-tale shows this in the wife's searches of the missing husband.

Here the woman is closer to nature which finds its expression in the opposition order/chaos, more spontaneous, her feelings are dominant over logics which scholars explain by the men's more developed left hemisphere that is rational, logic, symbolic, linguistic while the right one is intuitive, space and emotional – figurative. It's not in vain that the fairy-tales happen to have many women and girls-magicians who help men both by giving advice and taking actions. They are able to turn into different things – plants and animals – as well as to prophesy future.

Witchess are endowed supernatural abilities. They know the hero's future fate, see what is unknown to the other people and master the gift of turning into werewolves. «Hej, megijedt a fiú, hogy miféle isten teremtetted ez az öregasszony, hogy azt is tudja, ki fia borja ő, meg azt is tudja, hogy mi van a zsebibe» [28, p. 150].

The woman is closer to nature also by being mother, the children's bringing-up is predominantly her occupation. She creates a new life, and it is what evaluated in her most of all. Thus, of the three sisters, each of whom promises the king's son something in exchange for marrying (the first one – to weave clothing for all the army, the second one – to feed the whole army with a grain, the third one – two bear gold-haired twins) the king's son chooses the third sister. Perhaps it is also an ancient echo of matriarchate and the woman's cult based on mother's basis. L. Zueva writes: «According to the

esthetic peculiarities of the janr, the heroine's power is shone with the fantastically similarity of her children, imprinted by a bright fairy-tale formula. This formula, distinguished for its exact sight concreteness, was used by the icon-painters of the Ancient Rus, who depicted saints and heroes «their hands up to the elbow in red gold, their legs up to the knees in pure silver» [5, p. 8].

Generally Ukrainian and Hungarian people's prose reflects the democratic viewpoint on the woman; the heroine is equal to the hero, she chooses the man whom she loves, struggles for him and marries him.

At the same time in fairy-tales one can find also the attitude to the woman as to a second rate creature, which was inherent in the patriarchal family where boys were of greater value as future warriors and defenders. Thus, in the Hungarian fairy-tale «The clever girl» seven brothers are compared with seven sabres, while seven girls are compared with seven pots of flowers.

In accordance with these viewpoints intellect was considered to be an attribute only of the strong sex, it wasn't obligatory for women. In the fairy-tale «God's Finn» for the allegedly insufficient belief in Lord God gives the woman long hair and short intellect while her son is given short hair and long intellect. Therefore, the woman is foolish and unable to do anything without her husband.

Such contradictions in the attitude to women are confirmed by the concrete observations of the woman's status in the traditional peasant society conducted by O. Kis': «To sum up we have grounds to argue that in the people's outlook of the Ukrainians in the 20-th century the man's and woman's basis are thought about dikhotomically and hierarchally, while the man's and woman's social roles are considered to be separate and mutually adding. Sources of the formation of the traditional stereotype of femininity were both archaic and Christian imaginations and values, which led to the formation of the woman's complicated and contradictory image, combining both positive and negative instructions. In the

gender of that time one can simultaneously trace egalitarian and patriarchal trends, the former being supported by the norms of customary law and the latter being backed by the points of the legislation and church regulations» [9, p. 94].

The man's chauvinism is also felt in his attitude to the woman's work in the house, considered to be much easier than for example, working in the field. We see a refutation of this viewpoint in the plot about the husband and the wife changing places. These are the Hungarian fairy-tales «The man who miscalculated», «The man who was fond of going to the fair», «The sly wife» (ATU 1408 (The Man Who Does His Wife's Work)). There is a story about a peasant who constantly blamed his wife – to say, while he labours in the field till the seventh sweat, she just refreshes herself at home. Later the wife decided to change places with her husband, took a scythe and started off to the field to reap. She had entrusted her husband with doing housework – thoroughly kneading and baking bread, churning, washing the clothes, letting the pig go to the herd, tending the cow and cooking supper. The man thought that doing all this work would be a mere trifle for him.

But although he tried his best to do everything quickly and well, he attained no result: the pig ate the butter, the bread burnt, his shirt became black with the soot and the cow found itself hanging under the chimney. When the woman returned from the field, she saw the cow with the cord round its neck and its tongue out, she was scared and took the cord off her neck which caused her husband falling through the chimney right into the soup standing on the oven. So the woman had to draw him out of it with a ladle. After that the husband didn't tell any more about women dawdling in the house and men simultaneously earning their living by working hard in the field, and never changed places with his wife.

There is a similar fairy-tale from Ukrainian lands behind the Carpathians about the man who, blaming his wife with his working in the field harder than she cooks dinner, sends her to plough and

remains to keep house. Trying to do everything simultaneously, he ties her to the chickens for them not to flee; kneads butter in the tug, churning in the pot, fastened to his belt. When the woman returned, a raven had stolen the hen and the chickens; running after them, the man had fallen and the pot of sour cream had been broken, and the pig had turned over the tug of dough. Since that day the man has been working in the field without blaming his wife with having rest at home.

The peasant who considers himself to be higher than the women, here finds himself in funny situations due to his want of skills and impracticalness – for the work which was generally considered to be the woman's. The traditional division of labour in the family that was forming for ages, corresponded to the physical abilities and opportunities of the man and the woman, belonging to a certain social strata, historical period, geographic conditions and inclinations and was appropriate in that society. The man and the woman have their established occupations that aren't more difficult or easier. They are simply different and demand certain habits and skills. The woman is a full-fledged member of the family, makes her important contribution to its functioning and is the keeper of the family hearth. These thoughts sound in the fairy-tale.

Summing up the abovementioned and projecting it into future, I would like to note, that the binar perception of the world, inherent in human outlook, isn't positive in many cases and needs to be resolved by meditating and bringing closer the opposite dichotomies that don't exist without each other, forming together an integrity. In particular, the accentuation of one of the poles (good/bad, young/old, male/female) leads to the distorted perception of the world and to the impossibility of finding a compromise in human relations. Nowadays the abiding by the binar opposition my/strange is especially dangerous in the international mutual actions, for it gives rise to numerous conflicts and even wars.

At the same time over the last decades the binar-running process and natural meditation have been taking place inside the traditionally opposed concepts. For instance, the liberalization of sexual policy and the withdrawal from harsh schemes in perceiving sociosexual roles, point to the strive to harmonize the oppositions «male» and «female».

It proceeds from the conducted research that the fairy-tales of both ethnos have demonstrated almost unanimity in depicting the man and his philosophy of life. Therefore it can be argued that the models of development of the antropocentric systems in the plots of different fairy-tales are identical irrespective of their national belonging. The antropologic concepts of the fairy-tale contain traditional people's viewpoints on the man, his surroundings and inner world as well as provide the best moral models and examples, based on general human ideals.

BIBLIOGRAPHY

1. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. – Москва : Языки русской культуры, 1998. – 896 с.
2. Гнатюк В. Вибрані статті про народну творчість. – Київ : Наукова думка, 1966. – 250 с.
3. Дідо-всевідо: Закарпатські народні казки / запис, упоряд., підг. текстів та прим. П. В. Лінтура. – Ужгород : Карпати, 1969. – 198 с.
4. Зачаровані казкою / Українські народні казки в записах П. В. Лінтура; упоряд. І. М. Сенька, В. В. Лінтура. – Ужгород : Карпати, 1984. – 526 с.
5. Зуева Т. В. Волшебная сказка и семейно-бытовые обряды в системе восточнославянского фольклора // Поэзия и обряд. – Москва, 1989. – С. 50–79.
6. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (древний период). – Москва : Наука, 1965. – 246 с.
7. Казки Буковини / запис та літ. підг. текстів М. Г. Івасюка ; упоряд. М. Г. Івасюка та В. С. Басараба ; ред. В. С. Басараба. – Ужгород : Карпати, 1973. – 240 с.

8. Казки одного села / запис текстів, післям. та прим. П. В. Лінтура ; упоряд. Ю. Д. Туряниця. – Ужгород : Карпати, 1979. – 368 с.
9. Кісь О. Р. Жінка в традиційній українській культурі. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2008. – 272 с.
10. Логический анализ языка: образ человека в культуре и языке / Арунчунова Н. Д. (отв. ред.), Левонтина И. Б. (отв. ред.). – Москва : Индрик, 1999. – 422 с.
11. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – Москва : Восточная литература, 1995. – 408 с.
12. Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Вопросы семантического анализа волшебной сказки // Тезисы докладов IV летней школы по вторичным моделирующим системам. – Тарту, 1969. – С. 86–136.
13. Мельникова А. А. Язык и национальный характер. Взаимосвязь структуры языка и ментальности. – Санкт-Петербург : Речь, 2003. – 319 с.
14. Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору : Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895–1970). – Москва, 1975. – С. 214–246.
15. Селиванова Е. Н. Основы лингвистической теории текста и коммуникации. Учебное пособие. – Киев : Фитосоциоцентр, 2002. – 336 с.
16. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. – Ленинград : Наука, 1979. – 439 с.
17. Правда і кривда : казки / передм., упоряд. і прим. І. В. Хланти. – Ужгород : Карпати, 1982. – 352 с.
18. Роздольський О. Галицькі народні казки. В Берліні пов. Бродського із уст народу списав О. Роздольський / упоряд. і порівняння додав І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1895. – Т. 1. – 120 с.
19. Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича / запис текстів та впоряд. П. В. Лінтура. – Ужгород : Карпати, 1968. – 240 с.
20. Філософія. Світ людини. Курс лекцій : Навч. посібник / В. Табачковський, М. Булатов, Н. Хамітов та ін. – Київ : Либідь, 2003. – 432 с.
21. Фон-Франц М. Л. Психология сказки. Толкование волшебных сказок / пер. с англ. – Санкт-Петербург, 1998. – 362 с.
22. Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции. – Наука, 1989. – 456 с.
23. Фромм Э. Душа человека / пер. с нем. и англ. – Москва : Республика, 1992. – 429 с.
24. Цивьян Т. В. Оппозиция мужской/женской и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнический стереотип мужского и женского поведения. – Санкт-Петербург, 1991. – С. 77–91.

25. Чарівне горнятко : казки / запис текстів С. Далавурака М. Івасюка, В. Бандурака та С. Пушика ; упоряд. С. Далавурак та М. Івасюк. – Ужгород : Карпати, 1971. – 256 с.

26. A TU – The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson / By Hans-Jörg Uther. – Helsinki, 2004. – Pt. 1–3. – Part I. – 619 p. ; Part II. – 536 p. Part III. – 285 p.

27. *Dömötör S.* Cigányadomáink // *Ethnographia*. – 1929. – XL. – P. 82–106.

28. Felsőtiszai népmesék / Feljegyezte Kocsisné Szirmai Főris Mária. – Debrecen : Debr. Alföldi Magvető, 1956. – 408 p.

29. *Honti J.* A mese világa. – Budapest : Pantheon K., 1937. – 162 p.

30. Magyar Népmesekatalógus. – Budapest : MTA Néprajzi Kutató Csoport, 1978. – 2001. – K. 1–10.

31. *Nagy O.* Hősök, csalókák, ördögök. Esszé a népmeséről. – Bukarest : Kriterion K., 1974. – 230 p.

32. *Ortutay Gy.* Meseköltészetünk // Magyar népköltészet. Népballadák. Népmesék. – Budapest : Akadémiai Kiadó, 1985. – P. 145–161.

33. Pallag Rózsa. Kárpát-ukrajnai magyar népmesék / Össz. Sándor L. – Budapest : Akadémiai Kiadó, 1988. – 283.

34. Tűzoltó nagymadár. Beregújfalusi népmesék és mondák / Penckőferné Panykó M. gyűjtése. Budapest ; Ungvár : Hatodik Sip. 1993. – 334 p.

35. Ungi népmesék és mondák / Gyűjt. és bev. rész írta Gészi J. – Budapest : Akadémiai K. – Madách K., 1989. – 620 p.

36. *Voigt V.* Meseszó. Tanulmányok. – Budapest : MTA ELTE Folklór Szöveg-elemzési Kutatócsoport, 2007–2009. – 420 p.

SUMMARY

The author of the research considers the concept of the world's picture which belongs to the fundamental concepts, expressing the man's specific and being, his mutual relations with the world and the most important conditions of his existence in the world. The picture of the world contain concepts and binar oppositions, connected with assessing in the man's being. The assessing and binar approach to characterizing man and his outlook is especially characteristic for people's fairy-tale. Generally speaking, it is fully constructed on opposing good and evil, as it represents an idealized picture of the world and divides everything into the good and the bad.

The author of the research, basing on the Hungarian and Ukrainian narrative material, considers such anthropologic concepts and binar oppositions as wealthy/poor, old/young, my/strange, man/woman and their derivatives, included in the main system of coordinates of good and evil. For example, wealthy/poor continues distributing on appearance: thin/fat, the characters' state: hungry/satisfied, peasant/landlord, humiliated/extolled as well as on man's features and moral qualities, namely: clever/foolish, kind/wicked, courageous/coward, etc.

The author of the research arrived at the conclusion that the fairy-tales of both ethnoses demonstrated almost a kind of unanimity in depicting the man, his philosophy of life, so it is possible to argue that the models of development of anthropocentric systems in the plots of many fairy-tale are identical irrespective of the nationalities they belong to. The anthropologic concepts of the fairy-tale contain traditional people's viewpoints on the man, his surrounding and inner world, provide the best samples of morale and examples, based on general human ideals.

Keywords: picture of the world, concept, binar opposition, Ukrainian, Hungarian, Ukrainian Carpathians, wealthy / poor, young / old, man / woman.

УДК 398(=161.2):37.018.4“185/192”

Л. П. Козар

РОЛЬ УКРАЇНСЬКИХ ГРОМАД У ФОРМУВАННІ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ: ПОГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ

У статті розглядається внесок українських громад у розвиток національної фольклористики другої половини ХІХ – початку ХХ ст. Їхніми зусиллями було організовано Південно-Західний відділ Російського географічного товариства (РГТ), видання часопису «Київська старина», підтримувалася діяльність українських фольклористів за межами України. Було розроблено етнографічні програми, згідно з якими, по всій Україні розгорнулося збирання зразків народної творчості, а також сформовано теоретико-методологічні основи фольклористики.

Ключові слова: українські громади, фольклористика, Південно-Західний відділ РГТ, «Київська старина».

В статье рассматривается вклад украинских общин в развитие национальной фольклористики второй половины ХІХ – начала ХХ в. Их усилиями было организовано Юго-Западный отдел Русского географического общества (РГО), издание журнала «Київська старина», поддерживалась деятельность украинских фольклористов за пределами Украины. Были разработаны этнографические программы, согласно которым, по всей Украине развернулся сбор образцов народного творчества, а также сформированы теоретико-методологические основы фольклористики.

Ключевые слова: украинские общины, фольклористика, Юго-Западный отдел РГО, «Київська старина».

In the article «The role of the Ukrainian community in the formation of theoretical and methodological foundations of folklore second half of ХІХ – early ХХ century.: Look at the problem» is considered the contribution of Ukrainian communities in the development of the national folklore of the second half of ХІХ – early ХХ century. Their effort was organized by the Southwestern Division of the Russian Geographical

Society, the publication of the magazine «Kiev Antiquity», supports the activities of Ukrainian folklore outside Ukraine. Ethnographic program have been developed, according to which in Ukraine turned to collect samples of folk art, formed the theoretical and methodological foundations of folklore.

Keywords: Ukrainian community, folklore, Southwest Division of the Russian Geographical Society, «Kievan antiquity».

В епоху української бездержавності важливу роль відігравали громади – напівлегальні об'єднання національно спрямованої інтелігенції в боротьбі за самобутність, утвердження українства в межах Російської імперії. Один із засновників Чернігівської громади А. Верзилов так характеризував діяльність українських громад: «Уряд переслідував все українське, і це тяглося довгі літа; тому українцям треба було боротися не тільки проти загального державного соціально-політичного й культурного гніту, а й одстоювати й творити українську культуру, будити на Україні національне самопізнання, вести український народ до національного, політичного й культурного самоозначення, а це могли робити тільки таємні, конспіративні організації – громади. Становище цих громад було складніше й трудніше, ніж інших організацій, бо їм доводилось не тільки боротися, протестувати, пропагувати, ширити певні ідеї, їм разом з тим доводилось виявляти українське життя, маніфестувати його, підтримувати й творити українську культуру, а це можна й треба робити хоч і потай, та так, щоб воно стало явним і закріплювалося в життю, бо культура – то ж щось стале, живе, побутове, що не може бути схованим. Тому громади, діючи таємно, представляли й маніфестували українське суспільство, піддержували й творили українську культуру, об'єднуючи видатніших і талановитіших людей з української інтелігенції, направляючи їх зусилля на справу національного відродження українського народу, культурного й політичного самовизначення» [4, с. 471].

У різні часи до українських громад входили такі відомі культурні діячі та меценати – борці за українську національну справу, як Т. Шевченко, М. Костомаров, П. Куліш, В. Тарновський, Г. Галаган, П. Чубинський, П. Житецький, В. Антонович, Т. Рильський, М. Драгоманов, О. Потебня, О. Кониський, М. Лисенко, О. Русов, С. Ніс, Б. Грінченко, М. Коцюбинський, Ф. Вовк, В. Науменко, В. Смиренко, Є. Чикаленко, С. Єфремов та ін. Тільки Київська громада вже в 1862 році об'єднувала близько 300 осіб кращих представників української інтелігенції, які проводили культурно-освітню й національну роботу, збирали й публікували фольклорні матеріали, історико-культурологічні документи з минулого України, убачаючи в цьому основу для майбутнього відродження нації. Крім українців, до українських громад входили вихідці з поляків, німців, росіян та інших національностей. Це насамперед славнозвісна група київських студентів – нащадків польської шляхти – Тадей Рильський, Борис Познанський, Кость Михальчук на чолі з Володимиром Антоновичем, які, захопившись українськими ідеями, назавжди порвали з польським громадянством і дістали за це назву «хлопоманів». Вони проголосили себе українцями і в 1863 році вступили до Київської громади.

Гідним продовжувачем справи свого діда став онук В. Антоновича Марко Дмитрович Антонович – відомий дослідник українського громадсько-політичного руху XIX ст., президент Української вільної академії наук у США. У 1976–1977 роках він опублікував дві праці – «Коли по-стали громади» та «Українська петербурзька громада», у яких намагався простежити історію створення українських громад, зокрема з'ясувати дату заснування громадських організацій, окреслити їхнє місце в історико-культурному житті України. Як і більшість дослідників, він уважав, що «досить яскравим доказом існування Київської

громади були проводи тіла Т. Шевченка в Києві 6–7 травня 1861 р.» і що «в історію дата 1861 року перейшла як дата заснування громад». «Від цього року в Києві, Чернігові, Харкові й Полтаві громади виступають настільки явно, що їхнього існування вже ніяк заперечити не можна, – відзначав М. Антонович. – Громади утримують недільні школи, збирають гроші на видання книжок для народу, заохочують своїх членів чи прихильників ходити в народній ноші, говорити українською мовою, а в житті дуже яскраво відмежовуються від росіян з одного і поляків з другого боку» [2, с. 30].

М. Антонович уважав, що ядро першої української громади в Петербурзі утворили в 1858–1859 роках колишні діячі Кирило-Мефодіївського братства Т. Шевченко, М. Костомаров, П. Куліш та В. Білозерський, опинившись через різні обставини за межами України. «Вона була статечнішою і спокійнішою, ніж багато революційніші Київська і Полтавська громади, але її вклад в тодішнє українське життя був значний і дуже важливий», – робить висновок дослідник. Він також припустив, що Петербурзька і Полтавська громади, «напевно, існували вже в 1858 р., Київська правдоподібно, а Чернігівська і Харківська, можливо» і що «в 1859 році всі згадані громади вже існували» [2, с. 35–45].

Метою нашого дослідження є вивчення впливу українських громад на розвиток національної фольклористики другої половини ХІХ – початку ХХ ст., зокрема організація Київською громадою етнографічної експедиції і Південно-Західного відділу РГТ, видання «Киевской старины», обґрунтування методики збирання, опублікування та дослідження народної творчості. Важливим аспектом є систематизація й подальший розгляд виданих наукових праць, де предметом вивчення були українські громади. Ця стаття – вступна розвідка до розгляду порушеної проблеми.

Діяльність українських громад висвітлюється в спогадах, щоденниках, епістоляріях, автобіографіях, документальних матеріалах, статтях, монографіях тощо. Важливу джерельну базу складає спадщина українських громадських діячів – В. Антоновича, М. Драгоманова, І. Житецького, О. Кониського, О. Лазаревського, О. Русова, С. Русової, Б. Познанського, К. Михальчука, С. Носа, М. Грінченкової, А. Верзилова, В. Самійленка, О. Лотоцького, І. Стешенка, Є. Чикаленка, А. Смоленського, С. Єгунової-Щербини та ін. Перші дослідницькі праці, присвячені аналізу діяльності українських громад, з'являються в кінці XIX – на початку XX ст. Їх авторами, зокрема, є М. Грушевський, Ю. Охрімович, І. Франко, С. Єфремов та ін.

З-поміж російських учених Олександр Пипін в «Истории русской этнографии» уперше здійснив спробу усвідомлення зв'язку між науковою розробкою явищ фольклору й етнографії та суспільними рухами епохи. Відзначив, що «к судьбам малорусской этнографии имеет весьма близкое отношение вопрос о так-называемом украинофильстве» [23, с. IV]. І хоча в передмові він зазначав, що «предпочёл не вводитъ его (украинофильство. – Л. К.) в эту книгу», проте дослідження українського етнографічного процесу тут розглядається в контексті українського національного відродження. Так, у вступі О. Пипін зауважив, що «малорусския этнографическия изучения уже вскоре соединились с стремлениями поднять общественное и нравственное состояние самого народа» [23, с. 4], що «живое, оригинальное возрождение» «выразилось» «началом южнорусской этнографии и попытками литературы на народном языке» [23, с. 9]. У кожному розділі праці О. Пипіна простежується зв'язок розвитку української етнографії з національним суспільним рухом (зокрема, розділи та підрозділи «Журнал “Основа” и начало украинофильства» [23, с. 188–222], «Движения шестидесятых

годов: хлопомания» [23, с. 273–282], «С шестидесятых годов» [24, с. 339–380] та ін.).

У 20–30-х роках ХХ ст. діяльність громад привертала увагу таких дослідників, як М. Гніп, М. Возняк, Г. Берло, О. Рябін-Скляревський, В. Міяковський, Ф. Савченко, О. Мицюк, А. Михалевич та ін. За радянських часів діяльність українських громад зовсім не вивчали або розглядали тенденційно, з класово-партійних позицій. Варто відзначити оригінальність досліджень цієї проблематики представниками української діаспори (М. Антонович, Г. Васькович, Д. Дорошенко, О. Субтельний та ін.).

Починаючи з 90-х років ХХ ст., з'явилося чимало розвідок, присвячених загальному висвітленню історії діяльності українських громад (праці О. Болдирева, К. Грицик, Н. Дорощука, А. Катренка, М. Палієнко, Н. Побірченко, Ю. Русанова, Г. Самойленка, С. Світленка, С. Чмир та ін.).

Діяльність Південно-Західного відділу РГТ та розвиток української фольклористики в контексті національного відродження другої половини ХІХ – початку ХХ ст. розглядається в працях О. Пипіна, С. Русової, О. Грушевського, І. Житецького, Ф. Савченка, В. Горленка, О. Кравця, П. Одарченка, В. Шаяна, Г. Скрипник, Л. Чорної, Н. Побірченко, Н. Петрук, С. Чибирак, В. Милько, О. Оверчук, І. Демуз, Л. Мохір, Т. Лободи, Д. В. Садовникової, Б. Гальчинського, Л. Козар та ін.

І. Житецький у статті «Київська громада за 60-х років» [11, с. 91–125], відповідаючи на питання «Що ж то була за українська громада, коли і як вона склалася?», зауважує: «В самому кінці 50-х та на початку 60-х років у Петербурзі і по різних містах України виникли українські гуртки культурного, етнографічного, літературного напрямку, що називали себе громадами і мали в своїх справах зносини одна до одної. В Петербурзі за осередок такої громади стала редакція “Основи” – Костомаров, Шевченко, Куліш, В. Білозерський,

В. П. Коховський, О. Х. Кістяковський, Г. С. Вашкевич, бр. Лазаревські, Х. І. Черненко, Д. С. Каменецький, Мик. І. Стороженко, Недоборовський, С. О. Глушановський, Я. Кухаренко, В. А. Менчиц, Д. Г. Лебединцев, Честаховський та ін.; у Чернигові – Ол. Тищинський, Оп. В. Маркевич, Л. І. Глібів, С. Д. Ніс, Д. І. Лавриненко, П. Г. Борсук, Лагода та ін.; у Полтаві – Дм. Пав. Пильчиков, В. Кулик, О. Я. Кониський, Жученко, Трунов, Є. Милорадович, Лобода та ін.; у Харкові, гуртуючись коло університету: Крем'янський, П. Лобко, О. О. Потебня, Сокович, А. Л. Шиманов, В. С. Гнилосиров, В. Мова, Франковський та ін. Активними діячами Одеської громади були Л. Смоленський, О. Андрієвський, В. Мальований, Д. Овсянико-Куликовський, Єлизаветградської – брати Тобілевичі (І. Карпенко-Карий, Микола Садовський, П. Саксаганський)» [11, с. 92].

Серед сучасних дослідників Н. Побірченко [24] одна з перших детально проаналізувала педагогічну й просвітницьку діяльність українських громад у другій половині XIX – на початку XX ст., відзначила важливий внесок їх у розвиток української фольклористики. Вона вважає, що зародження громадського руху в Києві тісно пов'язане з діяльністю недільних шкіл, зокрема Подільською (на Подолі), Новостроєнською (на Жилянській вулиці), Печерською (на Липках). Робота в недільних школах вимагала нових форм і засобів освітньо-виховної діяльності. Так починають створюватися бібліотеки, організовуються літературні читання і вечори, проводяться театральні вистави і, нарешті, студенти-вчителі недільних шкіл, зодягнувшись по-селянському, вирішують піти «в народ», щоб ближче ознайомитися з його звичаями, мовою, особливостями побуту, соціальними умовами життя.

Громадівець 60-х років XIX ст. Олександр Лоначевський-Петруняка (автор збірки «Пісні про кохання» (К., 1864)) зга-

дував, що в ті часи мало хто з малоросів не заводив собі зошита для етнографічних записів, здебільшого пісень з уст народу. За пропозицією студента О. Стоянова було розроблено проект збірника пісень, укладанням якого зайнялися студенти (О. Стоянов – історичні пісні, І. Новицький – побутові, М. Вербицький – родинні, О. Лоначевський-Петруняка – про кохання) [23, с. 377].

Вивчаючи народ, В. Антонович із Т. Рильським «за три вакації» обійшли Волинь, Поділля, Київщину, Холмщину та більшу частину Катеринославщини й Херсонщини [1]. Згодом Т. Рильський опублікував свої дослідження, написані на основі вивчення народного життя, – «Рассказ современника о приключениях с ним во время «Колиивщины» (1887), «К изучению украинского народного мировоззрения» (1888, 1890, 1903), «О херсонских заработках» (1904). М. Лисенко зі М. Старицьким після першого курсу «відправилися на вулицю» й намагалися Perezнайти з усім селом, маючи на увазі й пропаганду своїх ідей про зближення, злиття з народом і збір етнографічного матеріалу [31, с. 467]. Через тридцять років в листах (1896–1899) до Ф. Колесси М. Лисенко із захопленням згадував ті часи: «Боже, Боже! Яка то є велика потреба [...] повештатися поміж селянським людом, зазнати його світогляд, записати його перекази, споминки, згадки, прислів'я, пісні й спів до їх. Вся ця сфера, як воздух чоловікові, потрібна; без неї гріх починати свою працю і музикові, і філологові. Фольклор – це саме життя [...] вчіться на сірій свитині, на грубій сорочці, на дьогтяних чоботях: там бо душа Божа сидить» [18, с. 26–28]. М. Лисенко закликав брати від люду «щонайдавніші його пісні, бо в їх сидить уся оригінальність слав'янської творчости» [18, с. 29], бо «вони неначе гимни первісного чоловіка до сил чудової природи» [18, с. 24]. Наслідком цих подорожей стало багатотомне видання М. Лисенком «Збірника українських пісень» (т. 1, 1869; т. 2,

1873; т. 3, 1879; т. 4, 1886; т. 5, 1892; т. 6, 1895), у яких, за словами Ф. Колесси, «Лисенко перший з'явив світові укр[аїнські] народні пісні у їх природній одежі-гармонізації, зберігаючи старанно усі стилеві прикмети укр[аїнської] народної музики» [18, с. 8].

Крім того, М. Лисенко видав «Молодощі, збірник танків та веснянок» (К., 1875), дванадцять випусків «Десятків» українських народних пісень для чоловічого й мішаного хору – «Веснянки», «Купальська справа», «Колядки, щедрівки», «Весілля». «Лисенко сполучив у собі щасливо і перворядний талант і глибоке знане і запал до праці та одушевлене народною поезією, яким переняв ся ще за часів академічних студій, що припадають саме на добу найбільшого розгару народництва і «хлопоманства» серед київської молодіжи» [18, с. 8], – писав Ф. Колесса.

На початку 1863 року Київська громада працювала конспіративно, допомагала матеріально висланим з України громадським діячам, продовжувала, за словами О. Русова, українську роботу етнографічного характеру. Так, за матеріальної допомоги Київської громади в 1869–1870 роках було видано «Народные южнорусские сказки» (т. 1–2, 1869–1870) та «Чумацкие народные песни» (1874), упорядковані І. Рудченком. Цими працями дослідник поклав початок публікаціям українського фольклору за жанровим і тематичним принципом.

Видаючи записи, І. Рудченко дотримувався принципу автентичності, віддавав перевагу маловідомим, недрукованим зразкам, при упорядкуванні чумацьких пісень проводив дослідження пісенних варіантів, згрупував їх за змістом, указував місця запису пісень, подавав словник маловживаних слів та мелодії до окремих пісень. Збірники І. Рудченка – це зразок сумлінної співпраці українських громадських діячів – О. Лоначевського-Петруняки, І. Новицького, І. Рудченка, В. Панченка та ін. Не випадково дослідниця фольклористич-

ної спадщини І. Рудченка Євгенія Рудинська писала: «Отже, в Рудченка та його товаришів вражають нас дві надзвичайно цінні риси: насамперед, справді палка цікавість до кожного найдрібнішого явища в побуті народнім, вони бо нотують, фіксують усе, що бачать і чують. Тоді – їх дружня колективна праця, однотайність, з якою окремі дослідники несуть свій зібраний матеріал до спільної скарбниці, на загальну справу» [26, с. 134].

М. Грушевський вважав, що збірка чумацьких пісень І. Рудченка «була одна з найцінніших збірок що до методичного оброблення, які в тих часах мала не тільки українська, а й слав'янська етнографія» [7, с. 7].

Ще однією важливою фольклористичною працею громадівців 70-х років XIX ст. була підготовка й видання двох томів «Исторических песен малорусского народа. С объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова» (К., 1874, 1875). М. Грушевський зазначав, що це не був звичайний збірник етнографічного матеріалу, хоч би й коментованого, а це мала бути історія українського народу, «розповіджена» ним самим у поетичній формі. Він також відмічав, що було це, дійсно, громадське, всенародне діло, ведене із завзяттям і захопленням, у почутті обов'язку перед народом: дати йому змогу сказати своє слово про минувшину, проголосити своє право на історію цього краю, на котрий заявляли претензії російські й польські імперіалісти, і осудити їхню політику [8, с. 97].

У виданні В. Антоновича та М. Драгоманова вперше було обґрунтовано методику збирання, опублікування й дослідження народної творчості. Кожен твір у збірках супроводжувався поясненнями, де визначалася епоха, умови виникнення твору, подавалися варіанти та пісні інших народів, близькі за тематикою, уперше було порушено питання походження дум, вивчалася їхня автентичність та текстологія. Ф. Пустова називала таку методику аналізу пісень «соціологічною», коли по-

дається детальний розбір змісту без урахування художньої форми [25, с. 38].

К. Грушевська вважала «відділення фальсифікатів від народніх творів» «найблискучішим і найціннішим здобутком», «ділом відважним не тільки з наукового, але навіть і з громадського погляду» [5, с. I–CII]. Якщо попередні видання М. Цертелева, М. Максимовича, П. Куліша, на її думку, мали на увазі тільки збирання матеріалу, який мусить говорити сам за себе, то «Исторические песни...» «мають своїм основним завданням оцінити сей матеріал з погляду світової науки, хочуть увести його в систему загального знання, без огляду на якісь сентиментальні суб'єктивні критерії» [5, с. CIV]. Дослідниця високо оцінила «порівнянні замітки» «як явище зовсім нове у виданнях української пісенности», оскільки В. Антонович і М. Драгоманов подали до українських пісень та дум паралелі з творів південних і західних слов'ян, а також вказівки на зразки французькі та новогрецькі. «В порівняннях відчувається одноцільний науковий метод і нема аматорського блукання між ріжними теоріями й школами. Коментар-фольклорист рішуче приєднався до мандрівної теорії, і се показує нам початкуючого Драгоманова» [5, с. CIV].

К. Грушевська зазначала, що «Исторические песни...» «дали українству Драгоманова», що вони стали для нього «серйозною школою українознавства» і «колишній професор історії – Драгоманов для науки заслужився передусім як дослідник народної творчості», а «пізніші фольклорні досліді Драгоманова дуже тісно зв'язані з його громадсько-політичним світоглядом, з його поступовим українством» [5, с. CIII–CIV]. Та й сам М. Драгоманов в «Австро-руських споминах (1867–1877)» писав: «...найпродуктивнішою показала ся праця коло народної словесності, бо незабаром видано дві книжки казок, випуск музичних пісень, книжку пісень чумацьких (з посвятою мені), а також впорядкована вся система видання пісень полі-

тичних або історичних, коло котрих потім згрупувалась була й праця для словника» [10].

У 1876 році вийшов ще один збірник М. Драгоманова «Малорусския народныя предания и рассказы», який, за словами Ф. Колесси, «заслужує пильної уваги як перша і досі одинока спроба систематизації творів української усної словесності». У передмові «Замечания о систематическом издании произведений малорусской народной словесности» (с. XIV–XXV) М. Драгоманов розкриває принципи систематизації поетичних і прозових творів народної словесності. Згодом на цю систематизацію спиралася більшість упорядників фольклорних збірок, зокрема П. Чубинський, Б. Грінченко та ін. Не випадково Ф. Колесса відзначав, що «працями з 1870-х років Драгоманов намітив методи, напрями й шляхи, якими пішла його критична думка у пізніших дослідках» [19, с. 98]. Крім записів М. Драгоманова, до збірника «Малорусския народныя предания и рассказы» увійшли матеріали І. Манжури, Я. Новицького, Н. Мурашки, В. Менчиця, С. Руданського, І. Рудченка, О. Лоначевського, Г. Купчанки та ін.

Збірник М. Драгоманова, як і збірник «Чумацкие народные песни» І. Рудченка, видав Південно-Західний відділ РГТ, де, за словами К. Грушевської, була «скупчена» вся цінніша етнографічна, а почасти й громадська українська робота 1870-х років. «В сім осередку, – писала вона, – витворено і кадр етнографів-збирачів, що взяв участь у київських виданнях, і метод видавання етнографічного матеріалу, який – зовсім зрозуміло – об'єднав усі видання, що були зроблені тими силами» [5, с. LXXXVII]. Ф. Колесса вважав, що організація етнографічно-статистичної експедиції в Південно-Західному краї та створення Південно-Західного відділу РГТ мали «вирішне значення для дальшого розвитку української етнографії» [19, с. 86].

Значну роль у цьому відіграв український громадський діяч, дійсний член РГТ в Петербурзі П. Чубинський, якому весною 1869 року РГТ доручило організувати етнографічно-статистичну експедицію в Південно-Західний край. У 1869 році він приїздить до Києва і разом з товаришами-громадівцями (В. Антоновичем, М. Драгомановим, Ф. Вовком, І. Рудченком, О. Русовим, П. Житецьким, М. Лисенком та ін.) у 1869–1870 роках проводить етнографічне дослідження української території, збирає фольклорно-етнографічні матеріали, які згодом увійшли до видання «Трудов этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край». Для залучення широкої громадськості до збору народознавчих матеріалів П. Чубинський ще до початку експедиції опублікував у пресі етнографічну програму, підготовлену РГТ, програму повір'їв і забобонів (склав П. Єфименко), програму з мови (склав І. Новицький), програми економічних відомостей і звичаєвого права (написав П. Чубинський). Крім того, робота експедиції висвітлювалася на сторінках часопису «Киевлянин».

У передмові до «Трудов...» П. Чубинський обґрунтував необхідність детального обстеження Південно-Західного краю, охарактеризував свій метод збору фольклорних матеріалів, який полягав у повному всебічному вивченні українського народу. Отже, збірне видання П. Чубинського «Труды...» (сім об'ємистих томів) охоплювало всі сторони українського народного життя і вперше подавало, крім пісень (т. V, 1874) і казок (т. II, 1878), систематичну збірку вірувань (т. I, вип. 1, 1872; вип. 2, 1877), народний календар (т. III, 1872), перший докладний огляд українських звичаїв і обрядів (т. IV, 1877), юридичні звичаї в опрацюванні О. Кістяківського й винятки з давніх актів про вірування В. Антоновича (т. VI, 1872), перший систематичний і тривалий час єдиний огляд українських діалектів К. Михальчука та ма-

теріали про національні меншості на Україні (т. VII, вип. 1, 1872; вип. 2, 1877).

Сучасні дослідники [3; 14; 29; 30] відзначили те, що П. Чубинський заявив у своїх студіях цілу низку нових напрямів у вивченні етнографії – надто в такій новаторській рубриці, як правові звичаї українського народу. У серії публікацій РГТ 1869 року побачила світ його праця «Нарис народних юридичних звичаїв і понять у Малоросії», а в 1874 році з’явився «Короткий нарис народних юридичних звичаїв», що ввійшов до шостого тому «Трудов...». Ретельний аналіз рішень волосних судів Південно-Західного краю дав П. Чубинському підстави зробити висновок про кардинальну відмінність звичаєво-правової культури українців і росіян [14, с. 20]. Відзначено також його значний внесок у справу збирання, упорядкування фактологічного матеріалу та його теоретичного осмислення, наголошено на тому, що Павло Чубинський своєю громадською позицією, своєю працею довів, що українці – самобутня нація, нація яка має унікальну, неповторну культуру, мову, традиції [30, с. 399].

Крім «Трудов...» П. Чубинського, не меншою його заслугою була робота над організацією Південно-Західного відділу РГТ, зі створенням якого починається новий етап в історії української етнографії. Б. Кістяківський писав, що створення Південно-Західного відділу РГТ в Києві «как нельзя более подходило к характеру культурных задач “Громады”, так как возрождение угнетённых и лишенных прав народностей всегда идёт параллельно со всесторонним научным исследованием истории, языка, народной литературы и этнографических особенностей этих народностей...» [34, с. 96].

І. Житецький у статті «Південно-Західний відділ Географічного товариства у Києві (3 приводу 50-річчя його закриття в 1876 році)» [12, с. 31–36] зазначав, що список членів відділу за три роки складався майже чи не з усіх українських

діячів першої половини 1870-х років. Серед них прізвища відомих культурних діячів, які зробили свій внесок у розвиток української фольклористики, – П. Чубинський, Ф. Волков (Ф. Вовк), П. Житецький, М. Лисенко, О. Русов, В. Антонович, М. Драгоманов, Г. Залюбовський, О. Кониський, О. Лоначевський-Петруняка, В. Науменко, С. Ніс, Б. Познанський, І. Рудченко, Т. Симонов (Номис), М. Старицький, Ос. Федькович та ін. Цей період вважається розквітом Київської громади, другою хвилею національного відродження. Відділ (за активної діяльності О. Русова і П. Чубинського) розробив програми для збирання статистичних та етнографічних матеріалів, розіславши їх до різних установ України, налагодивши таким чином наукові контакти з різними громадськими осередками, земськими управами, археографічними комісіями, статистичними комітетами, з національними товариствами багатьох слов'янських народів, університетами тощо. «Программа Юго-Западного Отдела РИГО для собирания сведений по этнографии» неодноразово публікувалася в «Киевских губернских ведомостях» (1873, № 73–85; № 90–91). В етнографічній програмі акцентувалося на вивченні «типу місцевого населення», «побуту (споруди, одяг, харчі)», «схильностей, звичок і обрядів (народу)», «віри і забобонів, спеціальних знань з мови, народної творчості, мистецтва, історії й археології», «народних знань» тощо.

О. Грушевський у статті «Из жизни киевского украинскаго кружка» [6] детально схарактеризував роботу членів Південно-Західного відділу РГТ у сфері збирання фольклорно-етнографічних матеріалів, головним завданням якого була організація цієї діяльності в найвіддаленіших куточках України. «Этнография всего украинскаго народа, – так понимали они свою задачу, писал О. Грушевський. – Поэтому, с одной стороны, помнили всегда о левобережье и старательно

подыскивали сотрудников-корреспондентов в восточной Украине. С другой стороны, такое же глубокое внимание привлекали Галичина, Буковина и Угорщина. [...] Изучение украинской народной словесности не только знакомило с теми либо иными видами украинского творчества (сказки, чумацкие песни, предания, думы), изучение это вскрывало всё духовное богатство украинского народа, освещало психологию украинского племени» [6, с. 35–37].

У відповідь на звернення Південно-Західного відділу РГТ надійшли матеріали від багатьох осіб – Г. Купчанко, студент Віденського університету, надіслав географічний, статистичний та етнографічний опис Буковини; С. Ліндфорс – статистично-етнографічні дані про с. Олешню, додавши збірник пісень, дум, казок та інші етнографічні матеріали; Ткаченко, Зубковський і Забіла надіслали збірники записаних ними пісень; волосні старшини Луцького повіту – етнографічні відомості по волостях повіту; Г. Дяківський – про знахарів і повір'я на Поліссі; було також придбано у власність відділу збірник, який містив близько 900 казок та оповідань, записаних Димінським в Ушицькому повіті; Г. Залюбовський подав 14 казок, записаних у Новоросії [21, с. 8; 24, с. 101–102, 106]. Сотні пісень та інших зразків народної творчості до відділу надіслали С. Нос, І. Манжура; О. Ханенко подав рукописи, у яких зведено метеорологічні спостереження в Чернігові в 1768–1771 та 1830–1863 роках. Надсилалися також книги, речові пам'ятки народного побуту, що стало основою для створення бібліотеки відділу (на кінець 1873 р. було майже 2000 книг) та Київського етнографічного музею (на кінець 1874 р. було зібрано понад 3000 експонатів) [24, с. 103].

Як уже було відзначено дослідниками [20, с. 317–322], етнографічні матеріали, які надсилалися у відділ з різних куточків України й не були надруковані, перебувають у першому підвідділі Інституту рукописів Національної бібліотеки

України імені В. І. Вернадського – ф. 1. Етнографічні матеріали, спр. 1312–1336, 1485–1520, 1540–1542, 1553–1598, 1603, 1610–1630, 1635–1642. Це переважно народні пісні, приказки, рідше – описи українських народних обрядів. Після закриття Південно-Західного відділу РГТ частину етнографічних матеріалів повернули їхнім авторам, частина згоріла під час пожежі 1914 року в Академічному домі Наукового товариства імені Шевченка у Львові [20, с. 320].

Роботу над систематизацією етнографічних надходжень та підготовкою їх до опублікування проводили В. Антонович і М. Драгоманов (пісенного матеріалу), П. Житецький (словникового матеріалу), Ф. Вовк (матеріалів про житло, харчування й одяг, кустарну промисловість), А. Класовський (матеріалів з метеорології), І. Рудченко (казок) [13, с. 25–27; 24, с. 106]. Крім систематизування новонадходжень, громадівці проводили наукові дослідження, виступали з доповідями на засіданнях відділу, видавали наукові «Записки» Південно-Західного відділу РГТ (видано два томи – 1874, 1875 рр.). За час існування Південно-Західного відділу відбулося 28 засідань, на яких було прочитано 33 доповіді [28, с. 60].

У першому томі «Записок ЮЗО ИРГО» (К., 1874) були надруковані дослідження Ф. Вовка (Волкова) «Список растений с народными названиями, доставленных М. Ф. Семеренком» (с. 165–178), М. Лисенка «Характеристика музыкальных особенностей малорусских дум и песен, исполняемых кобзарем Остапом Вересаем» (с. 339–366), А. Роговича «Опыт словаря народных названий (растений) Юго-Западной России, с некоторыми поверьями и рассказами о них», О. Русова «Остап Вересай, один из последних кобзарей малорусских» (с. 309–338). Були також опубліковані «Материалы. Думы и песни бандуриста Вересая (с нотами). Причитания Вересая при выпрашивании милостыни» (с. 1–52), зібрані О. Русовим, П. Чубинським, М. Лисенком,

та «Несколько народных исторических преданий» (с. 291–307), записаних П. Чубинським. Уперше побачили світ шість дум із репертуару О. Вересая – «Дума про бурю на Чорному морю», «Як три брати з Азова втікали», «Про вдову і трьох синів», «Отчим», «Невольницька» (варіант «Соколів» Костомарова), «Про Хведора Безродного». К. Грушевська високо оцінила як записи від О. Вересая, так і дослідження О. Русова «Остап Вересай, один из последних кобзарей малорусских». «О. Русов дав зрозуміти, – писала вона, – що Географічне товариство візьме на себе справу систематичного дослідження кобзарської творчості, щоб доповнити відомості про сей український “героїчний епос”» [5, с. LXXXV–LXXXVII]. К. Грушевська назвала О. Русова «романтиком, який все-таки «мав звичку до позитивного методу», що виявилось в поданні першої докладної біографії, записаної зі слів О. Вересая. К. Грушевська відзначала, що особливо цінними в ній були відомості про «літа науки» і про навчальні засоби та атмосферу, в якій відбувається наука кобзарів; важливі відомості про мандрівки Вересая як одну з небагатьох відомостей про кобзарські маршрути.

У другому томі «Записок ЮЗО ИРГО» (К., 1875) подано дослідження М. Драгоманова «Отголосок рыцарской поэзии в русских народных песнях. Песни о “королевиче”» (с. 47–70), П. Іваненка «Павло Братыця и Прокип Дуб, кобзари Нежинского уезда, Черниговской губ. (с приложением их песенного репертуара)» (с. 109–129), «Религиозный культ южно-русского народа, в его пословицах» (с. 71–108), Г. Купчанки «Некоторые историко-географические сведения о Буковине» (с. 289–372). Було вміщено велику збірку пісень, вибраних із матеріалів Г. Купчанки, яку зредагував О. Лоначевський (с. 373–600). Пісні поділено на шість розділів: 1) обрядові пісні, заговори, ворожіння; 2) пісні з особистого життя, переважно про кохання; 3) пісні з родинного життя, у

тому числі весільні; 4) станові пісні (чумацькі, вівчарські); 5) історичні пісні та вояцькі; 6) неспішливі й танкові пісні. Ф. Колесса назвав її «першою й досі одинокою більшою збіркою народних пісень буковинських українців, де записи пісень старанні й вірні, виготовлені фонетичним правописом» [20, с. 88]. Ф. Колесса також відзначав згадану працю М. Драгоманова «Отголосок рыцарской поэзии в русских народных песнях. Песни о “королевиче”» [20, с. 96–97], де він виступив як прихильник порівняльного методу. М. Драгоманов проаналізував українські варіанти, порівняв їх з великоруськими, польськими, німецькими, щоб показати, як ця баладова тема, мандруючи із Заходу через Польщу й Україну, перейшла аж у Московщину і як вона в кожній стороні обростала деталями, «характеристичними» для місцевих відносин. На основі цих деталей М. Драгоманов стверджував, що в Україні ця тема з'явилася не раніше XIII й не пізніше XVII ст. На думку Ф. Колесси, студія Драгоманова цікава з огляду на метод, який він застосовував і в наступних своїх працях над мандрівними темами.

Важливими подіями Південно-Західного відділу РГТ стало проведення одноденного перепису населення в Києві 2 березня 1874 року та III Археологічного з'їзду в серпні 1874 року, на якому громадівці проповідували ідею самовизначення на підставі науки. На це спрямовувалися доповіді з фольклористики та етнографії, які в 1878 році були опубліковані у двох томах «Трудов III Археологического съезда», – «Отличительныя черты южно-русской орнаментики» Ф. Вовка (Волкова) (т. 2, с. 317–326), «Обзор малорусских песен о кровосмешании в связи со сказаниями о том же предмете у разных европейских народов» М. Драгоманова (т. I, с. LIX–LX), «Следы языческих верований в южнорусских шептаньях (по неизданным материалам)» П. Іваненка (т. I, с. 313–326), «О способе исполнения эпических произведений древнереческими певцами срав-

нительно с малорусскими бандуристами» Ф. Міщенка (т. II, с. 131–138). Велике враження на вчених з різних країн справили доповіді з українознавства – В. Антоновича («О монете с именем Владимира»), П. Дашкевича («О Богословской земле»), П. Житецького («О Пересопницком евангелии XVI века», «О малоруських думах»), М. Константиновича («Про кургани Чернігівського повіту»), П. Лашкарьова («Архітектура древних киевских церквей»), Т. Лебединцева («О Софийском соборе») та ін. [32, с. 37].

Виступ О. Міллера «Великорусския былины и малорусския думы» (т. II, с. 285–306) викликав наукову дискусію, у якій взяли участь П. Житецький, Є. Барсов, В. Антонович, І. Малишевський, М. Драгоманов (т. I, с. LXVII–LXIX). Як писав П. Житецький, на з'їзді гості побачили, що «з ідеями обрусення нічого соватись у Київ, бо самий Київ єсть справжній город настоящей Русі, котра досить цінує сама себе і хоче зостатись сама собою» [24, с. 111].

Отже, III Археологічний з'їзд став виявом наукових досягнень Київської громади, і вже той факт, що його було проведено в Києві, після Москви та Петербурга, засвідчив авторитет Південно-Західного відділу РГТ. Не випадково в «Современных известиях» (СПб., 1881, № 53) та в «Истории русской этнографии» (СПб., 1891, т. III, с. 360) О. Пипіна відзначалося, що різноманітні завдання в Південно-Західному відділі РГТ ставились і вирішувались оригінально, збагачуючи звичайні етнографічні засоби новими поглядами та інтересами.

Відділ відіграв значну роль у розвитку громадського руху, «розбуркав національну свідомість багатьох млявих, пригноблених українців, [...] витворив фанатиків фольклору та етнографії, таких як Новицький з Катеринославу, Манжура з Харківщини». «Наче якась ціла національна течія побігла по Україні разом з товстими зшитками, записаними українськими народніми піснями та казками, з'явилися перші

бруньки нової національної свідомости» [27, с. 155], – згадувала С. Русова.

Важким ударом по діяльності Київської громади став Емський указ від 18 травня 1876 року, в якому проголошувалося закриття Південно-Західного відділу РГТ, заборонялося друкування книг українською мовою та ввезення їх з-за кордону, заборонялися також сценічні вистави українською мовою тощо. В українській історії Емський акт оцінюється як найганебніший винахід царської «обрусительної» політики супроти українства [9, с. 46].

Разом із закриттям Південно-Західного відділу РГТ його найактивніший організатор і працівник П. Чубинський був «почётно выслан из Киева путём перевода его на службу в Петербург» [34, с. 110]. Згодом туди переїхали П. Житецький, Ю. Цвітковський та В. Беренштам, які створили там український осередок. Змушені були покинути Україну й інші громадські діячі, зокрема М. Драгоманов, Ф. Вовк, М. Зібер, С. Подолинський, Ф. Міщенко, Н. Тумасов [22, с. 67]. Чимало вчителів-громадівців було вислано за межі України: Андрієвського – в Архангельськ, Біленького – в Уральськ, Дияконенка – в Уфу, Р. Житецького – в Оренбург [24, с. 151].

Комітет Київської громади доручив М. Драгоманову редагування збірника «Громада», першого модерного українського політичного журналу (вийшло п'ять томів, 1878–1882). У Женеві побачили світ фольклористичні монографії М. Драгоманова «Нові українські пісні про громадські справи (1864–1880)» (Женева, 1881) та «Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст.» (Женева, ч. 1, 1883; ч. 2, 1885), що стали логічним продовженням «Исторических песен...», виданих у Києві, «апогеем наукової праці ученого і унікальною сторінкою в історії розвитку української фольклористики». Фольклористичні женьевські видання М. Драгоманова – це не звичайні збірники фольклорних творів, як могло

б здатися із самої назви, а монографічні історико-фольклористичні дослідження, «жанрових аналогів яким немає у національній історіографії і фольклористиці» [35, с. 46]. У них М. Драгоманов, спираючись на рукописні записи Південно-Західного відділу РГТ, які він перевіз до Женеви, та опубліковані фольклорні матеріали, проводить «монографічне дослідження» української історії XVIII–XIX ст.

Важливим здобутком Київської громади була наукова українознавча праця, очолена В. Антоновичем і зосереджена переважно навколо журналу «Киевская старина», що виходив російською мовою в Києві впродовж 1882–1907 років (останній рік – українською мовою під назвою «Україна»), матеріально підтримуваного Г. Ґалаґаном В. Симиренком, В. Тарновським і Є. Чикаленком. «Киевская старина» була неофіційним органом Київської громади, яка з 1893 року стала її фактичним власником. Заснування Київською громадою часопису «Киевская старина» стало третьою хвилею національного відродження.

Першим офіційним видавцем і редактором журналу був історик Ф. Лебединцев (1882–1887), згодом – О. Лашкевич (1888–1889), Є. Кивлицький (1889–1892) і В. Науменко (1893–1907). «Киевская старина» об'єднала кращі тогочасні наукові та культурні сили (В. Антоновича, Д. Багалія, Г. Ґалаґана, В. Горленка, Б. Грінченка, В. Доманицького, П. Житецького, О. Кістяківського, М. Костомарова, І. Каманіна, О. Лазаревського, Івана і Ореста Левицьких, І. Манжуру, П. Мартиновського, І. Новицького, Я. Новицького, С. Петлюру, О. Потебню, Б. Познанського, Т. Рильського, І. Рудченка, О. Русова, М. Сумцова, І. Франка, М. Чалого, Є. Чикаленка, П. Чубинського, Д. Яворницького, Хр. Ящуржинського та ін.), «являючи собою справжнє наукове товариство», яке видало 94 томи праць з історії, археології, географії, етнографії, фольклористики, літературознавства тощо, таким чином стверджу-

ючи право українського народу на культурно-історичну самостійність та вільний національний розвиток. Особливих перешкод з боку цензури зазнавали матеріали, пов'язані з іменами М. Драгоманова, Ф. Вовка, І. Франка, хоча вони підписували свої праці псевдонімами: Федір Вовк – Кондратович та Лупулеску, М. Драгоманов – Кузьмичевський та М. Т-в, І. Франко – Мирон.

Один із перших дослідників фольклористичного доробку «Киевской старины» А. Іоаніді [15–17] вважав, що на сторінках «Киевской старины» «соціальний подих доби» виявився в багатому фольклористичному відділі журналу, що там найвиразніше відчутні демократичні тенденції. Учений дослідив, що з публікаціями і фольклорно-етнографічними дослідженнями у журналі виступило понад 150 авторів, поміж них такі вчені, як І. Франко, М. Васильєв, В. Данилов, В. Доманицький, М. Драгоманов, О. Малинка, І. Манжура, П. Мартинович, В. Милорадович, Т. Рильський, М. Сумцов, В. Ястребов та ін. На його сторінках з'явилося близько 2200 різних фольклорних публікацій, понад 120 фольклорно-етнографічних досліджень та розвідок, близько 50 оглядових статей і стільки ж наукових рецензій. До того ж питання фольклору й етнографії певною мірою висвітлювалися ще в понад 200 матеріалах історичного та літературознавчого змісту.

Справжньою заслугою журналу було те, що за панування компаративістичного методу й міграційної теорії у фольклористиці він зробив акцент на публікації «живої української народнопоетичної творчості» та на дослідженні її залежно від конкретних соціальних та історичних умов життя народу, в тісному зв'язку зі специфікою народного побуту. Друковані українською мовою фольклорні матеріали, що відображали своєрідну історичну й побутову атмосферу народного життя, у підцензурних умовах документально

стверджували національну специфіку культури, об'єктивно служили справі відстоювання прав українців. Оцінюючи «Киевскую старину», І. Франко передусім відзначив її роль у публікації «великої маси матеріалу й праць, що належать до головних підвалин нової української науки» [33, с. 260].

Отже, Київська громада та інші громади стали центром розвитку фольклористики. Було розроблено етнографічні програми, згідно з якими по всій Україні розгорнулося збирання зразків народної творчості, започатковано науковий метод етнографічного збирання, опублікування, систематизації, дослідження народної творчості, сформовано теоретико-методологічні основи фольклористики. Результатом культурницької роботи Київської громади стало збереження значної частини народного скарбу. У фольклористичних виданнях розкрився потенціал митців у різних напрямках фольклористики. Київська громада організувала Південно-Західний відділ РГТ, видання часопису «Киевская старина» та сформувала як загальновідомих фольклористів, так і маловідомих збирачів народної творчості. Їхні праці, зокрема монументальні видання І. Рудченка, В. Антоновича, М. Драгоманова та П. Чубинського, намітили наукові методи, напрями й шляхи, якими пішла українська фольклористика, подали зразок колективної громадської праці, що була продовжена під час упорядкування фольклорних збірників Б. Грінченка, до яких увійшли записи понад 60 громадських діячів кінця ХІХ ст. Було встановлено тісні зв'язки з ученими інших слов'янських народів і західноєвропейських країн, налагоджено ділові контакти зі слов'янськими й західноєвропейськими вченими та науковими товариствами. Фольклористичними розвідками В. Антоновича, М. Драгоманова, Т. Рильського, Ф. Вовка, О. Русова та І. Житецького був започаткований в Україні головний на той час науковий напрям у європейській

фольклористиці – історико-порівняльний, здійснений перехід до комплексного студіювання, систематизації та узагальнень, поєднання різних методів дослідження. Праці громадських діячів засвідчили їх цікавість до проблеми зв'язку усної словесності з історією народу, його національною свідомістю, посилену увагу до теоретико-методологічних питань у широкому історико-культурологічному та порівняльно-історичному контекстах.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Антонович В. Автобіографічні записки // Київська старовина. – 1993. – № 4. – С. 101.
2. Антонович М. З історії громад на рубежі 1850–1860-х років. Коли по-стали громади // Київська старовина. – 1998. – № 2. – С. 27–49.
3. Вернюк Я., Шевчук С. Павло Чубинський – «...Апостол правди і науки» // Література, фольклор. Проблеми поетики. – Київ : Київський університет, 2009. – Вип. 32. – С. 91–97.
4. Грінченкова М., Верзилів А. Чернігівська українська громада // Чернігів і Північне Лівобережжя. Огляди, розвідки, матеріали / під ред. М. Грушевського. – Київ, 1928. – С. 463–487.
5. Грушевська К. Переднє слово // Українські народні думи. – Київ, 1927. – Т. 1. – С. V–ССХХ.
6. Грушевський А. Из жизни Киевского украинского кружка // Украинская жизнь. – 1915. – № 11–12. – С. 33–39.
7. Грушевський М. Володимир Лесевич – Іван Рудченко. Некрологічні замітки // ЗНТШ. – 1905. – Львів, 1905. – Т. 68. – С. 7–8.
8. Грушевський М. П'ятдесят літ «Исторических песен малорусского народа» Антоновича і Драгоманова // Україна. – 1924. – № 2. – С. 97–109.
9. Грушевський М. Ганебний пам'яті // Україна. – 1926. – Кн. 4. – С. 46–51.
10. Драгоманов М. Австро-руські спомини (1867–1877) // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці: у 2 т. – Київ : Наукова думка, 1970. – Т. 2. – С. 151–228.
11. Житецький І. Київська громада за 60-х років // Україна. – 1928. – № 1. – С. 91–125.

12. *Житецький І.* Південно-Західний відділ географічного товариства у Києві (3 приводу 50-річчя його закриття в 1876 році) // Україна. – 1927. – № 5. – С. 31–36.
13. Журнали засіданий Юго-Западного Отдела ИРГО. – Киев, 1874. – Т. 1. – С. 25–27.
14. *Івановська О.* Концептуальні засади наукової діяльності Павла Чубинського // Література, фольклор. Проблеми поетики. – Київ, 2009. – Вип. 32. – С. 19–22.
15. *Іоаніді А.* Великий науковий доробок. (Дослідження та публікації фольклору на сторінках «Киевской старины» // Народна творчість та етнографія. – 1968. – № 3. – С. 32.
16. *Іоаніді А.* Питання міжслов'янських фольклористичних зв'язків на сторінках «Киевской старины» // Слов'янське літературознавство і фольклористика. – Київ, 1968. – Вип. 4. – С. 152–167.
17. *Іоаниди А.* Журнал «Киевская старина» и вопросы фольклористики на Украине в конце XIX – начале XX вв. : автореф. дис. ... канд. філол. наук : спец. 10.01.05 «Філологія». – Киев, 1969. – 24 с.
18. *Колесса Ф.* Кілька слів про збирання і гармонізування українських народних пісень із доданням листів М. Лисенка. – Львів, 1905.
19. *Колесса Ф.* Історія української етнографії. – Київ, 2005. – 368 с.
20. *Оверчук О.* Дослідження наукової діяльності Південно-Західного відділу Російського географічного товариства в історичних джерелах // Література, фольклор. Проблеми поетики. – Київ, 2009. – Вип. 32. – С. 317–322.
21. Отчет о деятельности Юго-Западного отдела ИРГО за 1873 год. – Киев, 1874. – С. 8.
22. *Палієнко М.* Київська стара громада у суспільному та науковому житті України // Київська старовина. – 1998. – № 2. – С. 49–84.
23. *Пытин А.* Истории русской этнографии. – Санкт-Петербург, 1891. – Т. 3 : Этнография малорусская. – 425 с.
24. *Побірченко Н.* Педагогічна і просвітницька діяльність українських Громад у другій половині XIX – на початку XX століття (у двох книгах). – Київ : Науковий світ, 2000. – Кн. I. Київська громада. – 307 с. ; кн. II. Громади Наддніпрянської України. – 185 с.
25. *Пустова Ф. М.* Драгоманов про народну пісню // Народна творчість та етнографія. – 1966. – № 5. – С. 38.
26. *Рудинська Є.* До історії української етнографії. Іван Рудченко // Етнографічний вісник. Кн. 4 / за головним редактуванням А. Лободи та В. Петрова. – Київ : Українська академія наук, 1927. – С. 126–134.

27. *Русова С.* Мої спомини (1879–1915) // За сто літ. – 1928. – Кн. 2. – С. 146–205.
28. *Савченко Ф.* Українське науково-культурне самовизначення 1850–1876 рр. // Україна. – 1929. – Кн. 1–2. – С. 18–19.
29. *Семенюк Г.* Науковий, патріотичний і поетичний подвиг Павла Чубинського // Література, фольклор. Проблеми поетики. – Київ, 2009. – Вип. 32. – С. 9–19.
30. *Сорочук Л.* Українознавча основа фольклорно-етнографічних записів Павла Чубинського // Література, фольклор. Проблеми поетики. – Київ, 2009. – Вип. 32. – С. 398–403.
31. *Старицкий М.* К биографии Н. В. Лысенка // Киевская старина. – № 12. – С. 467.
32. *Студинський К.* Остап Терлецький про Археологічний з'їзд у Києві // Україна. – 1927. – № 5. – С. 37.
33. *Франко І.* Нарис історії українсько-руської літератури (до 1890 р.). – Львів, 1910. – С. 260.
34. *Хатченко А.* (Богдан Кістяківський) Ю. Ю. Цветковский как общественный деятель // Украинская жизнь. – 1913. – № 7–8. – С. 96.
35. *Чорнопиский М.* Фольклористична історіографія Михайла Драгоманова // *Драгоманов М.* Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880). – Львів, 2007. – С. 46.

SUMMARY

The article «The role of Ukrainian communities in the formative theoretical and methodological foundations Folklore second polovyny XIX – beginning of the twentieth century.: look at the problem» discusses the contribution of Ukrainian communities in the development of the national folklore of the second half of XIX – early XX century. Made systematization and review of papers in which the subject of study are the community. The study found that the Kiev community and other communities have become the focus of folklore. Their effort was organized by the Southwestern Division of the Russian Geographical Society, the publication of the magazine «Kiev Antiquity», supports the activities of Ukrainian folklore outside Ukraine. Ethnographic program have been developed, according to which in Ukraine turned to collect samples of folk art, formed the

theoretical and methodological foundations of folklore. Research activities of public figures showed their interest in the relation of oral literature with the history of the people, its national consciousness, increased attention to the theoretical and methodological issues in a broad historical-cultural, comparative and historical context. The monumental edition I. Rudchenka V. Antonovich and Dragomanov, P.Chubinskogo outlined scientific methods, directions and ways that went further Ukrainian folklore. Filed a collective sample of social work, which was continued in the preparation of the folklore collections B. Grinchenko, which included the recording of more than 60 public figures of the late XIX century.

Keywords: Ukrainian community, folklore, Southwest Division of the Russian Geographical Society, «Kievan antiquity».

УДК 801.81:398.21(437+477)

А. І. Панкова

ІСТОРИОГРАФІЯ ДОСЛІДЖЕНЬ ФОЛЬКЛОРУ ПРО СКАРБИ І СКАРБОШУКАННЯ В УКРАЇНІ ТА ЧЕХІЇ

У статті здійснено огляд джерел і літератури, присвячених скарбам і скарбошуканням, від давніх часів до сьогодення. Мотив віднайдення скарбу простежуємо в міфологічних текстах майже всіх народів світу, середньовічних джерелах, літописах, хроніках, юридичних актах, пізніше – у друкованих фольклорних збірниках і газетних публікаціях. Масив досліджуваного традиційного фольклорного матеріалу є досить значним за обсягом, проте досі він не був систематизований, відповідно проаналізований та критично осмислений. Сучасний фольклор скарбошукачів узагалі не досліджувався ані українськими, ані чеськими науковцями.

Ключові слова: традиційний фольклор, скарб, скарбошукачі, скарбошукування.

В статье проанализированы тематические источники и литература о кладах и кладоискательстве от давних времен и до современности. Мотив поиска клада прослеживается в мифологических текстах большинства народов мира, средневековых источниках, летописях, хрониках, юридических актах, позднее – в печатных фольклорных сборниках и газетных публикациях. Массив исследуемого традиционного фольклорного материала достаточно объемён, но до сих пор он не был систематизирован, соответственно проанализирован и критически осмыслен. Современный фольклор кладоискателей не изучался ни украинскими, ни чешскими учеными.

Ключевые слова: традиционный фольклор, клад, кладоискатели, кладоискательство.

This article is a review of Ukrainian and Czech literature concerning treasure hunting and treasures from ancient times till nowadays. The main idea of treasure searching is found in mythological texts of almost all nations, medieval sources, chronicles, legal acts, and later – in the printed folklore collections and newspaper publications. An array of the

investigated traditional folk material is large enough, but it has not been still classified, accordingly analyzed and critically comprehended. Both Ukrainian and Czech scientists haven't investigated modern treasure hunters' folklore at all.

Keywords: traditional folklore, treasure, treasure hunters, treasure searching.

Скарбошування як феномен культури, вірування та фольклор, пов'язані з ним, до сьогодні не мають цілісного наукового розгляду в чеській та українській науці, зокрема фольклористиці. Досі не розроблено єдиної методології збору матеріалу для досліджень. Традиційні фольклорні тексти про скарби та скарбошукачів переважно в невеликій кількості входять до різножанрових фольклорних збірників, видань експедиційних матеріалів. Вони належать до різноманітних жанрово-тематичних груп: міфологічні та демонологічні перекази, казки, байки, легенди, оповідання, анекдоти, паремії, календарно-обрядові та історичні пісні. На думку Н. Котельнікової, яка аналізувала приписи, пов'язані з викопуванням скарбу, в російській фольклорній прозі, досліджувані тексти про скарби вирізняються жанровим багатоманіттям і неоднозначністю жанрової належності, зважаючи на поліфункціональність та багатозначність образу скарбу, що і є причиною «неможливості віднесення розповідей про скарби до того чи іншого жанру без цілого ряду уточнень» [19, с. 75].

Попри вищеперелічені складності в пошуку та структуруванні досліджуваного матеріалу, його масив у чеському та українському фольклорі є значним та потребує ґрунтовного опрацювання. Ключовим є питання, чому ці тексти набули такого поширення в різних культурах і характеризуються стійкістю протягом стількох століть? Згадки про скарби та їх пошуки знаходимо у багатьох міфологічних текстах різних народів, середньовічних джерелах, літописах, хроніках, юридичних актах, пізніше – у друкованих фольклорних збір-

никах і газетних публікаціях. Тема віднайдення коштовностей і несподіваного збагачення завжди цікавила людину. Інстинкт відкладання про запас, як один з базових, дозволив людям вижити, породивши традицію закопування надлишків у землю, яка сягає найархаїчнішого періоду в історії людської культури.

Окремі аспекти, що стосуються скарбів і скарбошування, наявні в найстарішому зафіксованому англосаксонському епосі «Беовульф» (VII ст.), де в другій частині поеми головний герой отримує смертельне поранення від дракона, який охороняє скарби [5]. У германо-скандинавській міфології наскрізним сюжетотворчим мотивом також є пошук скарбу. Зокрема, у німецькій «Пісні про Нібелунгів», яка датується XII ст. (але й містить набагато давніші за походженням фрагменти) [5]. Власниками скарбу в епосі були різноманітні істоти, які потім стали класичними персонажами всіх текстів про заляті скарби: карлики і велетні, дракони і чарівники, герої, воїни і пізніше – королі. Крім того, в епосі втілено головну ознаку залятого скарбу, що прослідковується у фольклорних текстах аж до сьогодення, – здатність приносити смерть і нещастя тим, хто викраде його. Так, у «Старшій Едді», найдавнішій збірці ісландських епічних пісень, що датується XIII ст., також є згадки про карликів – темних альвів, покровителів підземних багатств, золота, які ховаються в надрах землі [5]. В ірландських фольклорних текстах такими істотами є лепрекони. Найперша відома згадка про них – у середньовічних казках – *The Saga of Fergus mac Léti* [70]. Найраніше графічне зображення цього духа знаходимо на гравюрі, що датується 1900 роком. Вони з'являються у вигляді маленьких старих бородатих чоловічків у червоному чи зеленому одязі та полюбляють розігрувати людей, які шукають їхні скарби. Лепрекони шиють взуття та всі гроші ховають у горщики, закопуючи їх там, де закінчується веселка [67, р. 519].

У «Повчанні Володимира Мономаха» (за Лаврентіївським списком 1117 р.) виголошено заборону на закопування скарбів у землю: «Смертні ми, сьогодні живі, а завтра – в гріб; це все, що ти нам дав, не наше, а твоє, доручене нам тобою на мало днів. І в землі не ховайте [скарбів], то нам великий гріх» [32]. Володимир Мономах був змушений приділити закопуванню скарбів окрему увагу у своєму «Повчанні», оскільки в часи Київської Русі це явище було досить розповсюдженим. Цей припис перегукується з біблійними текстами, опираючись на які, князь писав своє «Повчання» (Книга Левіт, 14:33). У Києво-Печерському патерику (друга Касіянівська редакція 1462 р.) теж наведено приписи щодо заборони закопування скарбів: «Не зберігайте собі скарбів на землі, де крадії підкопують їх і крадуть» [18].

Ранню згадку про розкопки та випадкові знахідки віднаходимо в актах люстрації Канівського замку, складених у 1552 році. Люстратори жаліються на збитки від «копачів з драбів (бродячих людей), які, по городищам і селищам ходячи, могили розкопують, шукаючи там обручів і перснів, моці похованих викидають, на помсту живих і невинних» [14, с. 86]. Тут же знаходимо і найпершу згадку про скарбошукування як промисел і відомості про постать самого скарбошукача. У статті «Об археологической находке в с. Ласкове, Владимир-Волынского уезда, в 1610 году», опрацьовуючи судові матеріали, Є. Де-Вітте зазначає: «В половині XVI ст. скарбошукування перетворюється в ремесло, що зосереджується в руках “копачів”, археологів XVI ст., які належали до людей бродячих» [14, с. 86].

Уже в Другому (Волинському) статуті Великого князівства Литовського (1566), до якого належали частини українських земель, вміщені не просто згадки, а законодавчі акти, спрямовані на врегулювання права власності на скарб. Статут написаний староукраїнською мовою, складений на основі звичаєвого права, великокнязівських привілеїв і норм «Руської

правди». Відтак, текст Статуту свідчить про тяглість традиції. У дев'ятому розділі, який регулює земельні права, вміщено окремий артикул під номером 20 – «Про знайдення скарбу, захованого в землі або деінде», де зазначено: якщо хтось знайшов скарб на своїй землі, то і скарб його, якщо скарб знайдено на чужій землі, то ділять його навпіл з її власником. Умисний пошук скарбів регулюється таким чином: «Якщо би хтось навмисне на чужій землі скарб шукав і знайшов, то має віддати все знайдене власнику землі» [13].

Різноманітні за жанрово-тематичною належністю фольклорні тексти, що безпосередньо або опосередковано стосувалися скарбів і скарбошування, входили до багатьох фольклорних збірників відомих вітчизняних дослідників. П. Куліш у «Записках о Южной Руси» (1856 р.; записи з Чернігівщини, Черкащини, Київщини) вміщує перекази про скарби часів Хмельниччини («Злочин і кара Юрія Хмельницького») та Гайдамаччини («Зустріч пасічника з гайдамакою») [21, с. 277–278]. У публікації Д. Яворницького «Остров Хортица на реке Днепре» («Київська старовина», 1886 р.; записи із Запоріжжя) знаходимо легенди і про місцеві закляті скарби, і про скарби запорожців [38]. У праці В. Милорадовича «Життя-буття лубенського селянина» (1903 р.; записи з Полтавщини) містяться оповіді про скарби розбійників («Про Гаркушу»), запорожців («Холодний яр»), закляті скарби («Чорний бик») тощо [23].

Окрему категорію складають регіональні збірники й публікації фольклорних матеріалів, де зафіксовано місцеві легенди та перекази. Наприклад, у збірнику В. Шухевича «Гуцульщина» подано записи про скарби Довбуша, демонічні перекази («Розмноження чортів») та оповідь про скарб м. Заслава, який шукали в руїнах замку [37]. Фольклорний матеріал Східної України представлено в записах П. Іванова – «Народні оповіді про скарби» – зокрема, знаходимо тут тексти, присвячені особливостям вкопування заклятих скарбів та правильного

з ними поводження [15]. Значний за обсягом масив фольклорних текстів про викопані та «легендарні» скарби Херсонщини подано в книзі В. Гошкевича «Клады и древности Херсонской губернии» [11]. У збірнику Б. Грінченка «Из уст народа. Мало-русские рассказы, сказки и пр.» (1901) вміщено розділ «О кладах», де є 13 записів з Чернігівщини. Оповіді стосуються переважно залятих скарбів і способів їх віднайдення [12].

Актуальні для дослідження матеріали доволі часто друкувалися в дореволюційних періодичних виданнях. Цілу низку статей представлено в «Чернігівських губернських відомостях» (1838–1918). Наприклад, стаття К. Попенченка «Местечко Новые-Млины» (№ 36 за 1859 рік), де наведено відомості про місцеві народні скарби, а також скарб, знайдений у Нових Млинах; «Рассказы о кладах» М. Ісаєнка (№ 51 за 1860 рік); «О кладоискательстве местных жителей и предание – о названии дер. Хотьминовки» (№ 82 за 1887 рік). Спеціально присвячений цій темі матеріал «О кладах и кладоискательстве» опубліковано в «Харківських губернських відомостях» за 1889 рік (№ 137 та № 149). Цікавою є стаття «Про залятий скарб в с. Бокотах на Поділлі» у періодичному виданні «Католический отпуск».

У «Київській старовині» також неодноразово друкувалися матеріали, присвячені темі скарбів або зі згадками про них. Наприклад, «Клады в Киеве и его окрестностях» (№ 6, 7, 8 за 1883 рік) та публікація «Из народных рассказов о кладе» (1884), де подані матеріали від трьох різних кореспондентів [16]. Актуальними для дослідження залишаються і розвідка Н. Біляшівського «Клады великокняжеской эпохи, найденные в Киеве» (№ 7 за 1888 рік), і студія В. Милорадовича «Лесная Лубенщина» (№ 9 за 1900 рік), «Перекази про війни, скарби, розбійників». Стаття О. Левицького «Иск о вырытом тайно кладе» (1905 р., кн. 1, с. 1–4) містить аналіз судових матеріалів полтавського полкового суду, а саме позову в 1751 році козака Івана Малоусенка до своєї братової, яка не хотіла ділитися

скарбом. Окрім особливостей врегулювання права власності на скарб, що базувалися на звичаєвому праві, знаходимо цікаві народні вірування про способи їх віднайдення.

Науковий журнал «Этнографическое обозрение» (№ 4 за 1896 рік) містить цікаві записи В. Ястребова «Из народных уст: О превращениях, про змия, о кладах». Опис специфічних місцевих народних переказів і вірувань, пов'язаних зі скарбами, подає А. Ветухов у статті «Краткий обзор рукописного этнографического материала, доставленного Предварительному комитету по устройству XII археологического съезда». Серед іншого знаходимо в ній мотив затоплення отаманом в озері човна із золотом, награваним розбійниками.

Зарубіжні вчені, які працювали на території України, теж не оминули увагою цей пласт фольклору. Про календарно-обрядові вірування на Галичині та Поділлі, пов'язані з шуканням скарбів з квіткою папороті у ніч проти Івана Купала, писали П. Пліхта та Б. Любич у праці «Соботка», виданій у 1892 році. Відомий учений, дослідник Західної України, Р. Кайндль подає свої записи про скарби Гуцульщини в розвідці «Из гуцульской народной мудрости» (1902). А. Новосельський у другому томі «Українського люду» розглядає легенди й перекази про закляті скарби. У цій праці прозові жанри, зокрема легенди й перекази, подано в художньому перекладі польською мовою. Науковець виокремлює і називає найпоширеніші сюжети й мотиви легенд та переказів: «Про палаючі гроші, про те, як хтось копав і знайшов гроші, або про те, як скарб не дався комусь викопати, а як іншому знову самі гроші показувалися в тій чи іншій постаті, як снилися, як з'являлися у сні в образі дідуся, що кликав щасливця, аби тільки пішов на означене місце і забрав скарб, що сам просився і давався до рук, – повторюють в кожному селі довгими зимовими вечорами» [58, с. 60]. Останнє уточнення вченого ще раз підтверджує думку про значну поширеність традиційних фольклорних текстів про скарби та їх пошуки.

Скарби часто фігурують у казкових фольклорних текстах. У другому томі збірника О. Афанасьєва, куди увійшли записи українських збирачів, є казка під назвою «Клад», у ній знаходимо розповсюджений мотив обдаровування скарбом бідного та покарання заздрісника, який хотів відібрати його. Розплатою за жадібність стало перетворення попа на козла, тому що він, лякаючи бідняка з метою забрати знайдений скарб, надягав козлину шкуру [26, с. 244–245].

У фольклорних текстах часто представлено вірування, що в ніч напередодні великих християнських свят саме заляті скарби «пересушуються», виходять на поверхню, «даються». Найбільше переказів пов'язано зі святом Івана Купала [1, арк. 50 а], Великоднем [2, арк. 154; 4, арк. 93 зв.] та іншими, що припадають на так звані пікові точки руху сонця. Є. Мелетинський, об'єднуючи мотив віднайдення скарбу на Івана Купала з мотивами купальського змія, вогнів, худобою, пов'язує купальський цикл міфів з основним міфом слов'янської міфології про поєдинок Перуна зі змієвидним противником [22].

Матеріали, присвячені суто скарбам, зустрічаються доволі нечасто. Найповніше інформація про скарби представлена в «Працях етнографічно-статистичної експедиції в Західно-Руський край» під керівництвом П. Чубинського (1872–1879 рр.). У першому томі – «Вірування та повір'я» – є розділ «Скарб», де йдеться про заляті скарби, їх особливості та способи викопування. Ці відомості були зібрані в різних куточках України: на Лубенщині, Холмщині, Харківщині, Житомирщині та інших [34, с. 96–99]. У третьому томі – «Народний календар» – вміщено тексти, пов'язані з календарно-обрядовими віруваннями. Щодо дня Симона Зилота (10 травня за ст. ст.) у праці зазначено: «В иных местах ищут кладов золота, искателям помогает Зилот» [35, с. 184]. Розділ «О кладах» має і збірник М. Драгоманова «Малорусские народные предания и рассказы» (1876), де опубліковано 14 різноматематичних

текстів – про скарби історичних постатей, про закляті скарби, про скарби Київщини.

Окрему категорію становлять матеріали, що стосуються скарбів історичних постатей, наприклад, перекази про скарби козаків, гайдамаків, опришків, Довбуша, Кобилиці тощо. «Народні оповідання про опришків», зібрані В. Гнатюком та опубліковані в 1910 році, до сьогодні залишаються найповнішим збірником фольклорних текстів про скарби – переказів, легенд, пісень та коломийок [25]. У праці Я. Новицького «Запорожские и гайдамацкие клады: Малорусские народные предания и рассказы, собранные в Екатеринославщине 1873–1906 гг.» містяться оповіді про те, як запорожці заклинали скарби [30, с. 67], топонімічні перекази з вказівками на місця, де козаки заховували скарби [30, с. 54–55]. У додатках до роботи Я. Новицького «Острів Хортиця на Дніпрі...» подано записи 15 переказів, що їх переповідають «діди», про скарби козаків-запорожців [31]. Праця Д. Яворницького «По следам запорожцев» дає можливість прослідкувати, що оповіді про скарби козаків побутували далеко за межами їх земель [39, с. 139]. Власне оповіді про скарби певних історичних персоналій віднаходимо в таких збірниках: «Славний ватажок опришків: Народ про Довбуша» [33], а також «Народ про Кобилицю» [27] та інших. В. Гнатюк у критичній праці «Словацький опришок Яношік в народній поезії» (1899) робить спробу порівняти та проаналізувати українські та словацькі (які були поширеними і на території Чехії) пісні про народних героїв. Автор доходить висновку, що в Україну вони потрапили із західнослов'янських територій, допускаючи вплив подібних історичних умов життя народів [10].

Слабко висвітлена в спеціальній літературі і постать самого скарбошукача. Записи, здійснені В. Кравченком 1925 року на Волині, свідчать: його найчастотніша ознака – «щасливий» [3, арк. 117]. Той, хто свідомо йде на пошуки скарбів, а особливо заклятих, має бути мужнім та безстрашним. За народ-

ними віруваннями, скарбошукач має бути не дуже набожною людиною: «Котрий чоловік дуже вірує в Бога, до тей ни одкопає грошей, його чорти не допусцяць» [1, арк. 50 а]. Також вірили, що не кожен може знайти скарб, а тільки той «кому на роду написано» [34, с. 98].

Однією з перших аналітичних праць про скарбошукування і найґрунтовнішою є книга «Клады и древности Херсонской губернии» (1903) В. Гошкевича. Автор подає для ознайомлення значну кількість фольклорних текстів та робить спробу критичного осмислення такого явища, як скарбошукування [11]. У книзі науковець вперше серйозно ставить питання, хто ж такий скарбошукач, порівнює «старих» і «нових» пошуковців, намагається з'ясувати, хто ж має право викопувати скарби, і подає найцікавіший розділ – «Скарбошукування як душевна хвороба». У другій частині зібрано матеріал переважно для просвічення пошуковців: як правильно копати та хто має право це робити.

На окрему увагу заслуговує науково-популярне видання українського історика М. Котляра «Скарбошукування та нумізматика» (1974) [20]. І хоч основною сферою інтересів дослідника була нумізматика та особливості грошового обігу в Україні в різні історичні періоди, проте в цій роботі зроблено спробу проаналізувати та пояснити: хто, як, чому і коли закопував скарби. Автор успішно використовує для цього як історичні та археологічні джерела, так і фольклорний матеріал.

Монографія відомого історика М. Брайчевського «Скарби знайдені і незнайдені» (1992) призначена переважно для археологів, істориків, краєзнавців, проте науковець широко використовує і фольклорний матеріал. Дослідник робить спробу з'ясувати причини, що спонукали людей до закопування коштовностей, окреслити часовий період та визначити хто ж вони такі, скарбошукачі. Окремо ставить питання про те, чи існують насправді скарби конкретних історичних постатей.

До основної функції скарбів як збагачення автор додає соціальну (регулювання кількості грошового металу, що перебуває в обігу) та естетичну – «щоб тішити око власника» [7, с. 52]. Остання стосується скарбів, що складаються з прикрас та коштовностей.

Окремої уваги заслуговує робота українського вченого В. Фісуна «Скарби та скарбошукання в українських народних легендах та переказах». У збірнику представлено понад 500 фольклорних текстів, записаних протягом XIX–XX ст. на території України і передрукованих з різноманітних видань, а також експедиційні та архівні матеріали, що були опубліковані вперше. Науковець спробував систематизувати зібраний матеріал, умовно поділивши його на дві основні підгрупи: історичні та міфологічно-фантастичні перекази. Учений також склав тематичний покажчик текстів про скарби та скарбошукання [36].

З останніх наукових праць фольклористів, присвячених виключно скарбошукуванню, варто відзначити статтю російської дослідниці Н. Котельнікової «Нормативы, связанные с обретеніем клада, в русской фольклорной прозе» [19]. Авторка класифікує прескрипції та норми, пов'язані з викопуванням скарбу, та робить спробу їх критичного аналізу. І хоча досліджувані тексти складають порівняно незначну частину всього масиву фольклорних текстів про скарби та скарбошукання, на початку статті порушено важливі питання щодо складності жанрової класифікації матеріалу.

Основні жанри чеських фольклорних текстів про скарби – меморати і фабулати, перекази і легенди, оповідання. Зустрічаються згадки про скарби також і у збірниках паремій, наприклад, Ф. Челаковського *Mudrosloví národu slovanského v příslovích* (1978) [44]. Чеські фольклорні тексти про скарбошукання вміщено в монографічних виданнях, присвячених окремим регіонам: Ф. Слами *Slezské pohádky a pověsti. Slezská*

kronika (1893) [66], Й. Єха *Lidová vyprávění z Kladska* (1959) [54], Б. Кулди *Pohádky a pověsti z Rožnovska* (1963) [57], Й. Баара *Chodské písně a pohádky* (1975) [40].

Окрему групу чеських фольклорних текстів складають легенди, бувальщини, перекази про скарби та їхніх охоронців. Вони, як і подібні тексти в традиціях інших народів, пов'язані з універсальним, первинним, базовим уявленням про родючість землі, її наповненість усіма багатствами, а також, відповідно, духами тих чи інших місцевостей – полів, лісів, гір, печер, які уособлюють сили землі. За Є. Мелетинським, покровителями скарбів є демонічні істоти, представники «нижчої міфології», що належать до духів (демонів) і протиставляються вищим богам та офіційному на цей момент культу в конкретного народу [29]. Учений виділяє їх в окрему категорію карликів: «Міфологічні тератологічні істоти <...> їм властиві функції “хазяїв”». У європейській традиції вони мають низку хтонічних ознак і пов'язані з горами, ковальським ремеслом, золотом і металами, охороняють скарби [17].

Зважаючи на те, що Чехія – країна гір та височин, персоніфікованим уявленням про духа, який береже скарби, заховані від шукачів у горах, став образ, іменований на честь високогір'я Крконоше, – Крконош (*Krakonoš*, варіант, ближчий до німецького, – *Rýbrcoul*). Він є уособленням сил землі – володаря скарбів. Найчастіше цей образ зустрічається в казках, і є цілий ряд збірників, присвячених виключно йому. Наприклад, *Nejkrásnější pohádky, báchorky a pověsti o pánu na krkonošských horách* (1905) [49], *Krkonošská pohádka* (1992) [69], *Anče a Kuba mají Kubíčka* (1993) [68], *Než Krakonošovi narostly vousy* (1993) [63], *Moje knížka o Krakonošovi: Dva tucty příběhů o pánu Krakonoš a tři k tomu* (1998) [65], *Když Krakonoš nekouká* (2002) [52] та інші.

Мотив скарбошування наявний у текстах чеських казок «Рюбецаль і принцеса», «Гірський дух і зубодер», «Гірський дух та матінка Ільза», «Рюбецаль», опублікованих у збірнику

К. Ербена *České národní pohádky* [47]. Надзвичайно популярною у чехів була постать Рюбецяля, Репочета, яка з часом розвинулася в доволі деталізований образ духа – покровителя скарбів. У чеських казках він є амбівалентним: Рюбецаль обдаровує знахідками та карає за нахабність, закидує камінням (як дух гірських стихій). Зовнішність його змальовується по-різному – від карлика до велетня. Він може за власним бажанням втілюватись у звичайну людину або тварину. У казках Рубецаль і «повелитель карликів в образі рудокопа», і «велетень-людодід», і «рудобородий вугільник», і «сірий монах», і «Господар гір». Свій скарб Рюбецаль зберігає у підсвіченій блакитними вогниками великій гірській печері в мідному казані, наповненому талерами. І хоч у всіх описах домінує негативне семантичне навантаження образу, проте у змалюванні власне дій духа простежується мотив встановлення справедливості: покарання за скупість, жадібність, обман, пов'язаний із грошима; обдаровування знедолених, бідних, людей у відчаї, винагорода за чесність. У чеських казках вчувається функціональна близькість образу Рубецяля до образу народних месників Чехії та України – Яношика та Довбуша.

У казці «Скарбошукач» зі збірки І. Музеуса «Народні казки та легенди», написаної на основі народних переказів, знаходимо опис духа – покровителя скарбів місцевості, взятий упорядником, за його словами, зі старовинного манускрипту: «Кудлате волосся покривало усе його тіло, борода доходила до пупа, на голові був вінок, а навколо стегон – широкий пояс із дубового листа. У правій руці тримав ялинку, висмикнуту із корінням» [24]. Дух детально розповідає пастухові, як треба діяти, щоб викопати залятий на померлого власника скарб. Краконош вмовляє це зробити, зазначаючи, що він оберігав скарб сімсот років, але час його збіг, і він хоче віддати його кому-небудь. Як за українськими, так і за чеськими народними віруваннями, скарби та закриті двері відкриває розрив-трава.

Графічне зображення духа – покровителя скарбів знаходимо на карті земель Чехії та Польщі (1561 р., *Helwigova mapa Slezska*), автором якої є вчений і магістр педагогії Мартін Хельвіг [48]. Ця карта Силезії (Чехія) багато ілюстрована, зокрема, на території гірського масиву Крконоше (*Krkonoše*) вміщено зображення Краконоша. Підписане воно німецькою мовою – Рубецаль (*Rübezahl*, аналог чеською – *Rýbrcoul, Řepočet*), як і всі позначки на карті, тому що в час її створення Чехія була під німецькою владою. Краконоша зображено, як справжнього демона – із рогами, копитами, хвостом.

У чеському фольклорі важливе місце посідають тексти про скарби історичних постатей. Найпоширенішими є перекази про скарби розбійників, так званий збойницький фольклор. Його розквіт припадає на XVIII ст. У збірниках народної поезії знаходимо пісні, у яких ідеться про скарби збойників. Наприклад, у чеському фольклорному збірнику *Perečko belavé, červený dolomán. Sborník zbojnickéj a vojenskéj ľudovej poézie* (1955) знаходимо уривки про закопування награваних скарбів:

*Hej, a vy syrajte
Peniaze do jamy,
Nech ich netrovíme,
Ani my, ani vy!* [64, s. 68–69].

В українському і чеському фольклорі на рівні сюжетів, мотивів, а також образів збойників і опришків простежуються близькі паралелі. Проте збойницькі пісні, видозмінюючись з плином часу, трансформувалися і вже в XIX – на початку XX ст. широко побутували в народі не як історичні, а як ярмаркові пісні розважального характеру, «посідаючи важливе місце в сільському та міському пісенному репертуарі різноманітних європейських народів» [6, с. 108]. Як зауважує П. Богатирьов, цей міжжанровий перехід відбувся завдяки контрасту між строфічною композицією і прозаїчним стилем пісень.

Унаслідок цього тексти героїчного стилю, підсилені гротескними засобами, стали пародійними [6, с. 98]. Зразки таких побутових і ярмаркових пісень розважального характеру можемо знайти у праці Й. Горака *Parodie v českých a slovenských lidových písních* [50]; а чеські ярмаркові, або «крамарчинські», пісні у *České písně kramářské* [45].

Легенди про словацького народного героя Яношика досить поширені в Чехії і складають окрему категорію текстів про скарги історичних постатей. Типологічно цей образ надзвичайно схожий з образом Довбуша в українському фольклорі. Спільними рисами обох героїв є походження з простої селянської родини, сміливість та вправність у бою, чудові організаторські здібності в керуванні загоном, відбирання грошей і коштовностей у багатих та обдаровування бідних, переховування надлишку грошей у землі, печерах, дуплах дерев у горах і лісах. Навіть народилися народні месники приблизно в один і той же час: Яношик – у 1688 році, Довбуш – у 1700. У чеському етнографічному часопису *Česky lid* міститься низка публікацій про Яношика: *Zbojství Jura Janošíka. Soudní výsledek a odsouzení 1713* Є. Горського [51], *Janošík a zbojníci* [53]. Деякі чеські збірники легенд та переказів повністю присвячені цьому народному герою, наприклад, збірник М. Малого *Janošík* [59], В. Цібули *Janošík* [42], А. Цаги *Janošík, Legenda o zbojnickém hrdinovi* [41]. У праці А. Їрасека «Старі перекази Чехії» (*Staré pověsti české*) матеріали щодо нього представлені в окремому розділі [55, s. 329–341]. Відомості про Яношика і його скарги зустрічаються в історичних розвідках чеських учених: Й. Кочиша *Neznámý Janošík* [56] та Й. Магена *Janošík: tragedie o pěti dějstvích* [60].

Із сучасних чеських досліджень традиційного фольклору про скарги варто відзначити працю Ярослава Отченашека *Zkamenělá žába aneb kámen a kamení ve folkloru* (2009). У цій роботі описуються чеські заклияті скарги і способи їх віднайден-

ня [61]. Особливої уваги заслуговує розвідка науковця, присвячена безпосередньо скарбам, – *Pověsti o pokladech – recese zaslouženého a nezaslouženého daru* (2013). Дослідник поділяє скарби на три види: 1) незрозумілого походження; 2) надприродного походження; 3) закопані навмисне. Скарби також поділяються на закляті та незакляті. Серед заклятих у свою чергу розрізняють ті, що охороняються, й ті, що не охороняються. Праця Я. Отченашека є однією з небагатьох спроб аналізу чеського фольклору про скарби [62].

Чеськими вченими, як і українськими, сучасний фольклор скарбошукачів досі не досліджувався. У чеській пресі в останні роки все частіше з'являються журналістські публікації та інтерв'ю, що дають необхідну інформацію про фольклор цього тематичного циклу, наприклад, Р. Догналя *Kde narazíte na hledače s detektorem, tam může být válečný poklad* [46] та *Co s hledači pokladů? Využít je i s jejich detektory při průzkumech* [43].

Отже, проаналізувавши публікації, що містять фольклорні тексти про скарби та скарбошукування українських і чеських учених, можемо зробити певні висновки. Цей масив традиційного фольклорного матеріалу є досить значним за обсягом та вирізняється різноманітними жанрово-тематичними характеристиками. Роботу над аналізом досліджуваних текстів ускладнює їх розпорошеність по різнотематичних та різножанрових збірниках і виданнях. Це стало наслідком відсутності єдиної методології збору фольклорного матеріалу та його класифікації. Також дослідники зазвичай не йшли далі простої фіксації текстів, і їхні праці найчастіше не містять будь-яких гіпотез та наукового аналізу. Тому досі цей матеріал не був систематизований, належним чином проаналізований та критично осмислений. Сучасний фольклор скарбошукачів узагалі не досліджувався ані українськими, ані чеськими науковцями.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського (далі – АНФРФ ІМФЕ), ф. 15-3, од. зб. 154.
2. АНФРФ ІМФЕ, ф. 15-3, од. зб. 205.
3. АНФРФ ІМФЕ, ф. 15-3, од. зб. 215.
4. АНФРФ ІМФЕ, ф. 15, од. зб. 211 д.
5. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – Москва : Художественная литература, 1975. – 751 с. – (Библиотека всемирной литературы, т. 9).
6. Богатырев П. П. Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни (Збойницький цикл) / П. П. Богатырев. – Москва, 1963. – 192 с.
7. Брайчевський М. Ю. Скарби знайдені і незнайдені / М. Ю. Брайчевський. – Київ : Наукова думка, 1992. – 88 с.
8. Будівський П. Образ Олексі Довбуша у фольклорних творах, виданих В. Гнатюком // Роль В. Гнатюка у розвитку української національної культури : тези доп. і повід. наук. конф., присвяченої 120-річчю від народж. В. Гнатюка. – Тернопіль, 1991. – С. 83–86.
9. Гнатюк В. Народні оповідання про опришків // Етнографічний збірник. – Львів : Друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1910. – Т. XXVI. – С. 56–275.
10. Гнатюк В. Словацький опришок Яношік в народній поезії // Гнатюк В. М. Вибрані статті про народну творчість / упоряд., вступ. ст. та приміт. М. Т. Яценка. – Київ : Наукова думка, 1966. – С. 96–137.
11. Гошкевич В. И. Клады и древности Херсонской губернии / В. И. Гошкевич. – Херсон, 1903. – 176 с.
12. Гринченко Б. Д. О кладах // Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. – Чернигов, 1901. – С. 177–188.
13. Другий (Волинський) статут Великого князівства Литовського 1566 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://litopys.org.ua/statut2/st1566_10.htm.
14. Де-Витте Є. Об археологической находке в с. Ласкове, Владимир-Вольнского уезда, в 1610 году // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. – 1900. – Кн. 14. – Вып. 2. – С. 85–101.
15. Иванов П. Народные рассказы о кладах // Харьковский сборник. – Харьков, 1890. – Вып. 4. – Отд. II. – С. 40–41.
16. Из народных рассказов о кладе // Киевская старина. – 1884. – № 11. – С. 545–550.

17. Карлики [Электронный ресурс] // Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – Режим доступа : <http://www.bibliotekar.ru/mif/>.

18. Києво-Печерський патерик (за другою Касіянівською редакцією (1462 р.)) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/paterikon/paterikon.htm>.

19. Котельникова Н. Е. Нормативы, связанные с обретением клада, в русской фольклорной прозе // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. материалов научной конференции. – Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. – Вып. 8. – С. 75–81.

20. Котляр М. Ф. Скарбушукання та нумізматика / М. Ф. Котляр. – Київ : Наукова думка, 1974. – 128 с.

21. Куліш П. Записки о Южной Руси. – 1856. – Т. 1. – 322 с.

22. Купала [Электронный ресурс] // Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – Режим доступа : <http://www.bibliotekar.ru/mif/>.

23. Милорадович В. Життя-буття лубенського селянина // Киевская старина. – 1902. – № 4. – С. 110–135.

24. Музеус И. К. А. Народные сказки и легенды [Электронный ресурс] / пер. с нем. В. Пугачева. – Москва, 2005. – Режим доступа : http://musaeus.narod.ru/15_klad.html.

25. Народні оповідання про опришків, зібрані В. Гнатюком // Етнографічний збірник НТШ. – Львів, 1910. – Т. 26. – С. 3–17.

26. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева : в 3 т. – Москва : Наука. – 1985. – Т. 2. – 511 с. – (Литературные памятники).

27. Народ про Кобилицю. – Київ, 1968. – 184 с.

28. Неклюдов С. Ю. Семантика фольклорного текста и «знание традиции» // Славянская традиционная культура и современный мир. Сборник материалов научной конференции / сост. В. Е. Добровольская, Н. В. Котельникова. – Москва : ГРЦРФ, 2005. – Вып. 8. – С. 22–41.

29. Низшая мифология [Электронный ресурс] // Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – Режим доступа : <http://www.bibliotekar.ru/mif/>.

30. Новицкий Я. П. Запорожские и гайдамацкие клады: Малорусские народные предания и рассказы, собранные в Екатеринославщине 1873–1906 гг. – Александровск : Тип. Б. Штерна, 1908. – 76 с.

31. Новицкий Я. П. Остров Хортица на Днепре, его природа, история, древности // Новицкий Я. П. Твори : у 5 т. / упоряд. А. Бойко. – Запоріж-

жя : Тандем-У, 2007. – Т. 1. – 508 с. – (Серія «Старожитності Південної України» ; вип. 1).

32. Повчання Володимира Мономаха за Лаврентіївським списком 1117 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/pvlyar/yar09.htm>.

33. Славний ватажок опришків: Народ про Довбуша / упоряд., вступ. ст., прим. та словник П. О. Будівський. – Київ, 1994. – 345 с.

34. Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, собранные П. П. Чубинским : в 7 т. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. 1. – 468 с.

35. Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, собранные П. П. Чубинским : в 7 т. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. 3. – 486 с.

36. *Фісун В. П.* Скарби та скарбошукання в українських народних легендах та переказах / В. П. Фісун. – Київ, 2002. – 430 с.

37. *Шухевич В.* Гуцульщина : у 5 ч. / В. Шухевич. – Львів, 1908. – Ч. 5. – 300 с.

38. *Яворницький Д. И.* Остров Хортица на реке Днепре [Электронный ресурс] / Д. И. Яворницький // Київська старовина. – 1886. – Режим доступа : <http://zounb.zp.ua/resource/scarbnicya/xortitsaf.html>.

39. *Яворницький Д. И.* По следам запорожцев. – Санкт-Петербург, 1898.

40. *Baar J. Š.* Chodské písně a pohádky. – Praha : Odeon, 1975.

41. *Caha A.* Jánošík, Legenda o zbojnickém hrdinovi. – Praha : XYZ, 2009. – 280 s.

42. *Cibula V.* Jánošík. – Praha : Albatros, 1981.

43. Co s hledací pokladů? Využit je i s jejich detektory při průzkumech [Електронний ресурс] // Zdroj. – Режим доступу : <http://www.ceskatelevize.cz/ct24/regiony/olomoucky-kraj/1026349-co-s-hledaci-pokladu-vyuzit-je-i-s-jejich-detektory-pri-pruzkumech>.

44. *Čelakovský F. L.* Mudrosloví národu slovanského v příslovích. – Praha, 1978.

45. *České písně kramářské* / B. Václavek, R. Smetana. – Praha, 1937.

46. *Dohnal R.* Kde narazíte na hledače s detektorem, tam může být válečný poklad [Електронний ресурс] // iDNES. – Режим доступу : http://hobby.idnes.cz/hledaci-lovci-pokladu-detektor-detektorar-mrcasnik-fhc-/hobby-domov.aspx?c=A140605_112444_hobby-domov_mce.

47. *Erben K. J.* České národní pohádky. – Praha : SNKLHU, 1955.

48. *Grim T.* Vývoj slezské kartografie do počátku 18. Století : Disertační práce [Електронний ресурс]. – Masarykova univerzita. – Přírodovědecká fakulta, 2005. – Режим доступу : http://is.muni.cz/th/4908/prif_d/.
49. *Grossmannová-Brodská L.* Nejkrásnější pohádky, báchorky a pověsti o pánu na krkonošských horách. – Praha, 1905. – 398 s.
50. *Horák J.* Parodie v českých a slovenských lidových písních (Ukázka se souborné rozpravy) // Československá ethnographie. – 1954. – S. 325–326.
51. *Horský E.* Zbojství Jura Janošíka. Soudní výslech a odsouzení 1713 // Český lid. – 1912. – R. XXI. – S. 270–276.
52. *Janalík F.* Když Krakonoš nekouká. – Praha, 2002.
53. Janošík a zbojníci. S vyobrazením 1713 // Český lid. – 1911. – R. XX. – S. 379.
54. *Jech J.* Lidová vyprávění z Kladska. – Praha : SNKLHU, 1959.
55. *Jirásek A.* Staré pověsti české. – Praha : Jos. R. Vilímek, 1921. – 375 s.
56. *Kočiš J.* Neznámý Janošík. – Martin : Osveta, 1989.
57. *Kulda B. M.* Pohádky a pověsti z Rožnovska. – Praha : SNKLHU, 1963.
58. Lud ukraiński, jego pieśni, bajki, podania, klechdy, zabobony, obrzędy, zwyczaje, przysłowia, zagadki, zamawiania, sekreta lekarskie, ubiory, tańce, gry i t. d. zebrał i stosownemi uwagami objaśnił Antoni Nowoselski. – Wilno, 1857. – T. II. – 282 s.
59. *Malý M.* Janošík. Státní nakladatelství národní knihy. – Praha, 1956. – 133 s.
60. *Mahen J.* Janošík; tragedie o pěti dějstvích. – Královské Vinohrady : Plaček, 1910.
61. *Otčenásek J.* Zkamenělá žába aneb kámen a kamení ve folkloru // Kámen. – 2009. – R. 2 (15). – S. 63–67.
62. *Otčenásek J.* Pověsti o pokladech – receptce zaslouženého a nezaslouženého daru [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.ff.cuni.cz/FF-72-version1-teze_otcenasek.pdf.
63. *Pelcová L.* Než Krakonošovi narostly vousy. – Petrklíč, 1993. – 78 s.
64. Perečko belavé, červený dolomán. Sborník zbojnickej a vojenskej ľudovej poézie. – Praha : Naše Vojsko, 1955. – 279 s.
65. *Preussler Otfried, Ladislav Josef, Beran a Adolf Born.* Moje knížka o Krakonošovi: Dva tucty příběhů o pánu Krakonoš a tři k tomu. – Praha : Vyšehrad, 1998. – 139 s.
66. *Sláma F.* Slezské pohádky a pověsti. Slezská kronika. – Opava, 1893.
67. *Squire C.* Mythology of the Celtic People. – London, 1912.
68. *Šimková B.* Anče a Kuba mají Kubička. – Praha : Motto, 2005.

69. Šimková B. Krkonošská pohádka (podle námětu Marie Kubátové). – Liberec : King, 1992.

70. The Saga of Fergusmac Léti / D. A. Binchy (ed. & trans.) // Eriu. – 1952. – V. 16. – P. 33–48.

SUMMARY

The given article is a review of Ukrainian and Czech literature concerning treasure searching and treasures from ancient times till nowadays. It is a scrutiny of these issues in Czech and Ukrainian historiography. The main idea of treasure-hunting is found in mythological texts of almost all the nations, medieval sources, chronicles, legal acts, and later – in the printed folklore collections and newspaper publications.

An array of the investigated traditional folk material is large enough and differs with the variety of genre-themed features: demonological and mythological tales, fairy tales, fables, legends, stories, jokes, calendar-ritual texts, proverbs and historical songs. The work is complicated with gathering information without a unique methodology. The sources containing eclectic materials (from legal documents to newspaper articles), recorded folklore texts relating treasure hunting often do not carry any hypotheses and logical analysis and are mostly included in various folk collections, forwarding publications in small amounts. Generally the researchers haven't done more than a simple fixing of the texts. That's why it is not still classified, accordingly analyzed and critically comprehended.

During the XVIII–XX centuries Ukrainian and Czech researchers collected a significant actual material about treasure. Actually the treasure searcher figure is described relatively by the way. The common feature of the Ukrainian and Czech folklore includes legends and stories about sworn treasures, the treasures of historical figures, the tales about the treasure of the local patron spirits.

Both Ukrainian and Czech scientists haven't investigated modern treasure hunters' folklore at all.

Keywords: traditional folklore, treasure, treasure hunters, treasure searching.

ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СЛАВІСТИКИ

УДК 398.87(=512.19)

О. М. Гуменюк

МОТИВИ ЕМІГРАЦІЇ ТА РЕКРУТЧИННИ В КРИМСЬКОТАТАРСЬКІЙ НАРОДНІЙ ПІСНІ «ЕШИЛЬ АДА» («Зелений край»)

У статті розглянуто характерний зразок кримськотатарської народної емігрантської пісні, у якому, як і в багатьох українських емігрантських піснях, суттєву роль відіграє мотив непевної морської подорожі. Особливістю аналізованого твору є емоційно інтенсивне окреслення цього мотиву як вкрай бажаного, але нездійсненого для молодого кримчанина, котрий потрапляє в рекрути з перспективою служби в осоружному війську. Передача соціально-побутової достовірності, окреслення фабульних перипетій здійснюються тут за допомогою невимушеної подачі образних штрихів, підпорядкованих насамперед розкриттю душевних переживань і прагнень суб'єкта ліричної оповіді.

Ключові слова: фольклор кримських татар, лірика, емігрантська пісня, тематичні мотиви, поетика.

В статье рассмотрен характерный образец крымскотатарской народной эмигрантской песни, в котором, как и во многих украинских эмигрантских песнях, существенную роль играет мотив тревожного морского странствия. Особенностью анализируемого произведения является эмоционально интенсивная передача этого мотива как крайне желанного, но несбыточного для молодого крымчанина, который попадает в рекруты с перспективой службы в ненавистном войске. Отображение социально-бытовой конкретики, обрисовка фабульных перипетий осуществляются здесь с помощью непринужденной подачи образных штрихов, подчиненных прежде всего раскрытию душевных переживаний и у стремлений субъекта лирического повествования.

Ключевые слова: фольклор крымских татар, лирика, эмигрантская песня, тематические мотивы, поэтика.

The article deals with the typical example of the Crimean Tatars' folk emigrant song where, as in many Ukrainian emigrant songs, the motif of a disquieting voyage plays an important role. The peculiarity of the analysed song is an emotionally intensive description of this motif as a wholly desirable, though impracticable undertaking for a young Crimean, who, in lieu of this, becomes a recruit, with possible prospects to serve in the enemies' repelling army. Conveying social and living authenticity, outlining plot's peripeteias are brought about in the song by means of the unconstrained rendering of picturesque traits aimed primarily at uncovering emotional experiences and aspirations of a subject of the lyric narration.

Keywords: Crimean Tatars' folklore, lyric poetry, emigrant song, theme motifs, poetics.

Кримськотатарська емігрантська пісня виникла на століття раніше від української, її поява й поширення пов'язані із занепадом наприкінці XVIII ст. Кримського ханства й приєднанням його території до Росії. Фольклористичну фіксацію й наукове вивчення кримськотатарського фольклору, зокрема емігрантського, започаткували наприкінці XIX і в перші десятиліття XX ст. слов'янські науковці Василь Радлов [6], Олексій Олесницький [4], В'ячеслав Пасхалов [5], Климент Квітка [3], згодом продовжили кримськотатарські фольклористи Яг'я Шерфедінов [7], Асан Рефатов [8], Юсуф Болат, Ібрам Бахшиш [1] та ін. Однак ґрунтовних праць, присвячених саме емігрантській пісні кримських татар, особливостям її поетики, докладному аналізу характерних її зразків, на жаль, ще немає. Певною мірою заповнити існуючу прогалину покликана ця публікація.

Бідування на рідній землі, що змушують безталанних мандрівців шукати кращої долі в далеких краях, непевна, часто вкрай небезпечна морська подорож, а відтак поява образу корабля, який асоціюється з чимось на кшталт тяжкого лиха й невідворотного фатуму, – характерні художні реалії багатьох кримськотатарських народних емігрантських пісень, таких, наприклад, як «Шу вапурнынъ думаны» («Цьо-

го пароплава дим»), «Бурса япуры келип» («З Бурси корабель прийшов»), «Кетеджекмих бу ерден» («Підемо з цієї землі»). Доволі своєрідно й притому не менш вражаюче трактуються подібні образи в пісні «Ешиль ада» («Зелений край», «Зелений острів»).

Пісня «Ешиль ада», окрім усього іншого, цікава особливим фігуруванням у ній топоніма *Акмесджит*. Загалом промовистість топоніміки – вельми характерна риса емігрантського фольклору. Скажімо, в різних варіантах пісні «Айтыр да агъларым!» з'являються такі назви, як Гезлев, Кафа, Керч. Акмесджит (кримськотатарське місто на теренах давнього Неаполя Скіфського й нинішнього Сімферополя) згадується також у фольклорній епічній оповіді «Кримський дестан», де зокрема йдеться про новобранців із кримських татар, які направляються сюди з Бахчисарая. Тема рекрутчини в поєднанні зі згадкою про Акмесджит порушується і в пісні «Ешиль ада». Вона починається з двічі повтореного топоніма *Къырым*, що ніби задає тон експресивності подальшого викладу, не раз підсилюваний також іншими повторами. Поруч із топонімом Крим у першій же строфі фігурує назва Акмесджит, про яку йдеться зі зворушливою теплотою як про малу батьківщину ліричного героя:

Къырым, Къырым дегенинъ бир ешиль ада,
Акмесджит меним озъ койим, уйум анда
(Крим, Крим, ти славишся як зелений півострів,
Акмесджит – моє рідне місто, тут мій отчий дім)
[2, с. 60; тут і далі пісня цитується за цим виданням].

І враз після цього лірично піднесеного замилювання рідним краєм та рідним містом звучать контрастно тривожні куплети, в яких висловлюється прагнення податися в далеку даль від милих серцю зелених краєвидів. Так само, як перша строфа починається подвійним зверненням до Криму, кожна з на-

ступних двох починається наполегливим апелюванням до кораблів, здатних сприяти пошукам незвіданих обрїїв:

Ал, келятыр, гемилер, ал елькен ашып,
Не корьдинъ Къырымдан о къадар къачып!

Ал, каелятыр гемилер тютюни будакъ
Гонълюмиз къалды Къырымда, ёлымыз узакъ

(Підхопіть, понесіть, кораблі, підхопіть, тріпотливі вітрила,
Що ж ти в Криму побачив і так біжиш!

Підхопіть, понесіть, кораблі з клубінням диму,
Наші серця лишаються в Криму, наша путь далека).

Анафоричний початок сусідніх строф, подвійне спонукальне звернення до кораблів, двократне *ал* у першому рядку другої строфи, подвійне «Къырымдан... – Къырымда» («З Криму – у Криму»), причому це «Къырымдан» певною мірою антонімічне попередньому «Къырым» з першої, раніше процитованої, строфи та наступному «Къырымда», – усе це неабияк посилює схвильованість, емоційну інтенсивність поетичної мови, сприяє живому відчуттю гострих переживань ліричного героя. Він, як бачимо, ладен тікати з Криму на будь-яких кораблях – і на тих, що тріпочуть вітрилами, і на тих, над якими клубочиться дим. Тут прямо не називаються причини нагального прагнення полишити рідну землю, але риторичне звернення ліричного героя до самого себе з цього приводу («Не корьдинъ Къырымдан о къадар къачып!» – «Що ж ти в Криму побачив і так біжиш!») виразно вказує на всю їхню загрозливість. У лірично проникливій і водночас риторично піднесеній фразі про розлуку з батьківщиною знов дається взнаки система контрастів – ми рушаємо в далеку путь, а серця наші залишаються в Криму. Прикметно, що тут також трансформується суб'єкт ліричної оповіді з «я» на «ми». Звертає на себе

увагу і своєрідний звукопис процитованих ліричних фраз, гострій тривожності яких відповідає рясне вживання колючого проривного *к*, до якого додається не менш жорстке *л* (скажімо, в щойно процитованому рядку чи не кожне слово починається з *к*). Цей звукопис до того ж надає поетичним рядкам особливої граційності. У наступному куплеті відчутне не так поривання з Кримом, як гірка констатація невідворотності розлуки з ним. Тут оповідь набуває ще більшої емоційної інтенсивності:

Джавун, боран демедик, чыкътыкъ биз ёлгъа,
Къаратмады язымыз онъгъа да, солгъа
(Хай дощ, буран, рушаємо в путь,
І не дано ж нам ніяк відхилитись від неї).

Можна сказати, що цей чи не найвищий за своєю ліричною експресивністю куплет підсумовує першу частину фольклорного твору, в якій схвильовано й тривожно йдеться про далеку непевну подорож як про чи не єдиний вихід з нестерпної скрути, до якої потрапив вочевидь юний та гарячий житель Акмесджита і його співвітчизники. Його нетерпимість, непримирненість, душевне сум'яття суголосні образу кораблів, над якими тріпочуть вітрила або клубочиться дим.

У наступних куплетах дещо виразніше окреслюються гіркі реалії, що схиляють переселенців зриватися в далеку путь, розкривається драматизм розлуки з рідними людьми. Вочевидь, за море збиралися й рушали переважно молодші люди, а старші радше воліли будь-що лишатися й помирати на батьківській землі. Тож мотив прощання з сім'єю звучить у багатьох кримськотатарських народних емігрантських піснях. Не в одній пісні зустрічаються слова прощального звернення до батьків. Вони часто вкладаються у рядок, фактично тотожний у ряді пісень, хіба що з незначними варіаціями. Причому він здебільшого усічений, внаслідок чого в пісенному плині утворюєть-

ся відчутний ритмічний перебіг, що відповідає присутній тут особливій тривожності. В аналізованій пісні цей рядок звучить так: «Ай, заваллы анайлар, вай атайлар» («Ай, згорьовані матері, ай, батьки»). Тут, як бачимо, на відміну від аналогічного рядка пісні «Кетеджекмиз бу ерден», де фігурує вигук «ах», безпосередній вигук «ай» особливо яскраво переплітається з ідентичними за звучанням завуальованими засобами виразності. Таким чином, тривожне «ай» проймає весь рядок.

У пісні «Ешилъ ада», як і в багатьох інших зразках емігрантського фольклору, наявна апеляція до вишніх сил, висловлюється сподівання на Боже заступництво в час тяжких випробувань та поневірянь. Цей мотив тут не розвивається так розлого й настійно, як, наприклад, у піснях «Имдат ола Мевлядан, агъларым Къырымны» («Хай допоможе Господь, оплакую Крим»), «Аман, Мевлям, къуртар бизни!» («Ой леле, Боже, порятуй нас!»), «Инает Мевлядан: китермиз Къырымдан» («З Божою поміччю лишаємо Крим») чи в епічній оповіді «Кримський дестан»; він подається вкрай тактовно, але все ж, означений лише в одному дворядковому куплеті, він цілком суттєвий і виразний у своєму лаконізмі:

Кокте мелек джыласа ерде сабы,
Эндиден сонъ ярдымджы Къадыр Неби
(Як ангел на небесах оплаче земні страждання,
Тоді, певно, стане нам помічником Божий Вісник).

Картини бідувань, що насуваються на півострів та змушують його мешканців деінде шукати кращої долі, подаються в дальших куплетах. Тут здебільшого використовуються установлені поетичні формули, що трапляються і в інших емігрантських піснях: «Биз кеткен сонъ атайлар тартарлар шарыкъ» («Після нашого відходу батьки натягнуть постолі»); «Минарели джамини кильсеге бызгъан» («Мінаретну мечеть в церкву обернуть») тощо. При використанні таких формул дається

взнаки певна їхня варіативність, а також, що характерно саме для цієї пісні, їхня вписаність у відзначену систему експресивних повторів: «Биз кеткен сонъ атайлар тартарлар шарыкъ» («Після нашого відходу батьки натягнуть постолі»)... – «Биз кеткен сонъ Къырымны зынджырман сызгъан» («Після нашого відходу Крим перемеріють ланцюгами»); «Бельде такъат къалмады, козьде джарыкъ» («В попереку не залишилося моці, блиску в очах»)... – «Беллерде къувет къалмагъан, тизлерде такъат» («В поперечах не залишилося сили, в колінах твердості»).

Та незважаючи на такі невтішні картини, все ж таки розвивається в пісні мотив сподівань на краще, вже заявлений у куплеті, де йдеться про уповання на вишні сили:

Тютеп къалгъан оджакълар сёнерми экен,
Татар халкъы хорлыкъкъа конерми экен
(Хай не погаснуть домашні вогнища,
Хай припиняться бідкування татар).

Але знову ж таки за характерним для пісні принципом контрасту, що суттєво сприяє бентежності, схвильованості її інтонаційних переливів, цей проблеск надії змінюється неочікуваним і притому вкрай драматичним пуантом. Нашому палкому ліричному героєві, який так поривався за море, звертаючись до кораблів, аби ті підхопили й понесли його в далеку даль (тут можна углядіти певну паралель з образністю й тональністю славетного вірша М. Лермонтова «Парус»), таки судилася розлука з рідним краєм, але розлука іншого характеру. Так само як у першій пісенній строфі, в останній знову зринає топонім Акмесджит. Вказівка на те, що тут виміряли юнакові зріст, недвозначно свідчить, що його забирають до війська. Відтак звернення до батьків із тим, що їм не судилося побачити омріяне весілля рідного сина, помножує й несподівано підсумовує переважно журливий плин усієї пісні:

Акъмесджитте, дживарда ольченди бойым,
Ах, анайым, бабайым, корьмейджек тойым.
(В Акмесджиті, на околиці виміряли мій зріст,
Ах, мамо, тату, не бачити вам мого весілля).

Пісня «Ешилъ ада» своєрідна також за ритмічною структурою. В основі своїй вона доволі розмірена – три чотирискладові стопи, кожна з основним наголосом на останньому четвертому складі. Але тільки в першому рядку першої строфи ця розміреність чітко підкреслюється цезурами. Певним чином вона ще увиразнюється в низці рядків відчутним, позначеним цезурою, відокремленням від інших останньої чотирискладової стопи. Відповідних рядків уже не один, а сім. Але десь із середини пісні (після шостої строфи фольклорного твору на одинадцять строф) і ця ознака ритмічного акцентування зникає. Виразно заявлена в першому рядку розміреність не скасовується, вона відчутна й поза участю цезур. Але все ж якщо не ослабленість, то завуальованість ритмічної чіткості, відточеності, що дається взнаки вже після першого рядка й згодом оприявнюється ще більшою мірою, цілком узгоджується з відзначеною емоційною інтенсивністю пісні, її експресивними інтонаційними переливами й притому неухильним наростанням схвильованості й тривожності. Разом з тим, зберегти й означити ритмічну розміреність і водночас по-своєму посилити емоційну насиченість допомагають точні звучні рими. Лише один-єдиний раз прикінцева рима дещо втрачає свою точність і покриває тільки один склад: *сабы – Неби*. Очевидно, це можна пояснити апеляцією до небес, за якої надмірна різкість видавалася б зайвою. Також один-єдиний раз прикінцева рима набуває особливої пишності – стає трискладовою перед двоскладовим редифом і, таким чином, покриває аж п'ять складів: *сёнерми экен – конерми экен*. Це відчутно кореспондується зі щирістю й запальністю висловлюваного в передостанній строфі побажання кращої долі рідному народу. В усіх

інших випадках рими дуже точні, вкрай рідко суфіксальні, здебільшого коренево-суфіксальні чи кореневі, себто цілком огранені й вишукані, та неодмінно покривають два склади: ада – анда, ашып – къачып, будакъ – узакъ, ёлгъа – солгъа тощо.

Експресивність ліричного викладу також посилюється завдяки промовистому, співзвучному римам звукопису. Уже говорилося про збільшення відчуття рвійної збентеженості завдяки рясності колючого *к* в супроводі жорсткого *л* у перших строфах пісні, про проїнятість жалісливого звернення до батьків безпосереднім та завуальованим вигуком *ай*. В іншому рядку, де йдеться про їхнє бідування, оскільки після розлуки з дітьми лишаються самотніми, також спостерігаємо дуже промовистий звукопис: «атайлар тартарлар шарыкъ» («батьки натягнуть постолі»). Можна сказати, що шаноблива послабленість рими в строфі, де означається звернення до вишніх сил, певною мірою компенсується превалюванням, особливо в другому рядку, рішучого твердого *д*, що разом із доволі поширеним тут впевненим *ы* («Эндиден сонъ ярдымджи Къадыр Неби» – «Тоді допоможе нам Божий Посланець») вочевидь відповідає настійному сподіванню ліричного героя на неодмінне торжество справедливості.

У пісні «Ешилъ ада», як і в інших емігрантських піснях, виразними є образні деталі, пов'язані з відтворенням злигоднів і бідувань, що спонукають мешканців зеленого півострова шукати кращої долі десь за морем. Однак ці штрихи подаються вкрай лаконічно й дещо відчутніше помітні у другій половині фольклорного твору. Натомість на перший план тут виходить особлива схвильованість, збентеженість ліричного героя, який поривається покинути рідний край. Та попри палке бажання емігрувати, навіть лишаючи літніх батьків, йому не вдається це зробити, оскільки юнака чекає військова служба. Динамічний образ кораблів, над якими тріпочуть вітрила чи клубочиться дим, образ, що по-

стає в експресивних звертаннях ліричного героя, набуває ознак нездійсненності його сподівань. Потерпання за власну долю невіддільні у сприйнятті юнака від переживань за долю всього рідного народу. Тож не випадкова тут трансформація суб'єкта ліричної оповіді з «я» на «ми». У зв'язку з цим характерне лаконічне, але промовисте звернення до вишніх сил із надією на заступництво й тверде бажання дочекатися кращих часів («Татар халкъы хорлыкъкъа конерми экен» – «Хай припиняться бідування татар»). Доволі вишукане в пісні застосування топоніміки, що характерне для емігрантського фольклору. Топонім Акмесджит, ніби за принципом рондо, символічно зринає в першій та останній строфах.

Передача соціально-побутової достовірності, окреслення фабульних перипетій здійснюються тут за допомогою невимушеної подачі образних штрихів, підпорядкованих насамперед розкриттю душевних переживань і прагнень ліричного героя. Особливий емоційний інтенсивності пісенного плину сприяють контрастні сполучення образів та інтонацій, риторичні звороти, експресивні повтори. Цьому також відповідає вигадлива звукова й ритмічна організація поетичного тексту, зокрема своєрідне поєднання розміреності й виразності в ритмічному малюнку строф, точні й звучні парні рими, промовиста алітерація.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. *Болат Юс.* Къръм татар йырлары / Юсуф Болат, Ибраим Бахшиш ; передмова Йыр Акъкъында. – Къырым АССР девлет нешритты, 1939. – 150 с.
2. *Велиев А.* Къырымтатар муаджир тюркюлери / Муэлиф ве тертип этиджилер Аблязиз Велиев, Сервер Какура. – Симферополь : Къырымдевокъувпеднешир, 2007. – 204 с.
3. *Квітка К.* Труды Государственного института музыкальной науки (ГИМН). Песни Крыма, собранные и записанные певцом-этнографом

А. К. Кончевским / Климент Квітка // Записки Історико-філологічного відділу Всеукраїнської АН. – Київ, 1925. – Кн. 5. – 12 с.

4. Олесницкий А. Песни крымских турок / Алексей Олесницкий / под ред. Вл. А. Гордлевского. – Москва, 1910. – XII (предисловие) + 160 с. – (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. – Вып. 32).

5. Пасхалов В. Музыкальная структура крымских песен / В. Пасхалов // Песни Крыма / собраны и записаны А. К. Кончевским. – Москва : Гос. изд-во ; Муз. сектор, 1929. – С. 6–9.

6. Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен / собраны В. В. Радловым. – Санкт-Петербург : Издание Императорской академии наук, 1896. – Ч. 7 : Наречия Крымского полуострова. – XVIII + 932 с.

7. Шерфединов Я. Песни и танцы крымских татар / Ягъя Шерфединов. – Симферополь : Крымгосиздат; Москва : Гос. муз. изд-во, 1931. – 94 с.

8. Refatov H. Qъгъm tatar jъrlarъ / H. Refatov. – Qъгъm devlet nesriyatъ, 1932. – 52 + 98 b.

SUMMARY

Emigrant songs of the Crimean Tatars came into existence one century before the Ukrainian ones; their appearance and spread were connected with the Crimean Khanate's decline in the late XVIIIth century and the annexation of the latter's territory by Russia. Being in distress on the motherland, which constrained unlucky wanderers to seek the better destiny by travelling to distant places, disquieting and often utterly dangerous voyage, and therefore, the appearance of a ship's image, forming an association with something like a calamity and a fatality – all these are typical artistic actualities of numerous Crimean Tatar folk emigrant songs, e.g., such as *Shu vapurnyn dumany* (*Steam of This Passenger Ship*), *Bursa yapury kelip* (*A Ship Has Arrived from Bursa*), and *Ketejekmen bu yerden* (*Let Us Leave This Land*). Quite singularly and none the less impressively treated are similar images in the song *Yeshil Ada* (*Green Land*).

In the song *Yeshil Ada*, as well as in other emigrant songs, expressive are picturesque details related to reconstructing the ills and life under hatches inducing the green peninsula's inhabitants to look for the better destiny somewhere beyond the sea. However, these particulars are conveyed in absolutely short-spoken way while being more appreciably

outlined in the second part of the folkloric composition. Instead, special perturbation and embarrassment of the lyric character, who strives for leaving the motherland, are put in the forefront. But despite the ardent desire to emigrate, even abandoning elderly parents, he fails to do this, and in place of it, military service was awaiting the young man. The dynamic image of ships with sails spread and the eddying steam above – an image appearing in the lyric character's emphatic appeals – acquires the features of symbol the impracticableness of his expectations. Anguish and sorrows for his own destiny are closely connected in the youth's perception with worrying about the fate of his native people. Therefore, the transformation of the lyric story's subject from *I* to *We* is here nonrandom. Thereby, also characteristic is the laconic, but significant address to the supreme powers in hope to be protected and the every intention to wait for the better days (*Татар халкы хорлыккъа конерми экен – Let the Tatar's Troubles Cease*). The use of toponymy typical of the emigrant folklore is fairly exquisite in this song. The place name *Akmesjit*, as though according to roundel's principle, symbolically appears in the first and the last staves.

Conveying social and living authenticity, outlining plot's peripeteias are brought about in the song by means of the unconstrained rendering of picturesque traits aimed primarily at uncovering emotional experiences and aspirations of a subject of the lyric narration. To particular emotional intensity of the course of the song contribute the contrasting combinations of images and intonations, rhetorical phrases, and expressive iterations. To this also conforms inventive sound and rhythmic organization of poetic text of the folkloric composition, particularly, the singular combination of the measured pace and expressiveness in rhythmic pattern of strophes, exact and sonorous pair rhymes, as well as expressive alliteration.

Keywords: Crimean Tatars' folklore, lyric poetry, emigrant song, theme motifs, poetics.

ЛІРИЧНІ ПІСНІ ПРО КОХАННЯ ТА СІМЕЙНЕ ЖИТТЯ: СПЕЦИФІКА ВІРШУВАННЯ

У статті порушується проблема специфіки народного віршування в ліричних піснях про кохання та родинне життя. Наведено основні праці дослідників із цього питання. Охарактеризовано теми, мотиви, зміст пісень. Проаналізовано особливості ритміки, рими, строфіки та фоніки пісень цього жанру.

Ключові слова: ліричні пісні про кохання та сімейне життя, зміст та форма пісень, народне віршування, ритмічна структура, рима, строфіка, фоніка.

Статья посвящена проблеме специфики народного стихосложения в лирических песнях о любви и семейной жизни. Указаны основные работы исследователей по этому вопросу. Охарактеризованы темы, мотивы, содержание песен. Проанализированы особенности ритмики, рифмы, строфики и фоники песен этого жанра.

Ключевые слова: лирические песни о любви и семейной жизни, содержание и форма песен, народное стихосложение, ритмическая структура, рифма, строфика, фоника.

The problem of functioning peculiarity of folk poetry verbal component in the lyric songs about love and family life is studied in the article. Principal works concerning this question are mentioned. Themes, motifs, contents of the songs are described. The peculiarities of rhythmic, rhyme, versification and phonics of this genre songs are analysed. The work is useful for specialists in folklore, literature studying and the fancy of folk poetry.

Keywords: lyrical songs about love and family life, the contents and form of songs, folk poetry, rhythmic structure, rhyme, versification, phonics.

Від народження до останньої миті життя українців супроводжують пісні. Здається, немає у нашому житті з усіма його

змінами жодного важливого моменту, до якого не можна було б підібрати наче спеціально для цього складеної пісні.

Працю наших предків, а подекуди в сільській місцевості і сучасників, завжди супроводжували календарно-обрядові пісні, а певні події у сімейному житті – родинно-обрядові. Але маємо у скарбниці українського народу велику кількість пісень, присвячених особистим переживанням, емоціям, почуттям, певним родинно-побутовим моментам, складному життю чи випробуванням. Саме вони складають масив ліричних пісень.

Специфіку українських народних пісень – їх зміст, тематику, образи, поетику – фольклористи ХХ–ХХІ ст. більш-менш висвітлили. Одним із найменш розглянутих аспектів, пов'язаних із ними, є особливості віршування.

Питання народного віршування в ліричних піснях про кохання та сімейне життя цікавило багатьох як українських, так і інших слов'янських дослідників ХІХ–ХХІ ст. Звертаємо увагу лише на ті праці, що стосуються безпосередньо версифікації та змісту пісень про кохання і сімейно-побутових творів.

Одним з перших, хто приділив особливу увагу поетиці народної пісні, зокрема особливостям версифікації, у ХІХ ст. був М. Максимович. Окремого дослідження з цієї теми у автора немає. Проте його погляди на проблему мають місце у передмовах до збірок народних пісень, виданих ним. Пісні, що ми їх розглядаємо, фольклорист називав «ніжними». М. Максимович порівнював окремі особливості віршової форми (риму, фоніку) українських творів із польськими та російськими піснями. Також учений звертав увагу на зв'язок форми та різних її складників зі змістом.

Ф. Колесса у працях «Українська усна словесність» та «Ритміка» також звертався до характеристики змісту та формальних складників пісень про кохання та сімейний побут, визначав основні їхні теми, мотиви та ритмічний малюнок.

А. Іваницький у підручнику «Український музичний фольклор» розглядає кожен із жанрів фольклору в такій послідовності: зародження, зміст (основна тематика), місце в житті народу, музичні особливості, серед яких найчастіше є відомості і щодо особливостей ритміки.

У праці Л. Єфремової «Частотний каталог українського пісенного фольклору у 3-х частинах» аналізуються ритмічні особливості пісень, але лише у зв'язку з їх музичними характеристиками. Третя частина каталогу містить дванадцять основних показчиків, за якими можна ідентифікувати записи української народнопісенної творчості. Необхідними для нашого дослідження є показчики будови поетичних строф та віршової ритміки. У збірці «Народні пісні Житомирщини (з колекцій збирачів фольклору)», укладачкою якої є Л. Єфремова, у вступних статтях до кожного жанру принагідно наводяться складочислові особливості поетичних строф (специфіка їх віршової ритміки) та строфічної будови.

Л. Копаниця присвятила монографію «Поетичний текст в усній і книжній традиції: питання поетики та художньої семантики» докладному вивченню змісту ліричних пісень про кохання. Авторка розкриває сучасні погляди на вивчення пісенного фольклору як синкретичного явища, аналізує проблему міфу та ритуалу як певних типів свідомості та невід'ємних кодів культури, розглядає архетипні мотиви в українській пісні про кохання. Дослідниця визначає сутність жанру та критерії класифікації ліричної пісні про кохання, її структуру, функції та логіку (а саме можливості структурального пояснення тексту, генетичні витоки фольклорної поетики, фольклорні інтерпретації образу-стереотипу), з'ясовує механізми варіювання та імпровізації в усному пісенному творі.

Спираючись на праці учених, ми проаналізуємо специфіку змісту та форми, зокрема її вербальних структур, у ліричних піснях про кохання та сімейне життя. Основне наше

завдання – з'ясувати особливості їхньої ритміки, рими, строфіки та фоніки.

Звісно, календарно- та родинно-обрядові пісні також належать до ліричного роду, але все ж спочатку вони виконували іншу функцію – були своєрідними заклиналими формулами, тому і мають більш консервативну форму, в яку вкладається їхній зміст. Ще одним фактором, що відрізняє календарно-обрядові пісні від родинно-побутової лірики, є більш розвинена поетика.

Про любовну лірику як про наймолодшу, більш розвинену з поетичного погляду писав Ф. Колесса: «Любовна лірика вже в записах XVII–XVIII ст., багато заступлена, сильно індивідуалізована й витончена, підноситься до вислову особистих інтимних (сердечних) почувань та вказує на той довжений віковий шлях еволюції (зросту й розвитку), який українська народна поезія перейшла від синкретизму обрядової хорової гри, що була висловом колективних почувань і настроїв, до монодичної (одноголосної) пісні з тонким відтінюванням психічних (душевних) настроїв одиниці» [5, с. 65–69].

Такої ж думки дотримується сучасна дослідниця Л. Копаниця. У своїй монографії «Поетичний текст в усній і книжній традиції: питання поетики та художньої семантики» вона вказує на таку закономірність: чим давніший жанр, тим простіша його поетика [7, с. 133]. Ще однією рисою пісень про кохання, яка відрізняє їх від обрядової лірики, фольклористка вважає принципову відкритість і незавершеність їхніх текстів та сюжетів. Звісно, існує певний набір пісенних зачинів, які вільно приєднуються до різних сюжетів, проте чимало таких пісень, де фінал логічно протиставляється розгорненому сюжету [7, с. 129].

На думку А. Іваницького, ліричні пісні – один із найскладніших для систематизації та класифікації розділ фольклору. До них не може бути застосовано якогось єдиного критерію. Тому, як вважає учений, використовується комплекс взаємо-

доповнюючих показників: соціальний стан виконавців, їх побутовий уклад, вікові категорії та стать співаків, спосіб зображення дійсності й тематика [3, с. 156].

Більшість учених поділяє лірику за суспільно-побутовими критеріями на пісні громадського та особистого звучання. І, таким чином, маємо два великих розряди: соціально-побутові та побутові пісні.

Ще складнішою є класифікація побутової лірики. Окремі дослідники зараховують до неї лише ті пісні, в яких зображено події власне родинного життя. У піснях цього циклу переважає характер особистої лірики. Звісно, вони тісно переплітаються з обставинами хліборобського життя, що разом дає повний і точний образ селянського побуту. Варто зазначити, що зображують вони це життя також із гумористичного й сатиричного боку.

У піснях про кохання та родинний побут окреслюється тематика, притаманна двом різним за віком та сімейним станом категоріям співаків. Кохання у його інтимно-радісних і драматичних проявах найбільше цікавить неодружену молодь, зокрема дівчат, а родинні стосунки з усіма їхніми складнощами глибше зачіпають інтереси та художню уяву людей середнього покоління, передусім його жіночу половину. Звісно, цей поділ не є абсолютним, адже у житті пісні можуть вільно переходити від однієї вікової категорії співаків до іншої.

Щодо структури, музичних і виконавських особливостей пісень про кохання та про родинний побут А. Іваницький слушно зауважує, що їх розрізняють лише за змістом. Тому вони, на думку дослідника, входять до кола спеціальної уваги словесної фольклористики, де можлива їх глибока характеристика з погляду поетики і змісту [3, с. 192]. Далі учений вказує на риси, властиві пісням про кохання та родинний побут: поглиблений ліризм; єдність інтимного і побутового, що дає підстави класифікувати їх як лірично-побутові; ці пісні – провідна частина лі-

тературного репертуару народних співаків; вони – актив сучасної пісенності; як і кожне живе явище, вони еволюціонують у нинішньому співочому побуті [3, с. 192].

Головне, чим пісні про кохання відрізняються від пісень про родинний побут, – це зміст. Він настільки різноманітний, як самі обставини зародження почуттів і стосунки закоханих. Л. Копаниця, з'ясовуючи поетичний арсенал любовної лірики, вказує на таку тематику: залицяння, зустрічі, побачення, любові і злагода закоханих, суперечки і сварки між ними, привертання, чарування та отруєння парубка, суперництво, ревності, перелюбство, зрада у любовних стосунках, від'їзд милого, розлука, втрата милого (милої) та нові зустрічі, різноманітні перешкоди [з боку батьків, сусідів, заздрісних людей. – Н. Б.], непорозуміння між коханими, примирення, дорікання, мотиви матеріальної та вікової нерівності, конфлікти з батьками [7, с. 123].

Зрозуміло, що кожен із цих мотивів може реалізовуватися у великій кількості варіантів. Щодо цього Л. Копаниця знову ж таки зауважує, що в ліриці тема може бути стабільною лише у найзагальніших конфігураціях. Зміст традиційної ліричної пісні про кохання може бути надзвичайно різноманітним, може варіювати і комбінувати масу поетичних мотивів, які кожного разу народжують нову пісню [7, с. 124–125]. І кожен записувач та укладач збірок може розміщувати їх у такому порядку, який, на його думку, є найбільш логічним. Наприклад, у збірці «Пісні Явдохи Зуїхи» лірика кохання (за винятком жартівливих пісень) згрупована так: зародження почуттів, взаємна любов, думки про одруження; батьки на перешкоді закоханих; вороги-розлучники; розлука; підмова і зрада; нещасливе кохання. Зазвичай, формулювання тематичних рубрик підказує наявний матеріал.

Пісні про родинний побут за змістом оповідальні й монологічні. Така монологічно-оповідальна композиція, на думку

А. Іваницького, має пояснення: центральним образом більшості аналізованих пісень є жінка, а основною художньою метою – зображення її долі. Набагато менше місця займають у піснях інші персонажі й теми: сирітство; чоловік-удівець; життєво-філософські роздуми (сенса і швидкоплинність життя – як у відомій пісні «Ой з-за гори кам'яної голуби літають») [3, с. 194].

С. Росовецький стверджує, що за архітектонікою лірична пісня може бути монологом, діалогом, а також ліричною оповіддю, що перебивається тим чи іншим різновидом мовлення; пісня може складатися з однієї такої оповіді [14, с. 488].

За нашими спостереженнями, найбільша кількість пісень має форму короткої ліричної оповіді з діалогом, трохи менше пісень з будовою лише у формі діалогу чи монологу, і найменше – у формі оповіді. Як монологи найчастіше побудовані любовні пісні, у яких головний герой чи героїня скаржиться на свою самотність, чекає зустрічі з коханою (коханим); серед сімейно-побутових – це ті, де виливається туга за рідним домом, родиною, йдеться про життя самотніх удовиць чи вдівців, сиріт тощо. На нашу думку, найчастіше форма оповіді й діалогу вживається у піснях про кохання, де зображуються взаємні почуття, які висловлюють кохані при зустрічі, або у розмові з батьками, які перешкоджають їм.

У виданні «Пісні Явдохи Зуїхи» пісні про родинний побут поділено так: любов і злагода в сім'ї; жаль за батьківським домом, лиха свекруха; життя з нелюбом; лихий чоловік, п'яниця; подружня зрада; сирітство, вдівство, мати.

Із тематики видно, що зміст побутових пісень переважно відображав негативні сторони життя старої патріархальної родини. Побутування цих творів підтверджується нашим записом «Ой дівчата ви мої», у якому лірична героїня застерігає молодих осіб рано виходити заміж:

Ой дівчата ви мої,
Не йдіть заміж молоді,
Бо я вийшла молода, (2 р.)
Тепер я знаю, яка біда. (2 р.)

Вона розповідає про свою лиху долю, щоденну роботу, чоловіка-п'яницю і доходить висновку:

Ой Боже, Боже, Боже мій,
Який нещасний заміж мій.

*(Зап. Бобровницька Н. 2015 р. у м. Житомирі
від Козир Ганни Омелянівни, 1931 р. н.,
яка вивчила цю пісню у с. Посягва
Гоцанського р-ну Рівненської обл.,
де народилася та провела дитинство і юність)*

У піснях про кохання, як і в інших жанрах народних пісень, спостерігається певна схематичність і стилізація у трактуванні тем і мотивів, типізація осіб і ситуацій, про що писав Ф. Колеса, цитуючи Яна Ст. Бистроня: милий і мила переважно не мають індивідуальних рис, це наче збірні типи, наділені постійними ознаками; те саме можна сказати про цілу низку осіб, що допомагають або стають на заваді закоханим: мати (рідше батько), сестра, розлучниця, вороги, посланці, «люди» або «сусіди», що дають вислів громадській думці, – це все стилізовані постаті, що мають згори означені ролі в любовній драмі [6, с. 101].

Усі ці образи та ситуації народна пісня оформлює у своєрідні «постійні формули». У них вкладається і вся поетична фразеологія, різні види паралелізму й символіки, художні тропи (епітети, метафори, порівняння, антитези). Така традиційна образна мова пісень не залишає багато місця для індивідуальних висловів почуттів, таких як: безпосередність, щирість, простоту, а також ніжність.

Ф. Колеса слушно зауважував, що в українських любовних піснях жінка виступає далеко не в такій безвольній ролі, не

в такому принизливому становищі, як, наприклад, у московських піснях [6, с. 102]. Вона вимагає поваги нарівні з чоловіком; дівчина зберігає свою волю і супроти батьків, і супроти коханця, незважаючи навіть на неприхильне становище «людей», сусідів і ворогів. Крім того, українська лірика про кохання має високий моральний рівень, вимагаючи вірності, чистої любові та збереження жіночої гідності.

Українські пісні про кохання частіше виконуються дівчатами й жінками, адже й оспівують вони, як правило, почуття жіноцтва, хоча існують і чоловічі та парубочькі пісні цього жанру («І туди гора, і сюди гора», «Місяць на небі, зіроньки сяють»).

Родинно-побутові пісні найчастіше належать жінкам. Серед них на перше місце виступають твори про нещасливе подружжя й «жіночу неволю», багатство і красу яких висвітлив І. Франко у розвідці «Жіноча неволя в руських піснях народних». З-поміж них зустрічаємо такі основні мотиви: незавидне становище невістки у сім'ї чоловіка; лиха свекруха; донька жаліється матері; чоловік-нелюб, п'яниця; через його побой жінка втікає через вікно з малою дитиною; вона нарікає на змарноване життя; вмираючи, вона передбачає, що чоловік буде нещасний з іншою, буде її будити з гробу до заплаканої дитини [18, с. 210–253].

Проте є значна кількість пісень про недобру жінку, яка не шанує свого чоловіка, п'є горілку, не дбає про оселю та дітей, коверзує, а подекуди і зраджує його з коханцем [12, с. 196–215]. Також у цих піснях оспівується гірке життя вдівця з малими дітьми, що розходяться поміж людьми за хлібом; бідкування вдовиці; горювання сирітки біля злої мачухи. Це велике коло замикають пісні про смерть і заповіт жінки, що вмирає і ще за життя роздаровує своє добро людям, щоб її гарно поховали та ще й оплакали [12, с. 256–329].

Загальновідомо, що поетичний текст пісень завжди розвивається у поєднанні зі співом, а часто з музичним супрово-

дом і танцями. Це важлива особливість історичного розвитку пісенної лірики. Л. Копаниця, присвячуючи свою працю «Поетичний текст в усній і книжній традиції: питання поетики і художньої семантики» більше змістовому компоненту ліричної пісні, її символіці, все ж підкреслила, що поетичний фольклор не можна вивчати з відривом від музики, адже текст і наспів – одноцільність. Складаються вони одночасно, народження словесного і музичного образів відбувається паралельно. У ліричній пісні музичний образ завжди індивідуалізований відповідно до загального художнього змісту самого твору, він не може бути відірваний від словесного тексту і ключових образів [7, с. 120].

У підручнику «Український фольклор у теоретичному висвітленні» С. Росовецький стверджує, що словесний текст традиційної ліричної пісні організовано у формі складочисельного вірша [14, с. 487]. Спираючись на статистичні спостереження Р. Омеляшка, зроблені на матеріалі «понад 5 тисяч пісень з різних територій», С. Росовецький наголошує, що найбільш поширеним серед цих пісень є коломийковий 14-складовий вірш (4+4+6), тексти з яким «складають у середньому 27–30 %, тоді як інші розміри, поширені в українському фольклорі, становлять приблизно: (4+4) – 14,3 %, (6+6) – 12,5 %, (4+3) – 6,6 %, (4+6) – 4,2 %, кожен з решти розмірів не перевищує 4 %» [14, с. 487]. У підручнику «Українська народна поетична творчість. Том 1» (1958) виділено навіть окремих параграфів «Ритміка ліричних пісень», у якому вказано на найстаріші строфи, поширені у ліричних піснях, із 7-ми, 8-ми, 12-ти і 15-ти складовими віршами: 2 (4+3), 2 (4+4) з повторенням першого або другого вірша, 2 (5+5+5), 2 (4+4+4+3). Також констатовано факт, що в записах XVII–XVIII ст. зустрічаються різні зразки строфи, складеної з двох неоднакових віршів, наприклад, дво- і три-сегментного: (4+4), (4+4+4), (5+5), (4+4+6), (6+6), (4+4+6) [15, с. 657–658]. Цю ж інформацію продубльовано у підручнику

«Українська народна поетична творчість» (1965) за редакцією М. Рильського.

Л. Єфремова у «Частотному каталозі українського фольклору. Том 3» вказує на такі найпоширеніші віршові розміри ліричних пісень про кохання – 4+4+6, 4+4+7, 6+6, а також родинно-побутової лірики – 5+7 [2, с. 205–206].

За нашими спостереженнями, спектр ритмічних розмірів справді дуже широкий: від восьми- до п'ятнадцятискладника з різною будовою. В основному в одній пісні – один розмір, подекуди поєднуються два, що підтверджується і сучасними записами, наприклад, у пісні про кохання «Тече річка невеличка з вишневого саду»:

Тече річка невеличка з вишневого саду, (4+4+6)
Кличе козак дівчиноньку собі на пораду (4+4+6).

Тут наявний один розмір, коломийковий вірш, що витриманий від початку до кінця.

В інших піснях, записаних нами нещодавно, бачимо поєднання двох розмірів, як-от у творі «І туди гора, і сюди гора» – 10-складовий та 14-складовий розміри будови (5+5) + (4+4+6); «На Україні я родилась» – 9- та 8-складові вірші (5+4) + (5+3). Це свідчить про більш пізнє виникнення таких пісень та про вплив на них літературного віршування.

Зустрічаються серед пісень цього жанру і такі, де розмір є різним майже в кожній строфі, наприклад, у пісні «Ой учора орав» (зі збірки «Пісні рідного села», укладач А. Путь) віршовий розмір змінюється з десяти-, одинадцяти- на дванадцятискладник або у зворотньому напрямку. За змістом пісня має гумористичний відтінок. А для жартівливо-сатиричної лірики характерна швидка зміна розміру та рваний ритм. Для дотримання того чи іншого розміру найчастіше вживається зменшено-пестлива лексика, а також стягнені чи нестягнені форми прикметників.

На ритмічний малюнок пісень цього жанру значний вплив має використання різноманітних вигуків «ой», «гой» (які загалом притаманні народнопісенній творчості), а також зменшено-пестливої лексики, повних нестягнених форм прикметників тощо. Проте необхідно зауважити, що їхня змістова функція тут дещо відрізняється від такого ж широкого розповсюдження, припустимо, у колядках та щедрівках. У піснях зимового календарного циклу вказані мовні засоби мають на меті возвеличити оспіваних персонажів, а в піснях про кохання вони служать для зображення краси закоханих, сили їхніх почуттів, ніжності, яка і виливається у поетичну форму.

Традиційній ліричній пісні притаманна також строфічність. Строфа чітко вирізняється у співі та складається з кількох рядків (від двох до восьми), пов'язаних між собою римою. На строфічну будову впливає повтор тих чи інших рядків однієї строфи. На таку їхню особливість вказував ще Ф. Колесса, підкреслюючи, що надзвичайна різноманітність будови виробилася через повторення поодиноких частин строфи, віршів, окремих пісенних колін та приспівки (рефрену) на початку, всередині й наприкінці вірша чи строфи [4, с. 80–111]. Найчастіше тут зустрічаються чотирирядкові строфи («Коло млина ясенина», «На улиці скрипка грає», «Ой вийся, хмелю», «Де я не ходила», «Ой не шуми, луже, дуже»). Часто вживаються дворядкові строфи, які завдяки повтору рядків перетворюються на трирядкові («Да й хмарка наступає», «Беру воду та з переброду», «Журба за журбою, туга за тугою», «Ой високо, високо»). Найпоширеніша рима – жіноча; чоловіча зустрічається спонтанно й частіше в оточенні жіночих. Дактилічна рима, за висловом С. Росовецького, «узагалі екзотична для української народної поезії, може підкреслювати семантичний центр твору» [14, с. 487]. Рими в цих піснях переважно дієслівно-іменникові, точні. Римування зазвичай перехресне

типу *абвбб гдед* або *абвббб і* т. д. («Ой ти, дівчино», «Зозуля кувала», «В кінці греблі шумлять верби», «Ой одну люблю, другу люблю», «Ой вийду я за ворота», «Дівчино моя» та інші). Хоча є пісні із суміжним («Попід мостом трава росла», «Їхав козак дорогою», «Ой вийду я на вулицю, гукну») або потрійним («Чого, соловей, не рано встаєш») римуванням, зустрічаються й такі, де змінюється кілька типів. У пісні «Журба ж мене сушить» тип римування не є чистим, він змінюється з перехресного на всеохоплююче або суміжне.

Є також пісні, у яких через відсутність кінцевої рими тип римування практично неможливо визначити, як-от «Зайшло сонце, зайшло ясне»:

Зайшло сонце, зайшло ясне
За сад-виноград...

Цілуйтеся, милуйтеся
Цей останній раз

[11, с. 67],

але в цій пісні присутня внутрішня рима (яку ми тут і далі виділяємо курсивом). Приклади внутрішньої рими у піснях про кохання та родинно-побутових творах знаходимо і в сучасних записах (*розійшлися-зійшлися*, *чарівниця чарів* дала, *ворожка заворожила*, *замести-принести*, *миленький п'яненкоий*). Виникає така рима, як правило, знову ж таки за рахунок повторів або вживання спільнокоренових слів усередині рядка чи наприкінці одного рядка і на початку іншого.

Ще М. Максимович вказував на такі спільні риси українських «ніжних» пісень (про кохання) та польських, як часта рима або принаймні співзвуччя, дзвінкі звуки та вживання пестливих слів. Від цього, на думку вченого, залежить ніжність і гармонія, якими вони стоять вище від російських пісень [8, с. 445]. І справді, в українській ліриці дуже багато зменшено-пестливих слів, а також фонологічних засобів: алітерації (найчастіше ши-

плячих), асонансів («а», «о», «е»). Вони не лише сприяють про-
явам «гармонії і ніжності», але й передають найтонші душевні
переживання ліричних героїв, створюють звуковий фон (за до-
помогою них ми наче чуємо, як шумить річка чи свище вітер).
Крім того, алітерація саме шиплячих звуків підкреслює інтим-
ність того, про що йдеться між закоханими, адже такі розмови
найчастіше відбувалися увечері, подалі від сторонніх очей, по-
шепки, коли тихо шелестіли дерева і перегукувались пташки.

Отже, ліричні пісні про кохання та сімейно-побутове жит-
тя вирізняються багатством як змісту, так і форми. Їхня по-
етика та всі її складники є більш різноманітними порівняно
з календарно-обрядовою лірикою. Кількість розмірів, якими
складені ці пісні, набагато ширша від притаманної обрядовим
поетичним творам. Але варто наголосити, що існують і спільні
риси, однією з яких є двоскладова (жіноча) рима, яка перева-
жає і в календарно-обрядовій та побутовій ліриці. Розповсю-
дженою є внутрішня рима, притаманна чи не всім народнопі-
сенним зразкам.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Етнографічний збірник [Текст] / Наукове товариство ім. Шевченка.
Етнографічна комісія. – Львів. – Т. 11 : Галицько-руські народні пісні з ме-
лодіями / зібрав у селі Ходовичах І. Колесса. – Львів, 1902. – XXXI, 303 с.

2. Єфремова Л. О. Частотний каталог українського пісенного фолькло-
ру [Текст] : в 3 ч. / Л. О. Єфремова ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильсько-
го. – Київ : Наукова думка, 2009–2011.

3. Іваницький А. І. Український музичний фольклор : підручник
для вищих учбових закладів / А. І. Іваницький. – Вінниця: Нова книга,
2004. – 320 с.

4. Колесса Ф. М. Ритміка українських народних пісень / Ф. М. Колесса //
Колесса Ф. М. Фольклористичні праці / АН УРСР, ІМФЕ ім. М. Т. Рильсько-
го. – Київ : Наукова думка, 1970. – 413 с.

5. Колесса Ф. М. Українська народна пісня на переломі XVII–XVIII ст.: присвячено пам'яті Михайла Максимовича / Ф. М. Колесса // *Колесса Ф. М. Фольклористичні праці* / АН УРСР, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Київ : Наукова думка, 1970. – С. 60–108.

6. Колесса Ф. М. Українська усна словесність / Ф. М. Колесса. – Львів : Накладом фонду «Учітеся, брати мої», 1938. – 645 с.

7. Копаниця Л. М. Поетичний текст в усній і книжній традиції: Питання поетики та художньої семантики : навчальний посібник / Л. М. Копаниця. – Київ : Київський університет, 2010. – 397 с.

8. Максимович М. А. Собрание сочинений : [в 3 т.] / М. А. Максимович. – Київ : Київський університет, 2007. – Отделы : историко-топографический, археологический и этнографический / Киев. нац. ун-т им. Т. Шевченка. – [Репр. воспр. изд. 1877 г.], 2007. – 524 [2] с.

9. Народні пісні Житомирщини (з колекцій збирачів фольклору) / упоряд. та вступ. стаття Л. О. Єфремової; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Київ : Наукова думка, 2012. – 723 с. : нот. карти.

10. Пісні кохання / упоряд. і передм. О. І. Дея; іл. В. Е. Перевальського. – Київ : Дніпро, 1986. – 367 с. – (Серія «Народна творчість»).

11. Пісні рідного села / упоряд. А. Путь. – Київ : Мистецтво. – 1987. – 151 с.

12. Пісні родинного життя : збірник / упоряд., авт. вступ. ст. та приміт. Г. В. Довженок; відп. ред. І. П. Березовський. – Київ : Дніпро, 1988. – 359 с. – (Серія «Народна творчість»).

13. Пісні Явдохи Зуїхи / АН УРСР, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського; упоряд., передм. та прим. В. А. Юзвенко, М. Т. Яценко; ред. та упоряд. нотних матеріалів З. І. Василенко; відп. ред. О. І. Дей; записав Г. Танцюра. – Київ : Наукова думка, 1965. – 810 с. : нот. – (Українська народна творчість).

14. Росоветський С. К. Український фольклор у теоретичному висвітленні : підручник / С. К. Росоветський. – 2008. – 623 с.

15. Українська народна поетична творчість. – Київ : Радянська школа, 1958. – 515 с. – Т. 1 : Дожовтневий період.

16. Українська народна поетична творчість / відп. ред. М. Т. Рильський. – Київ : Радянська школа, 1965. – 418 с.

17. Українські народні ліричні пісні [Текст] / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії; відп. ред. М. Т. Рильський. – Київ : Вид-во АН УРСР, 1960. – 686 с.

18. Франко І. Я. Жіноча неволя в руських піснях народних / І. Я. Франко // *Франко І. Зібрання творів* : у 50 т. – Київ : Наукова думка, 1980. – Т. 26. – С. 210–253.

SUMMARY

The article is devoted to the problem of functioning peculiarity of folk poetry verbal component in the lyric songs about love and family life.

The author based on the works of eminent scientists of XIX–XXI centuries, as M. Maksymovych, I. Franko, F. Kolessa A. Ivantskyi, L. Yefremova, L. Kopanytsia, S. Rosovetskyi and analysed the collections of folklore *Halychyna-Ruthenian Folk Songs with Melodies* written down by I. Kolessa, *Ukrainian Folk Lyric Songs, Songs of Yavdokha Zuikha, Love Songs, Songs of Native Village, Songs of Family Life, Folk Songs of Zhytomyr region*, own modern records and found out the main features of rhythm, rhyme, versification and phonics in the songs of the appointed genre.

Direct analysis of form specificity is preceded with a brief review of themes, motifs and contents of songs about love and family life, as it is the most determinant feature in their distinguishing.

Most scientists emphasize the following themes in songs about love: courting, appointments, assignation of infatuated persons, wrangles and quarrels between them, bewitchment, charming and poisoning of a fellow, rivalry, jealousy, treason in love relationships, sweetheart departure, separation, loss of darling and new meetings, various obstacles, misunderstandings between beloveds, reconciliation, reproach, motifs of material and age inequality, conflicts with parents.

Songs about family life are mainly connected with such motifs: unenviable position of daughter-in-law in husband's family; wicked mother-in-law; daughter complains to mother; unloved husband, a drunkard (there are also songs about a woman who drinks and betrays); woman with a young child escapes from beating; reproaches the wasted life; dying, predicts that the husband will be unhappy with another woman; miserable life of widower with young children and widow's life under hatches; grief of orphan at an evil stepmother.

Lyric song may be a monologue, dialogue and also lyric narrative as for the architectonics.

According to our observations, the most songs are short lyric narratives with dialogues in form, some little songs are directly dialogues or monologues, and the least are narratives.

As for the form peculiarities, a wide range of rhythmic metres of the songs of this genre may be stated: from 8 to 15 syllables with different structure. The 14-element structure of 4+4+6 is the most common for

love songs, and, according to L. Yefremova, 12-component structure 5+7 is spread in the songs about family relations and life. Basically one song is kept up in one metre, but sometimes two of them are combined, that is confirmed with contemporary records.

Traditional lyric song is characterized with peculiar versification. Stanza is clearly distinguished in singing, and consists of several lines (from two to eight), connected with rhyme. The reiteration of certain lines of one strophe influences the strophic structure.

4-line stanzas are most often used, but there are also 2-line strophes, which, owing to the repetition of lines are converted to 3-line ones.

The most common rhyme is two-syllable one, monosyllabic rhyme occurs spontaneously and it is often surrounded with two-syllable rhymes, even less rhyme is three-part one. Mostly rhymes are verbal and substantive, exact in these songs. Internal rhyme also appears.

Rhyming is mainly cross one, *abcb defe* or *abcbcb* in type, although there are songs with adjacent or triple rhyme and there are also those where several types of rhyme are changing.

Among the most common phonological means there are the sibilant alliteration, assonances *a, o, e*, which facilitate to reflect sincere emotional experiences of lyric heroes, create a sound background.

So, lyric songs about love, family and domestic life are distinguished with the richness of both content and form.

Keywords: lyrical songs about love and family life, the contents and form of songs, folk poetry, rhythmic structure, rhyme, versification, phonics.

УДК 746.3“18/19”:[001.891.3+004.773.7]

Т. М. Волковічер

ЗГАДКИ ПРО ЕПІГРАФІЧНУ ВИШИВКУ КІНЦЯ ХІХ – СЕРЕДИНИ ХХ СТОЛІТТЯ В НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ, ЖУРНАЛІСТСЬКИХ СТАТТЯХ І ТЕМАТИЧНИХ ІНТЕРНЕТ-ФОРУМАХ

У статті наводяться приклади згадувань про вишиті рушники з написами (кінця ХІХ – середини ХХ ст.) у різноманітних сучасних джерелах. Авторка наголошує на тому, що такі згадки є цінними джерелами для вивчення епіграфічної вишивки, адже не лише поповнюють наше уявлення про загальну картину рушникових епіграфів, а ще й можуть демонструвати особливості сприйняття цього явища сьогодні.

Ключові слова: епіграфічна вишивка, рушники з написами, вишиті епіграфи, вербальні тексти.

В статье приводятся примеры упоминаний о вышитых рушниках с надписями (конца XIX – середины XX вв.) в различных современных источниках. Автор акцентирует, что такие упоминания являются ценными источниками для изучения эпиграфической вышивки, поскольку не только пополняют наше представление об общей картине эпиграфов на рушниках, а еще и могут демонстрировать особенности восприятия этого явления сегодня.

Ключевые слова: эпиграфическая вышивка, рушники с надписями, вышитые эпиграфы, вербальные тексты.

The article submits some examples of mentioning embroidered towels with inscriptions (from the late XIXth to the early to mid-XXth centuries) in various contemporary sources. The authoress emphasizes the fact that such mentions are valuable sources for studying epigraphic embroidery, as they not only supplement our general notion about the scheme of towel's epigraphs, but also may show the perception of the phenomenon's peculiarities nowadays.

Keywords: epigraphic embroidery, towels with inscriptions, embroidered epigraphs, verbal texts.

У деяких працях, присвячених народній вишивці, вітчизняні та зарубіжні дослідники (найчастіше це мистецтвознавці; значно рідше – етнологи та культурологи) наводять приклади різноманітних написів на рушниках. Хоча подібні згадки не містять детального дослідження вишитих вербальних текстів, усе ж таки вони є для нас цінним джерелом вивчення рушникових епіграфів. Цьому є щонайменше три причини. По-перше, такі праці принаймні свідчать про те, що вишивання словесних текстів було не поодиноким випадком. По-друге, наведені приклади конкретних написів є вагомим доповненням до загальної картини зібраних нами епіграфічних вишивок. По-третє, у подібних згадуваннях нерідко можна побачити сприйняття самим автором рушників із написами.

Так, відомий мистецтвознавець Р. Захарчук-Чутай вказує на те, що у ХХ ст. були популярними вишиті рушники із сюжетними композиціями, написами, як-от: «*Наталка Полтавка*», «*Несе Галя воду*», «*Біля криниці*» [6, с. 136]. М. Чумак, розповідаючи про вишивку українсько-російського пограниччя, серед рушників з епіграфами називає такі: «*Под крестом моя могила, на кресте моя любов*», «*Доброе утро, Аня!*», «*С добрым утром!*», «*Доброе утро, любовь моя Ваня. 1964 г. Варя*», «*Оцэ жэ тая крынычінька, що голуб купався, Оцэ жэ тая дівчинонька, що я жіныхався*», «*Несе Галя воду*» [16, с. 310–312]. О. Березко, аналізуючи орнаментальні особливості волинських рушників, згадує і про рушник із написом (варіантом щойно зазначеного тексту «про криниченьку») «*Оце ж тая криниченька, що голуб купався, оце ж тая Маруся, в її влюбився*» [2, с. 86].

Спираючись на матеріали колекції Вінницького краєзнавчого музею, дослідниця подільського рушника Л. Анохіна дійшла висновку про те, що вишиті словесні тексти на кшталт «*Кого люблю – тому дарю*», «*Работа и мучит, и кормит, и учит*», «*Отец дочь хранит до венца, а муж до конца*» призначені «для поглиблення змісту» орнаменту [1]. В. Титаренко, розповідаю-

чи про рушники Полтавщини, зауважує, що на деяких із них могли бути вишиті «цілі уривки з молитов, пісень», і наводить приклад ще одного варіанту тексту «про криниченьку»: *«Оце тая криниченька, що голуб воду п'є. Оце тая дівчинонька, що в жениха є»* [13, с. 156]. Тексти «про криниченьку» (*«Оце та криниченька, що голуб купався, оце та дівчинонька, що я женихався»*) характерні і для Чернігівщини, про що дізнаємося зі статті Г. Шафранської, яка висуває гіпотезу про походження українських вишитих сюжетів від європейських гобеленів. Проте дослідниця вказує і на відмінності між європейськими та українськими сюжетами: якщо у перших зображувалося світське життя, то в останніх – побут простого народу [17].

І. Гаврилова, старший науковий співробітник відділу етнографії Миколаївського обласного краєзнавчого музею (далі – МОКМ), повідомляє про три рушники з однаковим сюжетом та різними словесними текстами [4, с. 12]. На всіх трьох рушниках зображено молодіжні гуляння: хлопець, що грає на балалайці, а поряд із ним – дівчина і хлопець, які танцюють. На одному з рушників вишито: *«Ай да ты, ай да я, ай да барыня моя»*; на другому – *«Ночь не спала, рушникъ вышивала»*; на третьому – *«Пляши, Варюшка, на моей пирушке»*. Також І. Гаврилова описує сюжетні рушники з колекції МОКМ із написами *«Литела и села»*, *«Охотники едут за добычей»*, *«В гай зелёный на отдых»* [4, с. 14–15].

У статті «Тайна, рассказанная рушником» старшого наукового співробітника Музею історії міста Краматорськ Н. Звонарьової аналізуються рушники з епіграфами: *«Оцеж тая крынычынька що голуб купався 1928 Ф Щ года, Оцеж тая дивчынонька що я жыныхався 1928 Ф Щ года»* (подана його фотографія), *«Відкіля це ти узявся? Де ти досі пропадав?»* [8]. В іншій роботі «Схемы вышивки стали удачным маркетинговым ходом» [7] цієї ж дослідниці подається фото рушника із написом *«Эх ну пляши Варюша на моей пирушке»*.

Директор комунального закладу культури «Ясинуватський етнографічний музей» Т. Складярова у статті-запрошенні до музею дає характеристику кільком рушникам, наявним в експозиції, що містять такі вербальні тексти: *«Щирою рукою рушник вишивала і щастя у Бога для себе прохала»*, *«Умивайся біленько, утирайся сухенько»*, *«Було б тобі, Грицю, нас двох не любить»*, *«Не трудна моя робота, вишивать була охота»* [11].

Співробітник відділу етнографії Харківського історичного музею О. Пантелей, розповідаючи про колекцію рушників, зауважує, що багато з них містять написи дидактичного характеру: *«Щирою рукою рушник вишивала і щастя убога за себе прохала»*, *«Над крестом моя любовь, под крестом моя могила»*, *«На распутье кобзарь сидит и на кобзе играет, кругом парни и девушки – как мак цветет»*, *«Еж пирог с крупами, держи язык за зубами»*, *«Тяжко важко в світі жити сироті без родини...»*, *«Як умру, то поховайте...»*, *«Милий із милою гуляє, скоро в Маньчжурію уїзжає...»*, *«Храни тебя бог»* [10].

Завідувач фондів Олександрівського районного краєзнавчого музею (Кіровоградська область) В. Білошапка присвячує свою статтю одному рушникові 1933 року: *«“Милий, покидаєш мене. Смерть не страшна мені. За що сльози ллюця. Любов дорога”*, – вишила на рушнику дівчина, яка залишилась вірною своєму коханому на все життя. Параска Семенівна так і померла у шістдесят вісім років незаміжньою... Розлучив голуб'ят голодомор» [3].

Історію ще одного рушника, але вже із щасливою кінцівкою, розповідає директор Гусятинського районного комунального краєзнавчого музею О. Гофман: *«Довго ходив хлопець до дівчини і покинув через злі язики. Бабуся дівчини намовила її вишити рушник-подарунок зрадникові зі словами народних поговірок. Допомогло. Парубок повернувся, одружився на дівчині й виростили вони четверо синів і дві доньки. А рушник все життя лежав у скрині як оберіг їхнього сімейного щастя»*

[5]. «Рушник-чудодійник» містив такі вишиті слова: *«Коли ти така, то я не хочу і дивитися на тебе»* (з одного кінця), *«Який же ти дурень»* (з іншого кінця) [5].

Джерелом збирання рушникових епіграфів можуть також бути і статті журналістів про різноманітні виставки народного мистецтва. Так, у «Полтавському віснику» розповідається про виставку під назвою «Полтавщини усе життя на рушниках читати можна». У статті міститься фото рушника із написом: *«Трудна була робота в мене шить була охота шито 1928 р на памят дочері сво..»*. Автор статті П. Москалюк зауважує, що цей експонат «розповідає зворушливу історію про лихоліття голодомору» [9]. Про іншу виставку «Обереги нашого роду», що проходила у м. Полтаві майже одночасно із згаданою вище, інформують «Новини Полтавщини» [15]. Серед експонатів можна побачити й епіграфічні рушники, як-от: *«Умывайся бѣленько утирайся сухенько»*, *«Пряди моя пряжа пряди не ленися»*.

У Всеукраїнській щотижневій газеті «Сіверщина» надрукована стаття О. Ясенчука «Узором скрашене життя» про однойменну виставку у військово-історичному музеї м. Чернігова. Автор статті, окрім подання двох світлин епіграфічних рушників, робить ще й емоційну характеристику одному експонатові: *«Унікальні вишиті написи, що свідчать про неповторність чернігівської говірки, зможе побачити допитливий шанувальник старовини: “Хоч трудна була робота, зато ткать була охота”, – вишито на одному з них [рушників. – Т. В.]»* [18].

Про етновиставку речей, зібраних приватним колекціонером Ю. Дахно, розповідає Є. Тютюник у газеті «Урядовий кур'єр». Авторка статті подає фотографії двох рушників з епіграфами *«Лугом иду коня веду розвивайся луже сватай мене козаченько люблю тебе дуже ой хоч...»* та *«Оце ж тая хатиночка, оце ж ті тополі тут зо мною козаченько розмовляв до-*

волі». У самому ж тексті статті Є. Тютюнник згадує рушники з написами «Гість буде», «Сватай мене, козаченьку, люблю тебе дуже», «Пішов мій Гриць до Китаю – може й не вернеться», «Була жінка мужика за чуприну взявши», «Оце ж тая хатиночка, оце ж ті тополі, де ми говорили з козаком доволі» [14]. Як бачимо, сама журналістка передає зміст вишитих епіграфів не дослівно. На першій світлині читаємо такий напис: «Лугом иду коня веду розвивайся луже сватай мене козаченько люблю тебе дуже ой хоч...» (з одного кінця рушника), а Є. Тютюнник подає його у зредукованому варіанті: «Сватай мене, козаченьку, люблю тебе дуже». Рушник на іншому фото містить епіграф «Оце ж тая хатиночка, оце ж ті тополі, тут зо мною козаченько розмовляв доволі». Авторка статті робить зміщення акцентів з «козаченька» на «ми з козаком»: «Оце ж тая хатиночка, оце ж ті тополі, де ми говорили з козаком доволі». Це яскравий приклад того, як утворюються варіанти фольклорних текстів.

Подібне явище доводилося спостерігати і під час фольклористичних експедицій. Так, на Сорочинському ярмарку 2014 року були виставлені кілька рушників початку ХХ ст., на одному з яких містився епіграф «Вишивать була охота» (був виставлений лише один кінець рушника; інший кінець був прихований). На наше прохання: «А можна подивитися інший край рушника, що там за напис?» продавець люб'язно дозволив перегорнути, при цьому прокоментував: «А з іншого кінця написано “Не було роботи”, “Не було роботи, вишивать була охота”»¹. Насправді ж з іншого кінця рушника було вишито «Не трудная моя работа» («Не трудная моя работа, вишивать була охота» – повний варіант напису). Таким чином, був утворений ще один варіант вишитого фольклорного тексту, але вже в усній формі. Цей випадок ще раз підтверджує той факт, що, незважаючи на фіксованість вишитих епіграфів, вони функціонують за законами фолькло-

ру, адже побутують у численних варіантах, а не як єдиний сталий текст.

Не менш цікаві матеріали для аналізу епіграфічних рушників можна побачити на сторінках інтернет-форумів вишивальниць. Так, відвідувачка одного з подібних веб-сайтів прикріпила фото рушника своєї прабабусі з проханням потлумачити зміст цієї вишивки (напис на рушникові – *«Подъ крестомъ его могила 1914 г»*). Майстрині розшифровують: «Подібний рушник був в моєї прабабусі, я вже писала про це на форумі. “Во Хресте моя любовъ, под крестом моя могила”. Рушник для поховального обряду: на віко під хліб може використовуватись, а потім лишається на хресті, який встановлюють на могилі тощо» [12]. Щодо самого тлумачення, до речі, можна посперечатися.

На вже згаданому Сорочинському ярмарку 2014 року нам довелося поспілкуватися з донькою жінки, яка вишила два рушники з варіантами цього тексту *«Подъ крестомъ моя могила, на крыстѣ моя любовъ 1950»* та *«Под крестом моя могила, на кристі моя любовъ, Там застигла моя сила й закипіла моя кров 1947 г. Шила Мірошник Мотя»*. За свідченням доньки вишивальниці, такими рушниками могли виряджати на війну; пізніше (зокрема, у 1947 р., у 1950 р.) теж вишивали, «перемальовуючи візерунки, які подобалися»². Ще один варіант використання рушника з варіантом цього напису (*«Под крестом моя могила, на кресте моя любов»*) подає Віра Іванівна Старченко, завідувач сектору науково-дослідного відділу фондів Полтавського краєзнавчого музею імені Василя Кричевського. Під час особистого спілкування (24.06.2016) науковий співробітник музею, вказуючи на сліди від цвяхів на рушнику, повідомила, що він міг висіти на стіні у хаті як шанування пам'яті померлого: *«...Були почуття до людини...»*³. При цьому В. Старченко не виключає можливості іншого призначення рушника (наприклад, як поховального). Очевидно, вико-

ристання вишивок з подібними написами могло бути різне, проте нашим завданням є не з'ясування точного призначення конкретного виробу, а зібрання якомога більшої кількості народних і наукових припущень щодо можливого застосування таких рушників.

У цій статті ми зосередили увагу не на дослідженні вишитих епіграфів, а на їхньому згадуванні загалом. Як бачимо, згадки про написи на рушниках можна знаходити як у наукових роботах, так і в журналістських статтях та на інтернет-форумах сучасних майстринь-вишивальниць. Ці згадки є цінними джерелами для вивчення епіграфічної вишивки, адже вони часто не лише засвідчують той чи інший напис, а й демонструють сучасне сприйняття подібних текстів (і в наукових колах, і в народі). Особливості утворення нових варіантів вишитих вербальних текстів кінця XIX – середини XX ст. (а також міркування про можливе застосування епіграфічних рушників) тими, хто бачить і сприймає їх вже у XXI ст., можуть бути матеріалом наших подальших досліджень.

ПРИМІТКИ

¹ Записала Т. Волковічер 23.08.2014 р. в с. Великі Сорочинці Полтавської обл.

² Записала Т. Волковічер 23.08.2014 р. в с. Великі Сорочинці Полтавської обл.

³ Записала Т. Волковічер 24.06.2016 р. в м. Полтаві.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Анохіна Л. С. Подільський рушник в колекції Вінницького краєзнавчого музею [Електронний ресурс] / Л. С. Анохіна // Етнографія Поділля. – Квітень, 2006 рік. – Режим доступу : http://www.museum.vn.ua/articles/etno/anohna_ls_mvnnitsya_podlski.html.

2. *Березко О.* Особливості виготовлення та орнаментування рушників Шацького, Любомльського та Старовиживського районів (за фондами Музею етнографії Волині та Полісся при Східноєвропейському національному університеті імені Лесі Українки) / Оксана Березко // *Минуле і сучасне Волині та Полісся: Шацьке поозер'я у світовій та українській історії. Матеріали XLV Міжнародної наукової історико-краєзнавчої конференції.* – Луцьк : Волинські старожитності, 2013. – Вип. 45. – С. 83–86.

3. *Білошапка В.* Український вишитий рушник 1933 року з фондів Олександрівського районного краєзнавчого музею [Електронний ресурс] / Василь Білошапка. – 16.01.2009. – Режим доступу : <http://prostir.museum.ua/post/27784>.

4. *Гаврилова І. В.* Сюжетні рушники в колекції Миколаївського обласного краєзнавчого музею / І. В. Гаврилова // *Десяті ювілейні історико-культурологічні слов'янознавчі читання (24–30 травня 2005 р.).* – Миколаїв : Південнослов'янський інститут Київського Славістичного університету (Миколаївське відділення), 2005. – С. 10–15.

5. *Гофман О.* Магічна сила стародавніх рушників [Електронний ресурс] / Ольга Гофман // *Вільне життя плюс.* – 15.09.2010. – № 71 (15183). – Режим доступу : http://vilne.org.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=6698:magichna-syla-starodavnyh-rushnykiv&catid=19:post&Itemid=26.

6. *Захарчук-Чугай Р.* Народне декоративне мистецтво Українського Полісся. Чорнобильщина / Р. Захарчук-Чугай. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. – 336 с.

7. *Звонарева Н. С.* Схеми вишивки стали удачним маркетинговим ходом [Електронний ресурс] / Н. С. Звонарева // *Восточный проект.* – 14.04.2014. – Режим доступу : <http://www.vp.donetsk.ua/projekt/melodiya-rushnika/11201-skhemy-vyshivki-stali-udachnym-marketingovym-khodom.html>.

8. *Звонарева Н. С.* Тайна, рассказанная рушником [Електронний ресурс] / Н. С. Звонарева // *Краматорская правда.* – 06.04.2014. – Режим доступу : http://krampravda.dn.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=4710:2014-04-06-07-59-46&catid=32:culture&Itemid=59.

9. *Москалюк П.* На виставці представили сучасні й старовинні рушники [Електронний ресурс] / П. Москалюк // *Полтавський вісник.* – 14.06.2013. – Режим доступу : <http://www.visnyk.poltava.ua/articles/1371199083/>.

10. *Пантелєй О. М.* Рушники із колекції Харківського історичного музею [Електронний ресурс] / О. М. Пантелєй // *16 Сумцовські читання: Кон-*

ференція, присвячена 90-річчю з часу заснування Харківського історичного музею. – Харків, 2010. – Режим доступу : <http://museum.kh.ua/academic/sumtsov-conference/2010/article.html?n=125>.

11. Складарова Т. Є скарби, допоки їх шукають... [Електронний ресурс] / Т. Складарова. – 11.08.2012. – Режим доступу : <http://ya.dn.ua/content/%D1%94-%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%80%D0%B1%D0%B8-%D0%B4%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BA%D0%B8-%D1%97%D1%85-%D1%88%D1%83%D0%BA%D0%B0%D1%8E%D1%82%D1%8C/>.

12. Спілкування за вишивкою : [Інтернет-форум]. – Режим доступу : <http://vyshyvanka.ucoz.ru/forum/18-68-1>.

13. Титаренко В. Полтавський традиційний рушник: минуле і сучасне / В. Титаренко // Полтавщина: історичні шляхи та перспективи розвитку. Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої 70-річчю утворення Полтавської області: 19 вересня 2007 року. – Полтава, 2007. – С. 154–158.

14. Тютюнник Є. Має Юрій голку – проворну і ловку. У чернігівському Колегіумі презентовано колекцію речей, зібраних жителем села Москалі [Електронний ресурс] / Євдокія Тютюнник // Урядовий кур'єр. – 09.12.2011. – Режим доступу : <http://ukurier.gov.ua/uk/articles/maye-yurij-golku-provornu-i-lovku/>.

15. У Полтаві можна подивитися рушники та ікони сторічної давнини [Електронний ресурс] // Новини Полтавщини. – 05.06.2013. – Режим доступу : <http://np.pl.ua/2013/06/u-poltavi-mozhna-podyvytysya-rushnyky-ta-ikony-storichnoji-davnyny/>.

16. Чумак М. Сучасні трансформації рушників українсько-російського пограниччя / Марія Чумак // Матеріали до української етнології. Щорічник : зб. наук. пр. / НАН України, Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. – 2012. – Вип. 11 (14). – С. 308–314.

17. Шафранська Г. Народні рушники Чернігівщини [Електронний ресурс] / Г. Шафранська // Народна творчість та етнографія. – 2004. – № 1–2. – С. 65–68. – Режим доступу : http://nte.etnolog.org.ua/zmist/2004/N1_2/Art11.html.

18. Ясенчук О. Узором скрашене життя [Електронний ресурс] / Олександр Ясенчук // Сіверщина. – 04.07.2009. – Режим доступу : <http://siver.com.ua/news/2009-07-04-2241>.

SUMMARY

The paper undertakes a concise survey of mentioning epigraphic embroidery through the late XIXth to the early to mid-XXth centuries in contemporary scientific investigations, journalistic articles, and theme internet forums.

With regard to the scientific investigations under study, in the most cases there were enumerated several widespread towel's inscriptions. Some authors give their own considerations either on the genesis of plots or the pragmatics of embroidered verbal texts. For instance, H. Shafranska hypothesizes about the descent of Ukrainian towels with plots (having pictures of everyday scenes) from European tapestries (representing the high life). L. Anokhina states that the inscriptions deepen the content of an ornament. Some other articles examined, on the contrary, deals with a concrete towel with a verbal text while presenting the detailed history of the towel's creation. All the sources under consideration are useful for us, since the former give a general conception on the most popular embroidered epigraphs (usually, of a certain locality), while the latter describe the specific cases of creating towels with inscriptions and their dedications to various events.

Journalistic articles often contain emotional assessments of towel's epigraphs, being none the less consequential for us, inasmuch as they reflect contemporary perceptions of embroidered folkloric texts of the late XIXth to the early to mid-XXth centuries. For the same reason worthwhile also are the attempts of treating the pragmatics of a towel with an inscription made by contemporary needlewomen.

Furthermore, it has been noticed that in some sources under consideration, an embroidered verbal text is quite often conveyed non-literally hereby being a sign of its continuance as a folkloric one, i.e., a text that can exist in numerous variants.

The authoress makes the conclusion that not only scientific hypotheses, but also folk interpretations, as well as modern creations of new variants of embroidered verbal texts, may be utilized in the course researching epigraphic embroidery of the late XIXth to the early to mid-XXth centuries.

Keywords: epigraphic embroidery, towels with inscriptions, embroidered epigraphs, verbal texts.

УДК 398.7+398.33](=161.2)

Я. В. Ставицька

НАРОДНА ОНЕЙРОМАНТИКА УКРАЇНЦІВ У КОНТЕКСТІ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ

Статтю присвячено дослідженню особливостей функціонування фольклорних профетичних текстів, якими є сновидіння і ворожіння, що в сукупності сформували народну онейромантичну традицію в контексті календарної обрядовості. Особливу увагу звернено на одну з найпоширеніших груп ворожінь за снами, приурочених до календарних свят, зокрема Святвечора, Андрія, Катерини, – ворожіння на «судженого». В аналізованих онейромантичних текстах виокремлено вербальні та невербальні коди снотлумачних практик та простежено моделюючу функцію ворожінь за снами з урахуванням зафіксованих термінів: «закладати на сон», «загадувати сон».

Ключові слова: онейромантика, календарна обрядовість, моделююча функція, профетичні тексти.

Статья посвящена исследованию особенностей функционирования фольклорных профетических текстов, которыми являются сновидения и гадания, что в совокупности сформировали народную онейромантическую традицию в контексте календарной обрядности. Особое внимание обращено на одну из наиболее распространенных групп гаданий по снам, приуроченных к календарным праздникам, в частности Сочельнику, Андрею, Екатерине, – гадание на «суженого». В рассматриваемых онейромантических текстах выделены вербальные и невербальные коды снотолковательных практик и прослежено моделирующую функцию гаданий за снами с учетом зафиксированных терминов: «закладывать на сон», «загадывать сон».

Ключевые слова: онейромантика, календарная обрядность, моделирующая функция, профетические тексты.

The article deals with the investigation of peculiarities of functioning of such folkloric prophetic texts as dreams and divinations, which, in their aggregate, have formed folk oneiromantic tradition in the context of calendar rites. A particular attention is paid to one of the most frequent groups of divinations through dreams, timed to

calendar holidays, particularly Christmas Eve, St. Andrew's Day, and St. Catherine's Day – fortune-telling for a *betrothed*. In the reviewed oneiromantic texts, there have been singled out verbal and nonverbal codes of oneirologic practices, as well as retraced the modelling function of divinations through dreams, taking into consideration the fixed terms (*to mark a dream; to think of a dream*).

Keywords: oneiromancy, calendar rituals, modelling function, prophetic texts.

На українську онейромантичну традицію (ворожіння за снами) звернув увагу вже В. Милорадович, який розпочав свій «Народний сонник» (1897) з «общих замечаний о народной онейромантике Лубенского уезда» [13]. У ХХІ ст. ця тема знову набуває актуальності. Зокрема, російська дослідниця І. Разумова зауважила: «Лучшее время для вещей снов совпадает с периодом гаданий» [10, с. 291].

Мета нашої публікації – виявити особливості функціонування фольклорних профетичних текстів, якими є сновидіння і ворожіння, що в сукупності сформували народну онейромантичну традицію, котра найяскравіше проявилася в контексті календарної обрядовості. Ідеться насамперед про дівочі ворожіння, що припадали на такі календарні свята, як *Веденіє* (Івано-Франківська обл.) – 4 грудня, *Катерини* – 7 грудня, *Андрія* (Рівненська обл.) – 13 грудня, *Щадруха* (Чернігівська обл.) – 31 грудня, *Маланки* (Рівненська обл.) – 13 січня, Новий рік – 1 січня, *Хрещеніє* (Рівненська обл.) – 19 січня, *Купайла* (Житомирська обл.) – 7 липня: «У с. Яроватці, Уманського пов. хлопці ворожать на Катерини (24 листопада (за ст. ст.)), а дівчата – на Андрія (30 листопада (за ст. ст.))...» [2, арк. 192]; «наканунѣ новаго года и крещенія, когда дѣвица, соблюдая извѣстныя условія, напр. сѣѣвъ коржикъ изъ муки, соли и воды, или посѣявъ лень на дровникѣ, увидить во снѣ будущего мужа. Также, если ляжетъ спать, снявъ сапогъ съ правой ноги» [13, с. 225]. На позначення снів, якими, за традиційними уявленнями, можна керувати, дослідники усної снотлумачної традиції хантів і комі

вживають терміни «ритуальні» і «календарні» сни [18]. Детальний огляд літератури щодо ворожінь за снами здійснив відомий англійський дослідник В. Райан [11]. Зміст і функції цих ворожінь описані в працях Л. Виноградової [4; 5] і Т. Агапкіної [1], методологічні орієнтири їх дослідження запропонувала О. Христофорова [15]. На моделюючу функцію ворожінь за сновидіннями звернув увагу й А. Мороз. Він зауважив, що сон завжди є формою вираження бажаного на протизагагу реальному [8, с. 331]. Саме через сон у календарних ворожіннях реалізуються антитези: реальність – сон; неодружений – одружений (сон покликаний «сформуваи», змоделювати нову реальність, у якій відбувається зміна статусу дівчини): «На Андрея варажілі дівкі. Не елі, не гапанелі, у закапелак залазілі і мавчалі. Но я не варажіла, не знаю. Приснітца женіх тагди. Я калісь варажіла. Палезла на пйеч і лежу, а батька брігадірам був. Прішов: Маруша. Я мавчу. – Маруша, шо такеє? Я мавчу. – Шо табе палучила-ся? Так я: Ой, хатела паваражіть» [ЛП]. М. Гримич зазначає, що «технологія пророцтв і ворожінь, розгадування віщих снів демонструє, що майбутнє десь поряд, у паралельному світі, треба лише вміти до нього дістатися і розшифрувати його» [6, с. 319].

Наші спостереження ґрунтуються на матеріалах Архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, польових записах О. Васяновича, студентів Києво-Могилянської академії (2016) та власних (2016). Окремі записи фіксують не лише ритуальні особливості ворожінь «на сон», а й снотлумачні наративи, пов'язані з ними: «На Веденіє ек та днина берут дівчета, переважно дівчата, берут та ек завтра Введеніє, то я не їм. Не їмо цілий день. Та й постимо. Ввечір вже беремо ложку соли, ложку муки, ложку води, та й то переміщеємо й печемо такий коржичок. Та й то тот коржик кладеш під голову та й спиш. Шо тобі присницца. Я кажу вам, шо я це робила. Збирались ми там із якоюсь дівков, там якась

дівка була, я – мала, дівка – велика. Говіємо ми обидві. Та й ми вже ті коржики спекли. О, та ще треба піти на двір та й ногов потягнути прутом того різча, палки такі. Та й на тому різчі спекти той коржик. Ми то пішли в ліс, притягли того різча. Дівці цій приснився такий той, що мав її брати, таки Філя приснився. А я приснилася так. Я десь іду собі в то дворіще... [пауза] Та й ми того спекли. Я десь там коло криниці, там стоїть чоловік, коло тої криниці. Чоловік такий убраний у чоботах, рейки такі носили, тут вузьке, а тут таке, то галіфе, “рейки” ми си називали. Та й так стоїть. Не пам’ятаю, що я з ним говорила, тільки того чоловіка. Та й так і було. Я жила з чоловіком, не з хлопцем. [Коли ви кладете коржик, щось кажете?] Молимося ніби Богу, та й Бога просимо, що дай мені добру долю» [ГГД].

В аналізованих онейромантичних текстах відзначимо вербальні й невербальні коди традиційних снотлумачень:

– предметий код (гребінець, рушник, пісок, ключ, перстень, пояс, дзеркало, папірці з чоловічими іменами): «На Купайла бере писку возьме да кладе под голови – от котрий присниться, то замуж поїде за його» [9, с. 541]; «На Багатий вечір з 13 на 14 січня на бумажках дівчата пишуть імена хлопців, і хлопець, за якого маєш вийти заміж, має приснитись, а якщо ні – то зранку дівчина тягне ту бумажку і, чиє ім’я написано на ній, за того вийде заміж» [ПГМ];

– процесуальний код (переправа через воду, сіяння льону, випікання коржиків, вживання солі, мовчання під час виконання ритуалу): «А льон колі-то, Ганно, сеють. На Андрія. Беруть дівки льон, сем’є. І ото ввечері вже йдуть, п’ять, шість, ідуть і кругом колодязя вже сеють. А потом так руками круком колотять. Вже собаки починають брехать, те туди, каже, поїде замуж, те туди. Треба йти в хату і не до кого не баять – лягать спать» [РГ]. Акціональний код (переправа через воду) репрезентує і група ворожінь, у яких використовується вода: «Той, хто ворожить, кладе під подушку гребінця, а хтось (щоб

він не знав) йому під ліжку ставить місточок (блюдечко з водою, а місточок перекладають з паличок). Коли я лягаю спати, то кажу: “Суджаний, ряджаний, прийди мене расчесати”, – це так задумуй. І мені приснилось, тільки не під Андрія, а на Андрія, що мене взяв за руку старий і перевів на другий бік річки вутлим місточком. Вада мутна – шуміла... Це мені чужина падала. І дійсно, я віддалася за немолодого вже та ще й за розведеного» [2, арк. 92]; «Роблять і так: набере в рот води й замисить коржика на долоні й як лягати спати, то в червоний пояс його зав'язати, то присниться парубок, з яким пливёте» [2, арк. 63]. Використання води в магічних практиках пов'язано з віруваннями, що ця стихія є кордоном між світами, а отже, суб'єкти ворожіння, перетинаючи вві сні водний простір, отримують інформацію, що необхідна для побудови майбутньої моделі поведінки, безпосередньо від представників потойбіччя. Такий механізм простежується й у ворожіннях, у яких фігурує міст (гребелька). Дівчата «кладуть під голови якісь палички і, як присниться, що йде дівчина мостом, а з нею хлопець, то це її наречений» [2, арк. 103]. Побудова мосту – це спосіб «окультурення ріки... ріка стає одиницею культури, не втрачаючи при цьому своєї належності до природи... займає особливе місце в опозиції природа / культура» [16, с. 190]. Як бачимо, однією з найпоширеніших груп ворожін за снами, приурочених до календарних свят, зокрема Святвечора, Андрія, Катерини, є ворожіння на «судженого»*;

* Є. Сафронов зазначає, що сні про «судженого (як і сні, пов'язані із зустріччю інфернальних та померлих родичів) фактично також є снами, у яких відбувається «контакт з інобуттям», адже в «судженому» / «суджений» легко впізнаємо «гостя» з «іншого» світу. Судячи із цілого ряду ознак, він ізофункціональний покійнику, який приходить [12]. Отже, онейромантична практика в народній традиції засвідчує можливість і «необхідність» спілкування з «іншим» світом. Але така комунікація може бути смертельно небезпечна.

– вербальний код онейромантичних текстів представлений спеціальними словесними формулами (замовляння, примовки): «Як побачать перший раз місяця (молодика), то кажуть: “Ти, місяцю, молодий, / В тебе ріг золотий, – / Поцитано тобі дні: / Понеділок із вівторком, / Середа – з четвергом, / А п’ятниця з суботою... / Неділя одна одиниця, / Сама-самиця, / Хто має мене брати / Хай мені присниться» [2, арк. 63].

Цікавим прикладом, що репрезентує комплексне використання як вербальних, так і невербальних кодів в онейромантичній практиці, є самозапис Насті Присяжнюк (30.09.68): «Коли я була в Софії, вона скрушно дивилась на мене, що вже й літа, а Настя ще не замужем. От вона мені раз і каже: “Дивлюсь я на тебе, яке це життя. А я вмю так зробити, що ти вийдеш замуж”. ...А ворожіння було таке поетичне, що я таки записала його. От раз Софія й каже: “Ще думаєш замуж, то хоч загадай сон, щось же присниться про твоє майбутнє”. – “Та я ж не вірю снам”. – “То що, тебе відпаде кусок? Зроби це для мене”. Щоб сестри не вражати, я згодилась. Взяла в руки соломку, наступила на шпориш і тричі проказала до молодого місяця: “Місяцю молодий, на тобі хрест золотий, ти високо ходиш, ти далеко бачиш – пришли мені мого суженого, а ти сужений недружений приснився”. Лягаючи спати, поклала під косу ту соломку, що в руці держала, і той шпориш, що був під п’ятою, а Софія поклала під подушку рушник і гребінець (я цього не знала). І ось сниться мені сон: “Я в велечезній залі (в дійсності я такого залу не бачила). На всю довжину залу столи, на яких повно всякого явства, букети квітів. Столи на метрів 10–15 протягнулись. Круг стола стільці, на яких молоді хлопці і чоловіки старшого віку. Всі п’ють, їдять, розмовляють, співають. Я хазяйка цього всього: це все мої друзі. Я одна жінка на цім балу, а стільця мені нема, й ніхто мені місця не пропонує. Я всіх розважаю, пригощаю. Почую гурт затагає пісню, я йду до того гурту, спираюсь на спинку двох

крісел і радісно співаю, помагаю доспівати пісню. Не встигну доспівати, аж мене просять до другого гурту поспівати йду туди. Всі привітні, радісні, але нікого з них я раніш не бачила, сміх, веселощі. Я всюди бажана, весела, бо я господарка цього всього, і цілий вечір я на ногах, не присідаю». Так я прокинулась з усмішкою на устах. Я розказала сестрі сон і вельми її засмутила: «Невже ні одного обличчя не запам'ятала і ні з ким одним не говорила, не присіла коло когось?» – «Ні», – безжурно сказала я. Це було 1916 року. Через рік революція. Вперше я такий зал бачила літом 1917 року. В Києві в Народнім домі на Бульварно-Кудрявській вулиці я була на місячних вчительських курсах і по закінченні курсів був такий вечір, як мені снився... (Правда, було вже місце). Після Великої Жовтневої соціалістичної революції я на сотнях таких балів була всюди бажаним гостем. Часто я й сама такі вечори влаштовувала. Тисячі друзів було в мене, а «на жизненном пиру» мені місця не було. (Замуж так я й не вийшла)» [3, од. зб. 1028, арк. 13–14].

У зібраних студентами Києво-Могилянської академії польових матеріалах (Чернігівщина) виокремлюємо термін «закладати на сон»: – «А що значить “закладать”? Це ворожить якось?» – «Ну, ну так. То ж мене баба тая й загадала. Вона не баба, й тьотка. “Лажусь я спать на новом месті, приснісь жених мене, невесті. З ким век векавать, таго й в сне павідать”. Заклади й ти на новом месті як будеш спать, дак ти й мо уже не будеш, ой-ой-ой...» [ККУ]. Можемо простежити поширеність цього терміна на Чернігівщині, оскільки його зафіксував і етнолог О. Васянович: «А то есть тринадцатого числа у последнем месяци грудні – ходіть Андрей. Дак протів Андрея тоже закладались девкі на сон» [СЄЯ]. Термін «закладати на сон» згадує також відома українська дослідниця календарної обрядовості О. Чебанюк [17]. Звернімо увагу, що в польових записах, зібраних в с. Архангельське Високопільського району Херсонської області (2016), на означення спеціальних за-

ходів, які вживаються, щоб спровокувати віщий сон, фігурує інший термін – «загадувати сон». Ключовим моментом такого сну має бути акціональний складник (знайти, вкрати, купити): «Буває так, приходять [і кажуть] в мене немає дітей, буде в мене дитина? Я загадую сон, есі буде дитина, то [присниться що] найду, куплю, вкраду. Або найду, або вкраду, це всеодно збуваєця. Я жінкі загадувала сон, для неї. Ви хочте там шось сделать комусь і самі загадуйте сон – найду, куплю, вкраду. Оце саме главне. Оце разні там сні, а це ісполняєця обезательно» [ККІ]. «Загадують сон» і в с. Кам'янка Новопсковського району Луганської області. У цьому тексті виконавиця звертається по допомогу до представника сакрального простору, але, як і в попередньому, сама окреслює ряд дій для отримання стверджувальної або заперечної відповіді: «Я загадала сон. Кажу: “Господи, дай мені правду в сні. Еслі будуть у Таньки діти, значить, шоб я чогось у сні зраділа і засміялась у сні. Еслі тільки не буде дітей, то шоб я шось згубила і не найшла...”» [ПЛП].

Проаналізований нами польовий снотлумачний матеріал підтверджує висновки Т. Агапкіної: «Природний “поворот” часу в моменти зимового і літнього сонцестояння є потужним стимулом для змін у житті людини» [1, с. 135]. У контексті різдвяних і троїцьких ворожінь про життя і смерть, про врожай під час оранки землі, про погоду (на день Святого Юрія) тощо народна онейромантична традиція, зокрема дівочі ворожіння, виявляє свою специфіку. Мова про своєрідне «розігрування сну», співмірне з «розігруванням прикмети» (термін Т. Агапкіної) на день Святого Юрія: виносили в поле хліб і тим самим стимулювали майбутній урожай. Відзначимо, що в ритуальних текстах, які супроводжували «закладання на сон», поширений мотив сіяння зерна, зокрема, навколо криниці, а це є актом, що викликав родючість [14, с. 81]: «Гандрею, Гандрею, / Полями тебе сію і кошу / Та не знаю Гандрею /

З ким тебе збирати мушу, / Хто буде коханим, Хай присниться рано, / Хто буде нелюбом Нехай ніч не губить / А хто має брати / То прийде до хати» [3, од. зб. 986, арк. 12–13].

Такі ритуальні дії й онейромантичні тексти, пов'язані з ними, вимагають подальшого дослідження з урахуванням багатого українського календарно-обрядового репертуару (колядок, щедрівок тощо).

Особливістю онейромантичної традиції українців є те, що в ній проявляється не лише прогностична, а й моделююча функція, тобто відбувається програмування майбутнього, зокрема, шлюбу. Недаремно предметні й процесуальні коди ворожінь збігаються з предметними і процесуальними кодами весільного обряду [7].

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – Москва : Индрик, 2002. – 816 с. – (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

2. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – АНФРФ ІМФЕ), ф. 1, од. зб. 713.

3. АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-3, од. зб. 986, 1028.

4. Виноградова Л. Н. Гадание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 482–486.

5. Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. – Москва : Наука, 1981. – С. 13–43.

6. Примич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – Київ : ВІПОЛ, 2000. – 380 с.

7. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре. Семантика и символика. – Москва : Индрик, 2012. – 936 с. – (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

8. Мороз А. Б. Символика засыпания – сна – пробуждения в сербских календарных обрядовых песнях // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова ; отв. ред. С. Ю. Неклюдов. – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. – С. 328–339. – (Серия «Традиция, текст, фольклор»).

9. Никонор Дмитрук. «Нехай моя Гантонина гойдає...» (вечорниці, купальські та петрівчані обряди Житомирського Полісся в записках Никонора Дмитрука) / підготувала Т. Шевчук // Народна культура українців: життєвий цикл людини. Історико-етнологічне дослідження : у 5 т. / [наук. ред. М. Гримич]. – Київ : Дуліби, 2010. – Т. 2. – С. 538–543.

10. Разумова И. А. Ониромантическая символика брака, рождения, смерти в современных устных рассказах // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова ; отв. ред. С. Ю. Неклюдов. – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. – С. 290–309. – (Серия «Традиция, текст, фольклор»).

11. Райан В. Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. – Москва: Новое литературное обозрение, 2006. – 720 с.

12. Сафронов Е. В. Рассказы о снах как фольклорный жанр [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ruthenia.ru/folklore/safronov2.htm>.

13. Ставицька Я. В. Український снотлумачний фольклор в записках Василя Милорадовича: контекстно-функціональні особливості // Слов'янський світ. – 2015. – Вип. 14. – С. 220–234.

14. Толстой Н. И. Вызывание дождя у колодца (в соавторстве с С. Толстой) // Очерки славянского язычества. – Москва, 2003. – С. 75–88.

15. Христофорова О. Б. Гадание как моделирование событий (к вопросу о программирующей функции ритуала) // Труды по культурной антропологии. Памяти Г. А. Ткаченко / сост. В. В. Глебкин. – Москва : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2002. – С. 346–356.

16. Цивьян Т. В. Движение и путь в балканской модели мира. – Москва : Индрик, 1999. – 376 с.

17. Чебанюк О. Ю. Ніч має право: нічний час у календарних віруваннях у фольклорі // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – 2011. – Вип. 37. – Ч. 1. – С. 332–337.

18. Шарапов В. Э. О «мужской» и «женской» традиции в культуре рассказывания сновидений у современных коми и хантов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://refdb.ru/look/1374491.html>.

СПИСОК ІНФОРМАНТІВ

ГГД – Гаврищук Ганна Дмитрівна, 1934 р. н. Записав О. Васянович 2012 р. у смт Верховина Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.

ККІ – Кравченко Клавдія Іванівна, 1923 р. н. Записала Ставицька Ярина 2016 р. у с. Архангельське Високопільського р-ну Херсонської обл.

ККУ – Кравченко Катерина Улянівна, 1941 р. н. Записала Уманець Сніжана 2016 р. у с. Глядин Чернігівського р-ну Чернігівської обл.

ЛІП – Лук'яненко Ілля Якович, 1924 р. н. Записав О. Васянович 2010 р. у с. Мньов Чернігівського р-ну Чернігівської обл.

ПГМ – Проценко Галина Миколаївна, 1956 р. н. Записала Субота Ірина 2016 р. в м. Києві.

ПІП – Приколот Лідія Прохорівна, 1936 р. н. Записав О. Васянович 2007 р. у с. Кам'янка Новописковського р-ну Луганської обл.

РГІ – Ряба (Новоселецька) Ганна Іванівна, 1929 р. н. Записав О. Васянович 2011 р. у с. Великі Озера Дубровицького р-ну Рівненської обл.

СЄЯ – Семеняка Євдокія Яківна, 1926 р. н. Записав О. Васянович 2009 р. у с. Вороб'їв Ріпкинського р-ну Чернігівської обл.

SUMMARY

The Ukrainian oneiromantic tradition (divinations through dreams) have been pointed out by V. Myloradovych, who began his *Folk Dream Book* (1897) with *general annotations on folk oneiromancy of Lubny District*. In the XXIst century, this issue regains relevance.

The article considers the most striking peculiarities of such folk prophetic texts as dreams and divinations, which, in their aggregate, have formed the folk oneirologic tradition in the context of calendar rites. It primarily concerns girl's divinations being undertaken during calendar holidays: Presentation of the Holy Virgin in the Temple, St. Catherine's Day, St. Andrew's Day, *Shchadrukha* (Singing wealth-wishing songs), *Malanka* (Venerable Melania-related songs), Epiphany, and *Kupayla* (Midsummer's Day).

O. Khristoforova noticed the modelling function of divinations through dreams. A. Moroz supposed that a dream is always a form of expressing the desirable as opposed to the real. It is dreams through which in calendar fortune-tellings realized are antitheses: reality – dream;

single – married (a dream is called for *forming*, modelling a new reality, in which the status of a girl changes), that is confirmed by the terms recorded in texts (*to mark a dream; to think of a dream*). Therefore, no wonder that one of the most frequent groups of divinations through dreams, timed to calendar holidays, particularly Christmas Eve, St. Andrew's Day, and St. Catherine's Day, is fortune-telling for a *betrothed*.

In the reviewed oneiromantic texts, there have been singled out both verbal (represented by special verbal formulae: charms, bywords) and nonverbal codes of traditional oneirologic practices. The field oneirologic material under study corroborates the findings of T. Ahapkina: *Natural "shift" of time in moments of winter and summer solstices is a powerful incentive for change in life*. In the context of Christmas and Whit Sunday divinations on life and death, on future harvest while ploughing land, on weather (on St. George's Day), etc., folk oneiromantic tradition, particularly girl's divinations, reveals its specific character. The matter is *performing a dream*, which is commensurate with *performing a sign* (a term of T. Ahapkina) on St. George's Day: while taking out bread on the field and thus stimulating harvest to come.

Such ritual actions and oneiromantic texts, associated with them, require further consideration, with attracting rich Ukrainian calendar and ritual repertoire, including *koliadkas* (Christmas carols) and *shchedrivkas* (wealth-wishing songs).

Keywords: oneiromancy, calendar rituals, modelling function, prophetic texts.

ПЕРСОНАЛІЇ

Л. К. Вахніна

ДІАЛОГ ПРО СУЧАСНУ ФОЛЬКЛОРИСТИКУ З ПРОФЕСОРОМ ЄЖИ БАРТМІНСЬКИМ

Знаковою подією для науковців ІМФЕ ім. М. Т. Рильського стала дискусія про сучасний фольклор та фольклористику з видатним польським етнолінгвістом, головою міжнародної етнолінгвістичної комісії при Міжнародному комітеті славістів, професором, доктором габілітованим Єжи Бартмінським. Його роботи, що стали класичними, широковідомі в Польщі та в Україні, а також в інших країнах світу. Учений належить до найбільш цитованих авторів Польщі. Кожна книжка професора є подією і для українських фольклористів, особливо молоді. Наші аспіранти вже запитували мене, чи пан професор буде презентувати свої нові видання. Тому для нас сьогодні це висока честь мати можливість говорити про долю фольклористичної науки з одним з найяскравіших її представників.

Єжи Бартмінський (Є. Б.): Насамперед дякую за запрошення, яке я відразу прийняв, хоча воно для мене було дещо несподіваним через брак часу, бо я приїхав на конференцію пані професора Ірини Голубовської. Вчора моя доповідь у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка була присвячена концептам та новому слов'янському аксіологічному словнику, робота над яким ведеться в Любліні. Та коли я почув, що фольклористи мене запрошують, то пристав на Вашу пропозицію з приємністю (прилетів, як на крилах), бо відчуваю себе фольклористом.

Лариса Вахніна (Л. В.): Як Ви оцінюєте сучасний фольклористичний дискурс у Польщі?

Є. Б.: У попередні роки при Комітеті літературознавчих досліджень працювала фольклористична комісія Польської академії наук (ПАН), яку я очолював. У наших планах було видати енциклопедію польського фольклору. На жаль, після чергових виборів у ПАН комісія припинила своє існування, і цей проєкт не було реалізовано. Сьогодні молодше покоління має намір відновлення цих планів, може, їм пощастить.

Л. В.: Сьогодні фольклористична комісія почала працювати при Польському народознавчому товаристві. Сподіваємось на її активну діяльність та співпрацю з українськими колегами. Та чи покращилася ситуація з викладанням фольклористичних спецкурсів у польських вишах?

Є. Б.: У Польщі фольклористика як академічна дисципліна не функціонує, тому дуже заздримо вам, що її маєте. Ми також цього прагнули, намагалися щось робити з професором Яном Адамовським, який виконував обов'язки секретаря етнолінгвістичної комісії. Та нам це не вдалося, бо треба було подолати чимало бюрократичних перепон. Тому, на жаль, у Польщі фольклористика не входить до переліку фахових спеціальностей. Та гірше, що на фольклор дивляться подекуди, як на маргінальне явище, і це після нових політичних змін, коли наші еліти, зокрема наша варшавська інтелігенція, навпаки відвернулися від фольклору. Професор Б. Геремек ужив термін «фольклор» у жартівливому ключі, коли висловлювався про нашого визначного президента Леха Валенсу. Його поведінка була нетиповою, часом неочікуваною, тому дехто з політиків мав клопіт у спілкуванні з ним. Б. Геремек казав, що Л. Валенсу мусимо сприймати на певній дистанції, з симпатією, але на відстані, бо це такий «фольклор». На жаль, це слово прозвучало з певним негативним забарвленням.

Л. В.: У Польщі раніше, ніж в Україні, було створено першу кафедру фольклористики, яку очолила професор, доктор габі-

літований Дорота Сімонідес (зараз її керівником є професор, доктор габілітований Тереса Смолінська).

Є. Б.: Пані професор Дорота Сімонідес керувала кафедрою фольклористики Опольського університету, яку започаткувала. Та згодом її назву змінили. Сьогодні замість фольклористики частіше вживають термін «культурна антропологія», бо він видається більш узагальненим та поширеним. Популярність фольклору в Польщі значно нижча, ніж в Україні, Білорусі, Росії та Чехії. У Болгарії є навіть Інститут фольклористики. Слов'янський фольклор високо цінують у світі. На нашу думку, такий стан спричинило культивування наших шляхетських традицій, на що звернули увагу також соціологи. Та не погоджуюся з твердженнями, що народна культура в Польщі менш вартісна та поширена. У ній приховано унікальні цінності, які ще до кінця не досліджено. Мусимо повернути престиж народній творчості, показати її переваги.

Л. В.: В Україні та усьому слов'янському світі користується авторитетом підготовлене під Вашим керівництвом багато-томне видання *Słownik stereotypów i symboli ludowych* («Словник стереотипів та народних символів»). Чи продовжується далі робота над наступними томами?

Є. Б.: Цей проект нами розпочатий і триває вже багато років, задум виник досить давно. Реалізація його ще продовжуватиметься. Перший том, який нами видано, присвячено мовному образу космосу. Він вміщує розділи, що присвячені таким поняттям: «небо», «земля», «небесні світила», «вода», «вогонь», «метали», «вітер». Обсяг значний. І це лише перший том. Має бути сім томів. Опрацьовуємо зараз світ рослин і тварин. Зібрано чимало матеріалів. Наступні томи будуть присвячені людині, праці, частинам тіла, культурному та суспільному життю, віруванням, релігійності, демонології. У цьому томі представлятимуться народні уявлення про міри, числа, простір, час та кольори. Якщо працювати-

мемо в такому самому темпі, то завершимо словник у грудні 2035 року. Та я дивлюся на це дещо інакше. У нас великий колектив виконавців, виявилось, що ця тема зацікавила багатьох наших аспірантів. Мою справу продовжує Станіслава Негжибовська, яка була співавтором першого тому. Тепер вона Станіслава Негжибовська-Бартмінська (ми побралися після смерті моєї першої дружини). Вона віддана роботі над словником, уже отримала звання професора, видала книжку *Wzorce tekstów ustnych* («Зразки усних текстів»). Навіть директор Інституту української мови НАН України Павло Гриценко її цитував. На мої публікації вже не посилається, а лише на праці моєї дружини. Вона буде продовжувати підготовку нових томів. Зі словником можна ознайомитися в Інтернеті. Перші видання вже розійшлися. Деякі томи надішлю для бібліотеки ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Спільно з колегами ми підготували *Obraz świata w polskiej kulturze* («Образ світу в польській культурі»). Згадане видання вийшло також у перекладі російською мовою. Словник є найважливішим дослідженням у моєму житті. Дехто його порівнює з фундаментальними працями «Славянские древности», «Этнолингвистический словарь» (у 5 т.). Це, звичайно, вагомий внесок у слов'янську етнолінгвістику. Вищевказаними виданнями зацікавилися фольклористи. Наш словник ми готуємо на матеріалі лише польської мови. Російські вчені використали всі слов'янські мови, там є багатий український матеріал, польського – значно менше. Нашим напрацюванням є також етнолінгвістичний словник.

Мене втішило, що пані представила мене як етнолінгвіста. Часто сам себе запитую, ким я насправді є. Найперша відповідь, що спадає на думку, – діалектологом, бо починав свою наукову діяльність з вивчення люблінських діалектів, видавав тексти місцевих говірок з колегою Мазуром, далі прийшов до дослідження мовної специфіки польсько-українського по-

граниччя. Згодом професор Марія-Рената Малинова вмовила мене зайнятися мовою фольклору, і я її вивчав. Моя робота *O języku folkloru* («Про мову фольклору») вийшла 1973 року, 40 років тому. Це була докторська дисертація, яку позитивно оцінив професор Чеслав Гернас. Він запропонував мені розпочати вивчення мови фольклору в ширшому, ніж у моїй монографії, контексті. Йшлося про те, щоб проаналізувати своєрідність фольклорних висловів, показати відмінності розмовної та діалектної мови, зокрема місцевих говірок. Я чимало тоді попрацював, записуючи польові матеріали та аналізуючи відповідні тексти, щоб виявити фольклорну складову. Поетичних символів було небагато. Коли я розпочав свої дослідження, Ч. Гернас зауважив, що завдяки мові можна здійснити часткову реконструкцію уявлень про образ світу, який зафіксований у фольклорних текстах. Для цього потрібно було детально проаналізувати різні зразки пісень, казок, загадок, прислів'їв, а також використати нові записи. У нашому архіві зберігається 1800 фонозаписів. Це надзвичайно багате зібрання, одне з найбільших у Польщі. Постає питання, як показати мовний образ світу на матеріалі фольклорних записів? Виявилося, що крім фольклорної специфіки, потрібно врахувати висновки діалектологів. Згодом з'ясувалося, що цього недостатньо. Не вистачало спостережень над специфікою обрядовості та демонології, тобто поступово виникла необхідність розширення джерельної бази – від фольклорних текстів до говірок та етнографічних описів. Це стало основою для проведення етнолінгвістичного аналізу.

Л. В.: Тобто сучасна етнолінгвістика є міждисциплінарною наукою?

Є. Б.: Дякую за це питання. Завжди спираємося на три бази даних: з фольклористики, діалектології та етнології, будуємо з них цілісну споруду. Чи це правильне рішення? Переконаний, що так. Спробу реконструкції уявлень про світ різних при-

родніх та інших явищ – води, вогню, джерел і металів – можна здійснити, звернувшись до прислів'їв, казок, вірувань, до практики народної медицини. У лікуванні хвороб використовували метали, наприклад золото. Вогонь, як і воду, також застосовували в різних ритуальних діях. І таких прикладів можна навести чимало. Деякі з них надано нам етнологами, навіть виник конфлікт інтересів, нещодавно хтось з науковців почав дорікати, що ми хочемо собі все підпорядкувати, виявляючи інтерес до всіх народознавчих наук, ніби забираємо поле діяльності у фольклористів. В одній з публікацій йшлося, що етнологістика хоче підпорядкувати фольклористику. Не погоджуюся з цією критикою. Вважаю, що фольклористичні матеріали мають бути систематизовані, бо це наше багатство. Планую впорядкувати і мої власні записи діалектів та етнографічні описи вірувань й обрядів.

Л. В.: Як Ви ставитеся до нової дискусії про фольклористику та її межі?

Є. Б.: Дійсно, дискусія про фольклористику та її межі продовжується в різних країнах. У ній беруть участь відомі фольклористи. Не знаю, чи вам відомо, що в Польщі існують дві концепції щодо фольклористики. Перша – текстологічна, я її прихильник і популяризатор. З цього погляду, я належу до послідовників ідей видатного польського фольклориста Юліана Кшижановського. Він більше займався літературознавством, та саме народну творчість окреслив як «народну літературу». Це визначення не є найкращим. Він співпрацював з пані Вікторією Юзвенко, з якою я познайомився на засіданні в Інституті літературних досліджень ПАН 1965 року. Це була справжня наукова школа.

Однак постала друга концепція, яку репрезентував професор Петр Ковальський (життя цієї чудової, талановитої, енергійної, відкритої молодой людини обірвалося передчасно). Рох Сулима в рецензії на його габілітаційну монографію підкрес-

лював, що він ідентифікував фольклористику з культурною антропологією, розширивши її дослідницьку сферу. На думку П. Ковальського, фольклористиці має бути підпорядковане все, що стосується вивчення традиційної культури. Тому його ідеї знайшли широку підтримку.

Так можна окреслити дві протилежні концепції в нашій польській фольклористиці. Цій проблематиці присвячена моя стаття, перекладена російською мовою. Вона вийшла у збірнику матеріалів I Всеросійського конгресу фольклористів, де я виступив з доповіддю про сучасний стан польської фольклористики.

Як наслідок, я не прийняв концепцію Ковальського, залишаючись послідовником формулювання Кшижановського «ми не повинні втратити текст», який перебуває в центрі всіх спостережень і висновків.

Л. В.: Популярності набув в останні роки і Ваш підручник з текстології.

Є. Б.: Вчора у мене була нагода зустрітися з паном П. Гриценком, українським діалектологом, який видав велику монографію «Проблемы современной диалектологии» у Москві. У ній є теза, що діалектологи можуть використовувати атласи, словники, та найважливішими для них є тексти, бо там можна побачити все. Очевидно, що діалектолог буде інакше, ніж фольклорист, коментувати тексти, але тексти залишаються першорядним джерелом. З П. Гриценком ми знаходимо спільну мову, бо ми з дружиною підготували підручник з текстології. Його було вже тричі перевидано в Польському науковому видавництві (PWN). У *Tekstologii* («Текстологія») подано цілісний опис, що таке текст, його структура, прагматика та як його опрацьовувати. Цей посібник добре сприймають, думаю, що фольклористи знайшли б там для себе чимало корисного. Створюючи підручник з текстології, ми підійшли до аналізу фольклорних творів, і так судилося, що моя колиш-

ня студентка Станіслава Негжибовська почала працювати над дисертацією на тему, присвячену народним сновидінням, і видала книжку *Polski sennik ludowy* («Польський народний сонник»). Цю працю позитивно оцінив М. Толстой, який написав на неї рецензію і також став науковим опонентом згаданої роботи. Це був успіх, бо сам М. Толстой відгукнувся на її монографію. Згодом С. Негжибовська-Бартмінська видала *Wzorce tekstów ustnych* («Зразки усних текстів») це було 2007 року. У цій роботі використано фольклористичний, текстологічний та мовознавчий підходи. Виявилося, що фольклор є цінним джерелом інформації про структуру тексту. Варто згадати «Морфологію казки» В. Проппа, яка створила західноєвропейську наратологію. Слід сказати, що відомі французькі дослідники, такі як К. Леві-Стросс, користувалися ще довоєнним виданням «Морфології казки», інспіруючи її ідеї в західноєвропейську науку.

С. Негжибовська, використовуючи фольклорні зразки, проаналізувала структуру текстів. Народна творчість багата на різноманітні матеріали, які чудово оброблені. Скажу щиро, що книжка відомого українського фольклориста Олексія Дея «Поетика української народної пісні» стала зразком для моєї дружини, як і раніше для мене. О. Дей – автор блискучої монографії, яка нас надихала. Його томом «Колядки та щедрівки» я скористався, коли писав про колядки. У своїй статті, присвяченій цьому жанру, моя дружина ввела до наукового обігу поняття «семантична петля». Його описав О. Дей у своєму виданні «Колядки та щедрівки». У Польщі є чимало коленд, чимало текстів записано від колядників, та проаналізувати це явище краще на прикладі весільних пісень. Коли молода прощається з рідним домом, їй кажуть: «Siadajże, siadaj, moje kochanie, Już nie pomoże twoje płakanie». Вона відповідає: «Jeszcze nie będę do was wsiadała, bo swej mamie nie dziękowała». Потім дякує батьку, брату, сестрі, столам, лавам і печі, яку білила. Тут є пев-

на послідовність, й виникає питання, що ж нею керує? О. Дей дійшов такого цікавого висновку, що всім керує матримоніальний принцип, перелік осіб у родині починається з найважливішої – матері, потім звертаються до батька, далі – до брата. Також може бути інша послідовність, тоді чоловік буде першим серед родичів. Або зразок патримоніальний, коли, наприклад, звучать слова: «Dziękuję Ci, Panie, Ojczy, chowałeś mnie w szczerym złocie, teraz nie będziesz». Є дві моделі. Вони належать до періоду матріархату чи патріархату, тобто є два зразки побудови твору, функції всіх членів родини або від матері, або від батька до молодшої, потім усе йде по черзі. Це істотно. Неможливо собі уявити, що все має бути в певній послідовності – батько, мати, брат, сестра, а потім інші, під кінець ще пічка, стіл, лави, стежка тощо. Це є один зі зразків, що базується на цьому семантичному колі, бо змінюється позиція тільки одного члена родини. Таких прикладів можна навести чимало з польських народних пісень. І це був лише один.

Структура текстів відрізняється певною специфікою, відповідними правилами побудови. На фольклорних текстах цю тезу вдалося підтвердити найбільш переконливо. На літературні та розмовні тексти впливають різні чинники. Фольклорний твір є напрочуд виразним, якщо говорити про структуру. І тому, як фольклорист, я не хотів би втратити можливість його досліджувати.

Л. В.: Важливо, що Ви вважаєте себе фольклористом.

Є. Б.: Вважаю себе фольклористом, бо видобуваю з народної творчості ті питання, які раніше не розглядалися. І впроваджую їх у широкий контекст текстології, але й також лінгвістики.

Дослідження, про які я згадував, зокрема вивчення мови фольклору, мають стосуватися і загальнонаціональної мови, державної мови, про це я говорив на зустрічі в КНУ імені Тараса Шевченка.

Зараз ми розглядаємо концепти, вивчаючи їх у міжнародному дослідницькому колективі. Повинні опрацювати кілька понять у порівняльному плані, такі як *дім*, *Європа*, *робота*, *свобода* і найбільш абстрактне – *гордість*, синонім – *гідність*. Уже майже завершили працю. Перший том, присвячений концепту *дім*, має незабаром вийти друком. У нас нагромаджено матеріали на 18 мовах, які порівнюються відповідно до певного концепту. Все почалося з вивчення народнопоетичних текстів, мови фольклору, а потім дещо розширилося, а зараз реалізуємо згаданий проект *Słownik aksjologiczny słowian i ich sąsiadów* («Аксіологічний словник слов'ян та їхніх сусідів»). Це сучасне етнолінгвістичне опрацювання, де акцент зроблено на семантиці, а ще його можна окреслити як культурно-антропологічну лінгвістику. У мене немає готового рецепту, не знаю, яку назву дати, та багато з того, що робимо, буде корисним для науки, і це є найважливішим. Почав від фольклористики, хотів би на цьому завершити.

Л. В.: На Вашу думку, яке місце та роль суспільних наук у сучасному суспільстві?

Є. Б.: Гуманітаристика в Польщі перебуває сьогодні на узбіччі, у надзвичайно складній ситуації, постійно зазнає критики з боку Міністерства освіти і науки та суспільства. Вона втрачає зараз, напевне, привабливість, особливо для молоді. Раніше гуманітаристика в нас завжди вирізнялася високим рівнем і престижем, чимало молодих людей прагнули вивчати психологію, культурологію, літературознавство, різні мови. Менше зацікавлення було технічними дисциплінами, тому зараз у Польщі нестача інженерів, спеціалістів з інформатики. Міністерство освіти і науки почало процес реформ щодо підготовки фахівців з точних наук і технічних спеціальностей. Це відразу позначилося негативно на популярності гуманітаристики, особливо філософії, яка відчула навіть певну загрозу. Культурологів не було так багато, бо цей напрям недавно

з'явився у вищій школі і переживає ще своє становлення. Гуманітаристика бореться за своє становище, хоче довести своє право на розвиток і вплив на суспільне життя, адже дефіцит точних і технічних наук не може тривати вічно. Ця проблема має бути вирішена, і пуста заповнена. Така ситуація пов'язана також з тим, що під час реформ, здійснених після змін політичного устрою 1989 року, увага була звернена лише на середню освіту, а професійно-технічні заклади скоротили. Нині в Польщі неабияк бракує слюсарів, механіків. З мого практичного досвіду, не вистачає добрих майстрів-ремісників. Українці приїждять до Польщі і охоче беруться за все. Маємо зараз близько 0,5 млн осіб з України, вони працюють легально чи нелегально, і врешті українці заповнюють цю нестачу кадрів з тих практичних спеціальностей, яких у Польщі тимчасово бракує. Сьогодні середня освіта почала впроваджувати професійне навчання, розширилася сфера точних наук і у вишах, які мусять враховувати практичні потреби, тому гуманітаристика дещо відійшла на другий план. Чи гуманітаристика втримається? Певний, що так. По-перше, вона потрібна для підтримки певної національної ідентичності і її ролі – ідентифікаційного маркера – українці це добре розуміють. Не можемо перестати бути собою в Європі. Мусимо знати, ким ми є, й тут не обійтися без гуманітаристики, передусім історії, культурної антропології. У сфері культури є що репрезентувати. Польська культура вважається визнаною у світі: музичне, художнє, театральне мистецтво та поезія – широковідомі. Натомість, порівняно з нашим сусідом Німеччиною, ми слабкіші, зокрема в промисловості. Культура є ідентифікатором народу, і це її головна функція, і гуманітаристику не можна відкинути. Кілька років тому сталися важливі зміни – розпочато виконання нового національного проекту розвитку гуманітаристики – MPRH. І було виділено спеціальні кошти на потреби суспільних наук. Хто ж був ініціатором? Фізик, професор

Анджей Бялаш. Мене тоді обрали академіком Академії наук у Кракові, і я став свідком того, як це рішення було прийняте міністерством. Професор А. Бялаш у своєму виступі підкреслив, що він як представник точних наук має потребу в гуманітаристиці, і запропонував цей проект. Це спочатку пішло до міністерства, потім пані міністр Кудрицька винесла його на розгляд уряду. Тоді ще при владі був Дональд Туск. Проект було підтримано і схвалено на законодавчому рівні. За ухвалою Сейму, на найвищому рівні було прийняте рішення про спеціальний фонд для гуманітаристики, бо я отримав тоді грант з цього джерела. Гуманітаристика виборює свої права. Та мушу кинути камінчик до свого городу. Чи добре вона виконує свою роль? Вважаю, що представники гуманітаристики повинні дбати і про суспільні потреби.

Л. В.: Щиро дякуємо шановному пану професору за чудове спілкування та візит до ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Заступник директора Інституту кандидат мистецтвознавства Оксана Шевчук передає Вам наші нові видання. Дискусія про сучасні проблеми фольклористики перейшла до обговорення актуальної ситуації в Польщі в галузі науки та освіти, де гуманітаристика, як і в Україні, виборює своє право на існування. Сподіваємося, що польський досвід, який зараз постійно беруть за приклад в Україні, стане позитивним і в урядовій підтримці на найвищому рівні Національної академії наук України, особливо її інститутів гуманітарного профілю.

О. О. Микитенко

МОЛОДІСТЬ У ДОСВІДІ: БЛАЖЕ РИСТОВСЬКОМУ – 85!

21 березня 2016 року виповнилося 85 років академіку Македонської академії наук і мистецтв (МАНМ) (з 1988 р.), голові Комітету з питань македонсько-українського співробітництва, голові редколегії Македонської енциклопедії, Почесному члену Національної академії наук України Блаже Ристовському.

Сердечно вітаючи нашого дорогого колегу з ювілеєм, наголосимо, що саме з Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (ІМФЕ ім. М. Т. Рильського) завжди була пов'язана багаторічна наукова й організаційна діяльність Б. Ристовського – знаного громадського й культурного діяча, видатного науковця, славіста, історика, етнолога та фольклориста. Б. Ристовський обіймав посаду директора Інституту фольклору в Скоп'є (1966–1977); очолював групу з проблем культурної історії та відділ балканознавства Інституту національної історії МАНМ (1977–1991); був заступником голови першого Уряду незалежної Республіки Македонії (1991–1992); науковим радником в Інституті старослов'янської культури (1993–1995). Почесний член Спілки письменників Македонії.

Вагомими є заслуги Б. Ристовського як організатора численних наукових заходів – конференцій, зібрань, симпозіумів. Він – один з ініціаторів наукового співробітництва між МАНМ та НАН України, редактор Українсько-македонського збірника за результатами цих наукових зустрічей (1–6 т.). Має понад 900 наукових фахових праць, виданих як у Македонії, так і за кордоном.

Б. Ристовський неодноразово приїздив до Києва й завжди був дорогим гостем у стінах ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. У травні 2010 року він брав участь у презентації спецвипуску журналу «Народна творчість та етнографія» (№ 3, 2009), присвяченого македонській фольклористиці та етнології. Це видання, науковим координатором якого був учений, дало можливість ознайомитися з актуальними проблемами сучасної македонської фольклористики та етнології, розкрило нові перспективні напрями наукового співробітництва в галузі народознавства. Воно стало результатом співпраці між ІМФЕ ім. М. Т. Рильського й Македонською академією наук і мистецтв та Інститутом фольклору ім. Марка Цепенкова (Скоп'є), засвідчивши піввікову історію співробітництва українських і македонських славістів, фольклористів, етнографів та мистецтвознавців. Б. Ристовський як координатор і один з авторів цього спецвипуску спрямував увагу колег на найактуальніші проблеми наукового аналізу – питання вивчення македонської національної ідентичності на рівні мови, народної культури, міжетнічних стосунків. Як відомо, ентитет народної традиції Македонії складається з етнічно багатоманітної і яскравої палітри її різних культурних традицій – македонської, а також албанської, турецької, волоської, ромської, що вводять народну культуру в широкий (балканський та європейський) контекст.

Б. Ристовський – незмінний голова Комітету з питань македонсько-українського співробітництва, започаткованого на початку 2000-х років у межах Договору про дружбу і співробітництво між Україною та Республікою Македонія й Договором про співпрацю між академіями обох країн. Без перебільшення можна стверджувати, що діяльність Б. Ристовського стала запорукою того, що «вчені України і Республіки Македонія встигли чимало зробити для розвитку наукової співпраці, формування спільних дослідницьких проєктів, перш за все у галузі соціальних і гуманітарних наук» [1, с. 23].

Увага Б. Ристовського до України, її історії та культури не випадкова. Займаючись питаннями македонської історичної свідомості в історичному та сучасному контекстах, науковець наголошує на паралелях і аналогіях у розвитку й становленні історичної свідомості українського та македонського народів [5, с. 83].

Щодо цього пригадується конференція «Українсько-македонські паралелі в історії і сучасності», що відбулася 2006 року в Сімферополі. Б. Ристовський очолював македонську делегацію й виступив з доповіддю «Шевченко в українській та Мисирков у македонській культурі (у світлі українсько-македонських відносин і впливів)». Учений підкреслив, що Крсте Мисирков відіграв таку саму роль у македонській культурі, як Тарас Шевченко в українській, його діяльність «на македонському ґрунті повністю відповідає шевченковій епосі відродження в Україні» [2, с. 283]. Визначною подією стало відкриття (під час проведення Днів науки Македонії в Україні, що відбулися 2008 року в Одесі) меморіальної дошки на будинку, в якому мешкав К. Мисирков.

Діяльність К. Мисиркова, якого визнано «особою македонського ХХ ст.», завжди була предметом наукового аналізу Б. Ристовського як історика та фольклориста. Про значення славистичного доробку К. Мисиркова науковець пише в численних працях, зокрема у фундаментальній монографії *Крсте Мисирков (1874–1926): Прилог кон проучуването на развитокот на македонската национална мисла* (Скопје, 1966) («Крсте Мисирков (1874–1926): До питання вивчення розвитку македонської національної думки»). Ще в 1846 році українець В. Григорович спонукав Д. Миладинова написати «Граматику рідної мови», проте через складні історичні умови національного розвитку в Македонії це було зроблено лише К. Мисирковим 1903 року.

Б. Ристовський, визначаючи роль К. Мисиркова як засновника македонської національно-історичної науки, ідеолога ма-

кедонського національного розвитку, кодифікатора на основі західномакедонських говірок сучасної македонської літературної мови, зауважує, що він був «найбільш енциклопедичним македонським славістом» із широким діапазоном наукових зацікавлень, особливо, що без остраху порушувала найгостріші в той час історичні, етнографічні, філологічні та національно-політичні проблеми Македонії і Балкан. К. Мисирков так само, як і Шевченко, виходив із народно-поетичної традиції – збирав і вивчав народні пісні та народні говірки, на основі яких було створено й кодифіковано македонську літературну мову.

Б. Ристовський у своїй науковій діяльності також завжди порушував найгостріші проблеми. Головною метою для нього було й залишається вивчення становлення та розвитку історичної думки македонців, усебічний аналіз «історичної свідомості македонців» як чинника національної ідентичності й передумови створення сучасної держави. Саме Б. Ристовський наголосив на необхідності простежити цілісний розвиток історичної свідомості македонського народу на всьому періоді історичного розвитку, спираючись на різні джерела, зокрема й на усну народну традицію, яка визначала історичний, етнографічний, культурний та географічний образ Македонії ще на початку XIX ст.

Формування історичних традицій, становлення національної думки македонців відбувалося в умовах існування без єдиного й загальновизнаного імені народу, і спогади про македонське історичне минуле безперервно передавалися через усну народну творчість – перекази, легенди, топоніми, пісні, оповідання тощо. Пізніше з'являються підручники на «македонському наріччі» – А. і П. Зографських, Д. Македонського, К. Шапкарева, В. Мачуковського, Г. Пулевського та ін. Водночас зацікавленість іноземців етнографією, філологією, культурою македонців пробуджує всенародний інтерес до свого історичного минулого. Відомі славісти та публіцисти другої

половини XIX ст. – П. Драганов, Л. Мазінг, К. Хрон, І. О. Бодуен де Куртене та ін. – зробили великий внесок у становлення історичної думки македонського народу, висунувши на історичну арену таких прогресивних національно-культурних діячів, як К. Мисирков, Д. Чуповський, Н. Вапцаров та ін. Діяльність кожного з них досліджував Б. Ристовський.

Непростий період становлення наукової фольклористичної школи в Македонії, як і в інших слов'янських країнах, був пов'язаний із містифікаціями народної творчості. Проблема автентичності фольклору, зокрема, у зібраннях М. Цепенкова, також стала предметом уваги Б. Ристовського-науковця.

У 2009 році Б. Ристовський підготував видання, присвячене «бессарабському болгарину» П. Драганову (з нагоди 150-річчя від дня народження видатного славіста-філолога, етнографа, фольклориста, літературознавця й культурно-національного діяча, бібліографа, лексикографа, демографа, публіциста та педагога). Підкреслюючи роль П. Драганова як засновника македоністики, афірматора й «послідовного захисника самобутності македонського народу, його невизнаної мови, його привласненого фольклору, його викривленої та прихованої історії, прибічника македонської національної свідомості і культури, його власного ентитету у слов'янському світі», автор зауважив, що увага до цієї постаті не випадкова – його укладений після дворічних польових досліджень у Македонії «Македонсько-слов'янський збірник із додатком словника», виданий у Санкт-Петербурзі 1894 року, став першим виданням іноземного автора, здійсненим на «македонській національній основі» [3, с. 8].

Одним з головних завдань у програмах багатьох македонських асоціацій, що діяли в кінці XIX – на початку XX ст., було вивчення македонської народної творчості. Це було одним із головних завдань К. Мисиркова в Одесі, а також Д. Чуповського, котрий стояв на чолі заснованого 1902 року в

Санкт-Петербурзі Македонського науково-літературного товариства, у статуті якого окремим завданням було зазначено «збирати й вивчати історичні пам'ятки та особливості побуту македонських слов'ян» [4, с. 8]. Д. Чуповський, як відомо, готував «План укладання македонського словника» – по суті, енциклопедію, куди мали ввійти «мова македонців, народні пісні, казки та прислів'я, народні музичні інструменти і народна музика, македонська література, церковна і світська» і т. ін. Водночас ще Г. Пулевський у заснованому ним 1888 року в Софії Слов'яномакедонському літературному товаристві головною метою ставив завдання «відродження народної македонської літератури», і сам збирав та видавав македонські народні пісні. Статутною метою белградської Спільки македонських учнів та студентів «Вардар» (1894) було «вивчення та ознайомлення зі своєю батьківщиною з географічного, етнографічного та історичного погляду».

Усі ці етапи становлення національної македонської думки детально, на широкому фактичному (переважно архівному) матеріалі, на історичному тлі всебічно вивчав і досі вивчає Б. Ристовський. До прикладу, можемо навести його праці з приводу дослідження Мисиркового «Вардару» – першого журналу сучасною македонською літературною мовою, задуманого й підготовленого в Одесі. Серед завдань часопису були «публікація та дослідження пам'яток усної народної творчості македонців», а також «опис вдачі, звичаїв, народного вбрання, польові та домашні знаряддя, методи та характер праці, домашній устрій, побут і виховання, сучасне народне життя македонців» тощо.

У працях Б. Ристовського уважно простежено довгий і непростий шлях становлення македонської національної школи етнології і фольклористики. Цьому питанню він присвятив увагу також як керівник Інституту фольклору ім. Марка Цепенкова в Скоп'є. Саме Етнологічний музей та Фольклорний

інститут, заснований у 1950 році, були, як відомо, серед перших науково-дослідних установ Македонії. Згодом, у 1962 році, Інститут було перейменовано в Інститут фольклору, від якого як окрема наукова установа відокремився Інститут македонської мови ім. Крсте Мисиркова (1963). Ім'я Марка Цепенкова було надано Інституту фольклору в 1997 році. Б. Ристовський очолював цей інститут понад десять років – з 1966 по 1977 рік. Саме за його керівництва, починаючи з 1969 року, Інститут кожні два роки проводив Міжнародний симпозиум з балканського фольклору, учасниками якого були й українські науковці, широко розгорнув видавничу діяльність, зокрема, з 1968 року почав регулярно видавати свій друкований орган – збірник «Македонський фольклор», де друкувалися п'ятьма мовами й матеріали симпозиуму.

На численних міжнародних конференціях, славістичних конгресах, симпозиумах тощо академік Б. Ристовський неодмінно відстоював – часто в гострих дискусіях – питання македонської культурної, історичної й національної ідентичності. Його праці сприяли утвердженню македонської фольклористичної та етнографічної думки, розвитку плідних двосторонніх українсько-македонських наукових взаємин. Він завжди підкреслює, що співробітництво між Інститутом фольклору ім. М. Цепенкова та ІМФЕ ім. М. Т. Рильського «має піввікову історію і особливо поглибилося у часи незалежності», у межах співпраці між МАНМ та НАН України.

Ми неодноразово мали нагоду пересвідчитися, який авторитет має академік Б. Ристовський не лише серед колег-науковців, але й серед пересічних людей. Ми були свідками, коли під час поїздки по Македонії він (як справжній гостинний господар, академік прагнув ознайомити українську делегацію з найвизначнішими історико-культурними пам'ятками країни), сидючи поруч із водієм наданого Українською Амбасадой мікроавтобуса, змушений був питати в сільських мешканців,

як гірськими дорогами проїхати до того чи іншого монастиря. Перехожі його відразу пізнавали, розпочиналася розмова, і було зрозуміло – у Македонії Б. Ристовський є людиною знаною і шанованою.

Дозвольте побажати Вам, дорогий ювіляре, багато сил, міцного здоров'я, творчої наснаги, нових праць і наукових задумів, нових зустрічей на широких славистичних теренах!

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Вітальне слово Президента НАН України Бориса Патона на Відкритті Днів науки Республіки Македонія в Україні // Українсько-македонський науковий збірник. – Київ, 2000. – Вип. 15. – С. 23–26.

2. *Ристовски Б.* Шевченко в украинской и Мисирков в македонской культуре (в свете украинско-македонских отношений и влияний) // Українсько-македонський науковий збірник. – Київ, 2006. – Вип. 2. – С. 282–287.

3. *Ристовски Б.* Предговор // Петар Драганов. Македонија и македонците. Македонскословенски зборник I / подготовка, редакција и коментари Б. Ристовски. – Скопје : Македонска академија на науките и уметностите, 2009. – С. 7–8.

4. *Ристовський Б.* З нагоди виходу македонського номера // Народна творчість та етнографія : Македонська фольклористика. – 2009. – № 3. – С. 8–10.

5. *Ристовски Б.* Формування і становлення історичної думки македонців у сучасному контексті. (Основні тези) // Українсько-македонський науковий збірник. – Київ, 2005. – Вип. 1. – С. 80–84.

Я. П. Конєва
(Польща)

ПОЛЬСЬКИЙ УКРАЇНІСТ І СЛАВІСТ ВАСИЛЬ НАЗАРУК: ДО СЛАВНОГО ЮВІЛЕЮ

Понад 40 років польський україніст і славіст доктор гуманітарних наук Василь Назарук – незмінний науково-дидактичний працівник кафедри україністики Варшавського університету, професор-гість Українського вільного університету в Мюнхені, почесний доктор Краснодарського державного університету культури і мистецтв, літературознавець, перекладач і педагог, від 2009 до 2012 року – керівник кафедри україністики Варшавського університету, а від 2013 і понині – ректор Вищої менеджерської школи в Лігніці.

Вихідець із Підляшшя, де народився в 1946 році, В. Назарук переселився, разом з іншими українцями, на Ольштинщину (в ході акції «Вісла» у 1947 році). Його життєві та професійні прагнення – промовисте віддзеркалення складної долі, а також прагнень української меншини в Польщі. Як випускник кафедри української філології у Варшавському університеті, а згодом і учасник викладацько-наукового гурту цього ж навчального закладу, усю свою професійну діяльність він зосередив на різних вимірах україністики. Слід зазначити, що саме україністика й українознавство в польському та загальнослов'янському контексті – постійне поле його дослідницьких зацікавлень, підтверджених вибором цього напрямку, зробленим ще на етапі середньої школи – українського педагогічного ліцею № 2 в Бартошицях. Природним продовженням стали університетські студії зі спеціальності «Українська філологія» у Варшавському університеті, а після їх завершення в 1970 році (диплом з відзнакою) – праця асистентом й аспіран-

тура (докторантські студії), кандидатська робота про творчість одного з когорти шістдесятників – Івана Драча. В академічній праці викладача і вченого В. Назарук поєднує педагогічні знання й уміння з широким колом літературознавчих зацікавлень, насамперед з теорії літератури, суспільно-філософської думки в Україні, теорії та практики перекладу й історії української літератури ХХ ст. – від модернізму до постмодернізму. Значну вагу вчений надає пошукам інноваційних форм викладацько-наукової діяльності. Будучи в студентські роки аніматором і активним учасником студентського наукового руху, співорганізатором українських студентських наукових симпозіумів, Василь Назарук, уже як викладач, очолював студентські наукові експедиції на Лемківщину (Бортне й околиці) та Підляшшя (Кодень і Заболоття над Бугом), а також заохочував студентів до сміливого вивчення складних і важливих тем, завдяки чому під його науковим керівництвом було написано десятки цікавих магістерських робіт.

Варто відзначити вагому роль послідовного дослідження професором В. Назаруком тих пластів української літератури, що в Україні протягом десятиліть були охоплені цензурними заборонами, і тих письменників, які були приречені тоталітарним режимом на забуття. Йдеться насамперед про замовчувану або тавровану в радянській критиці українську літературу так званого розстріляного відродження (1920-х років). Цим проблемам В. Назарук присвячує лекції з історії української літератури ХХ ст., наукові статті, пропонує їх як теми магістерських робіт. Другою великою темою було вивчення та всебічне розкриття специфіки ідейного нонконформізму та новаторських пошуків у царині мистецтва слова представників непокірного, бунтівного покоління шістдесятників, які відкинули канони соцреалізму. Не випадковою була спроба осмислення в кандидатській роботі ідейно-естетичних вимірів неприборканої творчості Іва-

на Драча, а в окремій публікації *Powroty nieobecných* («Повернення відсутніх») – дослідницьке занурення у творчість таких нонконформістів, як Ліна Костенко, Василь Стус, Василь Голобородько. В одній з польськомовних публікацій *Dzieło życia Hryhorija Koczura* (у виданні *Recepcja. Transfer. Przekład*, Варшава, 2002 р.) читачеві представлено колосальний доробок одного з наймолодших неокласиків – Григорія Кочура, есеїста, теоретика і практика художнього перекладу, якому довелося побувати в сибірських таборах і на засланні.

В. Назарук писав, зокрема, і про таких призабутих творців, як ранній символістичний Павло Тичина, футуристи Михайль Семенко та Гео Шкурупій, футурист і експресіоніст – ранній Микола Бажан, неокласики Микола Зеров, Михайло Драй-Хмара, Павло Филипович, а також Євген Плужник – вражаюче проникливий аналітик часу тоталітарної зневаги до духовного світу вільної людини.

У колі дослідницьких зацікавлень і тематики публікацій В. Назарука перебуває також західноукраїнська література міжвоєнного періоду, сакральні джерела мистецтва слова. У науковому доробку вченого вагоме місце посідає монографія *Twórczość poetycka Bohdana Ihora Antonycza* (Варшава, 2007 р.) поряд з низкою інших публікацій щодо різних аспектів письменницької діяльності Б.-І. Антонича – звеличника життєвих потенцій людини і природи, зачарованого дивом буття.

В. Назарук був також учасником багатьох міжнародних з'їздів славістів, де репрезентував польсько-українські порівняльні студії та українознавчу проблематику Польщі.

Пильну увагу науковець приділяє носіям і захисникам національної та культурної тотожності поза межами України, результатом чого є, зокрема, низка статей про літературну творчість українців у Польщі (С. Сидорука, І. Златокудра, Я. Гудемчука, Ю. Гаврилюка, І. Киризяка) та, мабуть, най-

оригінальнішого українського поета-емігранта – Остапа Лапського, лауреата Шевченківської премії. Поглядом шанувальника і вдумливого дослідника В. Назарук охоплює також надбання образотворчого мистецтва художників українського походження в Польщі, зокрема мистецькі напрацювання всесвітньо відомого митця (і професора Краківської академії мистецтв) Юрія Новосільського та творіння народних митців – лемка Никифора (Єпіфанія Дровняка) з Криниці та підляшука Василя Альбічука з Малої Дубровиці. Активність професора В. Назарука в дослідницькій та видавничій сферах засвідчена такими відомими виданнями, як збірник *Futuryzm na Ukrainie. Manifesty i teksty literackie* (1995), *Українсько-польський і польсько-український словник* (у співавторстві з М. Юрковським, Київ, 2003 р.), *Літературознавчий словник-довідник* (автор частини статей, Київ, 2001 р.). Він був одним з авторів монографічного дослідження *Холмищина та Підляшшя* (за редакцією професора Валентини Борисенко), а також співавтором задуму і співтворцем документального фільму *Trudne braterstwo* («Нелегке побратимство») на тему польсько-українського військово-політичного союзу 1920 року, укладеного тодішніми керівниками обох держав – Юзефом Пілсудським і Семеном Петлюрою.

Як один із членів-засновників Головного правління Польського українознавчого товариства, науковець бере активну участь у його діяльності: стає співорганізатором міжнародних наукових українознавчих конференцій. Також дослідник розвиває міжнародні наукові контакти кафедри україністики Варшавського університету з вищими навчальними закладами Києва, Львова, Івано-Франківська та Чернівців. Крім того, він постійно представляє варшавську україністику на Міжнародних конгресах МАУ (Міжнародної асоціації україністів). Спільно з професором Степаном Козаком, колишнім керівником кафедри україністики, В. Назарук готу-

вав чергові томи відомої серії наукових студій «Варшавські українознавчі зошити».

В. Назарук вносить свою лепту в польсько-українське спілкування культур і народів художніми перекладами та перекладами у сфері ділових і дипломатичних польсько-українських взаємин. Слід згадати й про те, що науковець бере участь у забезпеченні якісного функціонування шкіл і так званих пунктів навчання української мови в Польщі як експерт Міністерства освіти з питань програм і шкільних підручників з української мови та літератури, як співробітник Центральної екзаменаційної комісії (у справах випускних екзаменів з української мови) та як учасник методичних конференцій для підвищення кваліфікації українських учителів. Загалом можна сказати, що В. Назарук належить до гурту людей, які діяльно сприяють зростанню авторитету України та українства у світі.

За свою професійну та громадсько-культурну діяльність професор Василь Назарук отримав такі державні нагороди: Золотий Хрест Заслуги, вручений Президентом Республіки Польща (2003), орден «За заслуги» III ступеня (Указ Президента України від 17 січня 2008 року) та декілька нагород від ректора Варшавського університету.

М. В. Гуць

**«В ПІСНІ, В СЛОВІ БУДЕ ВІЧНО ЖИТИ»
(світлій пам'яті побратима
Леопольда Ященка)**

За Україну
З огнем завзяття
Рушаймо, браття,
Всі вперед!
Слушний час
Кличе нас.
Ну ж бо враз
Сповнять святий наказ!
За Україну,
За її долю,
За честь і волю,
За народ!

Микола Вороний

Ці священні слова великого майстра українського поетичного слова і театрального діяча Миколи Вороного (розстріляного енкаведистами 1938 року), винесені в епіграф, часто звучать в устах легендарного хору «Гомін» Леопольда Ященка, який, на жаль, 2 квітня 2016 року відійшов у вічність. Царство йому Небесне! З його іменем закінчилася ціла епоха відродження України та її культури.

Л. Ященко був високим, струнким чоловіком у вишиванці з розкішною шевелюрою та ясними очима, котрі щедро випромінювали його доброту. Він приваблював людей вже своїм зовнішнім виглядом. Був закоханий в українські народні пісні, яких знав дуже багато, і не лише знав і співав їх, але також міг з легкістю розповісти, в якій місцевості побутує той чи інший твір. Він і сам був, наче пісня, зіткана з чарівних мелодій. Тому

ті, хто знали цю людину, влучно говорили: «Де Яценко, там і пісня, яка гуртує людей, а де пісня, там і Яценко».

Пан Леопольд став символом пісенної України. Він любив життя, людей і мистецтво, ненавидів фальші, якої, на жаль, так багато в наших реаліях. Був правдивим і безмежно любив свою Батьківщину, за що зазнав репресій, отримав звільнення з улюбленої роботи в Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР. Колись на Вчешній раді того ж Інституту на запитання, чи співають українці пісень, де прославляють В. Леніна і комуністичну партію, він рішуче відповів: «Такого немає. Пісні про Леніна і комуністичну партію співають, але то тільки на сцені. Без них не обійтися». Це була смілива думка за часів тоталітарного московсько-більшовицького режиму.

Із Л. Яценком я працював в одному Інституті. Це був глибокий науковець, перу якого належать десять книг (серед них особливо цінна монографія про багатоголосся української пісні) та низка ґрунтовних статей. Деякі з них ми писали разом, а саме: «Фольклорна експедиція на Станіславщину й Буковину» (Народна творчість та етнографія. – 1960. – № 1. – С. 149–150); «Сонячні хорали» (Народна творчість та етнографія. – 1965. – № 4. – С. 81–82); «Співає Поділля» (тут мій побратим виступив під псевдонімом Л. Іваненко) (Народна творчість та етнографія. – 1966. – № 1. – С. 101–102) та ін. Із Л. Яценком було дуже легко працювати. Його думки завжди були глибокі, чіткі, дохідливі.

Можна підкреслити надзвичайну працюваність мого побратима, який дуже багато працював і весь час бідкався, що не встигає зробити все те, що задумав. Під час наших фольклористичних експедицій Україною траплялися й комічні моменти. Пригадую, як ми приїхали в село Іване-Пусте, що на Тернопільщині (Борщівський район). Наша машина нагадувала будку, якою перевозять продукти, а зверху був вмонтований

великий гучномовець. Поїхали ми в те село з конкретною метою. Моя знайома пані Шмиглик, із якою я колись навчався в Чернівецькому університеті, видавала свою доньку заміж. Ми прагнули записати це весілля. Коли вже під'їжджали до їхньої оселі, жіночки з того села причепилися до нас та й обурливо кажуть: «Куди ви їдете?! Там сьогодні весілля, а ви їдете робити дезинфекцію. Як вам не соромно?!» Ми заспокоїли наших співрозмовниць такими словами: «Не хвилюйтеся. Ніякої дезинфекції ми робити не будемо, бо до неї не маємо ніякого відношення. А приїхали з Києва, щоб записати весілля». «Вибачайте», – виправдовувалися жіночки, які невірні зрозуміли наш приїзд.

Почалося весілля. Треба було бачити, наскільки щасливим був Л. Яценко. Ми опинилися в царстві «високої» поезії. В наших краях ще збереглися з давніх часів пісні-ладканки. Вони надзвичайно мелодійні, зворушливі за своїм змістом, виконуються в повільному темпі. Мені здається, що вперше цей оригінальний витвір українців Л. Яценко почув 1959 року в моєму рідному селі Іванівка Рожнятівського району Івано-Франківської області, куди ми приїхали на цілий тиждень, щоб записати ці та інші фольклорні твори на цій території, а також у навколишніх селах пісенного Підкарпаття. Ними надзвичайно захоплювався Леопольд Іванович. Та й інші пісні, що співалися на тому весіллі, були прекрасними. Ми просто впивалися ними, а коли записали їх на магнітофонну стрічку та зафільмували весілля, були невимовно щасливими. Засмучувало одне: ми не зафіксували вінчання молодих, тому що це не було дозволено через атеїзм у державі. Але, на превеликий жаль, як мені сказали в Інституті, наш запис весілля не зберігся. У тому селі ми перейняли народний жартівливий танець «Карапет».

Наприкінці 60-х років XX ст. почалися репресії тогочасної влади проти дисидентського руху та української інтелігенції.

1968 року Л. Ященка звільнили з Інституту, тому що він підписав листа до ЦК КПРС (там було 149 підписів), який містив протест проти закритих судових процесів над інакодумцями. Перспективного молодого вченого було «підрізано під корінь» (мене звільнили з цього Інституту 1966 року, мовляв, не захистив дисертацію, а насправді – з ідеологічних причин).

Однак діяльний Л. Ященко не зневірився. 1969 року він організував легендарний етнографічний хор «Гомін». Будучи патріотом України і розуміючи, яку велику роль у житті відіграють мова й пісня, які зазнавали частих переслідувань, Л. Ященко вирішив співати лише українських пісень. Цим наш хор відрізнявся від інших вітчизняних колективів. Крім автентичної народної лірики, ми наразі подекуди співаємо пісень у прекрасних обробках М. Леонтовича, М. Лисенка, П. Демущього, а частіше – й самого Л. Ященка. Співцями, в основному, є однодумці композитора – люди різного віку й професій.

Відрізняється «Гомін» від інших українських хорів і багатством репертуару. За підрахунками колишньої старости К. Міщенко, ми співаємо 600 пісень. Але, звичайно, не всі виконуються на сцені, адже «Гомін» співає всюди – на різних майданчиках, де тільки є слухачі, й навіть у транспорті. На сцені ми співаємо до 300 пісень. Репертуар є розмаїтим за змістом – тут і календарно-обрядова поезія, і пісні історичні (козаків, січових стрільців, УПА, твори про трагічні й водночас героїчні Крути) тощо.

Пригадався мені такий випадок. У часи перебудови після концерту (в Будинку культури Київського політехнічного інституту), який був присвячений Д. Павличку, «Гомін» вирішив ще поїхати на людний Майдан Незалежності й там поспівати. Отже, співаємо пісні на слова Тараса Шевченка – «За байраком байрак», «Реве та стогне Дніпр широкий», «Зоре моя вечірняя», «Думи мої» та ін. Біля нас стояв гурт молоді із синьо-жовтими

прапорами і підспівував. Вмить нас оточили омонівці, відібрали прапори, потрощили їх, декого затагли до міліцейських машин і кудись повезли. Ми кричали: «Ганьба!», «Яничари!», «Дикуні!» і т. д. Але нас розігнали. На душі було огидно...

Етнографічний хор «Гомін» завжди був у перших лавах боротьби за незалежність України та її культури, беручи активну участь у важливих громадсько-політичних і культурно-просвітницьких заходах. І вже в незалежній Україні найважливіші заходи без «Гомону», як правило, не відбуваються.

Що ще характерно для хору Л. Яценка? Варто відзначити барвистий одяг учасників хору, що вишитий ними, або ж їхніми матерями чи навіть бабусями. Візерунки на цих сорочках багаті, веселкові, індивідуальні (без повторень).

Але 1971 року влада розігнала хор «Гомін» як націоналістичний, а Л. Яценка виключили зі Спілки композиторів України. Від нього вимагали покаяння, залучення до репертуару радянських пісень, зведення наклепів на друзів. В обмін на це обіцяли роботу за фахом. Мій чесний побратим не погодився, хоч і тяжко бідував – розбирав старі будинки в Києві, бо ж чимось треба було годувати двох маленьких синів, хвору тещу і дружину (Лідію Орел теж звільнили з роботи за любов до України), та й самому треба було щось їсти. Проте Л. Яценко не припиняв діяльність, організовував різні невеликі співочі гурти, наново складав списки учасників «Гомону», де зазначалося місце роботи, посада й домашня адреса кожного. У 1984 році «Гомін» усе ж таки відновив роботу, а згодом його керівника поновили у Спілці композиторів України. Хор «Гомін» став цілим явищем у культурному житті Вітчизни. На нашу думку, нині він повинен носити ім'я його засновника і багаторічного керівника Л. Яценка.

Паралельно з «Гомоном» композитор організував хоролий ансамбль «Криниця» при столичному Будинку вчених України (перший хор був приписаний до Будинку культу-

ри «Метробуд» у Києві). Основне ядро «Криниці» складали «гомінчани». Однак тут культивувався академічний спів. При «Гомоні» працював ансамбль народних інструментів родини Вербовецьких. Двічі на рік (8 і 13 січня) учасники хору дають для киян концерти, що складаються з колядок і щедрівок. Щороку напередодні свята Різдва Івана Хрестителя, яке припадає на 7 липня, ми влаштовуємо біля Венеціанської затоки в Києві свято Купала, коріння якого сягає ще дохристиянських часів. Тоді співаємо пісень, стрибаємо через вогонь, запалюємо і скочуємо з гори колесо, дівчата плетуть вінки з польових квітів, вкладають у них свічки й пускають на воду, ведуть хороводи навколо Мареноньки (деревця верби, прикрашеного різнокольоровими стрічками) в супроводі мелодійної пісні «Кругом Мареноньки ходили дівоньки». Це надзвичайно мальовниче свято з багатьма молодіжними розвагами, через що воно збереглося донині. Сьогодні воно не пов'язане з поганськими віруваннями. У Києві цю традицію започаткував Л. Яценко зі своїм хором «Гомін», а також зініціював відновлення виконання веснянок у побуті. Їх співають на Великодні свята поблизу Михайлівського Золотоверхого монастиря, що в Києві, а також на подвір'ях інших українських храмів. До «гомінчан» завжди долучається молодь, яка залюбки бере участь у весняних обрядах і звичаях.

Пригадався мені прикрий випадок, коли ми відзначали свято Різдва Івана Хрестителя 7 липня на території Гідропарку. Перед концертом Л. Яценко скупався у Дніпрі. Коли ж вийшов на берег, то до нього підійшов дільничний міліціонер із документом у руці і сказав, що там чогось бракує, тому він забороняє святкування. Л. Яценко розхвилювався і намагався переконати міліціонера, що з документом усе гаразд, але той не хотів нічого слухати. Отже, захід у Шевченківському районі було скасовано. Проте ми пішли попід міст і опинилися вже в іншому районі,

де все ж таки дали концерт. Ми виступили на старій-престарій сцені, людей було значно менше, ніж у Гідропарку. Таким чином, свято відбулося.

Л. Ященко також започаткував недільні співи для тих, хто любить співати для себе. На такі заходи приходить найбільше людей (у теплі весняні, літні й осінні дні вони відбуваються на лоні природи, а зимою і в негоду – в Національному центрі народної культури «Музей Івана Гончара»).

З іменем Л. Ященка пов'язано і відновлення в Києві заборонених колись патріотичних і релігійних пісень, а саме: «Ще не вмерла України і слава, і воля» (слова П. Чубинського, музика М. Вербицького), «За Україну з огнем завзяття» (слова М. Вороного, музика Б. Вахніна), «Боже Великий, Єдиний» (слова О. Кониського, музика М. Лисенка), «Ой чого ти почорніло...?» (слова Т. Шевченка, мелодія народна). Останню пісню записав художній керівник Кубанського козачого хору В. Захарченко, а «Гомін» від нього перейняв. Також були відновлені пісні «Заповіт» (мелодія народна, гармонізація Л. Ященка), «Не пора...» (слова І. Франка, музика Д. Січинського), «Ой у лузі червона калина» (слова народні, музика С. Чарнецького). Другу строфу цієї пісні –

Не хилися, червона калино,
Маєш білий цвіт,
Не журися, славна Україно,
Маєш добрий рід –

написали Л. Ященко та Н. Світлична, учасниця хору «Гомін».

«Гомін» виступає не лише на лоні природи і в залах Київського Будинку вчених НАН України, Київського міського будинку учителя, Будинку художника, а й у лікарнях, у будинках для літніх людей, перед військовиками. І всюди на нього чекає успіх, оскільки він несе радість, підтримує життєвий тонус людей, які завжди вдячні за рідну пісню й рідне сло-

во. Л. Ященко завжди залюбки роздавав партитури пісень на прохання слухачів.

Хор «Гомін» часто виступає на щорічних міжнародних наукових конференціях, присвячених українській мові, які проводить Інститут журналістики Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Аудиторія не раз стоячи слухала пісні, які виконував «Гомін», супроводжуючи їх бурхливими оплесками й захопленими відгуками. Те саме можна сказати і про неодноразовий виступ хору на різних наукових конференціях, що проходили у стінах Військового інституту телекомунікацій та інформатизації, де я багато років викладав українську мову. Одного разу в цьому навчальному закладі з нами трапився такий випадок. Учасники «Гомону» не прийшли на запланований концерт, бо несподівано захворів Л. Ященко. Зала вже була підготовлена, лавки – розставлені на великій сцені. Нас повинно було бути до 50 осіб. Але, на жаль, прийшло тільки п'ятеро. У одного з них – Віталія – в руках була сопілка. Я був шостим. У такому складі ми ще ніколи не співали. Отже, швиденько зробили репетицію і вийшли на сцену. У залі сиділо близько 500 курсантів. Віталій задав тон – і полилися пісні «За байраком байрак», «Ой не п'ються пива-меди», «На вулиці сурма грає», «Сховалось сонце за горою» та ін. На нас чекав несподіваний великий успіх. У цьому навчальному закладі була одна гвардійська група, на погану дисципліну якої скаржилися усі викладачі. Але після нашого концерту її наче хтось підмінив. Коли по закінченню я зайшов до них на заняття і запитав курсантів, чи сподобався їм концерт, то вони відповіли, що просто в захваті, і вже ніколи більше не завдавали прикрощів викладачам. Так сильно вплинула на них пісня, яку ми натхненно заспівали.

Нещодавно мені зателефонував Ростислав Дем'янівський, із яким я колись співав у «Народній хорovій капелі Академії

наук України» під керівництвом заслуженого артиста України Валентина Мальцева, і запитав мене, як там Л. Яценко, бо він (Р. Дем'янівський) захворів і нічого не знає про нього. Я відповів йому, що, на превеликий жаль, Л. Яценко вже на тому світі. Мій друг посумував і сказав: «Яценко – це Герой України». Я погодився, бо такі справедливі слова я чув не лише від Р. Дем'янівського. Л. Яценко, з яким я дружив від нашого знайомства 1958 року (якраз тоді я вступив до аспірантури Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР, на чолі якого стояв поет і академік Максим Рильський, а Л. Яценко вже працював після закінчення аспірантури на посаді молодшого наукового співробітника), – справді Герой України, хоч формально для підтвердження цього він не мав офіційного папірця. Але це високе звання Л. Яценку присудив український народ.

Я дуже люблю пісні, та ніколи більше не бачив людей, які були віддані пісні так, як Л. Яценко. Згадую – ось він лежить у лікарні. Біля нього – вірна дружина Л. Орел, яка тримає руку пана Леопольда у своїй руці, щоб він не міг нею поворухнутися, бо вставлена крапельниця. Я сів біля хворого і питаю, як його здоров'я. «Та нічого», – відповів мені Л. Яценко і почав легенько співати «Ой вийду я на ту гору». «Співай зі мною», – каже він. «Не можна: це ж лікарня», – мовить дружина. Леопольд махнув рукою й говорить: «Співай». І ми тихенько співаємо дуєтом: він – баритоном, я – тенором. По закінченню пісні він каже мені: «Як шкода, що ти не тут». «Аби співати», – мовила пані Ліда. І перед відходом у вічність, у відповідні хвилини, він співав то «Де ж ви сьогодні, мої побратими», то веснянки, то купальські пісні своїм кволим голосом...

Л. Яценко був талановитим поетом-піснярем, який своїм словом і музикою будив приспаний народ, підносив його національну свідомість ліричними творами «Марширують вже повстанці» (перед якими

Розстелився волі шлях,
Пісня лине в небо сине,
Переможно має стяг),

«Збираймо воєдино усю нашу родину», «Воскресни, Україно!», «За руки візьмімся, брати!», «Де ж ви сьогодні, мої побратими?», «Гей ви, хлопці-орли», «Покинуті оселі», «Порвалась остання струна» (дві останні пісні – про Київ) та ін. Твір Л. Ященка «Нас питали, якого ми роду» закінчується такими промовистими словами, зігрітими щирою любов'ю автора до України:

А чи знаємо ми й наші діти
Щиру правду про подвиг дідів?
То ж то їхньої кров'ю політи
Наші землі з прадавніх віків.

То ж лишатись байдужим не гоже,
Із колін, наш народе, вставай!
Хай нам розум і праця допоможуть
Відродити занедбаний край.

Поезія Л. Ященка змістовна, правдива, зрозуміла слухачеві. Автор дуже тонко відчував пульс слова, мелодію. Його лірика вирізняється образністю, актуальністю. У своїй творчості поет торкався важливих питань – страшного голоду в Україні 1932–1933 років, Чорнобильської катастрофи, еміграції, війни й миру тощо.

Поезії-пісні Л. Ященка здебільшого патріотичні. Як зразок наведемо його твір «Гей ви, хлопці-орли» (див. нотний приклад):

– Гей ви, хлопці-орли,
Та й чиї ж ви сини?
Чи ви з доброї волі
До присяги прийшли? } двічі

– Ми прийшли боронить
Наш воскреслий народ
Від насильства й розбою } двічі
Чужоземних заброд.

Ми козацькі сини,
Нам не треба війни!
Ми не сунем ордою } двічі
На чужі терени.

Наша справа свята!
Наша сила зроста!
Незалежність і воля – } двічі
То є наша мста.

Нас не спалиш вогнем!
Не підкориш мечем!
За свою Україну } двічі
Ми і в пекло підем!

Хай шумить на вітрах
Наш відроджений стяг!
Українська держава } двічі
Буде жити в віках.

Леопольда Ященка з його нерозлучною сопілкою опое-тизував талановитий український письменник Дмитро Кремін-ь у творі «Сопілка Ященка», який опублікований на сторінках «Слова Просвіти» (ч. 44, 5–11 листопада 2015 року). Наведемо уривок із тексту:

А вітер віє, повіває.
Дух українства заярів.
Сопілка Ященка співає
Серед степів, серед ярів.

Л. Ященко був неповторним, високого лету композитором, який створив блискучі обробки українських народних пісень,

Гей ви, хлопці-орли

Хородо, енергійно
♩ = 100

Слова і музика
Леопольда Ященка

Б. I
Б. II

Гей ви, хлоп-ці-ор-ли,

Т.
Б. I
Б. II

та й чи-ї жеви си-ни? Чи ви з доб-ро-ї

* Звідси на закінчення 1.

во-лі до при-ся-ги при-йшли?

The musical score is written for a vocal ensemble and piano accompaniment. It features three systems of staves. The first system has two vocal staves (B. I and B. II) and a piano accompaniment. The second system has a tenor staff (Т.) and two vocal staves (B. I and B. II) with piano accompaniment. The third system has a vocal staff and piano accompaniment. The key signature is one sharp (F#) and the time signature is 2/4. The tempo is marked as 'Хородо, енергійно' with a metronome marking of 100. The lyrics are in Ukrainian. A large, faint watermark 'ETNOLOG' is visible across the center of the page.



зокрема календарно-обрядових – «Ой веснонько-весно», «Ой вербиченько», «Прилетіла ластівочка», які успішно виконують, окрім «Гомону», ще й інші професійні та самодіяльні хори в Україні й за кордоном; надзвичайно тонко він обробив народну ліричну пісню «Берегом, берегом», яку записав на Поділлі. У ній дуже злагоджено перегукуються голоси, часто накладаючись один на одний. Л. Яценко був талановитим співаком-солістом, а також сопілкарем, який міг вигравати розмаїті задушевні мелодії, здається, впродовж цілої доби. Його можна було побачити й почути всюди – у транспорті, на різних майданчиках, на лоні природи, де прекрасні мелодії у його виконанні захоплювали людей. Він був громадсько-освітнім діячем, який і в розмовній мові, і в популярних лекціях (що він писав і поширював серед «гомінчан»), говорив про велике значення рідного слова в нашому житті. До речі, М. Рильський, під орудою якого ми працювали багато років, зазначав, що питання рідного слова завжди було гострим і актуальним.

Ось переді мною стаття Л. Яценка «Слово до українця (Що треба знати і пам'ятати кожному з нас)», яка починається так:

«Ми переживаємо нині дуже відповідальний період нашої історії – вирішується доля держави, нації і мови. І це справді так, бо без мови, як відомо, немає нації, а без нації не буде й нашої незалежної держави: вона виявиться не життєздатною». Він звертався до тих, хто соромиться розмовляти українською, бо погано нею володіє і говорить російською, яку знає краще, щоб не калічити рідну мову. Таку практику Л. Яценко різко засуджував. Він підкреслював, що потрібно мати терпіння і поступово вдосконалювати володіння рідною мовою, нею обов'язково варто розмовляти всюди й завжди. «Маємо постійно пам'ятати, – писав Л. Яценко, – що живого спілкування рідною мовою не замінить нам ні радіо, ні телебачення, ні звітна доповідь на зборах. Бо то все хоч і важливе, та все ж офіційне, ніби накинута згори, тоді як своє власне єство ми виявляємо у повсякденному спілкуванні».

Отож, не соромся, друже, – зроби перший крок до взаємонаходження й порозуміння з потенційно україномовними країнами, не чекаючи, поки за тебе це зробить хтось інший. Хай поряд із “Скажіть, пожалуйста!” люди чують і таке гарне звертання, як “Будьте ласкаві!”, поряд із “Разрешите пройти!” – “Дозвольте пройти!”, поряд із “Кто крайний?” – “За ким я буду?”, поряд із “Здрасте!” – “Добридень” і т. д.». Л. Яценко звертався до народу з болем у серці й тривогою: «Затямте собі, брати й сестри українці: відступати далі вже нікуди, бо ми стоїмо на тому рубежі, за яким нас чекає незворотна асиміляція й духовне виродження!»

Свою статтю Л. Яценко закінчив такими промовистими словами: «Отже, підсумовуємо: з метою збереження й розвитку української держави, мови і нації ми повинні утворити надійний щит проти повальної русифікації, яка здійснюється нині в Україні, протиставивши цій смертельній загрозі всі можливі засоби; вимоги виконувати закон про державну мову на всіх рівнях, підтримку української преси, активізацію гро-

мадських організацій, особливо осередків “Просвіти”, українського шкільництва тощо.

Але насамперед, скрізь і в усьому – **ОСОБИСТИЙ ПРИКЛАД!**

Варто повчитися в ізраїльтян, які відродили свою історичну батьківщину, воскресили свою майже забуту мову – іврит, зробивши її державною! Це стало можливим завдяки стійкості духу і зусиллям усього народу. Якби вони жили і діяли за принципом “моя хата скраю” і “нам аби гроші та харчі хороші”, то не тільки не мали б своєї держави, але й самі асимілювалися б і щезли з лиця Землі.

Найлегше відмахнутися: “А какая разница? Разве это так важно?” Соромно визнати, але це явна ознака духовного зледащіння. Звертати все на економічні труднощі також не випадає: адже йдеться про справу, яка не вимагає значних матеріальних видатків – ідеться про нашу гідність і честь, про наш найголовніший капітал – духовний! Тож, українцю, піднімайся з колін, яви себе ти роду-племені, не затопчи козацької слави! Бо ганьба буде тобі й нащадкам твоїм на всі віки!

Прочитай сам і передай іншому! Якщо можеш – зроби копію».

Л. Яценко записав на касетах сотні унікальних записів українських народних пісень, значна частина яких ще не надрукована. Він також мав цінний талантизм – талантизм благородства. У його особі була втілена ціла «школа» людської доброти. Згадую – коли я хворів, то він мені телефонував по кілька разів на день і питав, як моє здоров’я, чим він може допомогти. Коли я потрапив до лікарні, він часто мене відвідував, приносив смачну їжу та гроші. Нехай Господь сторицею нагородить його за щедрість і доброту! А хор «Гомін» силою пісні врятував від передчасної смерті не одну людину! Чимало своїх творів Л. Яценко надрукував у книгах з української етнографії, що їх видала його дружина, відомий український етнограф Лі-

дія Орел (15 з них уже побачили світ, а ще 4 підготовлені до друку).

Доля щасливо поєднала неординарні творчі особистості – Леопольда Ященка та Лідію Орел – Великих Українців, які рясно «засіяли ниву» української фольклористики й етнографії добірним науковим словом. Ці визначні люди доповнювали один одного і в царині духовності своєї Батьківщини. Активною науковою і громадсько-освітньою діяльністю це подружжя, яке жило Україною та її культурою, самовіддано працювало для неї, зробило значний внесок – вони є справжніми Героями України.

РЕЦЕНЗІЇ ТА ОГЛЯДИ

*Гжегож Червінський
(Польща)*

БАРОКОВА КОМПАРАТИВІСТИКА ВАЛЕНТИНИ СОБОЛЬ

**Соболь В. Українське бароко. Тексти і контексти. – Варшава :
Видавництво Варшавського університету, 2015. – 382 с.**



Книжка В. Соболь «Українське бароко. Тексти і контексти» є цінним доповненням до літератури, яка безпосередньо стосується теми українського бароко. Праця, яка підсумовує багатолітнє дослідження авторки літератури XVI–XVIII ст., написана українською мовою й видана у Варшаві. Суттю цієї монографії, якщо поглянути на неї з точки зору польського читача, є акцент на безперервності розвитку української літератури та поєднання її з польською й західноєвропейською писемністю. Особливістю рецензованої книжки є вдала спроба нового аналізу української історико-

культурної спадщини як складника європейської літератури і культури.

Щоб зрозуміти, у чому виявляється специфіка досліджень давньої української літератури, потрібно усвідомити факт, як не просто однозначно з'ясувати, відколи починається історія української літератури взагалі. Чи в середньовіччі, ще перед монгольською навалою, унаслідок чого літературна традиція Київської Русі, у тому числі «Слово про закон і благодать», «Слово о полку Ігоревім» та «Повість временних літ», могла бути беззаперечно потрактована як складова частина давньої української літератури? Чи значно пізніше, що підтверджувало б версію про належність пам'яток Київської Русі виключно до російської культури? Ці питання, яких не можна віднести до польської ситуації, у контексті східної слов'янщини стосуються фундаментальних справ, стаючи елементом дискусій про історичну тотожність сучасних українців. З одного боку, як писав до своїх земляків Іван Франко, «...ми не повинні забувати, що й перед Котляревським у нас було письменство і були писателі, було духовне життя»; з другого боку, більшість європейських дослідників не погоджуються на трактування письменства, котре розвивалося на території Київської Русі, як «українського», підкреслюючи, що запропонована М. Грушевським концепція «України-Русі» є анархізмом, бо «поняття “Україна” і “Русь” не перетиналися між собою ні в часі, ні в просторі, тому не можуть трактуватися рівнозначно».

Колишня радянська наука переконувала, що нова українська література народилася наприкінці XVIII ст. разом з «Енеїдою» Івана Котляревського. Докази на існування «передкотляревського» українського письменства надає книжка Валентини Соболев, яка стала чудовим прикладом порівняльного підходу до літератури українського бароко. Дослідниця подекуди виходить від вищезитованого І. Франком постулату й шукає українськості в літературі, що розвивається між Ренесансом і класицизмом на території сьогодношньої України. Праця складається зі вступу, трьох об'ємних розділів і

закінчення. У додатку – цінний список видань творів українських письменників епохи бароко. У монографії наведено бібліографію використаної літератури, а також іменний покажчик і список творів. Книжку завершують стислі резюме польською, російською та англійською мовами.

У вступі В. Соболев презентує свій дослідницький погляд на літературу українського бароко, акцентуючи роль антропологічного підходу, на який її надихнули праці українських і польських літературознавців та істориків – Г. Сивоконя, Н. Яковенко, А. Менцвеля та ін. Водночас розглядає найважливіші наукові праці, які стосуються давньої української літератури, зокрема і двотомний збірник «Українське бароко», виданий за редакцією академіка Д. Наливайка. Далі авторка визначає методологічні засади, які закладено в основу монографічної книжки, а також окреслює її композицію. При цьому слід указати, що підрозділ «Методологічний підхід» – це теоретичний висновок з діапазону методології літературних досліджень, як і рефлексія про те, як потрібно по-сучасному розуміти українське бароко, як його відчитувати і повертати широкому читацькому загалу.

Розділ перший – «Ad fontes. Контекстуальний простір українського бароко» – має неоднорідну форму: кожний із чотирьох підрозділів порушує ніби іншу проблему, пов'язану з бароко. Висновок В. Соболев розпочинає від нового висвітлювання проблеми, яка хвилювала вчених від XVIII ст.: чим насправді було бароко? Цінність тих роздумів полягає не в доповненні стану досліджень, який – як указує на це дослідниця – є об'ємний, а у використанні компаративістичної перспективи. Учена порівнює свої теорії з поглядами польських, українських, італійських, німецьких, британських і російських дослідників, накреслюючи генезис явища, його географію і досягнення. Українське бароко вона розглядає в слов'янському контексті (найперше в польському та українському) і західно-

європейському. Тільки після ретельного опису підстав переходить до аналізу найважливіших ознак українського бароко і до рефлексій про можливі способи його інтерпретації в історії літератури. Однак і подальший виклад В. Соболя подано в багатьох історико-літературних контекстах – авторка показує, як формувався спосіб опису явища «бароко» в радянському літературознавстві у 80–х роках ХХ ст. (раніше дослідження народних ознак барокової літератури з політичних причин не було можливе, а навіть заборонене), а також у працях представників діаспори (передусім фундаментальні для сучасного літературознавства праці Дмитра Чижевського). Далі в критичному ключі розглядаються праці, які було видано після 1991 року.

Привертає увагу підрозділ, присвячений запропонованій І. Франком парадигмі періодизації української літератури, яка хоч і була до цього часу багаторазово порушена дослідниками, проте описано її досить узагальнено, а проблематика, пов'язана із самим методом вивчення художньої літератури автором «Украденого щастя», так і не була глибоко проаналізована. Вибрані прогалини в опрацюванні цієї тематики пробує заповнити В. Соболя, вправно й цікаво запозичуючи з концепції І. Франка методи аналізу, які стали допоміжними в сучасному дослідженні бароко. Авторка, як не дивно, не відштовхується від теорії І. Франка, хоча вводить його судження в сучасний літературознавчий дискурс.

У наступному підрозділі монографії Валентина Соболя досліджує братства та аналізує видавничу діяльність братчиків. У зв'язку з тим, що ця проблематика фігурує в історико-порівняльному контексті, відправною точкою в авторки є порівняння двох протилежних теорій на тему ролі братств в історії української культури: позиція П. Поліщука та погляди Л. Йовайші. Перший із науковців стверджував, що братські школи були створені для підтримки православ'я. На

думку Л. Йовайші, метою братства було поглиблення культу та суспільно-релігійна діяльність. В. Соболю після розгляду ще кількох інших поглядів зосереджується, однак, на видавничій діяльності братств, і вказує, що найбільш представницьким для українського видавничого руху було львівське братство. Видані ним книжки дослідниця презентує в рецензованій праці конкретно, цікаво, опирає свої висновки на історичних джерелах, а це надає праці науковій переконливості та об'єктивності.

У завершальній частині першого розділу порушено проблему братств, їхнього впливу на появу багатьох цікавих і цінних панегіриків про книжки, науку та освіту. Цей фрагмент є надзвичайно цікавим хоча б з того погляду, що авторка «видобула» малодосліджений дотепер пласт українського письменства. Панегірики в українській літературі не були такі популярні, як у польській, проте, як доводить В. Соболю, можуть стати цікавими як для шанувальників давньої літератури, так і для дослідників.

Другий розділ – «Феномен барокової історіографії: образ ментальності та щоденного життя» – має більш практично-аналітичний характер, ніж інші методологічно-історичні роздуми. У ньому науковець досліджує козацькі хроніки, такі як літопис Самійла Величка, літопис Григорія Грабянки чи правові документи Пилипа Орлика, щоб потім перейти до багатопланового аналізу дискурсу православної церкви та текстових репрезентацій міжконфесійних полемік. У подальшій частині розділу Валентина Соболю вводить категорію «приватності» і в антропологічній перспективі розглядає не тільки анонімну пам'ятку «Преславну Почаївську гору», але й щоденники, листи та приватні записки Дмитра Туптала, Йоасафа Горленка. Оглядаючи паралітературні документи, дослідниця інтерпретує драми Г. Кониського і Т. Прокоповича, а також вірші В. Григоровича-Барського, К. Зінов'єва, Д. Братковського та

анонімних творців. Із тих текстів професор В. Соболю «вико-
пала» зображення побуту на українських землях барокового
періоду, завдяки чому пізнаємо ментальність предків сучас-
них українців, їхній стиль життя, смаки, вподобання, погля-
ди та зацікавлення.

Дещо особливий характер у цьому розділі займає до-
слідження, яке аналізує мотив сну в бароковій літерату-
рі. Авторка презентує тут оригінальні тексти К. Зінов'єва,
Ф. Прокоповича та ін., використовуючи у своїх інспіраці-
ях класичне дослідження Ю. Лотмана «Сон – семіотичне ві-
кно». Інтерпретація В. Соболю, яка стосується топосу сну,
є дуже цікавою, але позбавлена, на жаль (у даному випад-
ку), ширшого компаративістичного контексту. Здається, що
більш детальніше віднесення, наприклад, до польської пое-
зії (у вигляді порівняльних аналізів текстів), хоч би до твор-
чості З. Морштина, могло б не тільки збагатити аналіз нових
тематичних паралелей, але й ще більше підкреслити оригі-
нальні риси української поезії на тлі європейського бароко,
тим паче, що про сон у польському бароко написано так ши-
роко, що складно цей аспект обійти в міжнародних компа-
ративних студіях.

Третій розділ присвячено українській перекладній літера-
турі доби бароко. Однак авторка звужує ділянку свого заці-
кавлення до доби бароко зрілого та пізнього. Так, задумана
періодизація віддзеркалена й у двох підрозділах третього роз-
ділу, перший із яких присвячено перекладній літературі від
другої половини XVI ст. до першої половини XVII ст., другий –
письменству другої половини XVII ст. і XVIII ст.

У цій частині книжки В. Соболю розглядає літературу укра-
їнського бароко як частину загальноєвропейського культур-
ного надбання. Перекладне письменство мало бути – згідно
із засадою дослідниці – містком між Сходом та Заходом. Ав-
торка намагається переконати, аналізуючи твори В. Попеля,

Т. Щуровського, Л. Кишки, С. Тодоровського, Г. Сковороди та багатьох інших, що творчість українських барокових письменників, де публічне переплітається з приватним, належить до західноєвропейської літератури, доводячи це на багатьох прикладах.

В Україні перекладали найрізноманітніші жанри, типи і різновиди письменства. Серед барокових перекладів натрапляємо як на поезію, так і на драму, афоризми, історіографічні листи чи моралістику. Українці перекладали з латинської, грецької і сучасних мов. Західноєвропейські тексти проникали до українських канонів за польським (і частково чеським) посередництвом. З цієї точки зору не дивує факт, що в розділі, де мовиться про перекладну літературу, Валентина Соболевська посиляється на низку польських праць дослідників слов'янського бароко, таких як історик Януш Тазбір чи літературознавець Ришард Лужний. Власний аналіз українських творів відносить до праць польських письменників – не тільки, зрештою, барокових: Лукаша Гурницького, Яна Кохановського, Героніма Морштина, Анджея Морштина, Петра Скарги та ін. Таким чином дізнаємося, що українські письменники чудово знали старопольську літературу. Це засвідчують часті натяки, парафрази, переробки польських текстів. Іншою важливою інформацією для польського читача може бути факт, що українська драма виникла на українсько-польському пограниччі у двомовній формі.

Розділ «Перекладна література українського бароко» є найбільшою частиною рецензованої монографії, а додатково – поза багатосюжетністю й детальністю аналізу окремих творів – характеризується найширшим контекстовим ареалом. Компаративістичний підхід сам по собі набирає часом майже барокових рис (як багатство форм), через що, не відходячи від одиничного аналізу, дослідниця водночас володіє високим рівнем узагальнення, показуючи різномірді-

ні способи функціонування українського бароко на загальноєвропейському просторі, а також способи формування синкретизму естетичної і світоглядної відкритості на ґрунті українського бароко. Уміння використовувати одночасно деталі та широкий компаративістичний контекст викликає захоплення й заслуговує визнання, засвідчує високу компетенцію авторки.

Останній розділ, як і ціла книжка В. Соболя, показує українську літературу XVI–XVIII ст. не як паралельне чи епігонське явище відносно європейського бароко, а як органічну складову культурної спадщини Західної Європи, як її східнослов'янський, що виріс із візантійсько-православної традиції, варіант. Але що найвагоміше: варіант, а не еквівалент! Можна сподіватися, що таких праць буде з'являтися найближчим часом більше. Давня українська література повинна зайняти належне місце в історії європейської літератури.

Насамкінець варто сказати кілька слів про видавничий кшталт рецензованої книжки, оскільки художнє оформлення, верстка та редакція тексту виконані на високому рівні, що відповідає критеріям, які висуваються до наукових публікацій. Жаль, що подане в книжці резюме польською мовою відображає тільки стислий зміст публікації. Адже українська мова не належить до мов, повсюдно в Польщі відомих, тому звучує, зрозуміло, коло потенційних читачів, хоча компаративістичні студії над українським бароко могли б зацікавити не тільки спеціалістів у галузі східнослов'янського літературознавства.

Переклад з польської М. Олійник

М. М. Сулима

ХУДОЖНІЙ СВІТ НАРОДНОЇ ЕМІГРАНТСЬКОЇ ПІСНІ КРИМСЬКИХ ТАТАР

Гуменюк О. Айтыр да агъларым – Скажу та й заплачу. Кримськотатарська народна емігрантська пісня кінця XVIII – XIX століть : монографія. – Київ : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2016. – 374 с.



Українська фольклористка Ольга Гуменюк – дослідниця кримськотатарського фольклору, насамперед пісенного. Вона авторка монографій «Меджбур олдым мепн бир гуле – Взяла у бран мене тро-янда. Поетичний світ фольклорного пісенного жанру – макаму» (2008), «Учь къаранфиль – Три гвоздики. Журливі мотиви в кримськотатарській народній пісні кохання» (2011), «Авада учан телли турна – В небі лине ключ журавлів. Художнє осягнення драматизму любовних

стосунків у кримськотатарській народній пісні» (2012), «Нане сувы ичерим – Вип'ю м'ятної води. Пісні щасливого кохання в кримськотатарському фольклорі» (2014). Її перу також належать передмови до фольклорних видань, численні статті в науковій періодиці. У цих працях ґрунтовно осягаються особливості художнього світу кримськотатарського фольклору.

У новій монографії «Айтыр да агъларым – Скажу та й заплачу. Кримськотатарська народна емігрантська пісня кінця XVIII – XIX століть» досліджується ще зовсім мало вивчений жанрово-тематичний цикл кримськотатарського поетичного фольклору – емігрантська лірика й епіка відповідного періоду.

Спираючись на праці відомих слов'янських і тюркських фольклористів, дослідниця визначає належність емігрантської пісні насамперед до особливого жанрово-тематичного розділу суспільно-побутової лірики, де разом з тим доволі відчутний епічний аспект, який певною мірою наближає її до історичної пісні. У монографії докладно розглядається історія збирання й фольклористичного осягнення кримськотатарської емігрантської пісні, відзначається вагомий внесок у її вивчення таких фольклористів, як Олексій Олесницький, Яг'я Шерфедінов, Асан Рефатов, Юсуф Болат, Ібраїм Бахшиш, Ільяс Бахшиш, Февзі Аліїв, Аблязіз Велієв, Сервер Какура.

Початок небувалої за своєю масовістю й трагічністю розлуки корінних мешканців Криму з рідною землею припадає на кінець XVIII ст. Але, як підкреслює авторка монографії, і раніше внаслідок різних соціально-побутових та воєнно-політичних катаклізмів траплялися події, що спонукали безталанних вигнанців шукати кращої долі вдалині від батьківського краю. Це засвідчують, зокрема, давні епічні зразки кримськотатарського фольклору. Серед них дослідниця вирізняє такий своєрідний жанр, як дестан – розлога поетична оповідь, яка багато в чому близька до української народної думи. На народну думу, за спостереженнями дослідниці, особливо схожі дестани, у центрі яких – осягнення соціально-історичних подій (скажімо, «Чора Батир», «Едіге» та ін.). Епічна піднесеність, монументальність, потужний ліричний струмінь, гострі драматичні перипетії (чим зокрема диктується поява словесних двобоїв та окреслення збройних протистоянь), метафоричні паралелі, речитативність поетичного викладу, поєднання довших і коротших ві-

ршованих рядків, рясне римування – ці та інші риси однаковою мірою притаманні і кримськотатарському соціально-історичному дестану, і українській думі. Дослідниця підкреслює, що ці дестани набули свого часу особливого поширення в ногайських степах, власне на українсько-тюркському пограниччі. Не менш драматично напружені й поетично вишукані так звані романтичні дестани, у яких провідними є любовні мотиви. Вони теж детально (може, часом аж надто) аналізуються в монографії. У цих оповідях переважає прозовий виклад, але в моменти вузлові, емоційно найбільш насичені, з'являються поетичні, точніше пісенні, партії персонажів. До найбільш популярних з-поміж цих фольклорних творів належать такі, як «Керем та Асилхан», «Козукюрпеч», «Ашик Гаріп».

Мотиви далеких, часто небезпечних подорожей і пов'язаних із ними тяжких випробувань, підкреслює авторка, єднають давні дестани з емігрантським фольклором кримських татар. У монографії переконливо доводиться, що саме завдяки плідним традиціям національного фольклору такі характерні для емігрантської пісні відносно нові риси, як гранична, часом натуралістично означена, побутова достовірність, соціально-історична конкретика, документальність здебільшого органічно поєднуються з віками випробуваними поетичними засобами; ці риси не заперечують, а доповнюють метафоричну мальовничість, незглибиму символіку образної мови.

Дослідниця цілком слушно зазначає, що як в українському, так і в кримськотатарському емігрантському фольклорі найбільш поширеними є зразки пісенної лірики. Тож було б цілком доречно, якби не тільки давній епос, а й лірика кримських татар була детальніше проаналізована під відповідним кутом зору. Мені як читачеві хотілося б побачити в монографії і такий розділ чи підрозділ.

Особлива увага в дослідженні приділяється питанням поези-ки. Докладно аналізуючи конкретні пісні, дослідниця розкриває

їхню тематичну багатогранність, інтонаційне багатство, образну специфіку, особливості композиції й версифікації. О. Гуменюк робить безуспішну спробу внутрішньої класифікації жанрово-тематичного різновиду емігрантської пісенної лірики кримських татар кінця XVIII – XIX ст., враховуючи часові (можливий період появи), тематичні, образні, структурні та інші чинники. Насамперед, вона виокремлює найбільш давні, на її думку, пісні, в яких суттєву роль відіграють релігійні мотиви і які можна об'єднати в окремий цикл також з огляду на спільність їхньої строфічної форми: катрени, перші три рядки кожного з яких скріплені спільною потрійною римою, а четвертий рядок лишається неримованим; притому він ідентичний майже в кожному куплеті й таким чином набуває рефренового характеру. Окремо розглядається чи не найбільш популярна з-поміж інших пісня «Айтыр да агъларым» («Скажу та й заплачу»), яка вирізняється особливою епічною панорамністю (зокрема з огляду на поліфонічне поєднання в ній різних мотивів), а також нестандартною віршованою структурою. Авторка ретельно аналізує цю структуру, зокрема вказує на близькість винесеного в заголовок рефренового рядка до розпачливого зойку, який постає відлунням інших притаманних цьому фольклорному твору пісенних повторів та співзвуч, внаслідок чого вчуваються відгомони народних голосінь. В окремий цикл виділяються лаконічні й місткі пісенні мініатюри, які переважно складаються лише з двох (рідше трьох) куплетів. Звертається увага на те, що саме в цих піснях провідними є мотиви прощання й розлуки з близькими людьми, з батьками, з братом чи сестрою, з коханою дівчиною, з друзями. Відповідно аналізуються такі зразки, як «Биз Къырымдан чыкармыз...» («Ми рушаємо з Криму...»), «Къоран, къоран ичинде...» («У загорожі, загорожі...»), «Кетеджекмен бу ерден...» («Ми покинемо землю цю...»), «Асретлик йыры» («Пісня туги») та ін. Авторка звертає пильну увагу на провідні тематичні мотиви тієї чи іншої пісні, її настрій, інтонації, образну сис-

тому, особливості версифікації. Не раз трапляється, що пісня на шість рядків (дві дворядкові строфи) розглядається на шести сторінках. Такий ґрунтовний аналіз, характерний і для інших розділів та підрозділів, дозволяє робити вагомі узагальнення й висновки, надавати їм особливої переконливості. Окремий підрозділ присвячений пісням, які, згідно з реаліями, що тут фігурують (наприклад, провідний у багатьох із них образ пароплава), виникли не раніше середини XIX ст. Саме в цих піснях, як підкреслює авторка, особливо виразно даються взнаки соціально-побутові моменти, які здебільшого сягають символічних вимірів. Основним у цій ліриці є мотив тривожної морської подорожі. Яскравими зразками таких фольклорних творів є пісні «Бурса япуры келип...» («З Бурси корабель прийшов...») та «Шу вапурнынъ думанъ...» («Цього пароплава дим...»).

Окреслюючи провідні мотиви кримськотатарської народної емігрантської лірики відповідного періоду (потерпання щодо занепаду колишньої величі Криму, продажність місцевої знаті, бідкування простих людей, набір юнаків до осоружного війська, сподівання на кращу долю в далеких краях), дослідниця відзначає їх поліфонічне поєднання в розлогій епічній оповіді «Кърым дестаны» («Кримський дестан»), у якому разом з тим означаються два провідні мотиви – рекрутчини й заклику до переселення в країни, де шанують іслам. В окремому розділі монографії подається ґрунтовний художній аналіз цього непересічного твору.

У контексті осягнення проблем еволюції фольклорних жанрів, їх жанрово-стильової специфіки в монографії уперше глибоко осягається художній світ кримськотатарської народної емігрантської пісні кінця XVIII – XIX століть. Актуальність та важливість цієї наукової праці для сучасної фольклористики безперечна. Хотілося б побажати авторці звернути надалі не менш пильну увагу на кримськотатарські народні пісні еміграції й депортації XX ст.

Л. Г. Мушкетик

БОЛГАРИ В УГОРЩИНІ

Янкова В. Българите в Унгария. Културна памет и наследство / Венета Янкова. – София : Арка, 2014. – 302+15 с.



Збирання і вивчення фольклору та етнографії слов'янських нацменшин Угорщини має давню традицію. Ці дослідження здійснюють як угорські вчені, так і науковці зі слов'янських країн, часто вони можуть об'єднувати свої зусилля та доповнювати матеріали один одного. Досі оприлюднено чимало відомостей щодо більших слов'янських меншин Угорщини – словаків, сербів, хорватів, однак увагу спрямовано і на поляків, болгар, українців-русинів, які також створили власні анклавні в країні. Особливої актуальності ці питання

набирають нині, у час глобалізаційних змін, складних міжетнічних процесів і зв'язків, сучасних міграцій і трансформацій.

Багато в цьому напрямі роблять болгарські вчені, які нині значну вагу надають дослідженням власної діаспори. До прикладу, спільний проект Болгарської академії наук та Української академії наук «Конструювання ідентичності в контексті пан'європейської мобільності (українці в Болгарії і болгары в

Україні)» (керівники: директор ІМФЕ ім. М. Т. Рильського академік Г. Скрипник та директор Інституту етнології та фольклористики з Етнографічним музеєм БАН П. Христов) або міжнародний проект болгарських учених «Культурно-історична і мовна спадщина в “сусідній” Болгарії» (керівник проекту – В. Гешев, Софійський університет) та ін.

Вагомі дослідження болгарської діаспори Угорщини на початку ХХІ ст. здійснила болгарський етнолог і фольклорист, славіст, тюрколог, викладач Шуменського університету «Сп. Константин Преславски» Венета Янкова, яка з 2008 по 2012 роки перебувала в Угорщині. Там вона працювала лектором (викладачем практичних занять з мови) в Інституті славістики Дебреценського університету й паралельно активно збирала відомості з сучасного життя та побуту болгарської діаспори країни. В. Янкова є автором понад 100 статей і монографій, таких як «Етнокультурни взаимодействия» (2005), «Между усното и писаното слово. Фолклорът и народните життя» (2005) та ін.

У своїй монографії «Болгари в Угорщині. Культурна пам'ять і спадщина» (2014) авторка розглядає болгарську діаспору Угорщини з етнологічного, фольклористичного та культурно-антропологічного поглядів.

Відомо, що болгарська нацменшина Угорщини репрезентована спадкоємцями землеробів-садівників, процес переселення яких до цієї країни тривав понад півтора століття, і які мали значний вплив на місцеву садівничу культуру. За даними станом на 2011 рік, їх в Угорщині проживає 6272 особи. Вони не складають гомогенної групи, а поділені на різні спільноти, однак, на думку В. Янкової, їм властиві відносна єдність і етнокультурна специфіка. Одним з найактуальніших питань вивчення болгарської діаспори Угорщини вона вважає культурну пам'ять, зокрема питання трансмісії цінностей, що зберігають і традиціоналізують ідентичність. Свою монографію

В. Янкова приурочує до 100-річчя заснування Товариства болгар Угорщини (2014).

Книга починається передмовою співробітниці Інституту етнології та фольклористики з Етнографічним музеєм БАН Валентини Ганевої-Райчевої, якій належить попереднє дослідження одного з аспектів болгарської діаспорної культури Угорщини, а саме питань культурної ідентичності [1]. В. Ганева-Райчева зазначає, що монографія В. Янкової репрезентує новий дослідницький ракурс вивчення болгар в Угорщині, який полягає в тому, що в ній представлено найактуальніші дані про стан суспільства і динаміку культурних процесів. Сюди увійшов матеріал, зібраний самою дослідницею, зокрема біографічні, усні та візуальні свідчення. Нові штрихи додано до образу інтелігенції, жінок, міфотворчості сучасності.

Далі – вступ самої В. Янкової, де вона окреслює сучасний стан болгарської діаспори, говорить про її визнання угорською владою як національної меншини, і у зв'язку з цим функціонування різного рівня самоврядувань (державних, столичних, місцевих), дослідниця перераховує різноманітні болгарські громадські, релігійні та інші організації, товариства тощо. Вона зазначає, що до кола її наукового огляду увійшли переважно периферійні території Угорщини – міста Дебрецен, Мішкольц, Печ з околицями. Потому авторка подає історію та сучасний стан досліджень болгар Угорщини болгарськими і угорськими науковцями. Як бачимо, різноманітні аспекти вивчення болгарської діаспори Угорщини – історичні, соціологічні, господарські, культурні – доволі повно розкриті вченими, що створило сприятливий ґрунт для новітніх праць.

Дослідниця зупиняється і на теоретичному осмисленні своєї праці, її методологічних підходах, називаючи одним з основних біографічний метод, який має значні переваги, адже надає можливість простежити динаміку соціокультурних процесів, що відбуваються в суспільстві.

Книга В. Янкової спирається на численні теоретичні та практичні напрацювання болгарських науковців і учених інших країн з важливих питань сучасності, зокрема понять міграції та діаспори, ідентичності. В основу монографії покладено розробки проблем людської пам'яті Я. Ассмана, М. Хальбвакса та інших. Дослідниця виокремлює комунікативну, наративну тощо пам'ять, культуру спогадів; услід за відомими вченими дає визначення культурної пам'яті як «безперервного процесу, коли будь-яка соціальна група стабілізує свою ідентичність через пригадування власного минулого» (с. 33). Далі книга поділяється на дві частини – теоретичну і додатки.

Наступний розділ під назвою «**Життєві світи**» містить такі рубрики: *Міграції, мігранти, міфографія. Образи рідного. Біографічна пам'ять. Про релігійну пам'ять. Мемуари і мемуарна проза.*

На початку дослідниця розважає над питанням пам'яті мігрантів та постмігрантських поколінь, які часто мають подвійну ідентичність. Вона пише про процес міфотворчості, сучасну міфотворчість, а саме про образ спільного предка – садівника-заробітчанина (гурбечия-градинар), який постає в легендаризованій місцевій історії як ідеалізована, героїзована особистість і в певний спосіб консолідує суспільство. В. Янкова перераховує пам'ятні місця, монументи болгарам-садівникам в Угорщині. Так, на площі Бошняк у Будапешті 2014 року встановлено скульптуру болгарському градинарю.

Виокремлюючи поняття *рідного*, дослідниця розглядає наповнення концептів *свій і чужий, Рід, батьківщина, рідне місце, образи рідного* тощо. Ідеться також про сімейну пам'ять, «ментальну карту сімейства і роду». Посилаючись на Н. Рашкову [2], авторка наводить дані про різні механізми збереження пам'яті «рідного»: предмети-знаки рідного дому і рідного краю; візуальна пам'ять про сімейні і родові фотографії та картини; художні твори мемуарної основи і мемуари (с. 61).

В. Янкова вказує, що «рідне» в середовищі сучасних нащадків давніх переселенців починає осмислюватися у вимірах так званої символічної етнічності, коли важлива не автентична, а символічна належність до болгарського.

Окремі підрозділи присвячені болгарській інтелігенції, її ролі у збереженні національної ідентифікації, культури, а також болгарським жінкам, їх різноманітним сімейним і соціальним ролям. Дослідниця згадує про те, що традиційні жіночі соціальні ролі тут поєдналися зі специфічними вимогами садівничої праці. Так, жінка часто ставала продавчиною на базарі, а крім того, кухаркою, обслугою для робітників, однак її праця вважалася некваліфікованою і не оплачувалася. Знайомство В. Янкової з енергійними і амбіційними болгарськими жінками, їхні усні оповіді переконали дослідницю в тому, що їхня роль була дуже важливою не лише в родинному, але й у суспільному житті, адаптації болгар в угорському суспільстві.

У рубриці «Мемуари і мемуарна проза» авторка розглядає кілька книжок угорських болгар, простежуючи за їхніми особистими спогадами динаміку суспільного розвитку спільноти.

У розділі «**Простір і час**» виокремлено наступні підрозділи: *Місто в колективній пам'яті. Болгарська школа – поміж спогадами і майбутнім. «Дзеркало пам'яті»*. В. Янкова концентрує увагу на важливих топосах болгарського життєпростору, таких як місто, церква, школа, базар та ін. Релігійне життя угорських болгар зосереджується навколо православної болгарської церкви в Будапешті, однак у провінції вони можуть відвідувати, окрім ортодоксальної, греко-католицьку та католицьку церкви. Для звичайних вірян центральне місце має культ Діви Марії.

Дослідниця розглядає місто як культурний текст, причому у двох аспектах. Перший охоплює ринок як традиційний топос болгарської діаспори в Угорщині, другий – пов'язаний із процесом освоєння простору болгарськими мігрантами, поступовим перетворенням спершу чужого простору у своє міс-

то і наповненням угорського довкілля болгарськими топосами. У колективній пам'яті болгар Угорщини базар (і особливо найбільший міський ринок) осмислюється як основний топос у болгарському етнокультурному просторі, своєрідний центр, навколо якого садівники створювали болгарські локуси в угорському міському середовищі й поступово починали конструювати власний світ. Ця область зберігає донині – хоча вже не так явно – ознаки болгарського, які періодично оновлюються і публічно представлені через новостворені комерційні практики.

Фольклористка виокремлює такі матеріальні маркери болгарських топосів в угорському міському просторі: будівлі, монументи, пам'ятні райони, назви вулиць і кварталів. Крім того, відносить сюди і словесні нематеріальні еквіваленти суспільної пам'яті – наративи, міські легенди тощо.

Однією з найважливіших інституцій болгар країни вона вважає болгарську школу, яка поряд з мовою і релігією протистояла процесам асиміляції.

Для унаочнення, поглиблення своїх висновків В. Янкова користується методом популярної нині в Європі візуальної антропології, вважаючи, що як аналоги пам'яті фотографії задовольняють потребу людини пам'ятати, згадувати й конструювати власну життєву історію, вони є інструментами актуалізації житейських фактів і подій через оповідь. Дослідниця зазначає, що нею використано світлини передусім із сімейних альбомів і фотоархівів. При цьому головні тематичні кола, що їх фіксують фотографії, пов'язані з трудовими буднями і офіційним життям болгарської спільноти.

Розділ «**Коріння і горизонти**» вміщує рубрики *Фольклор як спадщина. Свята, спогади, архіви пам'яті*.

У цьому розділі В. Янкова наголошує на винятковому значенні фольклору для збереження спільнотою власної ідентичності, її консолідації. Зрозуміло, що традиційний болгарський

фольклор в іншомовному середовищі змінюється, трансформується, набуває інших форм і способів функціонування, цей процес вона окреслює терміном «ретрадиціоналізація». Дослідниця визначає актуальні аспекти побутування сучасної фольклорної культури болгар Угорщини. В умовах іншомовного, тобто угорського, контексту найбільш репрезентативним виявився танцювальний фольклор, частково доповнений пісенним (т. зв. танцювальні доми та ін.); а також обрядова традиція з її сценічними варіантами; кулінарія; артефакти традиційного побуту та культури (речі, вбрання). Як правило, це місцеві народні форми, сценічно адаптовані і представлені еkleктично. Словесні форми (пісні, паремії) болгарською мовою і діалектні версії мають обмежене внутрішньосупільне розповсюдження, бар'єром є мова спілкування (с. 169). Авторка перераховує болгарські танцювальні та пісенні гурти, подає коротку історію відомих ансамблів «Янтра» та «Мартеніца», вказуючи на їхню етноконсолідаційну, етнозберігаючу, а також медіативну функцію, пов'язану з передачею (обміном) культурних цінностей.

У житті болгарської діаспори Угорщини вагоме значення має відзначення свят як загальноболгарських, офіційних, так і пов'язаних із землеробським календарем. На них накладаються релігійні свята та офіційні угорські. Таким чином, вони стають ще однією можливістю для утвердження власної ідентичності болгар Угорщини через слово, музику, танок, страви та ін. Згадує В. Янкова і так зване вигадування традиції, популярне нині. Окрему рубрику становлять *архіви пам'яті*, у якій ідеться про пам'ять повсякдення, пам'ятні речі, питання забування і автоцензури, створення нових груп для спілкування через соціальні мережі тощо. Чимало матеріалів з *архівів пам'яті* зберігається у відкритому 2013 року Болгарському культурно-інформаційному центрі та Болгарській бібліотеці.

Наприкінці теоретичної частини монографії дослідниця ще раз наголошує на значенні культурної пам'яті у протидії

процесу мовної і культурної асиміляції угорських болгар, а також окреслює перспективи подальшої розробки ще недостатньо вивчених аспектів.

У другій частині (додатки) представлено записані В. Янковою від інформаторів усні оповіді, що стосуються окремих розділів і підрозділів монографії. Вона зазначає, що тексти передають усі особливості усного та діалектного мовлення, є тут і примітки, і пояснення окремих слів, висловів, дат тощо. Далі вміщено бібліографію та електронний ресурс. У кінці книги знаходимо світліни з підписами, що демонструють сучасне життя угорських болгар.

Монографія Венети Янкової є актуальною, цікавою працею, розрахованою не лише на науковців, але й на широке коло читачів, чому сприяє її інформативність, доступність, наочне увиразнення пропонованого матеріалу. Нове опрацювання багатьох етнологічних аспектів на прикладі невеликої слов'янської спільноти в країні з неслов'янським населенням, їх трактування з погляду даних соціальної та культурної антропології можуть дати відповіді на питання співіснування етнічних спільнот і народів, сприяти вирішенню проблем міжетнічної комунікації в сучасному світі, сповненому нових глобалізаційних викликів.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. *Ганева-Райчева В.* Българите в Унгария – проблеми на културната идентичност. – София : АИ «Проф. М. Дринов», 2004.

2. *Раикова Н.* Визуални източници за етнологко познание. (Фотографии и видеодокументация на българската общност в Унгария // Български календар. – Будапеща : Българско республиканско самоуправление, 2005. – С. 90–97.

О. Ю. Бріцина

СУЧАСНА ФОЛЬКЛОРИСТИКА В ДЗЕРКАЛІ НОВОГО БІЛОРУСЬКОГО ВИДАННЯ

**Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні / Зборнік
навуковых прац. – Мінск : Беларуская навука, 2016. – Вип. 3. –
518 с.**



У 2014 році білоруські фольклористи розпочали публікацію щорічного видання «Беларускі фальклор», вже перші три випуски якого дають широке та водночас доволі ґрунтовне уявлення не лише про тематику, проблематику, але й про методологію сучасної білоруської фольклористики. Це особливо істотно нині, коли книгообмін є не надто жвавим, а особисте спілкування під час конференцій не дає, однак, повної картини. Справедливість цього твердження переконливо засвідчує струк-

тура щорічників, які, крім досліджень білоруського фольклору, містять розділи, присвячені проблемам підготовки «Білоруського етнолінгвістичного атласу» (методологія ареальних досліджень та картографування й оприлюднення результатів аналізу окремих конкретних питань), студіям білоруського фольклору, здійсненим зарубіжними дослідниками, матеріа-

лам Колекції фольклорних записів та експедиційних польових пошуків, фольклору білорусів поза межами їхньої Батьківщини, а також містять наукову хроніку – рецензії та статті до ювілеїв видатних дослідників.

Попри те, що авторський колектив видання досить стабільний і включає багато провідних дослідників, коло дописувачів не обмежене ні географічно, ні персонально. Читачеві одразу ж впадає в око, що єдиним критерієм добору матеріалів для публікації є високий професіоналізм авторів розвідок. Цю високу планку задано редколегією збірника, яку незмінно очолює відома білоруська дослідниця Тетяна Володіна.

Оскільки українським читачам навряд чи добре відомий зміст і проблематика перших двох випусків щорічника, які вийшли друком у 2014 та 2015 роках, дозволимо собі здійснити розгляд третього випуску видання на тлі двох попередніх. Зауважимо, що розмаїтість проблематики першого випуску була цілком виправданою. Він став своєрідним камертоном для подальших видань, задавав методологічні домінанти, окреслював тематичні та жанрові обшири досліджень, натомість вже у другому та третьому увагу було сконцентровано на певній групі жанрів (обряд водіння Куста в другому випуску та жанр замовляння в третьому). Таке рішення дозволило зорієнтувати читачів у колі завдань і проблематики білоруської фольклористики ХХІ ст. (цій темі в першому випуску присвячена спеціальна розвідка Інни Швед), забезпечити глибоке й усебічне обговорення проблем окремих жанрових утворень у другому та особливо в третьому випусках, де, зокрема, увиразнюється компаративний аспект аналізу, що значно збагачує розгляд і розширює коло авторів. При цьому зазначимо, що українські дослідники, навіть ті, хто завзято працює на українсько-білоруському порубіжжі, не так активно залучаються до порівняльних студій, як учені інших слов'янських країн, хоча це

було б цілком логічно з огляду на джерельний матеріал та потреби його наукової інтерпретації. Цей нереалізований резерв ще може бути використаний вітчизняними вченими, адже українські фольклористи активно збирали фольклор українсько-білоруського порубіжжя, а ще в середині ХХ ст. українські та білоруські науковці здійснювали спільні експедиційні дослідження.

Серед опублікованих розвідок варто особливо відзначити надзвичайно плідні й методологічно досконалі студії, що відображають дослідження та матеріали «Білоруського етнолінгвістичного атласу», підготовча робота над укладанням якого проводиться вже протягом кількох десятиліть під керівництвом М. Антропова і здійснюється з урахуванням досвіду створення Поліського архіву, що є запорукою зіставлення результатів та збільшує інформативність висновків і спостережень. Робота над створенням атласів є беззаперечним свідченням зрілості національної науки, оскільки комплексність завдань, які вирішуються у процесі їх розробки, передбачає осмислення низки важливих методологічних, теоретичних і практичних питань, що, таким чином, стає потужним імпульсом подальшого розвитку. Наукова ж вага створюваних карт виходить далеко за межі простої візуалізації результатів вивчення явищ, натомість відкриває нові обшири зацікавлень. Тому такий значний інтерес у третьому випуску викликають конкретні розвідки, присвячені окремим персонажам чи явищам, відбитим у атласі, зокрема, аналіз особливостей зовнішнього вигляду, атрибутів і характеристик русалок та ареалів їхнього поширення (студія О. Боганевої, М. Антропова і Т. Авіліна) і картографування локальних (діалектних) номінацій мимовільного хвороботворного впливу на людину «поганого ока» – зурочення (розвідка О. Шрубук). Побудовані на величезному докладно осмисленому й класифікованому фактичному матеріалі, ці публікації своєю чергою спонукають до

роздумів, ставлять нові питання й сприятимуть поглибленню розуміння явищ усної традиції.

У дослідженнях, зібраних у третьому випуску, детально й усебічно проаналізовано замовляння, їхню генезу, міжетнічні впливи, запозичення та взаємодію, герменевтику образів і текстів, особливості віршування, світоглядні уявлення, на яких ґрунтуються замовляння, специфіку успадкування та функціонування їхньої традиції, особливості вербального тексту та акціонального ряду, а також взаємозв'язок замовляння і народної молитви.

Серед зазначених питань для української наукової громади надзвичайно цікавими видаються ті, що пов'язані з розглядом народної релігії та «Народної Біблії». Вітчизняна наука, на відміну від переважної більшості інших слов'янських фольклористик, відчуває брак інтересу до цих аспектів. Лише останнім часом робота в цьому напрямі активізувалася, хоча ще на початку ХХ ст. така традиція привертала значну увагу дослідників. Тому, надолужуючи вимушене відставання, українські науковці виявляють особливий інтерес до публікацій О. Боганевої з питань «Народної Біблії», які регулярно оприлюднюються в кожному з трьох випусків щорічника, а також до студій учених з інших країн, зокрема Ф. Бадаланової. Наводить на роздуми й передрукована в третьому випуску стаття польської дослідниці М. Зовчак, присвячена народній молитві, яка уперше оприлюднена польською мовою 1998 року. У ній розглядається низка питань, що досі не обговорювалися українськими фольклористами: співвідношення магічного й містичного, сакральність тексту, зокрема усного і писаного, народна молитва і замовляння та ряд інших – тим-то цей досвід украй важливий для української фольклористики.

Декілька розділів випуску присвячено оприлюдненню польових та архівних записів. Різні за часом створення та, відповідно, за методикою роботи збирача, вони є не лише джерелом

подальших досліджень, а й наочно демонструють історичну динаміку фольклористичної думки. Відрадно, що вербальний текст, зокрема в сучасних записах, дедалі частіше й відбивається, й аналізується у співдії словесного й акціонального рядів. У цьому сенсі показові записи, що їх здійснив від сільської знахарки Олени Пекарської (1934 р. н.) із с. Загір'я Сморгонського району на Гродненщині С. Лескець. Привертає увагу інтерес збирача до коментарів самої респондентки, що відображають її світогляд, засвідчують джерела текстів, уявлення про можливість передати своє вміння іншим, надають цим текстам своєрідної «наповненості», про що писав свого часу Л. Гонко, протиставляючи колекції, збагачені відомостями про контекст побутування, тим, які відбивають лише словесний текст. Така практика збирання та публікації текстів робить записи значно багатшими змістовно, аніж відносно збіднені тексти записів з архівів.

На завершення вимушено короткого огляду нового видання білоруських колег, яке, сподіваємося, матиме славу й тривалу історію, дозволимо собі висловити деякі побажання, реєстр яких зумовлений висотою вимог і рівнем публікацій, а ступінь узагальненості, можливо, дещо ширший, ніж зауваги до конкретних студій. Водночас сподіваємося, що вони стосуються окремих «больових точок» сучасної науки, аналіз яких однаково важливий для ряду національних фольклористик, зокрема на пострадянському терені.

Сучасна наука дедалі ширше залучає нову термінологію, що відбиває її нові методологічні спрямування і, відповідно, нові можливості осмислення явищ. Водночас у застосуванні термінології та в змістовому наповненні понять, застосовуваних у конкретних дослідницьких текстах, часом відбувається надто істотне їх розширення аж до втрати термінологічного значення або ж до переакцентування змісту. Це стосується, наприклад, вживання слів *синхронія* / *діахронія*, що нерівнозначні

вивченню синхронного зрізу чи історичної динаміки явищ, а також визначають методологію аналізу; численних термінологічних визначень взаємозалежних і взаємопідпорядкованих явищ на зразок *мотивема (мотифема)* та *аломотив*, механізм творення і структурний смисл застосування яких чітко визначив А. Дандіс у програмовій розвідці початку 1960-х років, присвяченій структурному дослідженню казки. До цього ряду належить і нетермінологічне або ж «розмите» вживання понять *дискурс, наратив, прагматика*. Число таких прикладів можна множити, однак значно важливіше вводити до практики наукових досліджень чітке визначення не лише застосовуваної методології, але й «обслуговуючої» її термінології. Можливо, обговоренню цих питань було б доречно присвятити окремий випуск із залученням представників наукової думки різних країн. У зв'язку з цим, було б украй важливо започаткувати електронну версію видання, щоб його матеріалами могли скористатися не лише білоруські дослідники, але й науковий загал низки держав.

Хочеться відзначити високу видавничу культуру рецензованого збірника. Проте й тут можна віднайти резерви для удосконалення. Так, наприклад, білоруські колеги й досі покликаються на відносно популярне зібрання матеріалів П. Чубинського, видане 1995 року, однак від того часу в Україні вже вийшли друком не просто повніші, а й більш автентичні перевидання знаменитої колекції, хоча ці публікації, на жаль, є, очевидно, бібліографічною рідкістю поза межами України. Цей приклад підважує важливість думки про необхідність подальшого розвитку взаємодії національних фольклористик.

Насамкінець хотілося б побажати білоруським колегам успіхів у виданні щорічника, якого з нетерпінням чекатимуть й українські читачі.

О. Б. Червенко

ВИДАННЯ ВІДОМИХ УКРАЇНСЬКИХ БОЛГАРИСТІВ

Късметливата Неда. Български приказки от Бесарабия и Таврия / съставители: Елза и Иван Стоянови. – Изд. 2, доп. – Киев, 2013. – 210 с.



Починаючи з ХХ ст., ціла низка українських, російських і болгарських дослідників та аматорів виявляють зацікавленість до народно-поетичної творчості болгар України. Відомими, зокрема, є записи А. Варбанського, М. П. Гайдая, М. Державіна, К. Квітки, Н. Кауфмана та ін.

У 1990-х роках у незалежній Українській державі значно зріс інтерес болгарської меншини України до рідної мови, історії та інших національних цінностей. Цим питанням приділяли увагу відомі болгаристи, докто-

ри філологічних наук, професори Іван Андрійович та його дружина Ельза Петрівна Стоянови. Їхні наукові дослідження, присвячені мові болгар України, українсько-болгарським культурним взаєминам, широковідомі, як і активна викладацька та громадсько-освітня діяльність у товаристві болгарської культури «Родолюбие». Проте було б неможливо уявити наукові студії І. та Е. Стоянових без звернення до на-

родної творчості болгар України не тільки як об'єкта вивчення, а й використання в методиці викладання болгарської мови та її популяризації. Вони упорядкували книжку болгарських народних казок *Късметлива Неда. Български народни приказки от Бесарабия и Таврия* («Щаслива Неда. Болгарські народні казки Бессарабії і Таврії»), яка вперше побачила світ 1994 року в Софії. На жаль, це видання не дійшло до українського читача, тим більше до болгарської меншини. Це був перший збірник, у якому представлено народну прозу болгар Північного Приазов'я, котрі нині проживають у Запорізькій області, зокрема в Бердянському, Приазовському та Приморському районах, адже серед раніше опублікованих текстів болгарського фольклору вищезазначеного регіону домінують пісенні збірники.

Нове, доповнене, видання вийшло в Україні. У передмові та післямові до книжки наведено інформацію про вміщені в збірнику фольклорні твори, їхніх збирачів та носіїв, позаяк до видання ввійшли тексти старовинні й дуже рідкісні (їх було зафіксовано понад століття тому). Також проаналізовано сюжети казок та їх національну специфіку.

Белике значення мають фольклорні матеріали, опубліковані М. Державіним. Це насамперед стосується тих жанрів народнопоетичної творчості, фіксації і вивченню яких у Болгарії приділяли недостатньо уваги.

Так, у книжці нове життя знайшли казки в записах М. Державіна з його фундаментальної праці «Болгарские колонии в России... Т. 2. Язык» (1915), у якій зібраний фольклорний матеріал подано фонетичною транскрипцією. Він зберігає не тільки словотворчі та граматичні особливості мови, але й вимову носія діалекту.

Слід відзначити, що Іван та Ельза Стоянови, зберігаючи особливості оригіналу, відредагували матеріал згідно із сучасними вимогами. Виняткову наукову цінність із цього погляду

мають зразки болгарської народної прози – казки і легенди, які здебільшого відображають східноболгарський репертуар першої половини XIX ст. (до переселення болгар на землі Півдня України). Якщо взяти до уваги те, що прозові твори, записані в той час у Східній Болгарії, майже відсутні, то ця колекція своєю автентичністю, старовинністю, різноманітністю сюжетних типів і високими художніми виявами, безперечно, є найціннішою частиною опублікованих М. Державиним матеріалів.

До сьогодні не втратили своєї актуальності *Песните на бердянските българи* («Пісні бердянських болгар») А. Варбанського. Його фольклорні записи також уміщено в новому збірнику.

Видання Івана та Ельзи Стоянових надзвичайно різноманітне за наведеними матеріалами народної прози болгар України. Кожний з розділів книжки ознайомлює з різними жанрами народних казок, а також легендами, переказами, усними оповіданнями. Окрім того, подано пісенні твори.

Перший розділ збірника відкривається публікацією побутової казки *Късметливата Неда*, записаної в селищі Болград (нині – м. Болград Одеської обл.), назву якої упорядники символічно дали всьому збірнику. Слід відзначити, що це місто було рідним і для І. Стоянова. Серед казок, уміщених у розділі, чимало зразків народної прози болгар апокрифічного плану, улюблені в народі біблійні легенди та усні перекази про створення світу, чудеса, Життя святих.

У другому розділі книжки бачимо героїко-фантастичні, чарівні казки. На жаль, у сучасному репертуарі болгар Північного Приазов'я ці зразки майже не фіксуються. Під час наших експедиційних досліджень було записано лише одну чарівну казку.

Третю й четверту частини збірника складають побутові казки морально-етичного змісту, де добро завжди перемагає зло, а народна мудрість допомагає у складних життєвих ситуаціях.

У п'ятому розділі *Да запеят гадулки, гайди* («Нехай заспівають гадулки та гайди») подано тексти шістнадцяти народних пісень та різдвяної богуславки. Оpubліковано також пісні зі збірки *Смесена китка от 175 избрани български песни* («Змішаний букет або добірка із 175 вибраних болгарських пісень» (1910)), виданої С. Червенаковим, та *Песните на бердянските българи* (Пісні бердянських болгар (1910)), зібрані А. Варбанським.

Семантико-стилістичному та структурно-семіотичному аналізу балади *Слънчева женитба за хубава Грозданка* («Одруження Сонця з красунею Грозданкою») Е. Стоянова присвятила статтю «Сонячне весілля (до питання вітальності болгарського острівного ідіому в Україні)» (Слов'янські обрії : збірник наукових праць. Вип. 2 / НАН України ; Український комітет славистів ; Нац. б-ка імені В. І. Вернадського. – Київ, 2008. – С. 673–698), де порівняла варіанти, зафіксовані в різний час.

Варіант родинно-побутової пісні «Доне» трапляється і в сучасних записах, зокрема в збірнику В. Добрева «Чушмелій» (Мелітополь, 2009. – С. 155–157) та серед наших записів (Болгарський фольклор Північного Приазов'я / збирач та упоряд. О. Б. Червенко. – Бердянськ, 2012. – С. 41–42).

Після кожного фольклорного тексту зазначено імена збирачів, інформаторів та місце запису.

Важливо, що в кінці книжки подано тлумачний словник слів різномовного походження та архаїзмів, які трапляються в текстах, зазначено мову походження того чи іншого поняття з акцентом на специфіці використання (регіональне, розмовне, тощо). Серед них чимало слів українського походження, що свідчить про мовні взаємовпливи та динаміку змін.

Привертає увагу художнє оформлення книжки (А. П. Харченко-Баламаджі), яке вдало відображає гумор та тепло душі болгарського народу, що зберіг свої традиції далеко від рідної батьківщини.

Рецензований збірник представлено болгарською мовою. Наступне видання, можливо, варто здійснити з паралельним українським перекладом, що розширило б коло читачів та дозволило б краще ознайомити їх з перлинами народної творчості своїх сусідів. Видання може бути адресоване філологам, болгаристам, славістам-фольклористам, етнологам. Збірник стане корисним у викладацькій практиці, у культурно-освітній сфері діяльності болгарських товариств та ін.

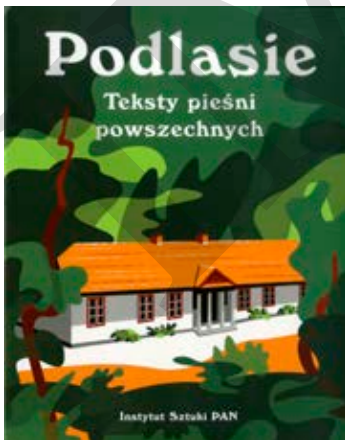
Збірник *Късметливата Неда. Български приказки от Бесарабия и Таврия* є актуальним для нащадків етнічних болгар України й буде корисне всім, хто цікавиться болгарською народною творчістю.

Публікації фольклору болгар Півдня України є важливою запорукою збереження їхньої самобутньої культури та ідентичності, яскравим свідченням чого і є нова книжка, видана відомими українськими болгаристами.

В. Д. Головатюк

«НОВИЙ КОЛЬБЕРГ»: ПІДЛЯШШЯ

Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały. T. 5. Podlasie / [red. L. Bielawski]. – Warszawa : Instytut Sztuki PAN, 2012. – Cz. I. Teksty pieśni obrzędowych. – 686 s. ; Cz. II. Teksty pieśni powszechnych. – 706 s.



Вихід монументальної праці «Підляшшя», п'ятого тому серії «Польська народна поезія і музика: джерела і матеріали», підготовленого в Інституті мистецтв Польської академії наук, став значною подією у слов'янській фольклористиці. Видавнича серія пам'яті вченого, що має неофіційну назву «Новий Кольберг», віддавна реалізовує важливу мету – забезпечити охорону нематеріальної культурної спадщини, зокрема її фіксацію, консервацію, систематизацію, збереження й передачу наступним поколінням.

Нагадаємо, що перший том регіональної серії – «Куяви» – вийшов друком у 1974–1975 роках, другий – «Кашуби» – у 1997–1998 роках, третій – «Вармія і Мазури» – у 2002 році, четвертий – «Люблінщина» – у 2011 році. Особлива заслуга у підготовці видання «Підляшшя» належить Я. Шиманській

(1946–2010), яка ретельно проаналізувала зібраний матеріал, підготувала записи до публікації, систематизувала й науково їх опрацювала (близько 5000 пісень). До монографічного видання увійшли тексти з рукописних і друкованих фольклорних джерел та наукові публікації XVIII – початку XXI ст., зокрема матеріали теренових досліджень із загальнопольської Акції збирання музичного фольклору (1950–1954) під керівництвом М. Собеського. Протягом багатьох років у експедиційних виїздах, які організовувалися Інститутом мистецтв, брали участь студенти вузів, науковці та співробітники установи. З ініціативи Я. Шиманської у 1977–1979, 1986–1988 роках проводилися системні польові обстеження Північного Підляшшя, зокрема Білостоцького, Ломжинського і Більсько-підляського воєводств. Оскільки повоєнні дослідження терену було сконцентровано переважно в південній частині, про що можна довідатися із вміщеної у книзі мапи, де зазначена кількість зафіксованих текстів, Я. Шиманська намагалася охопити необстежені території. Зауважимо, що серед видавничої спадщини О. Кольберга не було окремого видання, присвяченого саме цьому терену, частково підляські матеріали увійшли до його томів «Мазовше».

Перша частина «Підляшшя» починається вступною статтею Л. Белявського, у якій редактор обґрунтовує мету, завдання і принципи укладання тому. Видавнича серія, присвячена польським народним музичним традиціям, покликана не тільки досліджувати і зберігати явища нематеріальної культурної спадщини, але й допомагати в популяризації та відродженні традицій певного регіону. Крім того, Л. Белявський окреслює сучасні межі етнографічного Підляшшя, що охоплюють Підляське воєводство, східні повіти Мазовецького, північні повіти Любельського воєводств. Оскільки кордони в історії терену були досить плинні, у виданні подано сучасну адміністративну мапу, на яку нанесено межі історичного Підляшшя відповідно

до карти 1772 року, що становить ядро регіону. Зауважимо, що перехідна територія південного Підляшшя була предметом дослідження авторів томів «Підляшшя» і «Люблінщина».

Л. Белявський подає коротку біографічну довідку та висвітлює наукову діяльність упорядника тому Я. Шиманської, яка фактично присвятила своє життя цій видавничій серії і, зокрема, дослідженню Підляшшя, але, на жаль, не дочекалася виходу праці.

Особливу увагу присвячено короткому огляду історії краю, який свого часу належав до різних територіальних утворень, а також історіографії збирання та дослідження народної пісенності регіону протягом трьох століть (XVIII – початок XXI ст.), де детально проаналізовано праці польських, українських та білоруських авторів. Зазначається, що Підляшшя є пограниччям західно- і східнослов'янських культур: край багатий на генетично мазовецький, білоруський та український фольклор, там функціонують анклав татарської культури і старообрядців. Розділ завершується детальною бібліографією архівних джерел і праць.

Пісенні тексти, що увійшли до тому, зафіксовано у 301 місцевості з п'яти колишніх (відповідно до адміністративного поділу 1979 року) східних воєводств Польщі: Сувальського, Білостоцького, Ломжинського, Седлецького, Більськопідляського, які займали територію, більшу, ніж сучасне Підляське воєводство. Розташування регіону та історичні події вплинули на мовно-етнічне, релігійне, культурно-звичаєве розмаїття краю, і хоча ці питання не були предметом дослідження, упорядник зауважує, що опубліковані пісні віддзеркалюють мовну і діалектну мозаїку регіону, в окремих польських текстах увиразнюються впливи української та білоруської пісенних традицій, зокрема на лексичному та фонетичному рівнях. Окрім типово мазовецьких, багато зразків походять із територій, де польські говірки сформувалися

на білоруському чи українському ґрунті або були записані від двомовних виконавців.

Пісенні тексти (2357) представлено в напівфонетичній транскрипції з дотриманням максимально точної передачі вимови слів за допомогою букв польського алфавіту та спеціальних знаків. Також подано словник говірок. Обидві частини тому містять покажчики пісенних текстів за основним мотивом чи сюжетом.

Перша частина тому охоплює пісні й обряди річного та родинного циклів. Календарно-обрядовий комплекс представлений у таких розділах: *зимові обряди* (колядування, «краківське весілля», обходи з Циганами й Козою, пасторалки); *народний театр* (вистави з шопкою та «Іроди»); *весняні обряди* (великоднє колядування, рацийки, веснянки); *жнивні обряди* (пісні жнивні і дожинкові). Розділ *родинні пісні та обряди* містить тексти, що виконуються під час хрестин, весілля (у цій частині виокремлюються обрядові пісні з Білостока, Цехановця, Білої Підляски, Седлеця) та поховання.

Друга частина присвячена «загальним» пісням, до яких віднесено балади (виокремлюються групи балад за сюжетами) та позаобрядові тексти: історичні, патріотичні, солдатські, родинні, дитячі, популярні та бесідні пісні, любовна лірика, різноманітні приспівки.

Кожному розділу передуює тематична стаття, де представлено загальний огляд пісенних текстів у широкому функціональному та культурному контексті. Цінними є коментарі Я. Шиманської, подані безпосередньо під текстами, які стосуються побутування пісні як складника того чи іншого обряду. У них зазначено ареал поширення, локальні особливості, приділено увагу змістовим і поетичним елементам, пісенній символіці, постаті виконавця. Досить часто додано пояснення самих інформантів щодо обрядового контексту виконання пісень. В обох частинах тому прийнята суцільна нумерація

текстів. Публікація фольклорного тексту починається зазвичай із заголовка (куди винесено основний мотив) або першого рядка пісні. Потім вказано на джерело тексту (архівна одиниця), наведено відомості про місце й дату запису, ім'я, прізвище і рік народження виконавця. Наприкінці представлені усі відомі укладаччі варіанти з посиланнями на видання. У другій частині вміщено алфавітний покажчик текстів за першим рядком, індекс виконавця чи групи виконавців із зазначенням номерів усіх текстів, які від них були записані, та індекс місцевостей.

Видання, що є результатом багаторічної праці польських учених, відзначається своєю фундаментальністю і викликає безсумнівний науковий інтерес. Передусім воно цікаве максимальним зібранням обширного фактичного матеріалу та його систематизацією, аналітичним оглядом архівних джерел і публікацій, цінними етнографічними коментарями та різноманітними покажчиками. Праця має вагоме значення для представлення культурної спадщини поліетнічного терену Підляшшя, вона є предметом багатоаспектних компаративних міждисциплінарних студій і стане корисною не тільки для фахівців, але й для широкого кола читачів, зацікавлених етнокультурними традиціями регіону.

І. С. Огієнко

УКРАЇНІСТИКА В БОЛГАРІЇ, БОЛГАРИСТИКА В УКРАЇНІ

Матанова Т. С две родини, два езика, две култури... (Поколение от смесен брак – идентичност и етнокултурни характеристики). – София : Парадигма, 2016. – 270 с.

У монографічному дослідженні Тані Матанової «З двома батьківщинами, двома мовами, двома культурами... (Покоління від змішаних шлюбів – ідентичність та етнокультурні характеристики)» («С две родини, два езика, две култури... (Поколение от смесен брак – идентичност и етнокултурни характеристики)»), презентація якої відбулася на початку жовтня в Інституті етнології, фольклористики з Етнографічним музеєм БАН, досліджено формування етнічної ідентичності людей, народжених у змішаних болгарсько-українських і болгарсько-російських шлюбах.

Книга складається з передмови, вступу, трьох розділів, висновків, бібліографічного списку, чотирьох додатків. У першому розділі – «Емпіричні підходи і теоретичні перспективи» – Т. Матанова обґрунтовує актуальність обраної теми, виокремлює об'єкт і предмет дослідження, формулює мету і завдання. Об'єктом дослідження авторка вибрала покоління, народжене в болгарсько-українських і болгарсько-російських сім'ях, предметом – особливості їх етнічної ідентифікації і ступінь культурного й мовного білінгвізму в повсякденному та святковому середовищах. Далі описано методи і підходи до дослідження, пошук інформантів, зроблено бібліографічний огляд досліджень з подібної проблематики, окреслено поняття «покоління», «змішаний шлюб», «етнокультурні характеристики», «ідентичність», які є ключовими словами в дослі-

дженні, проаналізовано відомі на сьогодні теоретичні підходи до вивчення етнокультурної ідентичності.

Другий розділ – «Формування та побутування російської і української етнічних спільнот у Болгарії» – присвячено описові міграційних процесів на болгарські землі, становленню російської і української спільнот. В окремому підрозділі Т. Матанова виокремлює установи й етнокультурну діяльність російської і української спільнот у Болгарії. Зокрема, тут йдеться про освітні й конфесійні установи обох спільнот, періодичні видання та інші медії, представлення в Інтернеті, Товариства й інші неурядові організації. Окреме місце в роботі відведено дослідженню збереження культурної спадщини у двох спільнотах, де йдеться про існування і діяльність гуртків з різних видів творчості, клубів, проведення фестивалів і конкурсів, конференцій, виставок, літературних і музичних вечорів, тижнів кіно тощо. Аналізуючи святковий календар обох спільнот, про який йдеться в наступному підрозділі, авторка дійшла висновку, що в них він сформований на основі поєднання окремих національних, релігійних чи народних свят. В останньому підрозділі йдеться про молодіжні організації російської і української спільнот у Болгарії, зокрема про їх існування в різні періоди, про сучасні українські і російські молодіжні організації, їх структуру і діяльність, про спілкування в межах самих організацій і про їх вихід на міжнародний рівень, про групи сучасних організацій у Facebook, про спілкування в цих групах і про мови, які використовують для спілкування.

В останньому розділі – «Етнокультурні характеристики і ідентичність дітей від змішаних шлюбів – болгаро-росіян і болгаро-українців» – проаналізовано етнокультурні характеристики і комунікативні практики в житті дітей від змішаних шлюбів, їх соціалізацію, входження в культурне середовище обох батьків. Важливе місце в розвідці займає дослідження процесів комунікації і мовленнєвої поведінки, а саме: ви-

значення інформатором рідної мови і його мовне виховання, мовленнєва поведінка в родинному середовищі і білінгвізм, спілкування з родичами, з ровесниками, а також в установах, моделі мовленнєвої комунікації – вибір мови при читанні книг, при користуванні інтернет-простором, перегляді телевізійних програм, фільмів. Наявність речей, пов'язаних із країною походження іноетнічних батьків, слухання музики російською чи українською мовами, відвідування концертів українських і російських виконавців у Болгарії та в інших країнах, готування страв і напоїв, характерних для української та російської кухні як у повсякденному житті, так і на свята, вибір імені для дитини, відзначання свят – усе це є важливими чинниками для виокремлення і збереження національної ідентичності. В останньому підрозділі – «Ідентичності й самоідентифікації болгаро-росіян і болгаро-українців» – авторка описує особливості термінів «громадянство» і «громадянська ідентичність», національно-ідентифікаційні моделі при дослідженні покоління російсько-болгарського і українсько-болгарського походження. Особливе місце відведено аналізу просторово-територіальної ідентичності і уявленням про батьківщину, а також аналізу етнічної (само)ідентифікації та культурної належності болгаро-росіян і болгаро-українців, причому авторка виокремлює види етнічної ідентичності, моделі культурної самоідентифікації і належності, представляє типологію колективної етнічної самоідентифікації представників покоління від змішаних шлюбів.

У висновках дослідниця підсумовує результати проведеного дослідження. Бібліографія до монографії складається з 542 позицій праць, написаних різними слов'янськими та романо-германськими мовами. У кінці книги представлено додатки, серед яких – запитальник, що використовувався для проведення анкетування та інтерв'ю; опис графіків до підрозділу про молодіжні організації української та російської спіль-

нот у Болгарії; фотографії; перелік інформаторів (69) з основними відомостями про них.

Монографічне дослідження Тані Матанової «З двома батьківщинами, двома мовами, двома культурами... (Покоління від змішаних шлюбів – ідентичність та етнокультурні характеристики)» буде цікавим науковцям-етнологам, фольклористам, антропологам, історикам та всім, хто цікавиться актуальними проблемами сучасної етнологічної науки.

* * *

Българско-украински речник на новата европейска лексика (краят на XX – първите десетилетия на XXI век). – Киев : Киевски славистичен университет, 2015. – 414 с.

Улітку 2015 року вийшов «Болгарсько-український словник нової європейської лексики (кінець XX – перші десятиріччя XXI ст.)» («Българско-украински речник на новата европейска лексика (краят на XX – първите десетилетия на XXI век)»), укладений Е. П. Стояновою та студентами Київського славистичного університету зі спеціальностей «Болгарська та англійська філологія», «Німецька та грецька мови», «Журналістика та болгарська мова», які навчалися протягом 2010–2014 років.

На початку словника подано передмову українською мовою, написану Е. П. Стояновою, у якій авторка обґрунтовує мету створення словника, розповідає про використані болгарські та українські лексикографічні джерела, пояснює особливості його укладання і розкриває завдання, які поставили перед собою упорядники, висловлює подяку всім, хто долучився до його створення. Далі описано побудову і оформлення словникових статей, розшифровано значення скорочень, наведено умовні позначки, перераховано використані джерела ілюстративного матеріалу – болгарські друковані видання, сайти болгарських друкованих видань, сайти болгарських

аудіоканалів, наведено список використаних лексикографічних довідкових видань і болгарську абетку. Після цього передмову подано й болгарською мовою.

До словника увійшло 2600 словникових статей, у яких пояснюються українською мовою значення актуальних неологізмів, більшість із яких активно почали вживатися в сучасній болгарській мові протягом останніх двох десятиліть у комп'ютерній, політичній, музичній та інших сферах.

Перелік слів, що увійшли до словника, був підготовлений на основі таких болгарських видань, як «Словник нових слів у сучасній болгарській мові» («Речник на новите думи в съвременния български език» (Велико Тирново, 1999)), «Словник нових слів і їх значень у болгарській мові» («Речник на новите думи и значения в български език» (Софія, 2001)), «Словник нових слів у болгарській мові (кінець XX ст. – перше десятиліття XXI ст.)» («Речник на новите думи в българския език (от края на XX в. и първото десетилетие на XXI век)» (Софія, 2010)).

Словникові статті мають такий вигляд:

валидатор ч. Трансп. валидатор. Електронний пристрій у громадському транспорті для перевірки дійсності електронних квитків. *Валидатор – устройство за проверка на документи на електронен носител.* microsoft.com/2010/02/10

гугълски, -а, -о, мн. -и, прикм. Щось пов'язане з гуглом (Google). *Вторият гугълски телефон Nexus S участва в космическа мисия на НАСА.* trud.bg/2010/07/16

гурбетствам, -аш, недок., неперех. заробляти за кордоном. *Хиляди младежи напуснаха България за да гурбетстват по чужбина.* Дн/ 2011/03/17

Основним завданням болгарсько-українського словника нової європейської лексики стало пояснення слів, що відносно нещодавно з'явилися в болгарській мові і активно функціонують. Словникові статті розміщені за абеткою, кожна окрема стаття починається зі слова, що стоїть у вихідній формі. Далі

представлено морфологічні характеристики слова: для іменників – належність до роду, число, форма в множині, для прикметників – форми в кожному роді, для дієслів – особові закінчення, вказується вид, перехідність чи не перехідність. При потребі зазначено, до якої частини мови належить слово. Після граматичних характеристик наведено семантичні, наприклад, якщо слово вжито в переносному значенні або має звужене значення; стилістичні – чи вживається воно в розмовній мові, чи є літературним; вказано сферу його вживання, наприклад: медицина, комп'ютерні технології, мистецтво, телекомунікації, архітектура, інформаційні технології, кулінарія тощо.

Після граматичних, семантичних, стилістичних і функціональних характеристик слова наведено відповідник в українській мові, якщо такий існує в наявних українських словниках. Якщо відповідника не існує, то лексему транслітерували українською мовою. Потім подано пояснення значення терміна українською мовою. Якщо словникове слово є аббревіатурою, у дужках наводять її повне розшифрування. Після пояснення слова обов'язково наведено контекст, у якому воно вживається. Вкінці в скороченому вигляді зазначено, звідки приклад взято. Приклади вживання слів взято з болгарських друкованих (наприклад, «Дума», «24 часа», «Дневник», «Днес», «Жълт труд», «Капитал», «Новинар», «Нощен труд», «Сега», «Седмичен труд», «168 часа» та ін.) аудіо- (<http://bnt.bg.news>; <http://www.novini.bg>; <http://www.nova.bg>; <http://bnr.bg>; <http://www.dariknews.bg>) та електронних мас-медійних видань (<http://www.24chasa.bg>; <http://www.trud.bg>; <http://www.bg-news.org>; <http://www.segabg.com>; <http://www.novinar.bg>; <http://www.dnevnik.bg>; <http://www.standartnews.com>), сайтів.

Якщо слово вживається у фразеологічних чи термінологічних словосполученнях, то останні теж наводяться, їх значення пояснюється, подається приклад.

бунт ◇ **Бунт на мравките** Публ. Загострення суперечок стосовно головного напрямку дій між керівництвом якоїсь партії, з одного боку, та внутрішньою опозицією – з другого. *Зам.-шефът на НДСВ е дал «зелена светлина» за «бунта на мравките» в жълтата партия, което доведе до лишаване от право на глас на еврото на българските изселници в Турция.* politika.bg/2007/02/16

бял Перен. легальний. Стосовно економічної діяльності, коли прибутки оподатковуються. *Ако правиш легален бизнес и ако плащаеш данъци и осигуровки «на светло», си станал «нещо като будала».* DarikFinance.bg/2011/10/01

△ **Бял пиар** (бял PR) Спец. білий піар. Рекламна діяльність, що створює позитивний імідж комусь або чомусь. *Спеціалістите, занимаващите се с черен PR, ще продължават да си взаимодействат в опитите да преодоляват комуникационните бариери на експертите по бял PR.* euro2001.net/MPEЖ@/бр.3/стр.17/IX/2002

△ **Бяла пластика** Спец. білий пластик. Заготовка для виготовлення фальшивих кредитних або дебітних карток, що обслуговуються банкоматами. *При задържането са иззети лаптопи, заготовки от бяла пластика за изработване на кредитни карти и повече от 500 готови кредитни карти.* Дн/2007/10/16

△ **Бяла техника** Торг. Побутова техніка великих розмірів. *Жителите в региона на град Брюксел, Белгия получават субсидия на стойност до 50 % от стойността на закупената бяла техника като хладилници, фризери и сушилни.* Дн/2011/11/14

△ **Бяло училище** Педаг. лісова школа. Навчальні та спортивні заняття, що їх організовують для школярів у зимовий період у гірській місцевості Болгарії. *Бялото училище е найновата мода за изкарване на зимната ваканция сред столичните ученици.* pressadaily.bg/2013/12/10

Словник може бути корисний для студентів і учнів, які вивчають болгарську мову, викладачів і учителів, які її виклада-

ють, і всіх, хто цікавиться болгарською мовою, болгаристикою, славістикою і бажає збагатити свій словниковий запас.

* * *

Камберова Р. Українски език за българи. – София : Полиграфюг, 2015. – Ч. III. – 211 с.

Наприкінці травня 2016 року вийшла третя частина підручника «Українська мова для болгар» («Українски език за българи»), підготовлена Райною Камберовою, к.ф.н., викладачем української мови в Софійському університеті імені Климента Охридського. Це другий підручник з української мови, виданий у Болгарії. Він призначений для студентів третього курсу, а також тих, хто вже вивчав українську мову і хоче поглибити свої знання.

Підручник містить дев'ять модулів. Кожен модуль складається з п'яти частин, до яких входять текст, граматичний огляд, орфографічні правила, текст для перекладу і розділ, присвячений культурі мови.

Перший модуль розпочинається з тексту «Народження і розвиток Львівської залізниці (1861)», узятого авторкою із сайту «Щоденний Львів» (<http://www.dailylviv.com>), далі йдуть вправи до тексту, серед яких – запитання, які допоможуть з'ясувати, як учні зрозуміли текст; вправа, що складається з речень, присвячених тематиці тексту, у яких слід розкрити дужки і поставити іменник у необхідному відмінку; вправа, де в наведених словосполученнях слід визначити, у якому відмінку стоять іменники, поставивши до них правильні запитання; вправа, у якій слід скласти словосполучення, уживши слова в правильному відмінку; вправи, завданням яких є виписати всі слова з основного тексту, пов'язані із залізницею,

а також усі географічні назви. Наостанок слід розкрити дужки в тексті про львівський вокзал, поставивши іменники чи сполучення прикметників з іменниками у правильному відмінку. Граматичний огляд у першому модулі присвячено орудному відмінку: описано семантико-синтаксичні відношення орудного відмінка, узагальнено вживання прийменників і дієслів з орудним відмінком. За описами граматики подано правила вживання орудного відмінка, у яких слід скласти речення за зразком, поставити відповідні прийменники, скласти речення з перерахованими дієсловами, відповісти на запитання, розкрити дужки в тексті, прочитати діалог і вигадати власний діалог за наведеним прикладом. У розділі з орфографії представлено позначення м'якості приголосних на письмі за допомогою знака м'якшення, тобто коли «ь» пишеться і коли його писати не слід. У вправах слід перекласти слова українською мовою і поставити, де потрібно, знак м'якшення; знайти 10 помилок у тексті, переписати текст, вставляючи на місці трьох крапок знак м'якшення, де потрібно; поставити знак м'якшення, де потрібно, у переліку іменників, що стоять у давальному відмінку однини. У розділі подано текст «Денят на вика» («День крику»), який слід перекласти українською мовою. До тексту подано словник. Вправи для перекладу включають запитання до тексту, слова, з якими слід скласти речення, завдання підібрати якомога більше спільнокореневих слів до слова «свято», визначити столиці наведених країн, назвати одним словом особу, предмет чи поняття, визначення якого наведено. У «Культурі мови» розглянуто антоніми і пароніми, у вправах до цього розділу слід поєднати антоніми, наведені у двох колонках, дібрати і записати антоніми до перерахованих слів.

У другому модулі представлено текст про аеропорт Бориспіль, узятий з офіційного сайту м. Бориспіль. У вправах до тексту слід визначити, чи відповідають тому, про що йдеться

ся в тексті, наведені речення; визначити, у яких відмінках стоять слова і поставити до них правильні запитання; знайти в тексті і виписати всі слова, пов'язані з аеропортом; придумати речення за зразком, дібрати антоніми до перерахованих слів; розкрити дужки, вживши іменники і прикметники у правильних відмінках. У граматичній частині цього модуля розглянуто особливості вживання знахідного відмінка, його поєднання з певними прийменниками, вживання знахідного відмінка після дієслів. У вправах Р. Камберова пропонує замість крапок вставити правильні за змістом прийменники, скласти речення з наведеними дієсловами, для яких властиво вживатися з іменниками в знахідному відмінку, у реченнях поставити іменники, прикметники, займенники в дужках у правильному відмінку, прочитати текст про обряд колядування, розкрити дужки і перекласти текст болгарською мовою; прочитати текст про гроші і дати розгорнуту відповідь на запитання до нього. У розділі, присвяченому орфографії, йдеться про чергування *о*, *е* з *і*. Окреме місце відведено *о* та *е*, що не переходять в *і*, та відхиленням у чергуванні *о* – *і*, *е* – *і*. У вправах авторка пропонує поставити перераховані слова в родовому відмінку однини і множини, знайти в нижченаведеному тексті, уривку з роману «Чорний ворон» В. Шкляра, іменники і займенники, у яких можливе чергування *о*, *е* з *і*, *о*, *е* з нульовим закінченням і дібрати до них відповідні форми і слова, що ілюстрували б чергування; від поданих слів утворити відповідні форми, у яких випадали б звуки *е*, *о*; прочитати слова і пояснити, чому наявні в них звуки *о*, *е* не чергуються з *і*, скласти речення із цими словами; дібрати до поданих слів спільнокореневі чи ті, що мають іншу форму, щоб відбулося чергування *о*, *е* з *і* та пояснити правопис. Для перекладу запропоновано текст «На колко години е сладоледът?» («Скільки років морозиву?»), а у вправах до нього слід скласти речення з вибраними словами, відповісти на запитання, написати всі спільнокореневі слова

зі словом «морозиво», описати своє улюблене морозиво, перекласти українською мовою географічні назви та придумати з ними речення, перекласти болгарською мовою рецепт домашнього морозива. У «Культурі мови» в цьому уроці розглянуто синоніми і подано низку вправ, у яких слід поєднати синоніми з представленого переліку слів, підібрати синоніми до поданих слів, виписати з уривка з твору І. Нечуя-Левицького синонімічні пари і дібрати до них антоніми.

Модуль № 3 містить текст «День народження “Запорожця”», взятий із сайта автомобільного фан-клубу «ЗАЗ Козак», та вправи, у яких слід скласти речення за зразком, визначити відмінок у словосполученні, написати якомога більше слів, пов’язаних з автомобілем, прочитати речення і сказати, чи йшлося про це в тексті, перерахувати, які дорожні знаки трапляються на шляху від свого дому до університету. З граматики в цьому модулі розглянуто родовий відмінок: його семантико-синтаксичні відношення, вживання з прийменниками і дієсловами. У вправах запропоновано поставити іменники, прикметники і займенники в родовому відмінку однини та множини, якщо це можливо, поставити прийменники *без, в, від, для, до, з, за, між, через* замість крапок у тексті; скласти речення зі словами, розкрити дужки в тексті, прочитати діалог, знайти сполучники і прийменники, а також іменники в родовому відмінку. У розділі з орфографії основну увагу приділено чергуванню *у – в, і – й, з – зі – із – зо*, а у вправах слід вибрати правильний варіант вживання перерахованих вище прийменників і сполучників. Для перекладу в цьому модулі авторка пропонує текст «Думата “миліон”» («Слово “мільйон”»), а за ним – вправи: скласти речення зі словами з тексту, відповісти на запитання, написати про Марко Поло, перекласти болгарською текст про Венецію. У рубриці з культури мови представлено п’ять вправ, присвячених синонімам і антонімам, у яких слід вибрати антоніми і синоніми зі слів, представле-

них у двох колонках, підібрати антоніми і синоніми до слів, перекласти слова і написати до них синоніми і антоніми українською, якщо вони існують.

Модуль № 4 розпочинається текстами про козацькі чайки і кораблі з бетону, взяті з сайту «Про все», за якими йдуть запитання, на які слід відповісти, моделі, за якими слід придумати речення, речення, які потрібно перекласти українською, завдання, у якому слід виписати всі слова з текстів, пов'язані з кораблями, перелік слів з теми тексту, які слід перекласти українською, і речення, у яких необхідно розкрити дужки і поставити слово в правильному відмінку. У граматичному огляді цього модуля розглядається правопис закінчень родового відмінка однини іменників другої відміни. У вправах запропоновано наведені іменники поставити в родовому відмінку однини, пояснити їх правопис, географічні назви записати в родовому відмінку і скласти з ними речення, словосполучення поставити в родовому відмінку однини і множини, пояснити їх правопис, перекласти текст про Дністер українською мовою, розкрити дужки в тексті. В орфографічному розділі йдеться про вимову й написання префіксів *з-*, *с-*, *зі-*, *роз-*, *без-*, *пре-*, *при-*, *прі-*, а у вправах до нього слід до поданих слів додати префікс *з-* чи *с-*, утворити від сполучень іменників із прийменниками прикметники з префіксом *без-*, переписати слова, вставивши пропущені літери, додати якомога більше префіксів до слів, знайти 10 помилок у тексті. У розділі «Переклад» подано текст «Христофор Колумб е открил царевнца» («Христофор Колумб відкрив кукурудзу»), а також п'ять вправ, у яких слід скласти речення з кожним з поданих слів, за допомогою довідників знайти і перекласти перераховані власні імена людей і географічні назви українською мовою, дібрати якнайбільше спільнокореневих слів до слів «жити», «бачити», «користь», «розповідати», «з'ява», дібрати якомога більше прикметників до слів «очі», «ріст», «людина», «волосся», «по-

гляд», «перемога», «одяг». Наприкінці цього модуля представлено фразеологію, охарактеризовано сукупність фразеологізмів певної мови, представлено класифікацію фразеологічних одиниць за різними ознаками. У вправах слід знайти, підібрати відповідники фразеологізмів у болгарській мові, пояснити власними словами значення фразеологізмів, перекласти фразеологізми і вставити їх у наведені речення.

У модулі № 5 представлено першу частину тексту «Моя остання територія» Юрія Винничука, подано запитання до тексту, перелік речень з теми тексту, де слід визначити, йшлося про це в тексті чи ні, речення для перекладу з болгарської, завдання, у якому слід пригадати назви принаймні 30 овочів та фруктів. Граматична частина цього модуля присвячена давальному відмінку. У вправах слід розкрити дужки і поставити слова в потрібному відмінку, пояснити їх написання, утворити форму давального відмінка однини належних чоловікам і жінкам прізвищ, скласти словосполучення, розкривши дужки, виправити помилки в уривку з тексту Л. Дереша, написати короткий лист організаторам літньої школи з української мови, звертаючись до них за докладною інформацією, розкрити дужки в тексті, поставивши слова в правильному відмінку. У рубриці з орфографії йдеться про спрощення в групах приголосних, подвоєння і подовження приголосних. Підібрано вправи, у яких треба утворити від поданих іменників прикметники і з'ясувати, у яких словах відбулося спрощення в групах приголосних, а в яких не відбулося, переписати подані слова, вставити пропущені в них букви, пояснити написання подвоєних приголосних, переписати речення, розкриваючи дужки, і, де треба, подвоюючи букви, подані болгарською мовою слова перекласти українською мовою і записати у два стовпчики: у перший – з подвоєнням букв, у другий – без подвоєння; переписати речення, вставляючи, де потрібно, пропущену букву -н-, вказати, до якої частини мови належать слова з про-

пущеною буквою, утворити від прикметників прислівники і запам'ятати, як вони пишуться, перекласти речення українською мовою. У розділі «Переклад» наведено текст «Б'дни вечер» («Святвечір») і вправи, у яких слід скласти з поданими словами словосполучення, додати прикметники до наступних іменників, описати, як святкує Святвечір удома, відповісти на питання, прочитати щедрівку і перекласти її болгарською. Рубрика з культури мови знову містить вправи, у яких у двох колонках слід знайти синоніми і антоніми та з'єднати їх, дібрати антоніми і синоніми до наведених слів, перекласти слова з болгарської та підібрати до них синоніми і антоніми.

У модулі № 6 продовжується текст «Моя остання територія», що супроводжується десятком питань до нього, висловленнями, з яких треба вибрати правдиві і неправдиві, вправою, у якій слід перерахувати все кухонне начиння, вправами, у яких слід перекласти подані слова українською і з п'ятьма словами скласти речення, перерахувати страви, які ви їли вчора на сніданок, обід і вечерю, перекласти українською мовою рецепт борщу, написати рецепт своєї улюбленої страви, розказати про специфіку болгарської кухні, провести паралель з українською кухнею, визначити спільне і відмінне. Граматична частина цього модуля відведена місцевому відмінку, а також низці вправ, у яких слід розкрити дужки і поставити слова і словосполучення в необхідному відмінку, переписати речення, вставляючи пропущені закінчення, вибрати правильний прийменник, знайти 10 помилок у тексті, розказати, коли (о котрій годині і в який день тижня) ви народилися, коли народилися ваші брат, сестра або близькі родичі, перекласти речення українською. У рубриці «Орфографія» ідеться про вживання апострофа, у вправах до неї запропоновано переписати слова і поставити замість крапок, де потрібно, апостроф, переписати речення і пояснити вживання апострофа, перекласти слова українською мовою і зіставити

їх написання в обох мовах, перекласти текст українською мовою і зіставити написання слів. Для перекладу в цьому модулі запропоновано текст «“Сухопътните” рибари» («“Суходільні” рибалки»), а серед вправ є такі, у яких слід написати слова зі спільним коренем *плав-, риб-, мор-, гра-*; розмістити слова послідовно, починаючи від найменшого; дібрати антоніми до виділених прислівників, дати відповіді на запитання до тексту, до поданих слів болгарською мовою підібрати антоніми українською мовою. У розділі з культури мови охарактеризовано фразеологізми.

Сьомий модуль розпочинається текстом «День Святого Валентина», після якого йдуть запитання, на які слід відповісти, вправа, у якій слід придумати речення за наведеними схемами, знайти антоніми в тексті до поданих слів, перекласти речення українською мовою, вивчити нові слова, перекласти українською подані слова і додати до них якомога більше слів з тим самим коренем. У частині, присвяченій граматиці, розглянуто кличний відмінок; у вправах від поданих імен, імен та по батькові, іменників слід утворити форму кличного відмінка; від офіційних форм імен утворити зменшено-пестливі форми і поставити їх у кличному відмінку, перекласти речення українською мовою, з поданими звертаннями скласти речення. У розділі з орфографії розглянуто написання прислівників разом, окремо, через дефіс і через два дефіси. У вправах запропоновано в наведених контекстах визначити, де буде прислівник, а де – сполучення прийменника з іменником; переписати прислівники, дотримуючись правил правопису; знайти в тексті прислівники, виписати їх разом з тими словами, до яких вони відносяться, поставити до них запитання, визначити розряд. Для перекладу взято текст «Космическа ера» («Космічна ера»), у вправах до нього слід підібрати синоніми до наведених слів з тексту, перераховані слова вставити на місці трьох крапок. У розділі з культури мови розглянуто фра-

зеологізми з місцевим відмінком. У вправах необхідно перекласти речення болгарською мовою і прокоментувати фразеологізми, виписати з фразеологічного словника фразеологізми з дієсловами «бути» і «стати», дописати речення, користуючись фразеологічним словником.

Модуль № 8 розпочинається текстом «Той, хто пройшов-крізь вогонь» і містить вправи, за якими потрібно подивитися трейлер до однойменного фільму вдома і написати короткий анонс про нього, вибрати фільм із запропонованого списку фільмів і розповісти про нього своїм колегам, написати короткий анонс про один зі своїх улюблених фільмів, розкрити дужки, поставивши слова у правильному відмінку, розповісти про свій улюблений болгарський фільм. У граматиці розглянуто тему про числівник, зроблено його поділ за значенням і граматичними ознаками на кількісні і порядкові, а також за будовою на прості, складні і складені, представлено відмінювання числівників. У вправах слід, замість слова в дужках, поставити відповідний збірний числівник, поставити відповідний порядковий числівник, поставити кількісний числівник у правильному відмінку, з тексту виписати числа й аббревіатури та записати їх словами, поставивши числівники в потрібному відмінку. Далі йдеться про правопис складних числівників і займенників, підібрано текст для перекладу українською про водоспад Вікторія, текст для перекладу болгарською про сім Рильських озер, запропоновано перерахувати назви річок Болгарії і України, знайти 10 помилок у тексті, розкрити дужки, вживши слова в правильному відмінку. Закінчують цей модуль вправи на фразеологізми з орудним відмінком.

Останній, дев'ятий, модуль відкривається текстом про київський зоопарк, за ним, традиційно, подано запитання, текст і слова для перекладу українською мовою, слова для перекладу болгарською, тексти, у яких слід розкрити дужки і поставити прийменники *від*, *для*, *у(в)*, *з*, *на*, *серед*, де потрібно. Граматич-

на частина присвячена видам дієприкметника, безособовим формам на *-но*, *-то*, переходові дієприкметників у прикметники й іменники. У вправах необхідно поділити перераховані дієприкметники на активні й пасивні, переписати текст, утворюючи від дієслів, що в дужках, активні дієприкметники доконаного чи недоконаного виду, уживаючи їх у правильному роді, числі і відмінку; замінити дієслова, де це можливо, безособовими формами на *-но*, *-то*. Далі подано правопис складних прикметників, текст для перекладу про гори Болгарії і інформацію про вигуки з вправами.

Запропонований підручник вирізняється сучасним підходом до вивчення української мови, за своїм змістом та структурою є новаторським, зручним у користуванні. Він буде корисним для всіх, хто бажає поглибити свої знання з української мови.

ХРОНІКА

О. О. Микитенко

УЖИНКОВА СЛАВІСТИЧНА ОСІНЬ – 2016 (наукова хроніка в контексті дорожніх вражень)

Без перебільшення «ужинковою» видалася цьогорічна осінь для славістики, зокрема фольклористики. Відчувається, що із наближенням чергового (XVI) Міжнародного з'їзду славістів, який має відбутися у 2018 році в Белграді, результативнішою стає наукова діяльність у межах окремих країн, активізуються міжнародні наукові контакти загалом. Зупинимось на тих, у яких довелося брати участь.

Як завжди, до Белграда добираюся через Будапешт. Спочатку літаком компанії Wizz-air, потім до Белграда ще шість годин мікроавтобусом сербського приватного перевізника, який возить подорожніх по всій Європі (переважно це серби, яких чимало працює за межами країни). Порівняно із кінцем травня, коли була в Белграді на запрошення Спільки перекладачів Сербії, а особливо минулим роком, – тоді на кордоні із Сербією були табори біженців і стояла довжелезна черга фур, через що довелося оминати звичний пункт перетину і їхати на інший, і дорога, звісно, тривала набагато довше (залізничне сполучення було взагалі скасоване), нині ситуація спокійна, хоча подекуди ще можна бачити відгороджені території нещодавнього розміщення таборів. Немає і черг на кордоні, який минаємо швидко, – і ось ми вже в Суботиці, де хтось із пасажирів виходить, а, виїхавши на белградську автостраду, надвечір добираємося до сербської столиці.

15–18 вересня 2016 року в Белграді відбулася 46-та Міжнародна славістична конференція «У дні Вука Караджича», яку

традиційно в середині вересня проводить Міжнародний славістичний центр і філологічний факультет Белградського університету за підтримки Міністерства освіти, науки і технологічного розвитку Республіки Сербії. Конференція, у якій взяли участь науковці Сербії, представники провідних наукових установ та університетів Європи вкотре засвідчила високий науковий рівень та інтердисциплінарне значення сучасної славістики, зокрема сербістики, її роль у сучасному гуманітарному просторі Європи.

Як і щороку, для обговорення було висунуто кілька лінгвістичних, літературознавчих та культурологічних проблем, зокрема, з лінгвістики – проблеми граматичної будови мови, вплив глобалізації на її структуру; з літературознавства – теми есе та есеїстики, а також форм оповіді. Крім того, кожна з тем мала вужчі підтеми, такі як словотвір сербської мови у синхронній та діяхронній перспективі; питання мовної норми і стабільності в контексті релевантних суспільних чинників в умовах глобалізаційного впливу; жанрово-тематичні особливості та форми (філософські, естетичні, моральні, соціально-політичні тощо) жанру есе в сербській літературі; інтертекстуальні зв'язки сербської есеїстики з європейською традицією та із сучасними мас-медіа; особливості оповіді в різні періоди розвитку сербської літератури (усна народна творчість, середньовічна література, ренесансна та барокова літератури, література XVIII–XXI ст.), форми оповіді в різних літературних жанрах (епіка, роман, оповідання, дорожні нотатки, мемуари тощо), модерна наратологія та її статус, а також можливості застосування для тлумачення сербської прози та актуальність теоретичних положень Р. Барта. Попри конкретне спрямування на аналіз насамперед сербського матеріалу, широта та комплексність винесених питань надавали можливість зацікавленого всебічного обговорення питань фахівцями різного профілю, із залученням компаративного матеріа-

лу із власної національної (мовної, літературної, фольклорної, а також наукової) традиції.

Не маючи можливості докладно зупинятися на висвітленні доповідей, що були виголошені на трьох секціях (інколи й більше, бо виокремлювалися підсекції) за три дні роботи, звернемося передусім до виступів із фольклористики та тих, які прозвучали на пленарному засіданні. Варто зазначити, що, як і завжди, ще до початку конференції учасники отримали не лише програму (разом зі збірником тез доповідей), але й збірник попередньої (минулорічної) конференції «У дні Вука Караджича» у двох томах (мовознавство і літературознавство та фольклористика).

На пленарному засіданні, що проходило під головуванням декана філологічного факультету проф. А. Вранеш, було заслухано три доповіді. Цього року організатори конференції (зокрема голова Міжнародного славистичного центру проф. Д. Мршевич-Радович та її заступник голова Міжнародного комітету славистів (МКС) проф. Б. Сувайджич) свідомо розширили тематичні межі пленарного засідання, запросивши відомих науковців-славистів О. Лукашанця (Мінськ, Білорусь) та П. Женюха (Братислава, Словаччина) поділитися досвідом з організації попереднього з'їзду славистів у Мінську у 2013 році. Доповідачі виступали відповідно російською та словацькою мовами з паралельним перекладом сербською, яка була єдиною робочою мовою конференції.

У виступі О. Лукашанця «Організація XV Міжнародного з'їзду славистів у Мінську: результати і перспективи світової славистики» йшлося про організаційні та наукові передумови проведення XV з'їзду в Мінську у 2013 році та актуальні тенденції розвитку славистики, про роль міжнародних з'їздів для розвитку славистичних досліджень у XXI ст. Особливо наголошувалося на проблемах сучасної славистичної взаємодії, а також на необхідності збереження слов'янської національ-

ної специфіки та культурно-мовної ідентичності в умовах слов'янського та неслов'янського оточення. Тему Міжнародного комітету славистів продовжив П. Женюх у доповіді «Комісії при Міжнародному комітеті славистів – заснування та діяльність», у якій детально зупинився на ролі й багатогранній діяльності 39 комісій, що працюють (з 1958 р.) при МКС, який на сьогодні об'єднує 42 країни. Саме на рівні комісії, підкреслив він, унаочнюються конкретні результати науково-дослідної роботи національних славистичних комітетів. Третю доповідь – Б. Стоянович-Пантович (Нові Сад, Сербія) «Есе Йована Христича як наратив (на прикладі збірки “Тераса над двома морями”)» було присвячено жанру есе, котрий (за визначенням Й. Христича) є «квінтесенцією усієї літератури». У жанрі піднімаються не лише найсуттєвіші питання існування людини та її долі, але й взагалі питання культурної та національної ідентичності. Саме в жанрі есе в сучасній літературі тематизується проблематика літературознавчої критики, що свідчить також про синтетичність та всеохопність есеїстики як літературної форми.

Стосовно доповідей з фольклористики варто зазначити, що їх (як і в попередні роки) було включено до запропонованих для обговорення загальних проблем, чим спрямовується увага на комплексне дослідження, отже, окремої секції з фольклористики не було. Водночас у межах обговорення заявлених тем, зокрема з проблем наратології та її сучасного теоретичного дискурсу, прозвучало чимало виступів фольклорної тематики.

Д. Петкович (Белград) («Наративні техніки епічного співця») крізь призму класичних теорій та сучасних наратологічних досліджень розглянула роль епічного співця, із притаманними йому особистісним поглядом та технікою епічного викладу. Доповідачка дійшла висновку щодо імпровізаційного характеру епічної нарації, котра, попри залежність від загального епічного фонду та використання

співцем типових епічних моделей, відбувається відповідно до певного сюжетного типу, виконавської майстерності та аудиторії, а отже, нерідко передає індивідуальні стильові особливості оповіді.

Жанр легендарної нарації розглянула у своєму виступі «Легенди про святих та героїв в оповідній традиції Косова і Метохії» відома дослідниця, професор університету в Косовській Митровиці (Сербія) Валентина Питулич, яка вже багато років збирає і вивчає фольклор Півдня Сербії.

Зрозуміло, що досвід епічної нарації, який безпосередньо впливав на творчість багатьох письменників Сербії минулого і сучасного, також став предметом уваги багатьох доповідачів у контексті дослідження фольклорно-літературних зв'язків. Зокрема, «енциклопедична модель» сербського роману другої половини ХХ ст. (Д. Киш, В. Десниця, М. Павич) ґрунтується, як зауважив Миломир Гаврилович (Белград, Сербія), на наративній структурі культурологічного та традиційного дискурсів. Міжжанрові взаємовпливи також привернули увагу і були предметом обговорення у виступах Саші Кнежевича (Пале, Республіка Сербська) «Передмова як жанр есе», де йшлося про передмови та післямови до збірників і антологій народнопоетичної творчості як важливий етап у розвитку есеїстики; Бранка Брджанина (Пале, Республіка Сербська) «Фольклорний театр у сербів і есе Л. Костица “Народне акторство”»; Тамари Груїч (Кикинда, Сербія), яка представила погляди на фольклор одного із засновників есеїстики, представника романтичної школи сербської літератури Лази Костица.

У контроверсійній доповіді Предрага Мирчетича (Белград) «Оповідая тобі оповідь: *чарівний меч* народної творчості» йшлося про жанрову взаємодію та взаємовпливи різних мистецьких і творчих моделей, зокрема художньої літератури, кіномистецтва та фольклору. Розглянувши на прикладі кінокартини «Чарівний меч» (1950) режисера Воїслава Нановича

теоретичні положення Сеймура Четмена про кінофільм як форму нарації, доповідач обґрунтував свій погляд на джерела фільму як на ідентифікацію народної оповіді, обраної режисером для конструювання власної, а також мистецької фабули, простеживши відмінність між народною оповідною традицією, літературною нарацією та кіно-нарративом.

Оксана Микитенко (Київ, Україна) у своєму виступі «Простонародна оповідь про Вука Караджича (Андрій Веретельник і його “Оповідання про Вука Караджича”, 1906)» торкнулася малодослідженої проблеми «література для народу», прикладом якої стала видана на початку XX ст. брошура українського фольклориста та етнографа про реформатора сербської мови і сербської освіти.

Зазначимо, що на конференції з кожним роком дедалі активнішим стає звернення до фольклорної тематики (у широкому розумінні), що своєю чергою здобуває статус комунікативного тексту в межах широкого теоретичного дискурсу та інтердисциплінарного аналізу – як у лінгвістичному, так і літературознавчому та культурологічному висвітленнях. Серед таких назвемо доповіді Олівєри Радулович (Нові Сад, Сербія) «Біблія – духовна вертикаль у розвитку сербського есе»; Горана Раїчевича (Нові Сад, Сербія) «Мова, особа, ідеологія: есе Радомира Константиновича про поезію сербського модерну»; Сеада Поробича (Гамбург, Німеччина) «Оповідь і переповідання як мовна дія у романах Меші Селимовича»; Бранимира Човича (Баня Лука, Республіка Сербська) «Картина ‘іншого’ і нарративні стратегії у “Травницькій хроніці” І. Андрича і “Тихому Доні” М. Шолохова»; Бошка Сувайджича (Белград, Сербія) «Покращення невидимого в Драшка Реджепа – агіографія про Мирослава Антича»; Марії Рита-Лето (К’єти-Пескара, Італія) «Слова і картини: *родинна історія* у графічному романі “Батьківщина” Ніни Буневац»; Магделени Богуславської (Варшава, Польща) «Естетичний досвід і стан суб’єкта у світі по-

стійної змінності»; Драгани Кекез (Белград, Сербія) «Лексема звичай у сербській мові (у порівнянні з російською)» Весни Половини (Белград, Сербія) «Поняття і риси наративу у лінгвістичній типології тексту»; Іліяни Чутури (Ягодина, Сербія) «Вплив глобалізації на комунікативний дискурс привітання»; Джорджа Оташевича (Белград, Сербія) «Мова сербської комерційної реклами в епоху глобалізації» та ін.

За традицією учасники конференції взяли участь у заходах з нагоди відзначення річниці від дня народження Вука Караджича, які щороку урочисто відбуваються в його рідному селі Тршичі (Сербія).

...До Софії добираюся автобусом із пересадкою в сербському Ніші. Більшість пасажирів виходить саме тут, а решта хвилин двадцять чекає прибуття болгарського автобуса. Порівняно із сербським «Ікарусом», болгарський фірми «Мерседес» новий і набагато комфортніший. Придбані в Белграді квитки є чинними до кінця поїздки, жодних інших процедур не потрібно, службовець на станції вносить номери паспортів у загальний список для перетину кордону. Дорога не дуже довга – близько шести годин (видається, що саме таким часовим відтинком окреслюється оптимальна відстань між балканськими країнами). Мрячить, що не применише захоплення від мальовничих краєвидів гірської місцевості й не заважає проведенню досить масштабних робіт із розширення ближче до кордону і без того пристойної автостради – без сумніву, країна долучається до європейського транспортного потоку. Коли за десять днів повертатимусь до Белграда автобусом болгарської компанії із щоденним маршрутом Болгарія – Італія (через Сербію, Хорватію і Словенію), маю можливість переконатися в цьому ще раз.

30 вересня – 2 жовтня 2016 року в Софії в Інституті етнології і фольклористики з Етнографічним музеєм БАН відбула-

ся міжнародна конференція «Нові аспекти у концепціях щодо охорони культурної спадщини: теоретичні узагальнення та практичні рішення», присвячена 60-річчю членства Болгарії в ЮНЕСКО.

Зауважимо, що Болгарія 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» (*Живи човешки съкровища – България*) і було висунуто п'ять перших номінантів, котрих включено до репрезентативного списку нематеріальної культурної спадщини, а також розроблено перелік елементів культурної спадщини країни, які потребують нагальної підтримки. Подією міжнародного значення стало створення в лютому 2012 року першого в Європі Регіонального центру (охоплює свою діяльністю Південно-Східну Європу) з нематеріальної культурної спадщини, що діє при ЮНЕСКО. Тоді ж при Інституті етнології і фольклористики з Етнографічним музеєм БАН було організовано Національний центр, а в місцях побутування культурних явищ міжнародного масштабу («Бистрицькі баби» та «нестинари») відкрито локальні центри з нематеріальної культурної спадщини.

Конференцію було організовано в співробітництві з болгарським Національним комітетом ICOMOS під патронажем та за підтримки Національної комісії Болгарії у справах ЮНЕСКО. Зініційований колишнім директором Інституту фольклору БАН, екс-віце міністром культури Болгарії, експертом ЮНЕСКО з питань збереження нематеріальної культурної спадщини, професором, доктором мистецтвознавства Мілою Сантовою, цей важливий міжнародний захід набув ще більшого резонансу, оскільки його проведення збігалося з відзначенням 110-ї річниці заснування Національ-

ного етнографічного музею в Софії – події, що перебуває під особистою увагою Президента Республіки Болгарії. Саме під час роботи конференції в окремих залах Етнографічного музею проходила виставка болгарського художньо-вжиткового мистецтва ХХ ст.

Конференція, що відбувалася в самому центрі Софії в старовинному палаці, у якому розміщується Інститут етнології і фольклористики з Етнографічним музеєм БАН, була досить камерною як за кількістю учасників, так і за характером авторитетного фахового представництва. На ній зібралися колеги-однодумці – науковці, музейні працівники, діячі культури, котрі мають чималий практичний досвід у справі захисту й збереження культурної спадщини.

На відкритті з привітаннями виступили Головний секретар Національної комісії Болгарії у справах ЮНЕСКО п. Марія Донска, директор Інституту етнології і фольклористики з Етнографічним музеєм БАН доктор Петко Христов, голова Болгарського комітету ICOMOS Стефан Белишки.

На пленарному засіданні було представлено дві доповіді: «Доля нерухокої культурної спадщини під час війни та місія ЮНЕСКО. Православні монастирі у Косовому», яку виголосила член-кореспондент БАН Елка Бакалова (Софія, Болгарія). Науковець розповіла про роль міжнародної спільноти в збереженні пам'яток середньовічної культури на території Косова. Доповідь «Заклики секретаріату... Збереження нематеріальної культурної спадщини сьогодні: синергії, гармонія, сталий розвиток» представила професор, доктор мистецтвознавства Міла Сантова. Вона зупинилася на термінологічних аспектах (матеріальна / нематеріальна спадщина та принципи “автентичності / сталого розвитку”, “захист”, protection та “охорона”, safeguarding) та наголосила на ролі Конвенцій ЮНЕСКО (1972, 2003, 2005) у справі захисту культурної спадщини. Доповідачка зауважила, що застосу-

вання міжнародних документів, важливе як з боку інтерпретації та імплементації на національному або регіональному рівнях, має базуватися на належному теоретичному обґрунтуванні та практичному досвіді.

Обговорення (робочими мовами були болгарська та англійська), у якому взяли участь етнологи, фольклористи, лінгвісти, мистецтвознавці, культурологи, архітектори, працівники бібліотек і музеїв, проходило у двох площинах – теоретичному і практичному. Упродовж трьох днів роботи конференції прозвучало багато цікавих доповідей і виступів, точилися жваві дискусії, було висловлено чимало важливих і нагальних пропозицій з проблем збереження і захисту культурної (у тому числі природної, історичної, урбаністичної) спадщини. Актуальні проблеми у своїх доповідях порушили Красимира Вачева (Варна, Софія) – «Актуальний стан теоретичної та практичної підготовки архітекторів з метою збереження археологічної спадщини Болгарії»; Ірена Бокова (Софія, Болгарія) – «*Культурний пейзаж* – теоретичне обґрунтування та політичне використання»; Теодора Конах (Краків, Польща) – «Захист нематеріальної культурної спадщини – національні стратегії та юридичні інструменти»; Іво Велинов (Софія, Болгарія) – «Культурне різноманіття і спадщина у семіотичному вигляді: *життя, пам'ять, архітектура*».

Практичний аспект проблеми було представлено в переважній більшості виступів: «Плани захисту та управління культурною спадщиною через інтегральну консервацію» (Валентина Едрева, Софія, Болгарія); «Роль культурної спадщини у сучасному регіональному розвитку» (Маріела Нанкова, Софія, Болгарія); «Археологічні музеї *in situ* в Болгарії як форма захисту нерухомої культурної спадщини. Поява, історія, розвиток» (Данієл Іванов, Софія, Болгарія); «Превентивна діяльність процесів збереження матеріалів органічного походжен-

ня у бібліотеках, музеях та архівах із застосуванням природної сировини» (Галина Цекова, Шумен, Болгарія).

Цей самий аспект знайшов продовження у виступах, що виокремлювали відповідне коло діяльності, спрямованої на презентацію, становлення та збереження традиції: «Ідентифікація культурних цінностей – майбутнє в минулому» (Мірелла Дечева, Софія, Болгарія); «Збереження нематеріальної культурної спадщини: від живої практики до архіву» (Милена Любенова, Софія, Болгарія); «Спільнота з традицією: склад тютюну в Пловдиві» (Пламена Заячка, Софія, Болгарія); «Нові паломницькі практики і деякі процеси формування культурної спадщини» (Данієл Фокас, Софія, Болгарія).

У низці доповідей було зосереджено увагу на культурологічному та прагматичному контекстах, порушено питання соціологічного й гендерного аналізу: «Проблеми соціології статі в контексті захисту нематеріальної культурної спадщини» (Міглена Іванова, Софія, Болгарія); «Роль громади у захисті нематеріальної культурної спадщини – окремі спостереження та проблеми» (Іва Станоева, Софія, Болгарія).

Багатогранність виміру традиційної культурної спадщини, її мовні, архітектурні, музичні, хореологічні, мистецькі, харчові маркери і коди, якими окреслюється ідентичність національної культури, було представлено в доповідях Оксани Микитенко (Київ, Україна) «Народне вбрання у поховальному обряді (слов'янські паралелі): гендерний маркер, символіка, культурний знак»; Радки Братанової (Софія, Болгарія) «Уявлення про захист фолкlorної музики як культурної спадщини Болгарії»; Георгія Гарова (Благодєвград, Болгарія) «Від обрядової практики до сучасної презентації деяких емблематичних танцювальних зразків»; Еліци Стоїлової (Пловдив, Болгарія) «Традиції та інновації: валоризація автентичної їжі»; Лучії Антонової-Василевої (Софія, Болгарія) «Місце болгарської діалектної лексики серед діалектної лексики Європи».

Для Болгарії, яка має чималий досвід у справі захисту, збереження та вивчення національної культурної спадщини, конференція була справді етапною, що засвідчив її широкий міжнародний резонанс. Проблематика конференції є складовою частиною наукової діяльності Інституту етнології і фольклористики з Етнографічним музеєм БАН; вона знаходить утілення також у міжнародних проектах Інституту, зокрема в спільному проекті з ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України «Народна культура та національні культурні цінності».

Надіслане нещодавно повідомлення від болгарських колег стало підтвердженням нашої співпраці. Саме про розвиток наукових зв'язків між науковцями Болгарії і України та подальші перспективи успішного співробітництва йшлося під час урочистої церемонії, що відбулася в Президії БАН 23 листопада 2016 року з нагоди вручення Надзвичайному та Повноважному Послу України п. М. Ф. Балтажі відзнаки президента БАН академіка Стефана Воденичарова.

7–9 жовтня 2016 року в м. Пале (Республіка Сербська) відбулася міжнародна наукова конференція «Сучасна сербська фольклористика IV», організована Товариством фольклористів Сербії, Інститутом літератури і мистецтва (у рамках проекту «Сербська народна творчість у інтеркультурному вимірі»), філософським факультетом університету в м. Пале та філологічним факультетом університету в м. Баня Лука (Республіка Сербська), а також за участю белградської університетської бібліотеки ім. Светозара Марковича та фундації ім. Вука Караджича.

Така увага науковців Сербії до фольклористики не випадкова. Ще в колишній Югославії Товариство фольклористів, засноване в 1952 році, відігравало значну роль, проводило активну діяльність, результати якої презентувало, зокрема, у збірнику «Народно стваралаштво – Folklor» (видавався з 1962 р.). Визначною подією впродовж десятиліть було

проведення міжнародних конгресів фольклористів Югославії, результати яких висвітлювалися в тридцяти п'яти томах «Збірника праць» конгресів. Попри припинення діяльності Товариства в 1991 році, наука Сербії збагатилася багатьма новими працями в галузі фольклористики та етнології, етнолінгвістики, етномистецтвознавства, етнокультурної історії тощо. Сьогодні відновлене Товариство фольклористів Сербії охоплює різні регіони країни та наукові центри і проводить активну діяльність, спрямовану на вивчення, збереження та популяризацію народної культури як важливого складника утвердження етнонаціональної ідентичності. Зокрема, уже вчетверте поспіль проходять міжнародні фольклористичні конференції, які в попередні роки відбулися у Тршичу, Новому Саді та Ніші. Цьогорічна конференція стала продовженням такої традиції, зібравши неподалік від Сараєва в новому університетському центрі невеличкого міста Пале науковців з різних місць Сербії, а також з України та Росії.

Для обговорення було висунуто низку проблем, зокрема, поняття порубіжжя у фольклорі; обрядовий і календарний рік; збирачі і дослідники фольклору; сучасна фольклористика і культурологічні студії. Міждисциплінарний характер конференції та її широкі тематичні межі дозволили взяти участь у ній славістам різного профілю. Особливо приємним був факт участі наукової молоді Сербії, яка активно продовжує традиції попередників. Робочими мовами конференції були всі слов'янські та англійська.

На пленарному засіданні після вітальних слів декана філософського факультету в м. Пале та декана філологічного факультету в м. Баня Лука було заслухано три доповіді: Бошка Сувайджича (Белград, Сербія) «Південнослов'янська усна епіка – міст чи межа»; Оксани Микитенко (Київ, Україна) «Поминальне оплакування в контексті календарної обрядовості (на матеріалі балканослов'янської фольклорної традиції)»; Анни

Плотникової (Москва, Росія) «Пісні віли»: аналіз одного міфологічного мотиву на основі нових польових досліджень».

Не зупиняючись докладно на виступах, зазначимо основні блоки, які можна виокремити з огляду на теми, що прозвучали. Найбільший блок було присвячено персоналіям збирачів – діяльності як аматорів, так і професіоналів, а також дослідникам фольклору Сербії в минулому та сучасності (Зоя Каранович (Новий Сад, Сербія) «Маринко Станоевич (1874–1949) як збирач фольклору Тимоцької Країни»; Соня Петрович (Белград, Сербія) «Фольклорна збірка із Васоевичів Мiodрага С. Лалевича»; Валентина Питулич (Косовська Митровиця, Сербія) «Весільні звичаї та пісні з Призрена у записах І. С. Ястребова»; Бранко Златкович (Белград, Сербія) «Вук Караджич і Сима Милутинович Сарайлія»; Віра Шарац-Момчилович (Белград, Сербія) «Хранителі Етнографічного музею в Белграді – збирачі та дослідники етнографічного матеріалу з Бараньї»; Зона Мркаль (Белград, Сербія) «Автори читанок та шкільних підручників як дослідники фольклору»; Данієла Петкович (Белград, Сербія) «Драгутин Костиц як дослідник усної традиції»; Саша Кнежевич (Пале, Республіка Сербська) «Ілля Див'янович – співець чи шахрай»; Марина Младенович-Митрович (Белград, Сербія) «Церковні особи як збирачі “класичного” корпусу народних оповідань у контексті культурної стратифікації»).

З огляду на те, що питання жанру є традиційним для сербської фольклористики, воно також було одним із центральних. У контексті висунутої проблеми «меж фольклорного тексту» увагу було звернуто на проблеми взаємозв'язків та взаємовпливів у фольклорних жанрах, наявних на різних рівнях фольклорного (як словесного, так і музичного) тексту, на взаємодію творів художньої та народної літератури: Бранко Летич (Пале, Республіка Сербська) «Оповідь як поетика казки»; Ана Вукманович (Белград, Сербія) «Перейдена

межа: образ *мосту* у народній ліриці»; Наташа Станкович-Шошо (Белград, Сербія) «Поняття межі у сербській народній казці»; Даниця Йович (Белград, Сербія) «Оповіді про родинні прокляття – проблема визначення і межі жанру»; Драгиця Панич-Кашанський (Баня Лука, Республіка Сербська) «Старобоснійський спів – термін і межі наспіву»; Лівія Екмечич (Белград, Сербія) «Два типи культури – усний та книжний тексти як варіанти»; Желька Пржуль (Пале, Республіка Сербська) «Підземні течії традиції у оповідних прийомах Бранка Чопича».

До аналізу обрядового тексту та його локальних традицій побутування у своїх доповідях звернулися Бранко Чупурдія (Белград, Сербія) «Ойкан як сербська обрядова пісня»; Тетяна Вуйнович (Новий Сад, Сербія) «Весільні пісні у публікаціях Вука Караджича»; Мая Калезич (Белград, Сербія) «З приводу однієї не ідентифікованої назви рослини-апотропея»; Ірина Медар-Таньга (Баня Лука, Республіка Сербська) «Обрядові обходи сербських мешканців у Батковичі (Бієліні)».

В аспекті розширення теоретичного дискурсу фольклористики зверталася увага на нові явища фольклору, «фольклоризм» у сучасній культурі. Це наголошувалося в доповідях Єленки Пандурович (Баня Лука, Республіка Сербська) «Сучасна сербська фольклористика між “народною творчістю” та культурною індустрією»; Любинка Раденковича і Драгани Джурич (Белград, Сербія) «Висячі замки на мостах – нове фольклорне явище»; Александри Бієлич і Ясмینی Катинські (Белград, Сербія) «Польові дослідження фольклору: епітафії на надгробках в общині Частина».

Порівняльний аспект (міжслов'янський та слов'яно-неслов'янський) аналізу фольклорного тексту було представлено в доповідях Андрія Мороза (Москва, Росія) «Проект дослідження традиційної культури білорусько-російсько-го пограниччя»; Марії Станюкович (Санкт-Петербург, Росія)

«Магічне народження та героїчне дитинство у сербському та філіппінському епосах».

Оскільки конференція тривала недовго, оглянути Сараєво довелося нашвидку. Вийшовши з Пале, на зворотному шляху на кілька годин заїхали до столиці Боснії і Герцеговини. Залишивши автобус на стоянці, пройшлися старим містом – махалою, відвідали і стару православну церкву біля стін міста. Вона не зазнала руйнувань, але найбільше випробування для церкви тепер – це відсутність прихожан. Проте люди приходять, а в церковному подвір'ї функціонує невеличкий музей і церковна крамниця. Уже наостанок зайшли до кав'ярні (бо дорога до Белграда чекала неблизька), де звичну сербську назву традиційної кави, яку всюди на Балканах подають у маленькій джезві, – «домашня» – змінено на «зварену»...

...У сутінках ми поверталися автобусом до Белграда. Серед мальовничих краєвидів гірської осені пропливали за вікном покинуті зруйновані будинки, нагадуючи про драматичні події, які пережила країна. Минули кордон із Боснією і Герцеговиною, і позаду залишилася природна межа регіону – оспівана І. Андричем велична і нескорима Дрина. І вже по-новому згадувалися теоретичні висновки конференції – тема порубіжжя набувала масштабів наявної, але водночас умовної категорії, нагадуючи, що тільки від людини залежить, якою сприйматиметься культура – «мостом» чи «кордоном», і якою буде її – культури, країни, людини – доля.

Наступного вечора, попрощавшись із Белградом, я повернулася до Будапешта, а звідти літаком до Києва. «Балканська подорож», що тривала місяць, закінчилася, як і відпустка, в середині жовтня. Закінчилася на два тижні – цього разу я вирушала потягом до Польщі.

Мій потяг прибув до Варшави хвилина в хвилину. Уже на Центральному вокзалі (є ще Східний та Західний) усвідомлюєш, що ідея «мобільності» (зокрема, громадян) є однією з

основних принципів європейської інтеграції. Річ не тільки в сучасному, схожому на аеропорт приміщенні вокзалу, що розташований на різних, сполучених ескалаторами поверхах, але передовсім у невпинному людському потоці, який не побачиш, наприклад, на вокзалах балканських країн, де більш популярним є автобусне сполучення. Тут залізниця схожа скоріш на метро, і видно, що люди звикли користуватися нею. З'ясувати розклад, обрати необхідний напрям, станцію, на котрій без зусиль і швидко можеш здійснити пересадку, купити квиток – все можна через Інтернет. Чекаю кілька годин на потяг, який через Познань йде до Шчецина (так дешевше, ніж міжнародним на Берлін через Познань), і за дві з половиною години подорожі я вже на місці.

26–28 жовтня 2016 року в Познані в Університеті імені Адама Міцкевича відбулася Міжнародна наукова конференція «Переписування, різноманіття, взаємопроникнення культур: слов'янська Вавилонська вежа. Переклади, аналогії, взаємовпливи». Ще наприкінці 2015 року організатори конференції – Інститут славістики і факультет польської та класичної філології Університету імені Адама Міцкевича, разом із Департаментом освіти Університету імені Й.-Ю. Штрессмайера в Осієку (Хорватія) – запросили взяти участь у цьому цікавому полідисциплінарному заході, концепція якого полягала в паралельному проведенні фестивалю «Слов'янська Вавилонська вежа», із різноманітними культурно-мистецькими акціями – зустрічі з відомими письменниками й перекладачами, книжкові виставки та презентації, творчі майстерні, показ документальних кінофільмів тощо. (Зокрема, під гаслом «(Східно)-Європейський трикутник?» відбулася зустріч з українськими літераторами Ю. Андруховичем, А. Стасюком та Я. Тополею). Запрошуючи до участі «всіх, кого цікавлять проблеми міжслов'янських, а також слов'яно-неслов'янських зв'язків», організатори (зосібна, директор

Інституту слов'янської філології Університету імені Адама Міцкевича проф. Богуслав Зелінський), зверталися до славістів-філологів і перекладачів, а також фахівців у галузі культури та мистецтва, медіа, культурної антропології, історії, політології. Учасниками були науковці і митці з багатьох країн Європи – крім Польщі, із Білорусі, Болгарії, Італії, Македонії, Росії, Сербії, України, Франції, Хорватії.

На пленарному засіданні прозвучали привітання від проєктора з наукової та міжнародної діяльності університету проф. Ришарда Наскрецького, декана факультету польської та класичної філології проф. Томаша Мізеркевича, директора Інституту слов'янської філології проф. Богуслава Зелінського. Було виголошено три доповіді: «Слов'яни в очах власних та чужих» Марії Делапер'єр (Франція); «Хорватський мікрокосм у Слов'янському Світі у 1848 р.» Даміра Матановича і Еміні Бербич-Колар (Хорватія); «Поп-культура і література – механізми ідентифікації і глобалізації змісту» Запряна Козлуджова (Болгарія).

Заявлену пленарним засіданням політематичність було продовжено в роботі трьох секцій: «Мова і перекладознавство»; «Культура» та «Історія і політика», у межах яких було об'єднано кілька міждисциплінарних блоків. Так, на лінгвістичній секції було представлено доповіді з проблем мовного пограниччя (в аспекті синхронії та діяхронії), тенденцій глобалізації в мові, перекладознавства, особливостей мовного висловлювання в медіа сфері тощо. На цій секції прозвучала й наша доповідь, присвячена визначному українському мовознавцю й перекладачеві Й. Багмуту (1905–1968).

На культурологічній секції, яка засвідчила зацікавлення проблемами ідентичності та транскультурних досліджень, а також архетипами культурної пам'яті (як у європейському вимірі, так і в міжслов'янських взаєминах), розглядалися тексти різних видів мистецтва – фольклору, літератури, музичного, театраль-

ного та кіномистецтва, сучасних медіа тощо. Зокрема, привернули увагу доповіді – «Свято і культурна пам'ять: на прикладі дня Святого Іллі в колективній пам'яті македонців» Весни Петрескої (Македонія); «Час циган? Образ ромської культури в найновішому польському кіно» Войцеха Отто (Польща).

Цікавими були матеріали, об'єднані в блок історико-політичної тематики, де піднімалися питання, пов'язані з історико-політичним досвідом у культурах окремих слов'янських країн, моделями культурного діалогу з країнами Заходу, образами визначних або контроверсійних лідерів та їхнім місцем в культурі (від образу Королевича Марка до Й. Пілсудського або Й.-Б. Тито та ін.).

Отже, «поліфонічність» тематики, строкатість матеріалу, несхожість підходів та індивідуальність прочитань, що й передбачав термін «Вавилонська вежа», були вповні представлені на конференції. Вона вкотре нагадала про те, що в сучасній Європі, де слов'янський етнос є найчисленнішим і так само, як германський або романський, позначається ідентичністю власної культурної традиції, ідея слов'янської спільноти як усвідомлення неповторності культури свого народу має міжнародні перспективи. А в умовах, коли світ дедалі більше стає мультикультурним і мультиполярним, взаємоповага до культурної «інакшості» є запорукою існування власної культури.

У листопаді нас запросили взяти участь у двох – однаково надзвичайно важливих і цікавих – міжнародних славистичних конференціях, які, проте, відбувалися одночасно. Конференція в Белграді 17–19 листопада на кафедрі славістики філологічного факультету, організована завдяки ініціативі завідувачки кафедри проф. Людмили Попович та відомого славіста проф. Міодрага Сибиновича, який стояв біля витоків цього напрямку в сербській славистиці, була присвячена 25-річчю заснування україністики в Белградському університеті і зібрала відомих

науковців – славістів і україністів Сербії та України, багатьох європейських країн, а також з Японії та США. Більш камерною, проте не менш авторитетною була конференція зі славистичної фольклористики в Москві.

17–19 листопада 2016 року в Москві на базі Російського державного гуманітарного університету (РДГУ) відбулася Міжнародна наукова конференція «Традиційна культура і сучасний світ: унікальне і типове у фольклорі», організована Комісією з фольклористики при Міжнародному комітеті славістів та Лабораторією з фольклористики РДГУ спільно з Державним республіканським центром російського фольклору. Як відомо, у період між з'їздами, під час засідань комісій при МКС традиційно відбуваються наукові конференції, метою яких є обговорення найактуальніших проблем, підсумок зробленого та накреслення нових перспектив. Завдяки голові Комісії, завідувачу Лабораторії з фольклористики РДГУ проф. А. Б. Морозу цю традицію не було порушено.

Учасники конференції представляли різні центри славистики та фольклористики Росії (крім Російського державного гуманітарного університету та Державного республіканського центру російського фольклору, Інститут слов'язнавства та Інститут світової літератури Російської академії наук, академічні наукові центри в Сиктивкарі та Петрозаводську, регіональні осередки з фольклористики при університетах у Пермі, Нижньому Новгороді, Курську та ін.), а також Україну, Білорусь, Польщу, Сербію. Багато учасників є постійними авторами журналу «Живая старина», головний редактор якого проф. О.В. Белова була одним із організаторів конференції.

За три дні роботи конференції було заслухано близько тридцяти доповідей, у яких на прикладі багатьох фольклорних жанрів і на матеріалі різних слов'янських традицій (від найдавніших текстів фольклору і до сучасних явищ) розглядалася одна з базових проблем – співвідношення типового та

унікального у фольклорі. Такий аспект виходить із широкого розуміння традиції у взаємодії її взаємопов'язаних форм і виявів (мовних, фольклорних, етнографічних, музичних, зображальних тощо), передбачає залучення комплексних методів, зокрема порівняльно-історичного й типологічного аналізу, з метою дослідження народної культури та побутування живої фольклорної традиції, факторів її збереження та процесів трансмісії.

Доповіді учасників було згруповано за блоками, де піднімалися питання співвідношення типового й унікального у фольклорі стосовно сюжетної специфіки, територіального поширення та етнодіалектного вираження, обрядових форм, виконавства тощо. Більшість доповідей супроводжувалися презентаціями, а час, який надавався (30 хв.), дозволяв проведення дискусій і докладне обговорення виступів.

Так, наративну традицію в найширшому вираженні – від традиційних переказів і до е-фольклору – було представлено блоком «Унікальне і типове в сюжетах і наративах», який об'єднав доповіді О. Белової (Росія) «Параметри “унікальності” етіологічних текстів: формальні та змістові критерії»; С. Корольової (Росія) «Перші поселенці з єдиною сокирою: балто-слов'янський сюжет у комі-пермиській усній традиції»; Л. Раденковича (Сербія) «Перекази про вбивання старих: слов'яно-балто-кавказькі паралелі»; А. Лазаревої (Росія) «Співвідношення унікального і типового у розповідях про віщі сні»; В. Черваневої (Росія) «...Це, моя люба, фантазії людей»: типове в особистих інтерпретаціях міфологічних явищ»; А. Лизлової (Росія) «Матеріали автобіографічного характеру у фольклорних колекціях Наукового архіву КарНЦ РАН»; Е. Матвеевої (Росія) «”Крипипаста”: нові тексти культури і колективна цензура».

Питання традиційного та індивідуального в епічних творах було розглянуто в доповідях О. Микитенко (Україна) «”Вель-

ми значна дума періоду занепаду творчості” (М. Костомаров): “Смерть козака на долині Кодимі”»; С. Ніколаєвої (Росія) «Билина про Вавілу і скоморохів та її вірш»; С. Алпатова (Росія) «”Шибениця-весілля”: архетиповий мотив vs казуси звичаєвого права».

На матеріалі замовлянь проблему традиційного та індивідуального представили А. Топорков (Росія) «Російські замовляння від трясовиці: редакції, індивідуальні варіанти та літературні переробки» та Т. Володіна (Білорусь) «Замовляння від очних хвороб: традиційні моделі та християнські образи».

Залежність типового й унікального від національної та регіональної специфіки, збереження традиції та появи новацій у фольклорному тексті аналізували на широкому слов’янському матеріалі доповіді «Як виключне стає типовим (до проблеми типології етнокультурних систем)» Е. Дорохової (Росія); «Вук як епохальна “зміна” – унікальне і типове у сербському фольклорі» Б. Сувайджича (Сербія); «Унікальне і типове в наративах с. Мільково Камчатського краю» О. Миненок (Росія); «Болгарські друковані листки-некрологи: народна традиція, інновації та індивідуальна творчість» І. Седякової (Росія).

До питання типового та унікального у фольклорі в ході еволюції його обрядових форм, а також до зразків в рідкісних записах звернулися Е. Кочой (Польща) – «Вірування та обряди, пов’язані з песиголовцями у давній та сучасній візантійсько-слов’янській традиції», яка розглянула фольклорний образ в аспекті взаємодії християнської та народної традиції; Ю. Крашенинникова (Росія) – «”Прохання на м’яч”: рідкісні записи весільних примовлянь із Вологодської губернії кінця XIX – початку XX ст.», проаналізувавши раритетні записи весільного фольклору; М. Матлін (Росія) – «Обряд зняття фати у сучасному міському російському весіллі: деякі особливості конструювання обрядовості», який зробив висновок про вплив, зокре-

ма завдяки інтернет-записам, української традиції. У доповіді М. Попова (Росія) категорію «унікального» було розглянуто на матеріалі календарного фольклору переселенців та корінних мешканців Західного Сибіру.

Своєрідність у фольклорі можуть зумовлювати різні причини; вона нерідко пов'язана вже із самою постаттю носія традиції, залежить від біографії виконавця, про що йшлося в доповіді А. Мороза (Росія) «Місцеві диваки і оригінали: типове та / або унікальне». Унікальне може виявлятися в особливостях матеріалу, умовах його фіксації та передачі традиції, зокрема, у рукописних збірниках, на що звернула увагу А. Іполітова (Росія) – «Унікальне і типове в російських рукописних травниках». Оригінальними можуть бути окремі фольклорні тексти, сюжети і мотиви, образи і персонажі, що знаходить підтвердження при їх типологічному зіставленні, як це показали доповіді А. Петрова (Росія) «Про деякі приклади десакралізації християнського образу в народно-православних текстах»; М.-В. Морріс (Росія) «Конститутивні елементи типологічної схожості Туата де Дананн і польських планетників»; С. Амосової (Росія) «Типологія оповідань про персоніфіковані дні тижня»; А. Грефа, Е. Слонімської, Д. Пенської (Росія) «Традиція та новація у вертепі та театрі Петрушки межі XX–XXI ст.».

Насправді «унікальним» подарунком учасникам став народний вертеп, виставою якого (у виконанні А. Грефа, Е. Слонімської, Д. Пенської) завершилася цікава й насичена робота конференції.

Я. О. Поліщук

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ «ЛІТЕРАТУРА ТА ІСТОРІЯ СЛАВІСТИКИ»

Наукова конференція «Література та історія славістики» (*Literatúra a dejiny slavistiky*), що мала широке й поважне представництво з різних європейських країн, відбулася 12–13 квітня 2016 року в Братиславському університеті імені Яна Коменського (Словаччина), а грантова підтримка Вишеградського фонду, зокрема проекту дослідження літератур країн Східного партнерства (*Visegrad Eastern Partnership Literary Award*, www.vearpla.eu), уможливила її проведення. Проблематика історії слов'янських літератур та історії славістики набула на цьому науковому форумі широких контекстів.

На конференції виступило 18 дослідників, що репрезентували 11 країн Європи. У рамках проекту відбулося також засідання комісії історії славістики Міжнародного комітету славістів. Робочу частину конференції розпочав М. Робінсон (Росія) доповіддю про методологічні погляди В. Перетца, які викладені у працях «Из лекций по методологии истории русской литературы» (Київ, 1914 р.) та «Краткий очерк методологии истории русской литературы» (Петроград, 1922 р.). Доповідач наголосив, що учений рішуче відмовився наслідувати канон культурно-історичної школи російського літературознавства і прагнув обґрунтувати нові підходи до аналізу художнього твору, зокрема його естетичної форми. М. Зеленка (Чехія) у доповіді «Роман Якобсон та Ян Войтех Седлак» з'ясував методологічну позицію Р. Якобсона у контексті празької структуральної школи міжвоєнного періоду. У виступі професора І. Поспішила (Чехія) було проаналізовано проблеми славістики на матеріалі листування брненських філологів. Л. Сазонова (Росія) зосередила увагу на постаті Д. Лихачова в

доповіді «Людина, текстологія, поетика в науковій концепції Д. С. Лихачова».

Про рецепцію російської літератури до 1917 року, зокрема переклади та літературознавчі розвідки в Німеччині, говорив Г. Шаллер (Німеччина). М. Брадаш (Сербія) розглянула тему сербсько-італійських літературних зв'язків, аналізуючи збірки народних пісень Ніколо Томазо 1841 року та Джованні Ніколіча 1894 року. Л. Палфалві (Угорщина) звернувся до проблеми формування етнічної свідомості білорусів у рефераті «Білінгвізм, транскультурність та білоруська ідентичність». Л. Матейка (Словаччина) запропонував цікаве компаративістичне дослідження культур пострадянського блоку в доповіді «Від літератури народів СРСР до національних літератур пострадянського простору: випадки Білорусі, України та Азербайджану».

У третьому блоці прозвучало ще п'ять доповідей. А. Еліаш (Словаччина) проаналізував місце наукових праць братиславського русиста й славіста А. Ісаченка в контексті словацького літературознавчого структуралізму. В. Франчук (Україна) розглянула питання філології в листуванні О. Потебні зі слов'янськими вченими. С. Бонацца (Італія) представив розділ із підготованої до друку власної монографії про видатного славіста Єрнея Копітара. Ішлося про зв'язки з німецькими славістами першої половини ХІХ ст., про що свідчить хоча б кореспонденція ученого-бібліотекаря з-понад сотнею німецькомовних адресатів. Копітарових заслуг у розвитку славістики торкалася також В. Бабіч (Словенія), коли досліджувала глаголичні рукописи, зібрані вченим у Національній університетській бібліотеці Любляни. Т. Левашкевич (Польща) запропонував комплексний погляд на проблему слов'янського просвітництва в межах теми «Письменники, публіцисти і перекладачі як мовознавці та реформатори слов'янських літературних мов».

А. Зеленка (Чехія) простежувала історію рукописних віршів видатного словацького літератора Павла Орсага Гвездослава. Я. Поліщук (Україна) зосередив увагу на переломі, якого зазнав славістичний рух у Російській імперії в середині XIX ст., у доповіді «Рік 1847, або Про те, чому не відбулася зустріч Пантелеймона Куліша з Людовітом Штуром». Виступ С. Паліги (Румунія) був присвячений визначній постаті Богдана Гасдеу, що став першим румунським лінгвістом і славістом XIX ст. С. Алое (Італія) зачепив проблему «Славістика та російський романтизм» і потрактував зв'язок цих двох явищ як «зустріч, що не відбулася». Л. Горізонтов (Росія) розглянув відомий книжковий проект дореволюційної Росії у доповіді «Літератори – популяризатори знань про слов'янські народи. Випадок багатотомної “Живописної Росії” останньої чверті XIX ст.».

Після завершення конференції відбулося закрите засідання комісії з історії славістики Міжнародного комітету славістів. Багаторічний голова комісії проф. С. Бонацца з огляду на особисті причини склав повноваження. Одностайним голосуванням новим головою обрали доцента Л. Матейку – завідувача кафедри русистики та східноєвропейських студій Братиславського університету імені Яна Коменського. Заступником голови комісії надалі залишається проф. М. Робінсон (Росія), а секретарем – проф. С. Алое (Італія). У дискусії про найближчі плани комісії запропоновано засідання круглого столу в рамках Міжнародного конгресу славістів у Белграді, а також ухвалено намір створити власну веб-сторінку комісії, на якій буде вміщено багатий архівний матеріал, що надійде від зацікавлених авторів і стосуватиметься визначних сторінок історії славістики.

А. М. Якімова

ХІ МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ «ДРАГОМАНІВСЬКІ СТУДІЇ»

14 жовтня 2016 року в Софії відбулася ХІ Міжнародна наукова конференція «Драгоманівські студії». Організатором заходу була болгарсько-українська фундація «Мати-Україна». Конференція проводилася за підтримки та активної участі Софійського університету Святого Климента Охридського та Посольства України в Республіці Болгарія, у партнерстві з Інститутом етнології та фольклористики з Етнографічним музеєм Болгарської академії наук (БАН), філософським факультетом Великотирновського університету ім. Св. Кирила та Мефодія, за участі Інституту історичних досліджень БАН, Львівського національного університету імені Івана Франка.

Почесними гостями конференції «Драгоманівські студії» були Тертична Анна, Тимчасово Повірена у справах України в Республіці Болгарія; Пенчев Бойко, доц., д-р, декан факультету слов'янських філологій Софійського університету Святого Климента Охридського; Куманов Мілен, доц., д-р Інституту історичних досліджень БАН; Лазор Оксана, старший викладач кафедри слов'янської філології Львівського національного університету імені Івана Франка; Доган Марія з Університету Хаджеттепе (Анкара, Туреччина); Садігова Вусала, третій секретар Посольства Азербайджану в Болгарії.

Вітання учасникам конференції надіслала академік Ганна Скрипник – директор Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Успішної роботи побажала Наталія Драгоманова – онука Михайла Драгоманова.

З вітальними словами виступили Бойко Пенчев, декан факультету слов'янських філологій Софійського університету Святого Климента Охридського, Олена Коцева, голова Спільки українських організацій Болгарії «Мати-Україна». Анна Тертична, Тимчасово Повірена у справах України в Республіці Болгарія, привітала учасників конференції і презентувала книгу «Сестра моя, Софія...», яка вийшла у видавництві газети «День». А. Тертична вручила грамоти Міністерства освіти і науки України викладачам-україністам факультету слов'янських філологій Софійського університету Святого Климента Охридського.

Програма конференції присвячена 25-й річниці проголошення незалежності України, 25-й річниці встановлення дипломатичних відносин Україна – Болгарія та 20-й річниці відділення україністики Софійського університету Святого Климента Охридського. Усі ці ювілейні події відповідають духу драгоманівської ідеї щодо незалежної Української держави, української мови і культури.

Вшановуючи 175-річчя з дня народження професора Софійського університету Святого Климента Охридського, українського вченого Михайла Драгоманова, учасники конференції не обійшли увагою ювілей відомого українського історика Михайла Грушевського (доповідач М. Васілева), ювілей Івана Франка – соратника М. Драгоманова. У своєму виступі Л. Терзійська розглянула стосунки М. Драгоманова й І. Франка, А. Якімова зупинилася на рецензії І. Франка болгарських фольклорних праць М. Драгоманова. Особливо приємно, що в конференції взяли участь студенти й викладачі Львівського національного університету імені Івана Франка.

Учені також обговорювали українсько-болгарські і болгаро-українські наукові зв'язки. Е. Данков звернув увагу на вплив української філософської школи на перших болгарських філософів. Цв. Дімітрова ознайомила присутніх із результата-

ми спільного проекту Інституту етнології та фольклористики з Етнографічним музеєм БАН та Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Уперше на конференції «Драгоманівські студії» болгарський історик М. Куманов порушив питання дослідження української еміграції, зокрема погляд на українських емігрантів у 30-х роках ХХ ст. через призму архівів Міністерства внутрішніх справ Болгарії.

Р. Камберова присвятила свій виступ історії становлення українистики в Софійському університеті Святого Климента Охридського і презентувала авторський підручник з української мови. Л. Желева здійснила огляд підручників з української мови для іноземців. Доповідь О. Лазор була присвячена українським онімам у болгарських офіційних текстах. О. Сірук ознайомила присутніх з аналізом корпусу паралельних українських і болгарських текстів, а О. Сорока зробила презентацію «Короткого тематичного словника болгарської, чеської, польської та української мови».

Т. Матанова представила свою книгу «С две родини, два езика, две култури...», у якій узагальнила власні напрацювання про дітей у змішаних шлюбах, болгаро-українських зокрема. Продовжуючи рухатися в цьому напрямі, авторка запропонувала нове дослідження – про вишиванку як складову побуту українців у Болгарії. Об'єктом виступу М. Доган стала Українська недільна школа в Софії. Д. Владов розповів про українські вечори, ініціатором яких він виступив у 2012 році.

Д. Корчева ознайомила учасників конференції з аналізом згадок про Україну в болгарських засобах масової інформації. Б. Вачев поділився своїми враженнями від виставки «СИ-НЕРГИЯ – *научен туризъм в рисунки и бележки*», на якій була представлена і Україна.

Доповіді учасників були зосереджені на українсько-болгарській проблематиці і засвідчили, зокрема, високий науко-

вий рівень конференції «Драгоманівські студії», актуальність проблем, що обговорювалися, створення українсько-болгарського науково-культурного простору для обміну думок, ідей і творчої співпраці.

За традицією, що склалася, після закінчення конференції учасники і гості покладають квіти на могилу М. Драгоманова. Цього року члени конференції – українці й болгари, гості зі Львова і Харкова – взяли участь у протестній акції «Стоп Путін! Стоп війна!», організованій українською спільнотою у світі.

А. М. Якімова

КРУГЛИЙ СТІЛ ПАМ'ЯТІ ПРОФЕСОРА ЄВГЕНІЇ МІЦЕВОЇ

Секція «Порівняльні фольклористичні дослідження» Інституту етнології та фольклористики з Етнографічним музеєм Болгарської академії наук організувала й провела 16 грудня 2016 року Круглий стіл, присвячений пам'яті професора Євгенії Міцевої.

Болгарські вчені поділилися спогадами про зустрічі та співпрацю з проф. Є. Міцевою, підкреслили значення її впливу на вибір фольклористики як напряму досліджень. Вона належить до фундаторів секції «Порівняльні фольклористичні дослідження», утвореної у 1985 році під назвою «Балканський і слов'янський фольклор». Першим керівником була проф. Галина Іванова, другим – проф. Євгенія Міцева, третім – доц. Володимир Пенчев, зараз секцію очолює Галина Лозанова.

На Круглому столі було запропоновано кілька платформ для обговорень і дискусій, а саме: «Словесний фольклор», «Балканський і слов'янський фольклор», «Міфологія і демонологія», «Спадщини і ідентичності».

У «Словесному фольклорі» дослідники обговорювали такі теми, як сучасна етнічна картина на матеріалі анекдотів, пам'ятні місця і медії та інші. У рамках платформи «Балканський і слов'янський фольклор» учені розглянули балкансько-азійські паралелі образів «Баби Марти» в Болгарії і «Аджуса» в Ірані, символіку меду в релігійних оповіданнях турків, гадання про заміжжя у дні Святої Катерини і Святого Андрія в Польщі, образ болгарина в чеському суспільстві від XIX ст. до сучасності. У контексті блоку «Міфологія і демонологія» запропоновано для дискусії теми про вампірів, змія у фольклорній прозі, захисні практики, свято сонця як нову традицію (Брезовсько, Болгарія).

Особливу увагу болгарські вчені надають вивченню проблеми збереження ідентичності та культурної спадщини болгар за кордоном і етнічних меншин у Болгарії. Напрямок «Спадщини і ідентичності» схарактеризований розглядом болгарських фольклорних танцювальних груп за кордоном як консолідуючого фактору, а також аналізом інтеркультурної специфіки на основі болгарського навчального центру «Знання» в Чикаго. З доповіддю «Українська недільна школа в Софії – інституція і посередник української культурної спадщини» виступила доктор Таня Матанова, яка супроводила свою промову презентацією про діяльність школи. Попередньо вона провела анкетування серед батьків, діти яких відвідують недільну школу, й серед тих, чиї діти туди не ходять. Т. Матанова – молода болгарська дослідниця, яка протягом кількох років вивчає сучасну українську діаспору в Болгарії.

ПАМ'ЯТІ ПРОФЕСОРА ІВАНА СТОЯНОВА



Українська славістична громадськість зазнала великої втрати: 30 січня 2016 року пішов з життя визначний науковець-славіст Іван Андрійович Стоянов.

І. Стоянов народився 28 грудня 1935 року в с. Баннівка Болградського району Одеської області в родині нащадків болгарських переселенців.

Після закінчення сільської семилітньої школи продовжив навчання в райцентрі, де після отримання атестату зрілості його запросили на роботу літературним працівником у місцеву газету. Через півтора року був призваний на військову службу. Після демобілізації навчався на болгарському відділенні Ленінградського (Санкт-Петербурзького) університету (1958–1963), потім в аспірантурі Інституту мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України. Після закінчення (1966) був прийнятий на роботу в цю установу членом авторського колективу, який під керівництвом акад. О. Мельничука займався укладанням семитомного видання «Етимологічний словник української мови», брав участь у роботі над частиною реєстру третього, четвер-

того, п'ятого та шостого томів (сьомий готувався як довідковий), після закінчення укладання зайнявся у співавторстві з О. Чмир підготовкою болгарсько-українського словника – першої в славистиці лексикографічної праці на матеріалі зазначених мов.

Роботу в науковій установі сполучав з викладанням болгарської мови в Київському державному (нині – Національному) університеті ім. Тараса Шевченка. Після закінчення обох тем в Інституті мовознавства був прийнятий за конкурсом на посаду доцента кафедри української мови, читав лекційні курси зі старослов'янської мови та «вступ до слов'янської філології». У 1991 році очолив новостворену кафедру мов та літератур народів України. Загальний стаж роботи в КНУ становить близько двох десятиліть.

Протягом 1992–1998 років І. Стоянов працював також викладачем української мови в Софійському університеті ім. Св. Климента Охридського та в Південно-Західному університеті в м. Благоевграді. На думку керівництва факультету, значною мірою з діяльністю київського лектора пов'язане відкриття спеціальності «українська мова і література» на кафедрі слов'янської філології у столиці Болгарії.

З 1998 року – завідувач кафедри слов'янської філології Київського славистичного університету, згодом – декан, упродовж 2003–2005 років – директор Інституту славистики та міжнародних відносин.

Науковець також захистив кандидатську дисертацію «Семантична структура та етимологічний склад дієслів розумової діяльності в болгарській мові» (керівник акад. О. Мельничук), у 1995 році він захистив уже докторську дисертацію «Болгарська мова в Україні: проблема функціонування та розвитку лексики».

І. Стоянов нагороджений знаком «Відмінник освіти України», Почесною грамотою Верховної Ради України, медаллю та

грамотою Міністерства освіти і науки Болгарії «Отець Паїсій Хилендарський», Почесним знаком Софійського університету першого ступеня.

Діяльність І. Стоянова широковідома як в Україні, так і в Болгарії. На окрему увагу заслуговує його робота в Українському комітеті славістів.

І. Стоянов тісно співпрацював з відділом української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, зокрема в галузі дослідження фольклору національних меншин. Він сприяв підготовці спецвипуску журналу «Народна творчість та етнографія», присвяченого болгарській фольклористиці, переклав значний масив наукових студій цього видання. Ціла генерація його вихованців стала аспірантами Інституту, успішно захистили кандидатські дисертації.

І. Стоянов – визначний філолог-славіст, на його роботах продовжує навчатися молодше покоління дослідників-славістів. У пам'яті науковців нашого Інституту, деякі з них – його колишні аспіранти і студенти, він назавжди залишиться справжнім ученим і вчителем, порядною, інтелігентною та щирою людиною.

Інформація про авторів

Атанасов Павлін – доктор з нової загальної історії приватної профільованої гімназії «Американський коледж» (м. Велике Трново, Болгарія).

Бобровницька Наталя Вікторівна – аспірантка зі спеціальності «Фольклористика» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Бріцина Олександра (Олеся) Юрійвна – канд. філол. наук, член Міжнародного товариства дослідників народної прози (ISFNR), член фольклористичної комісії при Міжнародному комітеті славістів, член Міжнародної редакційної ради журналу «Folklore» (Великобританія).

Вахніна Лариса (Леся) Костянтинівна – канд. філол. наук, завідувач відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, член президії фольклористичної комісії при Міжнародному комітеті славістів.

Волковічер Тетяна Михайлівна – аспірантка зі спеціальності «Фольклористика» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Головатюк Валентина Данилівна – канд. філол. наук, наук. співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Гуменюк Ольга Миколаївна – канд. філол. наук, доцент, пошукувач відділу української та зарубіжної фольклористи-

ки Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Гуць Михайло Васильович – канд. філол. наук, професор.

Іваннікова Людмила Володимирівна – канд. філол. наук, ст. наук. співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Карацуба Мирослава Юрійвна – канд. філол. наук, доцент, ст. наук. співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Кастриця Олена Олександрівна – канд. філол. наук, доцент кафедри білоруської культури і фольклористики Гомельського державного університету ім. Франциска Скорини (Білорусь).

Козар Лідія Петрівна – канд. філол. наук, ст. наук. співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Конєва Ярослава Петрівна – канд. філол. наук, доцент Інституту східнослов'янської філології Вармінсько-Мазурського університету (Польща).

Коваль-Фучило Ірина Мирославівна – канд. філол. наук, ст. наук. співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Микитенко Оксана Олегівна – д-р філол. наук, пров. наук. співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології

ім. М. Т. Рильського НАН України, член фольклористичної комісії при Міжнародному комітеті славістів.

Мушкетик Леся Георгіївна – д-р філол. наук, пров. наук. співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Новак Валентина Станіславівна – д-р філол. наук, професор, завідувач кафедри білоруської культури і фольклористики Гомельського державного університету ім. Франциска Скорини (Білорусь).

Огієнко Ірина Сергіївна – канд. філол. наук, наук. співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Панкова Анастасія Іванівна – аспірантка зі спеціальності «Фольклористика» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Поліщук Ярослав Олексійович – д-р філол. наук, проф. кафедри української літератури і компаративістики Київського університету імені Бориса Грінченка.

Ставицька Ярина Віталіївна – аспірантка зі спеціальності «Фольклористика» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Сулима Микола Матвійович – чл.-кор. НАН України, д-р філол. наук, заступник директора Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка.

Требик Ольга Сергіївна – аспірантка зі спеціальності «Фольклористика» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Чебанюк Олена Юрійівна – канд. філол. наук, ст. наук. співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Червенко Оксана Борисівна – канд. філол. наук, доцент Бердянського державного педагогічного університету.

Червінський Гжегож – д-р гуманітарних наук, доцент Інституту східнослов'янської філології Білостоцького університету (Польща).

Якімова Антоніна Миколаївна – виконавчий директор Спілки українських організацій Болгарії, керівник Української недільної школи при фундації «Мати Україна», голова Організаційного комітету наукової конференції «Драгоманівські студії» (Болгарія).

ЗМІСТ

Біля джерел слов'янських культур

<i>Іваннікова Л. В.</i> Микола Костомаров та Ізмаїл Срезневський: захоплення, наслідування, розчарування (до 200-річчя з дня народження Миколи Костомарова).....	3
<i>Атанасов П. С.</i> Полският път към България в средата на XIX век / Польський шлях до Болгарії в середині XIX століття.....	27
<i>Требик О. С.</i> Українська кумулятивна казка в записях 1940-х років (із рукописних матеріалів).....	47
<i>Новак В. С., Кастрыца А. А.</i> Мясцовыя асаблівасці радзінна-хрэсьбіннай абраднасці Веткаўскага, Гомельскага, Добрушкага раёнаў Гомельскай вобласці	60
<i>Чебанюк О. Ю.</i> Фольклорна семантика фаз місяця в часовому коді традиційної культури східних слов'ян	76
<i>Карацуба М. Ю.</i> Народна балада «Хворий Дойчин» як невід'ємна структурна складова ліро-епічних творів покосівського циклу	100
<i>Коваль-Фучило І. М.</i> Українська народна колядка про безручку	112

Теорія і методологія славістичних досліджень

<i>Mushketyk Lesia.</i> The antropologic concepts of the people's fairy-tale of the Ukrainian Carpathians (based of the material of the Ukrainians' and Hungarians' narrative tradition).....	123
<i>Козар Л. П.</i> Роль українських громад у формуванні теоретико-методологічних засад фольклористики другої половини XIX – початку XX століття: погляд на проблему	151

Панкова А. І. Історіографія досліджень фольклору про скарби та скарбошування в Україні та Чехії.....	179
--	-----

Проблеми сучасної славістики

Гуменюк О. М. Мотиви еміграції та рекрутчини в кримськотатарській народній пісні «Ешиль ада» – («Зелений край»)	200
Бобровницька Н. В. Ліричні пісні про кохання та сімейне життя: специфіка віршування.....	212
Волковічер Т. М. Згадки про епіграфічну вишивку кінця ХІХ – середини ХХ століття в наукових дослідженнях, журналістських статтях і тематичних інтернет-форумах	229
Ставицька Я. В. Народна онейромантика українців у контексті календарної обрядовості.....	240

Персоналії

Вахніна Л. К. Діалог про сучасну фольклористику з професором Єжи Бартмінським	252
Микитенко О. О. Молодість у досвіді: Блаже Ристовському 85!	264
Конєва Я. П. Польський україніст і славіст Василь Назарук: до славного ювілею	272
Гуць М. В. «В пісні, в слові буде вічно жити» (світлій пам'яті побратима Леопольда Яценка).....	277

Рецензії та огляди

Червінський Г. Барокова компаративістика Валентини Соболю	293
Сулима М. М. Художній світ народної емігрантської пісні кримських татар	301
Мушкетик Л. Г. Болгари в Угорщині	306
Бріцина О. Ю. Сучасна фольклористика в дзеркалі нового білоруського видання	314

Червенко О. Б. Видання відомих українських болгаристів	320
Головатюк В. Д. «Новий Кольберг»: Підляшся	325
Огієнко І. С. Україністика в Болгарії, болгаристика в Україні	330

Хроніка

Микитенко О. О. Ужинкова славістична осінь – 2016 (наукова хроніка в контексті дорожніх вражень)	347
Поліщук Я. О. Міжнародна наукова конференція «Література та історія славістики»	370
Якімова А. М. XI міжнародна наукова конференція «Драгоманівські студії»	373
Якімова А. М. Круглий стіл пам'яті професора Євгенії Міцевої	377
Пам'яті професора Івана Стоянова	379

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>

* Обсяг статті в межах 0,5–1 друкований аркуш.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

щорічник

Випуск 15, 2016

**Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол № 11 від 24.11.2016)**

Редактор-координатор: *Олена Щербак*

Комп'ютерна верстка: *Людмила Настенко*

Редактори: *Дар'я Белобородова-Хруль, Надія Ващенко,
Лариса Ліхньовська, Олена Яринчина*

Редактори англomовних текстів: *Олена Піскун, Павло Рафальський*

Оператор: *Ірина Матвєєва*

Підписано до друку 20.12.2016. Формат 60x84/16.

Гарнітура Minion Pro. Ум. друк. арк. 22,66.

Обл. вид. арк. 18,79.

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
Свідцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
Серія ДК № 1831 від 07.06.2004