

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

СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

ЩОРІЧНИК

Випуск 14

Київ
2015

УДК 398(=16)

ББК 82.3(0)

С 48

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

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.

Онищенко О. С. – акад. НАН України, д-р іст. наук, проф.

Паламарчук О. Л. – канд. філол. наук, проф.

Радищевський 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., проф.

Рекомендовано до друку вченому радою Інституту мистецтвознавства,
фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол № 15 від 15.12.2015)

Слов'янський світ : щорічник. Вип. 14 / [голов. ред. Скрипник Г. А.] ;
C48 НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Київ, 2015. – 328 с.
ISBN 966-02-2984-4

Щорічник «Слов'янський світ» присвячено комплексному дослідженням 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 славістичні 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 filologists, students and for the public at large.

ББК 82.3(0)

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, 2015

БІЛЯ ДЖЕРЕЛ СЛОВ'ЯНСЬКИХ КУЛЬТУР

УДК 929Шевченко;929Рильський

Т. П. Руда

ТАРАС ШЕВЧЕНКО У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ МАКСИМА РИЛЬСЬКОГО

У статті розглянуто зв'язок поетичної та наукової спадщини М. Рильського з творчістю Т. Шевченка. Мовиться про різні форми впливу Шевченкової поезії на твори Рильського: цитування, перифрази, ремінісценції, аллюзії; про спільні концепти, а також про відмінності у творчих манерах митців. Увагу зосереджено на творах Рильського, присвячених епізодам із життя Шевченка, які створюють його «поетичну біографію». Відзначено внесок Рильського у вітчизняне шевченкознавство, участь у підготовці видань творів Кобзаря українською та російською мовами.

Ключові слова: Т. Шевченко, М. Рильський, літературні впливи, концепт, «поетична біографія», шевченкознавство, переклад, запозичення, проблеми перекладу.

В статье рассматривается связь поэтического и научного наследия М. Рильского с творчеством Т. Шевченко. Речь идет о разных формах влияния поэзии Шевченко на произведения Рильского: цитирование, перифразы, реминисценции, аллюзии; об общих концептах, а также о различиях в творческих манерах художников. Внимание сосредоточено на произведениях Рильского, посвященных эпизодам из жизни Шевченко, которые создают его «поэтическую биографию». Отмечается вклад Рильского в отечественное шевченковедение, участие в подготовке изданий произведений Кобзаря на украинском и русском языках.

Ключевые слова: Т. Шевченко, М. Рильский, литературные влияния, концепт, «поэтическая биография», шевченковедение, перевод, заимствования, проблемы перевода.

The article considers the connection of the M. Rylskyi poetic and scientific heritage with the Taras Shevchenko works. It concerns

various forms of the Shevchenko poetry influence on the Rylskyi works: quotations, periphrases, reminiscences, and allusions; the two's common concepts, as well as the differences in creative styles of the artists. An attention is spotlighted on the Rylskyi works covering the episodes of Shevchenko's life, which constitute his *poetic biography*. Observed is also the contribution of Rylskyi to the domestic Shevchenko studies, as well as his participation in preparing the Ukrainian and Russian-speaking editions of the Kobzar's works.

Keywords: T. Shevchenko, M. Rylskyi, literary influences, concept, *poetic biography*, Shevchenko studies, translation, borrowings, translation problems.

Благословен той день і час,
Коли прослалась килимами
Земля, яку сходив Тарас
Малими босими ногами,
Земля, яку скропив Тарас
Своїми росами-слезами...

Ці афористичні рядки із твору «Слово про рідну матір», написаного в 1942 році, можна вважати ключем до розуміння того, ким був для М. Рильського Т. Шевченко і яке місце він посідає в історії України.

«Шевченко і Рильський» – тема не нова, її аспекти розглянуто в працях Л. Новицького, Г. Вервеса, І. Білодіда, Г. Колесника, Є. Маланюка та ін. Кожен з них, визнаючи певну внутрішню близькість митців, наявність спільноти у творах Рильського та поезіях Шевченка, відзначає і відмінність між ними. Л. Новицький, один з найпроникливіших інтерпретаторів творчої спадщини Рильського, писав: «На відміні від поширеного типу поета-«співця», він – поет-«літератор», який, крім світу безпосередніх життєвих вражень, знаходить постійні художні стимули і у «вторинному» світі вже скристалізованих людською творчістю думок та образів, передусім в книгах попередників та сучасників» [5, с. 39].

Для Рильського одним з таких «постійних стимулів» був «Кобзар» Шевченка, поета-співця (хоча в його творах є чима-

ло образів, «запозичених» із фольклору, Святого Письма, античної культури тощо).

Є. Маланюк у статті «М. Рильський в п'ятдесятиліття» (написаний у 1951 р., коли Максиму Тадейовичу було вже 56 років) стверджував, що Шевченко (як і загалом українська література) не викликав у поета в роки його молодості глибоких емоцій. Таке ставлення автор статті пов'язував з тим, що М. Рильський належав до неокласиків: «Від Шевченка, взагалі, відштовхувалися всі неокласики... Безперечно, не притягався до нього внутрішньо й Максим Рильський, вироставши в добу цілковитого занiku Шевченківської емоції в суспільстві» [3, с. 337]. Він зауважував, що «...ім'я Шевченка з'являється вже в останніх, "замовлених" творах і то, часто, навіть поруч імені "нашого великого вождя"» [3, с. 337], а також уточнював: Рильський почав цікавитися геніальним попередником з 1938 року (тобто з часу підготовки до 125-річчя від дня народження Кобзаря). Твердження Маланюка лише частково відповідає істині. Справді, саме з 1938 року (як зазначено в «Основних датах життя і творчості М. Т. Рильського», уміщених у 20-му томі зібрання творів поета) Максим Тадейович активно долучився до більшості офіційних заходів, присвячених Шевченкові. Він входив до складу урядового комітету з відзначення знаменної дати (1938), виступав з доповіддю в Спілці радянських письменників, брав участь в урочистому засіданні в Київському театрі опери і балету, у відкритті пам'ятника й музею Шевченка в Каневі (1938). Під час війни, в Уфі, куди родину Рильських (як і установи АН УРСР) було евакуйовано, Максим Тадейович виступав з доповідями «Тема Батьківщини в творчості Пушкіна, Міцкевича і Шевченка» (1942), «Поетика Шевченка», «Шевченківські дні як велика традиція» (1943) перед співробітниками АН та письменниками. Надалі продовжував діяльність з ушанування пам'яті й популяризації художньої спадщини свого «найдорожчого вчителя»: виступав з

доповідями і промовами на літературних вечорах, урочистих зборах, мітингах, друкував у пресі присвячені Шевченку статті й вірші.

В останній рік свого життя (1964) М. Рильський звітував: «За истекший год, в связи с юбилеем нашего великого поэта, мне приходилось не раз обращаться к шевченковской теме. Для книги “Шевченко и мировая литература” я написал статью “Шевченко-новатор”. Подготовил две вступительные статьи к пятитомному собранию сочинений Т. Г. Шевченко и к томику “Стихотворения и поэмы”, который издается в малой серии “Библиотеки поэта”» [10, с. 48].

«Шевченківські клопоти», як бачимо, хвилювали Рильського з 1938 року, але повага й любов до Кобзаря в ньому зародилися в дитинстві. «В семье нашей с глубоким уважением, даже благоговением произносилось всегда имя великого Шевченко», – згадував поет в автобіографії [10, с. 16]. Також він зазначав: «...Я начал строить свою поэтику (без предвзятого плана, конечно), избрав путеводителями Шевченка, Мицкевича, Пушкина [він називав їх “найдорожчими своими учителями”. – T. P.] и величайшего учителя всех поэтов – народ» [10, с. 18]. Працюючи в школах села Вчорайше, рідної Романівки, Києва, Максим Тадейович декламував учням напам'ять Шевченкові вірші: «...деякі моменти із свого вчителювання згадую з приємністю, особливо читання перед затихлою аудиторією творів Шевченка, Квітки, Коцюбинського, Тичини...» [10, с. 43].

Тарас Шевченко був для Рильського не лише великим попередником, поетом-новатором, але й живим сучасником, джерелом натхнення, часткою власного життя. Максим Тадейович під час своїх мандрів завжди відвідував місця, пов’язані з біографією Кобзаря. Ось, наприклад, уривок з листа до дружини (Ленінград, 22 липня 1956 р.): «Вчора були в Ермітажі, а тепер дивились на шевченківські місця в Ленінграді: на Ака-

демію художеств, де він учився і жив, на статую в Літньому саду, яку він молодим хлопцем змальовував і біля якої з ним познайомився художник Сошенко... Завдяки цій зустрічі ми й маємо великого поета і художника Шевченка...» [11, с. 419]. Останнє враження надихнуло Рильського на створення вірша «Статуя Сатурна в Літньому саду» (збірка «Троянди й виноград», 1956 р.), де є такі слова:

Ta сталося: і приязнь, і любов
Знайшов юнак у світлу ту годину.
Його вітає гордий Карл Брюллов,
І Щепкін обіймає, як дитину.

І він устами спраглими приник
До джерела, де грає творчість бурна, –
І не поглине Кобзаря повік
Жорстока паща сивого Сатурна!

(За міфом, Сатурн пожирав своїх дітей, але в Рильського статуя не зловісна, а «не дуже зграбна, може, і смішна». Ця деталь робить твір менш пафосним).

«Тінь» Шевченка проходить через усю поетичну творчість Рильського. Г. Вервес відзначав, що вперше свідоме його звернення до Шевченка спостерігається в поезії «Прийшла. Таки прийшла нарешті!» (учений називає її «Музою»), що відкриває збірку «Синя далечінь» (1922). Твір датований 1920 роком і є водночас першою заявкою на громадянську поезію. Наведемо уривки з «Музи» Т. Шевченка і згаданого вірша Рильського:

Учи неложними устами
Сказати правду. Поможи
Молитву діяти до краю.
А як умру, моя святая!

Стойть, як янгол, надо мною,
І пестить доброю рукою,
І сповідь слухає, й проща...
Моя ти нене, мій ти квіте,

Моя ти мамо! Положи
Свого ти сина в домовину
І хоть єдину сльозину
В очах безсмертних покажи

(Т. Шевченко «Музя»).

Не покидай і дай узріти
Хоч би полу твого плаща

(М. Рильський «Прийшла.
Таки прийшла нарешті!»).

Перед нами приклад не прямого запозичення, а збігу стилювого й емоційного ладу поезій, змісту окремих рядків. «Синя далечін» уважається чи не найбільш «неокласицистичною» збіркою поета, і вже в ній відчувається явний вплив Шевченка. У раніших творах теж можна простежити перегук з поетичною спадщиною Кобзаря. Так, у вірші «Червоне вино» (1918) процитовано дослівно рядок з поеми «Гайдамаки»:

Минають дні, минає літо...

У Т. Шевченка, за словами Л. Новиченка, були «інші, пряміші спадкоємці» [5, с. 277] – П. Тичина, О. Довженко, але в деяких творах М. Рильського вплив Шевченкової поезії дуже виразний (поема «Марина», 1933 р.; «Слово про рідну матір», 1942 р.; «Зимові записи», 1964 р.). Епіграф до «Марини» взято з одноіменної поеми Шевченка: «Неначе цвяшок, в серце вбитий / Оту Марину я ношу», з 11 епіграфів до глав поеми три – із творів Кобзаря. «Чому таке підкреслене зближення? Загальний сенс його ясний: голосно заявленим перекликом з великим поетом автор ніби підтверджував своє звернення до найглибших національних і народних джерел... Але в цій свідомій, хоч здебільшого непрямій ремінісцентності характерний для Рильського суто естетичний аспект: створення свого образу на фоні образів класичних і, в кожному разі, вже відомих в літературі» [5, с. 269].

Г. Колесник зауважив, що на різних етапах творчого шляху Рильського вплив Шевченка виявлявся неоднаково: «Безпо-

середній вплив, свідомі ремінісценції, творче цитування, навчання і вже як кінцевий результат – збіг окремих рис, окремих граней творчої манери» [2, с. 189]. Однак це ніколи не було епігонством або нарочитою стилізацією. Прикладом безпосереднього впливу можна назвати поему «Марина». Цитування, при якому запозичені Шевченкові рядки органічно злиті з авторською оповіддю, знаходимо в деяких творах Рильського, що були написані в різні періоди:

Село! І серце одпочине:
Село на нашій Україні –
Неначе писанка, село.
Зеленим гаем поросло...

(Т. Шевченко
«Княжна»).

Село – і серце одпочине:
Село на нашій Україні
Неначе писанка... Село...
О, скільки уст його кляло,
Устами гнівного поета...

(М. Рильський
«Іван Голота»).

Не називаю її раєм,
Тії хатиночки у гаї
Над чистим ставом край
села.
Мене там мати повила
І, повиваючи, співала,
Свою нудьгу переливала
В свою дитину...

(Т. Шевченко
«Якби ви знали, паничі...»).

Сповила убога мати сина,
Сповиваючи його, співала
І свою нудьгу переливала
У дитину. Материна пісня
Залетіла в груди немовляти...

(М. Рильський
«Легенда віків»).

«Легенда віків» входить до збірки «Зимові записи» (написана в 1961 р.), у ній об'єднані імена двох геніальних митців – Шопена й Шевченка, які ввібрали у свої серця «народний сум» і «гнів народний». Шевченкові рядки тут дещо перефразовані. Рильський використав форму десятискладового вірша («де-

сетерець»), що властивий південнослов'янському народному епосу (як відомо, він був одним із кращих перекладачів сербських епічних пісень).

У поезіях Рильського трапляються оригінальні шевченківські епітети: «синемундирний» («синемундирні часові»), «чорно-голубий» (очі «голубі, аж чорні»); синонімічні пари («враг» – «супостат» тощо). А. Малишко в «Слові про поета» відзначав певну спорідненість образної системи М. Рильського із шевченківською, зокрема, у вживанні специфічних епітетів, які в Шевченка не тільки «оживляють» предмети та явища, але й характеризують «внутрішній стан, емоційний настрій поета» [4, с. 36]: «І небо *невмите*, і заспані хвилі...». У Рильського: «Розкрило море *стомлені обійми*» («Ми одпливали...», 1920 р.); «Усе закрила понадворна мла, / В якій бушують хвилі *сивокосі*» («Фантастичний бриг», 1920 р.), «Наїжившись від різкого морозу, / Дріма ліхтар край *стомлених воріт*» («Наїжившись від різкого морозу», 1923 р.).

Епітети з таким «внутрішнім емоційним підтекстом» особливо характерні (як бачимо по датах) для неокласицистичного періоду творчості Рильського, а також для кращих його віршів останніх років життя (збірки «Троянди й виноград», 1957 р.; «Голосіївська осінь», 1959 р.; «В затінку жайворонка», 1961 р.; «Зимові записи», 1964 р.): «Ліс, повитий *срібноперим димом...*», «Прозора осене! Вертаєш / Ти *недопиті* весни нам...» («Бабине літо», 1956 р.); «Та *вдячний* я за всі *відспівані* літа, / *Розумні* місяці, *омріяні* години» («Сербські пісні», 1962 р.).

Рильський присвятив Шевченкові 9 поезій, окрім того, у ряді творів знаходимо загадки про Кобзаря або розгорнуті описи подій з його життя, реальних чи доповнених уявою поета. Він створив поетичний життєпис Шевченка – від народження до впокоєння на Чернечій горі в Каневі. У «Легенді віків» уже процитовані рядки про його народження («Сповила убога мати сина...»), в одній із глав колективної поеми «Іван

Голота» – розповідь про дитячі роки Тараса, про перші враження, що врізалися в пам'ять, збудили співчуття до стражденних і гнівний протест проти несправедливості:

І хлопчик був. Він пас ягнята,
Учився азбуки в дяка.
Його зростила бідна мати,
Неволя сповила тяжка.

Рабами виоране поле
Він, босий, під дощем топтав.
Народні слізози у приполі
Неначе перли, він збирав.

Також розповідається про зустріч із Сошенком (згадана вже поезія «Статуя Сатурна в Літньому саду»), про життя вже дорослого поета в панському маєтку («Іван Голота»). «Він, син кріпацький між панами...»; нові знайомі захоплюються його талантом, але радять обмежитися уславленням гетьманщини й «козацької волі» (...на трон руки не підіймай!). Коли пани поснули, герой «крадеться в темряві» в «челядню димну», а там серед слуг сидить гість – Іван Голота (його образ узято з відомої думи, він проходить через усі глави поеми – Голота бере участь у знаменних історичних подіях XVI–XIX ст.). Рильський з болем пише про «глуху невольницьку годину», перебування Шевченка в Орській фортеці, згадує «книжку захалявну, довіки на Вкраїні славну», завершуючи шевченківську лінію поеми звісткою про його смерть: «І вмер кобзар. На землю впала / Розбита кобза. Вмер кобзар. / Струна востаннє задрижала / І змовкла...». У поемі «Мандрівка в молодість» (1941–1944) є епізод похорону поета: «Коли Шевченкову привезено труну, / Щоб на горі її похоронить Чернечій, / Наш Антонович там промову голосну, / Хоч тихо, проказав...».

В інших творах описано деякі епізоди з біографії Шевченка, зокрема його перебування в Києві («Він у Києві»). Згадується Козине болото (тепер – провулок Шевченка), де стояв будиночок, який винаймав Тарас Григорович; шлях його з Печерська на «давній Поділ», «Тарасові дуби високочолі», що змальовані в його альбомі.

Завершується «поетична Шевченкіана» (відповідно до хронології зображеніх у ній подій) досить примітивним, типово соцреалістичним віршем «Наш сучасник» (збірка «Наша сила», 1952 р.):

Кобзарем його ми звemo,
Так від роду і до роду
Кожний вірш свій і поему
Він присвячував народу.

Ось чому в сім'ї великий,
У цвіту садів прекрасних
Буде жити він навіки,
Як безсмертний наш сучасник.

У дусі соцреалізму змальовано, як здійснилася Шевченкова мрія про майбутнє народу.

Протиставлення «проклятого минулого» «щасливій сучасності» простежується і у вірші «Свято в будні» (1952), у якому описане засніжене село, люди слухають радіо, бо серед співаків виступає їхня землячка Гаяля: «...дочка Денисихи, що край села / Живе не як вдова та безталанна, / Котрої хату змалював Шевченко [мається на увазі рисунок Шевченка «Удовина хата». – Т. Р.], / Як знатна ланкова на буряках, / Сама співачка хоч куда!». Це було написано в часи, коли селяни не мали паспортів і були змушенні працювати в колгоспі, отримуючи за трудодень у кращому разі трохи зерна й кілька копійок.

Подібні вірші, на жаль, принижували талант Рильського; Л. Новиченко називав їх «ерзацпоезією», свідченням «мало не атрофії поетичної думки» [6, с. 97]. Однак це були лише окремі прояви нещирого, офіціозного звернення до імені Шевченка та його традицій – з використанням «ідеологічних кодів» та «ключових слів» тоталітарної епохи.

Глибинний, внутрішній зв'язок Рильського-поета зі своїм геніальним попередником настільки багатограничний і міцний, що

виникає відчуття: Україна для автора – це «Шевченкова земля». Її культура, мова, природа нерідко сприймаються ним через поезію Кобзаря, а сучасники для нього – Тарасові нащадки: «Привіт Шевченкових дітей, Міцкевичеві діти!» («Польському народові», 1953 р.). Для Рильського і старий Київ, і деякі інші місцевості назавжди пов’язані з пам’яттю про Шевченка: «Уклін земний священним верховинам, / Де тінь Тараса навіки-віків» («Каневу», 1944 р.); поблизу Миргорода – «Криниця в балці, журавель при ній. / Тут, кажуть, воду пив колись Шевченко – / I чом не вірити у цей переказ!» («Миргородські записи», 1952 р.).

Розглядаючи «шевченківські мотиви» у творчості Максима Тадейовича, можна віднайти не лише епіграфи, ремінісценції, алюзії, перифрази, пряме цитування тощо. Деякі концепти, що часто трапляються у творчості Рильського, включають у свій багатозначний зміст символіку, ідеї, емоційну напругу, реалії поезії Шевченка. Іноді цей зв’язок конкретизується посиланням на першоджерело («Тарасові дуби високочолі» в Рильського – «Мов ті діди високочолі / Дуби з Гетьманщини стоять» у Шевченка), в інших випадках – це просто вживання слів-концептів, що повторюються в Кобзаревій поезії («зоря», «туман», «Дніпро», «хвилі», «човен», «садок вишневий» та ін.). Такі збіги в концептосферах поетичної творчості Шевченка й Рильського також сприяли забезпеченням тягlostі традиції, збереженню пам’яті культури.

Максим Тадейович багато зробив для популяризації Шевченкової поезії в інших республіках, зокрема, брав активну участь у підготовці її перекладів російською мовою (п’ятитомник 1949 р., інші збірники). У його перекладознавчих працях розглянуто деякі російськомовні інтерпретації творів Кобзаря. Так, у «Проблемах художнього перекладу» порівняно переклади М. Асеєва («Гамалія») і П. Антокольського («Відьма») 1939-го і 1949 років, відзначено зростання майстерності перекладачів. Рильський неодноразово обстою-

вав тезу щодо збереження «творчої домінанти» (тобто основної риси, ідеї, «духу») першоджерела і прискіпливо стежив за тим, щоб «домінанта» Шевченкової поезії не була втрачена (або викривлена чи пом'якшена) у перекладах.

Цікавий матеріал знаходимо в листуванні Рильського, де часто згадуються «шевченківські клопоти». З приводу підготовки й редактування перекладів Максим Тадейович спілкувався з О. Дейчем, Б. Тургановим, М. Ушаковим, О. Твардовським, М. Тихоновим, іншими російськими літераторами, з видавництвами та редакторами. Усвідомлюючи складність роботи із Шевченковими текстами, він дбав про якість перекладів, достовірність передачі реалій національного життя. «Заколдованная вещь – этот “Заповіт!” – читаемо в листі до О. Дейча від 27 березня 1964 року. – Кстати, в нескольких печатных органах я читал горячее высказывание о Ш[евченк]о нашего друга Прокофьева. В нем он, между прочим, говорит, что никому еще не удалось удовлетворительно перевести “Заповіт”» [11, с. 521]. У листі до М. Ушакова (січень 1948 р.) Рильський дає поради й уточнення щодо перекладу окремих фразеологізмів, географічних назв (Ушаков просив його звернути увагу на деякі «примечания» до III тому російськомовного видання творів Шевченка). Ось, наприклад, зауваження Максима Тадейовича зі згаданого листа:

«6. Сердечная Оксана – нужно пояснить, что слово сердечная (сердешна) обозначает здесь – несчастная;

«...13. Киреливка (есть еще написание Кереливка) – <...> лучше Шевченково, чем ...ское» [10, с. 273].

О. Твардовському в 1952 році М. Рильський писав (як завжди – тактовно, але переконливо): «Готовя к новому изданию “Кобзарь” и пятитомник Шевченко, очень просим Вас пересмотреть Ваш перевод поэмы “Гайдамаки”. Не навязывая, конечно, Вам своей воли, но, чувствуя громадную ответственность за порученное нам дело, позволяем себе сделать

некоторые замечания по поводу Вашего перевода, опубликованного в "Кобзаре" 1939 года» [9, с. 248]. Далі подано конкретні зауваження щодо віршування, ритміки, українізмів у перекладі; особливо наголошено на тому, що Шевченко – «созадатель украинского литературного языка. Ясно, что переводить его надо общелитературным языком русским, избегая областных и специфических украинских слов, хотя бы они и находились в русских словарях» [10, с. 349].

Син М. Рильського Богдан у власних спогадах розповідає, як на ірпінській дачі за столом під «сікоморорою» (так у їхній родині називали старий берест) його батько разом з М. Ушаковим редагував переклади поезій Шевченка. Богдан Максимович згадує і те, як, «живучи на дачі, батько часто приходив до будинку творчості – для спільної праці над перекладами російською мовою творів Тараса Шевченка і Лесі Українки із своїм давнім, ще з гімназичних часів другом, російським письменником Олександром Дейчем, який приїздив з Москви» [7, с. 446].

У науково-публіцистичній спадщині М. Рильського є низка праць (усього – 26!), присвячених Т. Шевченку. Вони різні за тематикою, обсягом, глибиною аналізу: серед них є типово «ювілейні» публікації (у дусі соцреалістичної публіцистики), замітки про появу нових видань поета, рецензії на збірники перекладів шевченківських поезій. Є також детальніші огляди творчості Шевченка – своєрідні «мандрівки "Кобзарем"» («Тарас Шевченко»), роздуми про його внесок в українську літературу («Шевченко-новатор»), проникливий аналіз окремого твору («Балада Шевченка "У тії Катерини"»). Особливо цікаві статті, у яких Шевченко постає як тонкий лірик («Шевченко був лірик самою суттю свого поетичного таланту», – неодноразово підкреслював Максим Тадейович [8, с. 342]), у його поезії однією з головних є тема «люблячої й страждущої жінки» – нещасливої в коханні дівчини, матері-покритки, бідної вдови, яка втрачає єдиного сина («Жіноча лірика Шевченка»).

Тема «Шевченко і Рильський» – багатопланова; вона, як бачимо, включає і вплив (прямий або опосередкований) Шевченкової поезії на творчість Рильського, і внесок Рильського в шевченкознавство, і його участь у виданнях поетичної спадщини Кобзаря.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Вервес Г. Максим Рильский в кругу славянских поэтов. – Москва : Художественная литература, 1981.
2. Колесник Г. М. Слово крилате, мудре, пристрасне. – Київ : Наукова думка, 1965.
3. Маланюк Є. М. Рильський в п'ятдесятиліття // З трудів і днів Максима Рильського. – Київ : А.С.К., 2009. – С. 328–353.
4. Малишко А. Слово про поета. – Київ : Радянський письменник, 1960.
5. Новиченко Л. М. Поетичний світ Максима Рильського (1910–1941). – Київ : Наукова думка, 1980.
6. Новиченко Л. Поетичний світ Максима Рильського (1941–1964). – Київ : Інтел, 1993.
7. Рильський Б. Будинок творчості // З трудів і днів Максима Рильського. – Київ : А.С.К., 2009. – С. 444–450.
8. Рильський М. Зібрання творів : у 20 т. – Київ : Наукова думка, 1986. – Т. 12.
9. Рильський М. Зібрання творів : у 20 т. – Київ : Наукова думка, 1987. – Т. 16.
10. Рильський М. Зібрання творів : у 20 т. – Київ : Наукова думка, 1988. – Т. 19.
11. Рильський М. Зібрання творів : у 20 т. – Київ : Наукова думка, 1990. – Т. 20.

SUMMARY

The article examines various aspects of the theme *Shevchenko and Rylskyi*. Maksym Rylskyi nurtured attachment and respect to the Kobzar from the paternal house. While considering Shevchenko one of his dearest teachers, Rylskyi knew his poetry perfectly well and visited places (in Ukraine; in present-day Leningrad) related to his biography. He applied to Shevchenko's poetry in his artistic and scientific activities. For the first

time Rylskyi's conscious addressing the Shevchenko poetry is observed in the poem *She's Come. She Still Has Come At Last!* (*Muse*, 1920) – the thing here is not a direct borrowing, but the concurrence of stylistic and emotional systems. In some Rylskyi's works, the influence of Shevchenko is very distinct (the poem *Maryna*, 1933; *A Lay of My Own Mother*, 1942; *Winter Notes*, 1964). At different stages of Rylskyi's creation, this influence was manifested dissimilarly (immediate influence, reminiscences, quotations, coincidence of certain features of creative style, etc.). There are occurrences of epigraphs from the Shevchenko poems, original Shevchenko epithets and synonymous pairs (e.g., *enemy=adversary*).

Rylskyi specially devoted 9 poems to Shevchenko; other works contain the mentions of the Kobzar, descriptions of his life's events. He created a poetic biography of Shevchenko – from the birth to the burial in Kaniv (*The Legend of Ages*, fragments of the collective poem *Ivan Holota*, the poem *Journey to Youth*, the piece of poetry *He is in Kyiv* and others).

Rylskyi did a lot to popularize Shevchenko's poetry in Ukraine and other Soviet republics, edited its Russian-speaking translations and participated in preparing the editions of the Kobzar's works (this is evidenced particularly by his correspondence with translators, as well as the memories of his contemporaries and his son Bohdan). He took part in solemnities in commemoration of Shevchenko, gave talks and delivered speeches, wrote prefaces to editions of Shevchenko's works.

There are works devoted to Shevchenko in the Rylskyi scientific and publicistic heritage as well. They are different by their themes, volume, and depth of analysis. These include typical jubilee publications, notes on new editions of the poet and reviews of collected translations of Shevchenko's poetry. Among these papers are also more detailed reviews of Shevchenko's work, original journeys through *Kobzar* (*Taras Shevchenko*), reflections on his pioneering contribution to Ukrainian literature (*The Innovator Shevchenko*), an analysis of a separate work (*Shevchenko's Ballad "With That Kateryna"*). In the Rylskyi articles, Shevchenko appears as a delicate lyric poet, in whose poetry one of key subjects is a theme of *affectionate and suffering woman* (*Woman's Lyric Poetry of Shevchenko*).

Thus, the theme *Shevchenko and Rylskyi* embraces both the influence (direct or indirect) of Schevchenko's poetry on Rylskyi's creation, and Rylskyi's participation in preparing the great poet's poetic heritage editions, as well as the works of Maksym Tadeyovych as a connoisseur of Shevchenko.

Keywords: Shevchenko, Rylskyi, literary influences, concept, *poetic biography*, Shevchenko studies, translation, borrowings, translation problems.

УДК 398(477.85)“186”(092)

**Хельга Штайн
(Хільдесхайм, Німеччина)**

ЛЮДВІГ АДОЛЬФ ШТАУФЕ-СИМИГІНОВИЧ – ФОЛЬКЛОРИСТ, ЕТНОГРАФ ІЗ БУКОВИНИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX СТОЛІТТЯ *

У статті йдеться про долю відомого етнографа, фольклориста, письменника, перекладача і громадського діяча, вихідця з Буковини Людвіга Адольфа Штауфе-Симигіновича. На основі опрацювання архівних матеріалів, тогочасної періодики та численних рукописів авторка визначає внесок фольклориста в розвиток знань про українські землі Буковини в другій половині XIX ст.

Ключові слова: Людвіг Адольф Штауфе-Симигінович, коронний край Буковина, австро-угорська монархія, народна проза, ідентичність, регіональна специфіка.

В статье речь идет о судьбе известного этнографа, фольклориста, писателя, переводчика и общественного деятеля, выходца с Буковины Людвига Адольфа Штауфе-Симигіновича. На основании исследований архивных материалов, периодики того времени и большого количества рукописей автор определяет вклад фольклориста в развитие знаний об украинских землях Буковины во второй половине XIX ст.

Ключевые слова: Людвиг Адольф Штауфе-Симигінович, коронный край Буковина, австро-венгерская монархия, народная проза, идентичность, региональная специфика.

The article covers the destiny of Ludwig Adolf Staufe-Simiginowitsch, a famous ethnologist, folklorist, writer, translator and public figure, a native of Bukovyna. On the base of researching the archival materials, periodicals of that time and numerous manuscripts, the authoress determines the contribution of the folklorist to evolving the knowledge

* Стаття друкується за виданням: Romania occidentalis – Romania orientalis. Volum omagial dedicat Prof. univ. Dr. / Festschrift für Ion Taloș. Editat de A. Branda, I. Cuceu. Editura Fundației pentru Studii Europene. Editura Mega. – Cluj-Napoca, 2009. – S. 617–633.

on the Ukrainian lands of Bukovyna in the mid- to late XIXth century.

Keywords: Ludwig Adolf Staufe-Simiginowitsch, Crown Land Bukovyna, Austrian-Hungarian monarchy, folk prose, identity, regional specificity.

У багатьох бібліографічних покажчиках [3; 4, S. 352; 10; 29; 37, S. 86–97; 40, S. 376–393; 42; 49] ім'я Людвіга Адольфа Штауфе-Симигиновича як письменника, перекладача й журналіста або возвеличується, або розвінчується, але вичерпних розвідок про нього як про фольклориста та етнографа Буковини, яка тоді тільки ввійшла до складу великої Австро-Угорської монархії¹, немає.

Л. А. Штауфе народився 28 травня 1832 року в місті Сучаві (Румунія) і був насамперед буковинцем. Його батько Симигинович був українцем, а мати, вроджена Анна Клюг, – німкенею, родина якої виїхала з Вюртемберга. Саме через її вплив він спершу почував себе буковинським німцем [20, S. 13]. Як і багато його сучасників, він узяв собі псевдонім – Л. А. Штауфе. Згодом політичні умови, пов’язані з румунськими націоналістами, змусили його згадати про своє українське походження, відтоді він послідовно почав ставити прізвище Симигинович до або після обраного псевдоніму.

Його життєвий шлях можна поділити на кілька періодів. Перший – навчання та початок трудової діяльності в Чернівцях (1849–1851); другий – навчання у Відні (1852–1856), потім було вісімнадцять років викладання в австро-угорському місті Брашові (1858–1876); третій період – після 1876 року – це повернення до Чернівців і ведення активної викладацької, наукової та журналістської діяльності.

У «Звіті імператорського управління у справах викладачів у Чернівцях з 1870/71 по 1895/96 навчальні роки» за 1876–1877 навчальний рік чіткою канцелярською мовою зафіксовано таке: «Згідно з постановою імператорського міністерства культури та освіти від 24 серпня 1876 року під номером Zl 13160

призначити викладача римо-католицької гімназії у Брашові Людвіга Адольфа Симигиновича завідувачем імператорського управління освіти у місті Чернівцях. Згаданий Симигинович народився в Сучаві на Буковині 28 травня 1832 року, належить до римо-католицької конфесії, закінчив середню школу в Чернівцях, опісля як вільний слухач відвідував лекції в університеті міста Відня. Після цього згаданий Симигинович був кандидатом на посаду вчителя середньої школи в Чернівцях у 1849 році, потім, 1851 року, працював ад'юнктом у тому самому закладі, у 1852–1856 роках був викладачем в училищі в одному з районів Відня – Шоттенфельд, у 1858 році – учителем, у 1858–1859 роках він став викладачем римо-католицької гімназії в місті Брашові. Згаданий Симигинович склав іспити з географії та історії як основного фаху, а також з німецької мови як додаткового для викладання в угорських середніх школах перед імператорською угорською екзаменаційною комісією в університеті міста Клаусенберга в 1876 році».

З його першого періоду проживання в Чернівцях ми знаємо, що зацікавлення Л. А. Штауфе політикою почалося з листівки про революційні події в Чернівцях. Тоді йшлося про від'єднання Буковини від Галичини. Сповнена патріотизму генерація, яка виросла на буковинських землях під владою австрійського імператора, прагнула визнання й робила все, щоб прославити свою малу батьківщину, її переваги та досягнення в межах її кордонів та поза ними. Ці дві тенденції – любов до Буковини та відкриття Заходом Буковини – визначили всю подальшу діяльність молодого буковинського інтелігента аж до початку Першої світової війни.

Найімовірніше, ще в досить юному віці Л. А. Штауфе ознайомився з дитячими казками братів Грімм. Так само його вразив і багатий матеріал тірольських братів І. та Й. Цінгерле. З неабияким захопленням він збирав казки та легенди в місцевих німців. Незабаром він виявив їхні спільні теми й мотиви з

казками братів Грімм. «Я відчув у собі потяг збирати німецькі казки Буковини уже навіть тому, що переселення німців розпочалося після 18 року <...> і ті казки, які побутують серед них, зберегли традиції німецьких земель, зокрема Вюртемберга та Бадена, вони з деякими варіаціями знову згадуються в багатьох зібраннях німецьких казок, і я полішив свої заплановані справи і взявся з великим завзяттям до збирання румунських народних казок»². Цей досвід 20-річного юнака став визначальним для всієї його наступної збирацької та видавничої роботи. Свої завдання й поле діяльності він описував так: «Збирачів як таких знайти нелегко: робота на цій ниві, яку без цього можна було б назвати лише невеликою, здійснюється винятково представниками інших держав. І це повною мірою свідчить про те, що скарб казок румунського народу містить значну кількість оригінального матеріалу і не допустить до себе жодного збирача з романського регіону»³. І Л. А. Штауфе мав рацію. Перші записи румунської народної прози, якщо не брати до уваги десяти опублікованих 1831 року текстів Т. Чіпариу [1, S. 55 f; 28, S. 65–105] і шести текстів у перекладі угорською мовою Я. Зайка [1, S. 52; 13], побачили світ здебільшого в збірках оповідань виключно німецькою мовою, як, наприклад, братів А. та А. Шотт у місцевості Банат [39; 47], Ф. Оберта [1, S. 114; 31] та інших мешканців Трансильванії. У цьому списку є також ім'я Л. А. Штауфе з його збіркою румунських казок німецькою мовою. Очевидно, його книга була укладена між 1849 і 1852 роками, коли Л. А. Штауфе працював учителем у середній школі в Чернівцях. Перші найбільші румунські збірки, імовірно, з'явилися лише в другій половині XIX ст.

За зразком братів Грімм і братів Цінгерле Л. А. Штауфе записав та опрацював 48 казок і оповідей, не зазначивши, однак, їхніх джерел. Він закінчив роботу над чистовим варіантом свого рукопису, який розпочато словами «Чернівці, грудень 1852 року». Йоганес Больте повідомляє, що Л. А. Штауфе пере-

дав своє зібрання 1852 року імператорові Францу Йозефу I. Цю інформацію Й. Больте⁴ [2; 5, S. 84–88, 179–181], найімовірніше, отримав від удови Штауфе, яка могла й помилатися. Приводом для передачі дару міг бути приїзд імператора 1851 року до Чернівців. Однак рукопис завершено у грудні 1852 року. Немає інформації і про надходження рукопису до архіву Австрійської національної бібліотеки.

Без будь-яких коментарів у 1853 та 1855 роках Й. Вольф надрукував у першій і другій частинах «Журналу з міфології та народознавства» («Zeitschrift für Mythologie und Sittenkunde») десять текстів [35, S. 114]. Посередниками в процесі надходження текстів до геттінгенського журналу могли бути Т. Ферналекен чи Йозеф Цінгерле, останній часто там друкувався.

Ще до переїзду до Відня Л. А. Штауфе публікував свої вірші, оповідання й новели в газетах і журналах Австрії та Німеччини, зав'язуючи тим самим численні літературні знайомства й товариські відносини, – контакти, які він у віденський період свого життя розширюватиме та плекатиме. Тут він здобув прихильність знаного на той час професора Теодора Ферналекена (1812–1907), відомого прибічника ідеї навчання вчителів, за рекомендацією якого Л. А. Штауфе був прийнятий на посаду викладача в училищі в одому з районів Відня – Шоттенфельді. Йому також пощастило отримати одну із чотирьох стипендій для кандидатів на посаду викладача й відвідувати лекції з історії професора Йозефа Ашбаха⁵ та географії професора Фрідріха Сімоні. Він писав багато новел, щоденні хроніки й театральні рецензії, а 1855 року видав у Відні збірку віршів «Вітання батьківщині з Нижньої Австрії» (*Heimatsgrüße aus Niederösterreich*). Можна припустити, що саме через неї від Л. А. Штауфе відвернувся його покровитель Т. Ферналекен. Імовірно, життя в колі друзів-літераторів йому стало настільки чужим, що він навіть думав залишити викладання. 11 червня 1856 року він писав до

поета Кайетана Керрі [9, S. 468–469], видавця журналу «Ipc» («Iris»): «Якщо Ви хочете щось про мене знати, то я можу Вам повідомити, що я почиваюся геть пригніченим і розбитим; мій покровитель Ферналекен став для мене тираном, він конче хоче знати, який я дав йому для цього привід, а я не знаю жодного, окрім моїх вітань батьківщині, які позбавили його сну, тому що, опублікувавши їх, я не скористався його порадами, які він дав мені півтора роки тому <...> Я мав намір стати журналістом, бо прихилятися перед кимось я не можу, і не можу, щоб мною керували інші, – це повністю суперечить моєму характерові»⁶.

Т. Ферналекен багато зробив для розвитку й підтримки педагогічної освіти, і можна зрозуміти, що він не міг змиритися з тим, що його учень уже під час завершення свого навчання надумав обрати інший шлях. Усе ж таки 1856 року Л. А. Штауфе склав імператорській науковій комісії у справах училищ іспити на викладача училища й восени 1857 року отримав місце вчителя державної гімназії в Чернівцях⁷. Т. Ферналекен, який був другом Я. Грімма та Л. Уланда, мав певний вплив і на фольклористичні наукові інтереси Л. А. Штауфе, імовірно, саме він сприяв і узгаданій вище справі, пов’язаній з публікацією казок у щойно заснованому «Журналі з міфології та народознавства». Саме в цей час Т. Ферналекен готує свої «Альпійські легенди» (*Alpensagen*) (Віденсь, 1858) і «Міфи та звичаї народу Австрії як внесок у німецьку міфологію, народну поезію та народознавство» (*Mythen und Bräuche des Volkes Österreichs als Beitrag zu deutschen Mythologie, Volksdichtung und Sittenkunde*) (Віденсь, 1859); 1863 року вийшли друком «Легенди та казки з Альп» (*Sagen und Märchen aus den Alpen*). У примітках до них Т. Ферналекен не подав джерело походження текстів, а також численні варіанти, дотримуючись думки, що у випадку казок ця інформація не така вже й важлива, оскільки казкові мотиви мандрують з одного місця до іншого.

Л. А. Штауфе перейняв фольклористичні імпульси, як він сам зазначав, від братів Ігнація та Йозефа Цінгерле, які 1852 року видали «Дитячі казки з Тіроля» (*Kinder- und Hausmärchen aus Tirol*), а 1856 року – «Дитячі казки з Південної Німеччини» (*Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland*). Окрім прагнень своїх друзів створити в Буковині власну літературу та пресу, оточення, до якого він входив у студентські роки, підтримувало зв’язки з найвидатнішими тогочасними германістами та фольклористами, що сприяло формуванню з вчителя-початківця також і фольклориста, якого ми бачимо в його пізніших культурно-історичних та етнографічних працях.

Після річного проживання в Чернівцях Людвіг Адольф Симігінович (як викладач він фігурує під своїм офіційним іменем [17]) отримав постійне місце викладача в римо-католицькій гімназії в Брашові. Він читав географію, історію та німецьку мову, загалом 18 годин⁸. Згодом він одружився з мешканкою Брашова Терезою Гольдшмідт і до 1876 року продовжував тут працювати. У Трансильванії Л. А. Штауфе почував себе як у вигнанні⁹ й усіляко намагався підтримувати тісний зв’язок з Буковиною. Певною мірою це йому вдавалося завдяки публікаціям своїх праць з географії, історії, літератури в низці газет та журналів як у тій державі, де він проживав, так і поза її межами [11, S. 222; 32, S. 55; 46, S. 2; 53, S. 375–378]. Водночас він став постійним членом імператорських географічного та зоолого-ботанічного товариств у Відні і дійсним членом трансильванського об’єднання з країнознавства в місті Сібіу¹⁰.

Із численних його розвідок з літератури слід виокремити «Румунські поети в перекладах зі збереженням форм та метрик оригіналів» (*Romanische Poeten in ihren originalen Formen und metrisch übersetzt von L. Simiginowicz-Staufe*). У вступі, окрім усього іншого, Л. А. Штауфе пояснює, на якому рівні він володів румунською: «Коли я взявся за перші переклади, то здійснювалися вони на основі моїх дуже посередніх

знань румунської мови, яку я як німець і як українець у такій багатомовній місцевості, як Буковина мав змогу вивчати як обов'язковий фах¹¹ ще в школі» [36]. Для цього видання до розділу «Народні пісні» Л. А. Штауфе відібрал разом із 21 румунським автором також 10 віршів зі збірки «Дойна і лілії з долини» (*Doine și lacramioare*) В. Александрі, вичерпно пояснивши принагідно поняття «хора» (*Hora*) і «дойна» (*Doina*). Таким чином, Л. А. Штауфе прагнув не просто подати зразки текстів, але й наголосити на тому, що на околицях монархії розвивається бурхливе літературне життя, від якого можна чекати будь-яких несподіванок¹² [16, S. 652–656; 27; 33].

Серед низки його праць періоду проживання в Брашові варто виокремити переробку балади про жертвоприношення під час зведення споруди «Майстер Маноле» (*Meșterul Manole*) під назвою «Будівництво монастиря, оповідь з румунського народного життя» (*Der Klosterbau, Erzählung aus dem romänischen Volksleben*). У передмові він пише: «Якщо критично подивитися на всі оповіді румунського народу, то знайдемо лише кілька творів такої поетичної вартості, як той, у якому розповідається чудова легенда про спорудження монастиря на річці Арджеж. Подання легенди у формі, розрахованій на широке сприйняття, було покликом моєї душі. І я був такий щасливий, утіливши це своє бажання, і на цих сторінках легенда про будівництво монастиря на річці Арджеж побачила світ у формі новели». І як правомірно висловив жаль І. Талос [48], тут Л. А. Штауфе знову не вказав джерела її походження.

У контексті бурхливого культурного розвитку Буковини варто зупинитися на значній кількості літературних публікацій Л. А. Штауфе-Симигиновича, його роботі в німецькомовній пресі [12; 18, S. 113–116; 25, S. 5–6; 52]. Тут ми обмежимося лише фольклористичними працями, яких було не так уже й багато протягом періоду проживання в Брашові, як, наприклад, стаття «Липовани в Буковині» [15, S. 361]. Це спроба в

малому обсязі (5 сторінок) ознайомити Західну Європу з етнічною групою Буковини. Опис місцевості та людей здійснено за тим самим планом, що його він пізніше використає у своєму зібранні «Етнічні групи Буковини» («Die Völkergruppen der Bukowina») і який було створено ним у результаті роботи з документами та на основі власних спостережень.

Протягом століття відбувався бурхливий розвиток освіти і культури на Буковині. Насамперед необхідно відзначити збільшення кількості шкіл усіх рівнів. Важливим питанням, яке порушувалося на сесії першого буковинського ландтагу 1861 року, була шкільна система та виділення стипендій для учнів, які їх потребують. У 1873 році працювало вже три гімназії: перша заснована 1808 року в Чернівцях, де 1849 року кафедру румунської мови і літератури очолював Арон Пумнул, друга – у Сучаві, а третя – у Радівцях. У 1870 році функціонувало 108 шкіл, ще 104 споруджувалося. У 1890 році мало працювати 299 шкіл, 96 із них – румунські, а 54 – з іншими регіональними мовами викладання. Якщо ще 1866 року Л. А. Штауфе скаржився на брак викладацьких кадрів ¹³, то вже 1870 року в Чернівцях було створено імператорський заклад з підготовки викладачів, куди запросили працювати Л. А. Штауфе [51].

У 1875 році в Чернівцях було засновано Університет імені Франца Йозефа [24]. З цієї нагоди Л. А. Штауфе, перебуваючи ще в Брашові, знову зібрав своїх літературних друзів з Австрії та Буковини, і вони разом з М. Амстером видали «Поетичний альбом. Урочистий подарунок на честь святкування столітнього ювілею об'єднання герцогства Буковина з Австрійською імперією та відкриття Університету в Чернівцях» (*Poetische Gedenkbuch. Festgeschenk zur Feier des hundertjährigen Jubiläums der Vereinigung des Herzogthums Bukowina mit dem Österreichischen Kaiserstaate und der Inauguration der Universität in Czernowitz*).

Із заснуванням Університету наукові студії в усіх напрямах отримали стимул для подальшого розвитку в регіоні. Дослідження з природничих та історичних наук могли здійснюватися вихідцями з регіону. Особливі досягнення в них були у фольклористичних та етнографічних працях. «Усі народи та етнічні групи багатомовного регіону знайшли своїх дослідників. Вивченням румунів займалися Сбієра, Маріан, Симигинович, І. Берар, Д. Дан, І. Іесан, Н. Нору, Г. Тамаяга, художниця Августа Кохановська та ін. Про українців писали Федъкович, Купщанко, Василь Козарищук, Симигинович, Олександр Монастирський, Р. Ф. Кайндель та ін.» [30, S. 57–69].

У 1876 році Л. А. Штауфе повернувся до Чернівців. Не маючи достатньо матеріалу для проведення нових досліджень, він взявся за його збирання. І знову, на жаль, він не вказував, коли, як і від кого записав певні відомості й тексти. У своїх описах гуцулів він лише згадує про численні відвідини їхніх дальних сіл та хат [43]. Л. А. Штауфе складав карти своїх мандрівок, своєрідний подорожній журнал, з якого він потім міг брати матеріал для подальших досліджень. Так, у листі до К. Е. Францоза у зв'язку зі своїми новелами він писав: «з моєї мапи подорожей (поїздка на південь Буковини)»; «з моєї мапи мандрівок (Грайфенштайн)»¹⁴ [21, S. 140–146; 41, S. 378–393].

Можна припустити, що Л. А. Штауфе заохочував своїх учнів приносити йому матеріал, так само, як Іон Г. Сбієра та Сіміон Флоря Маріан збиравали матеріал у своїх учнів та колег по гімназії [1]. Так з'являлися численні публікації окремих статей і літературних обробок у різних календарях, журналах та газетах у всьому німецькомовному просторі. Тому збирання та оцінка тематично розрізнених праць Симигиновича потребують ґрунтовної, трудомісткої дослідницької роботи із тогочасною німецькомовною пресою.

Так, з листування з К. Е. Францозом відомо про два томи румунських казок, які він уклав уже 1867 року. Однак, незва-

жаючи на наполягання К. Е. Францоза, їх він так і не надрукував. «Стосовно Вашого шановного запиту щодо того, які національні риси моїх буковинців притаманні народним казкам, дозволю собі висловитися, що ті корінятися як в українському, так і в румунському народному житті. Варто, однак, зазначити, що власна позиція цих двох націй, які впродовж багатьох-багатьох років були майже невіддільними одна від одної і які, проте, сьогодні, у часи піднесення національної свідомості, виявляють себе через помітні й відчутні відмінності, дала підстави для розповідей румунами українських народних казок Буковини, і навпаки, румунські елементи можна також віднайти й серед українських казок. Таке поєднання народних елементів ускладнило їх сприйняття, і незаангажований зирач міг зарахувати ці твори саме до буковинських народних казок, так як робив це я. Це не німецькі казки; це українські та румунські казки, їхнє національне, автентичне походження чітко впізнавалося завдяки окремим віршам, які в них час від часу з'являються, і якого при передачі від одного народу до іншого, звичайно ж, бракує»¹⁵.

Знову й знову Л. А. Штауфе публікує у 80-х роках XIX ст. в буковинських газетах та журналах окремі казки різних етнічних груп, які, на жаль, не мають вичерпних бібліографічних даних, як, наприклад, «Рутенські * казки» (*Ruthenische Märchen*) [7, S. 15–20], «Гарні заручини, кому? Дві веселі народні казки з Буковини» (*Trau schau, wem? Zwei lustige Volksmärchen aus der Bukowina*) або «Історія та картини з усіх усюд» (*Geschichten und Bilder aus nah und fern*) та ін.¹⁶

У додатку з фейлетонами до «Чернівецької газети» Л. А. Штауфе розміщував свої «Культурно-історичні студії». Як виявилося, ці культурно-історичні та етнографічні студії для такого виду їх розповсюдження мали найприйнятнішу

* Мається на увазі українські казки.

форму. Так з'явилася, наприклад, стаття «Великдень у Буковині»¹⁷. Приводом для її написання стало святкування Пасхи римо-католиками та православними в 1882 році в один день за старим та новим календарем. Л. А. Штауфе описує, як святкується Великдень у католиків – поляків і німців, і у православних – румунів та українців. Віра, соціальне становище та часто доля іммігрантів змушують вдатися до пошуку як аналогій, так і відмінностей. Л. А. Штауфе повідомляє про домашні приготування до свят, про традиції Страсного тижня, Посту, походу до церкви на Страсну суботу та святкові страви. Оскільки ця стаття вийшла в літературному додатку до газети, їй бракує будь-яких наукових фактів, тому вона слугує лише джерелом загальної інформації. Орієнтувшись на зв'язок *Схід – Захід*, він одразу після того пише статтю «Святкування Великодня в Альпах».

Іншим прикладом можуть бути надруковані в літературному додатку до газети «Спогади зі старих Чернівців», де, серед іншого, автор детально розглядає дозвілля всіх прошарків міста Чернівців – суботні прогулянки, змагання зі стрільби, музичні зустрічі тощо [8].

Протягом чернівецького періоду Л. А. Штауфе вдалося надрукувати дві великі збірки фольклорних творів.

У 1885 році Л. А. Штауфе-Симигинович видав книжку «Народні легенди з Буковини». Намір збирача полягає в тому, щоб «донести усім колам інтелігенції народнопоетичне слово нашого національного роду». Навіть у цьому випадку він виступає першопрохідцем на новій для своєї батьківщини ниві. «Це перша спроба в цьому напрямі! Як мало людей здогадуються про існування того скарбу легенд, який лежить захований у лоні буковинців! Моя книга зовсім не претендує на те, щоб вичерпно висвітлити предмет». Загалом видання містить 120 легенд, 41 з яких він назавв «румунськими» [14, S. 233–242]. Що стосується їхнього походження, то у присвяті зазначено: «По-

діл легенд за їхнім національним походженням видався мені потрібним також через те, що часто трапляються варіанти одного й того самого сюжету, які не завжди належать одному й тому самому народові. Такий підхід видався мені стосовно до народів чеснішим і справедливішим, оскільки він відбиває відмінність між “свій” та “чужий”. Якщо ж у всіх цих випадках основним є принцип “кожному своє!”, то те, яким чином слід розуміти цю національну належність, здається мені не зовсім зрозумілим. Чи, може, тут ідеється про оповідача або якусь етнічну чи локальну групу, у межах якої розповідаються ці варіанти?». Під кожною назвою Л. А. Штауфе позначав лише етнічну належність легенди, наприклад: «Монастир Путна» – *Kloster Putna* (румунська) [14, S. 6]; «Відображення у джерелі» – *Das Bild im Brunnen* (українська) [14, S. 8], «Турецька гора» – *Der Türkenberg* (німецька, румунська і українська) [14, S. 9]. На жаль, тут, як і в решті його праць, відсутні відомості про інформантів, місце та час запису легенд.

Найбільшою збіркою Л. А. Штауфе стали «Малоросійські пісні» (Лейпциг, 1888) – перше велике зібрання українських народних пісень у перекладі німецькою. У 1859 році Ернст Рудольф Нойбауер, видавець першої німецької газети в Чернівцях, доручив українському поетові Осипу Федъковичу перекласти українські народні пісні німецькою мовою. Однак останній піддався вмовлянням своїх колег-письменників Антона Кобилянського та Костянтина Горбала відмовитися від створення таких переспівів і написати натомість власні поетичні тексти [19]. Збірка Л. А. Штауфе, яку було видано 1888 року в Лейпцизі, містила 248 коломийок (танцювальних пісень). Така їхня назва, як зазначив сам збирач, походить чи від назви населеного пункту Коломия, чи від назви танцю «Коло». Це переважно 4–8-рядкові танцювальні пісні, які Л. А. Штауфе називав «осяянням миттевості». Мелодії, на які виконувалися коломийки, як уважає Л. А. Штауфе, найпо-

ширеніші саме в Галичині та Буковині. Друга частина видання містить думи, думки. Дума, чи думка, – це розповсюджені пісні, які виконувалися професійними вуличними співцями на перехрестях чи в будинках господарів під супровід музично-го інструмента. Вони сповнені туги й нагадують про важку історію країни, про турецьке панування, кріпацтво та ганебну залежність¹⁸. У другій частині вміщено 42 тексти. У першій пісні, наприклад, розповідається про доручення козака своєму коневі розповісти його матері, як він щасливо одружився, пишно прикрашений зеленими трояндами. Як і в багатьох інших піснях, у цьому тексті відбувається несподіваний поворот, а далі – кінцівка: мати має розвіяти жменю піску по скелі, і коли з нього проросте трава, син повернеться. Цей заповіт козака нагадує заповіт пастуха в румунському тексті «Ягнятко» (*Miorița*). Серед інших сюжетів записаних творів можна назвати такі: віроломна дружина, невірна дружина, сестра, яка підмішує отруту, знову віднайдений брат, викрадена дівчина тощо. Близькими до легенд у Л. А. Штауфе є дві пісні про гайдука Олександра Добожка, у примітках до яких він, зазначаючи про їхне поширення, указує на спільне та подібне між піснею та легендою¹⁹.

Незважаючи на те що Л. А. Штауфе був збирачем казок, легенд, пісень та звичаїв, його можна назвати також етнографом, при цьому йому дуже стали в нагоді отримані ним знання з історії та географії.

Тоді як збирання старовини вважається феноменом XIX ст., описи країн, людей в етнографічному аспекті є феноменом XVIII ст., що мало на меті використання отриманих знань для вправного й корисного ведення господарської діяльності.

Однією з найвпливовіших осіб на Буковині був барон Карл фон Енценберг родом із Трансильванії. У 1778 році він узяв на себе функції управителя Буковини. Здавалося, він як ніхто підходив для виконання цих обов'язків, оскільки володів

румунською мовою. Він знов їхні звичаї, традиції та побут. Він намагався отримати інформацію про життя народу за допомогою власних спостережень і сам вишукував самітні господи, щоб дізнатися про становище та потреби мешканців краю. Уже через півтора роки після свого призначення він написав п'ять доповідних записок до центральних відомств у Відні, у яких описав становище Буковини та запропонував відповідну програму реформ. Саме ці записи можна вважати першими етнографічними описами Буковини.

У першій половині XIX ст. саме румун Йон Будай-Деляну, який очолював імператорську раду міста Львова і був перекладачем для Буковини, уклав німецькою мовою офіційну заяву «Короткі зауваги щодо Буковини» (*Kurzgefaßte Bemerkungen zur Bukowina*). Г. Асачі (тоді – професор у місті Ясси) 1868 року віднайшов у Львові цей рукопис, придбав його через Міністерство освіти та передав Бухарестській державній бібліотеці²⁰.

Іншим завданням країнознавчого, ретельного етнографічного опису в другій половині XIX ст. були національні проблеми Австро-Угорської імперії, яка об'єднувала кілька країн. На часи діяльності Л. А. Штауфе припадає укладення компромісної угоди 1867 року між Австрією та Угорським королівством, куди входили також Трансильванія, Хорватія та Славонія. Як наслідок, в Угорщині 1868 року було прийнято толерантний, ретельно розроблений закон про національності, якому, однак, прямо суперечив офіційно здійснюваний курс на мадяризацію. Тут виникли різні національні питання, якщо не вдаватися до подробиць, то, наприклад, румунське питання в Трансильванії і його польсько-український антипод у Галичині. У листах Л. А. Штауфе до К. Ф. Францоза ці теми порушуються, але лише побіжно, у деталях вони не висвітлюються. У своїх працях Л. А. Штауфе намагався здійснювати нейтральний, багатий на факти і змістовний виклад.

Завдяки новій системі освіти, яка почала швидко розвиватися із середини XIX ст., у межах різних етнічних груп сформувався прошарок інтелектуалів. У національній свідомості всіх представників різних етнічних груп була закріплена орієнтація на щонайкраще представлення свого народу. Усі буковинські автори цього покоління навчалися у Відні й знали весь світ, а що найголовніше – міжетнічні проблеми своєї багатонаціональної держави. Через бажання якомога краще презентувати власну державу та її населення вони прагнули отримати об'єктивні знання про країну, відкинути всілякі стереотипи, щоб сприяти кращому порозумінню між народами та формуванню позитивного іміджу їхньої держави.

З метою такого міжнаціонального порозуміння кронпринц Австрії Рудольф у 80-х роках XIX ст. розпочав роботу над фундаментальним дослідженням про народи, які населяли Австро-Угорщину. У 1887 році побачили світ перші два томи праці «Австро-Угорська монархія у слові і зображені» (*Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*). (Том «Віденський» вийшов 1886 року). До 1902 року видано за географічним принципом наступні 25 томів дослідження, яке не мало аналогів, це неоціненна скарбниця, яка відтворювала тогочасні культурно-історичні реалії.

У вступі принц Рудольф пише: «Австро-Угорській монархії, незважаючи на проведенні підготовчі роботи, бракує все ще етнографічної праці, яка б відображала найновіші сучасні наукові дослідження із залученням нових методів, праці, яка б захоплювала й повчала водночас, яка б відтворювала об'ємну картину нашої батьківщини та її народів. Освіта людей, які проживають у межах нашої монархії, є важливою справою не лише для освічених людей, а й практичною цінністю для того, щоб повсюди поширювати почуття патріотизму. Завдяки зростаючій кількості звернень до переваг і специфічних рис окремих етнічних груп та їхньої матеріаль-

ної залежності один від одного має суттєво посилитися почуття солідарності, яке повинно з'єднати всі народи нашої батьківщини» [22, S. 406]. Ці доброзичливі слова «з найвищої сторожової вежі» резюмують те, що частково вже відчувається як проблема, яку намагалися вирішити.

Л. А. Штауфе було відомо про підготовку цього проекту і публікація його праці «Етнічні групи Буковини» (*Die Völkergruppen der Bukowina*) 1884 року спровадяє враження, що він намагався однозначно закріпити за собою позицію першості. У своєму заключному слові він наголошує: «Моя спроба є першою; я залишаю цей пріоритет за собою. До мене не було жодних попередніх робіт, які мені могли б принагідно служити дороговказами або які могли б якось змінити мої погляди <...> мізерність використовуваних мною даних впадає в око; вона повною мірою відповідає неготовності, яка виявляє себе в усіх наших буковинських реаліях». Однак наприкінці 80-х – на початку 90-х років XIX ст. ситуація повинна була змінитися. Нова генерація вже стала освіченою та активною. Якщо 1884 року Л. А. Штауфе самостійно проводив опис етнічних груп, то у виданому 1899 року (через два роки після його смерті) томі «Буковина» у змісті зазначено вже відомі імена. Так, у розділі «Фольклористика» щодо Румунії згадуються І. Г. Сбієра та С. Ф. Маріан, щодо рутенів – А. Манастирський, щодо гуцулів – Р. Ф. Кайндель, щодо липован, вірмен та циган – Д. Дан, а щодо німців, угорців і словаків – Й. Полек. Окрім того, до них додаються нові розділи: румунська мова та література (І. Сбієра), українська мова і література (Е. Калужняський) та німецька мова і література (Р. Волькан). Л. А. Симигинович-Штауфе обмежився лише коротким епосом місцевості Буковини [45, S. 277–278].

У вступі до книги «Етнічні групи Буковини» Л. А. Штауфе дозволяє собі вжити перебільшене порівняння, що про окремі ділянки Місяця знають більше, ніж про деякі видимі частини

«нашої любої матінки Землі» [43, S. 2]. Він стверджує, що коли йдеться про етнографічні й культурно-історичні відносини, це часто стає приводом для сміху. «За таких обставин, напевно, лише до обов'язків місцевої преси входило якомога повніше формувати правильне розуміння нашого суспільного життя і наштовхуватися на хибні погляди, яких зараз скрізь повно і щодо країни і людей, і щодо соціальних, культурних та інших відносин нашої батьківщини Буковини» [43, S. 4].

Як у книзі Л. А. Штауфе «Етнічні групи Буковини», так і в томі «Буковина» із серії «Австро-Угорська монархія у слові і живопису» подано етнічну ситуацію на Буковині впродовж 1849–1919 років.

Л. А. Штауфе поділив свої описи етнічних груп за кількістю населення, чи, краще сказати, за автохтонними групами та тими, хто прийшов на цю територію: румуни, українці (руси-ни), гуцули, липовани, поляки, мадяри, вірмени, цигани, німці та євреї.

Майже всі статті опрацьовано за спільною схемою: короткий історичний огляд (принагідно звернено увагу на переселення, розташування районів проживання та кількість населення), антропологічні типи, одяг, будівництво хат, соціальний поділ, релігія, звичаї, передусім весілля, смерть, забобони, народна медицина, народні епічні розповіді, народні пісні, а також народний танець, стан освіти, літератури, преси і науки загалом. При цьому для кожного етносу він характеризує стан освітніх установ, називає найвідоміших та найвпливовіших людей, найважливіші газети, які здійснили і продовжують здійснювати вагомий внесок у дослідження про Буковину.

У розділі «Румуни» [43, S. 11–35] Л. А. Штауфе визнає пріоритет румунів на Буковині. Опрацьовуючи наведену схему, він подає багато відомостей про життя народу, демонструючи дивовижне знання всіх регіонів Буковини, і навіть визна-

чає різноманітні тенденції розвитку, які через етнографічну близькість, релігійну спільність, надлишок населення, змішані шлюби та інші фактори призводять до так званої денаціоналізації певних груп. Окрім значної кількості етнографічних і фольклористичних відомостей (зокрема, подано легенду про Бабу Докію [43, S. 30]), він наводить дані про музику, згадуючи також про склонність до імпровізації в співах. Повертаючись до розділу «Народна пісня» у своїй книзі «Румунські поети...», Л. А. Штауфе описує дойну і танець хора. Пов'язані з його професійною діяльністю освіта і шкільна система завжди перебували в центрі його уваги. У випадку з румунами він розглядає стан тогочасної літератури та преси²¹ і називає багато відомих імен.

Якщо порівняти цей розділ з розділом І. Г. Сбієри та С. Ф. Маріана в томі «Буковина» (із серії «Австро-Угорська монархія у слові і живопису»)²², то впадає в око, що вони використали майже таку саму схему. Однак їхні описи є детальнішими, повнішими, зі значною кількістю народних назв одягу, будинків, страв, мовних зворотів, характеристик танців та ігор тощо. Картину етнічних груп вони відтворюють виразніше та різноманітніше, проте у своїх розділах не висвітлюють стан освіти та культурного життя, яким у цій великій праці присвячено окремий розділ [38, S. 376–393].

Другий за обсягом розділ присвячено українцям (русинам, чи рутенам). Тут Л. А. Штауфе наголошує, що спостерігався великий наплив іммігрантів з Галичини, а також, що прибулі молоді хлопці на Буковині звільнялися від рекрутської повинності. Через вплив релігії Л. А. Штауфе відзначає (sam він був українцем, римо-католиком) поступову тенденцію до асиміляції в бік польської та румунської культури відповідно на півночі через римо-католицьку церкву, а на півдні через православну віру. Крім того, він зазначає, що служби в них відбуваються однією мовою, люди носять подібний одяг

та мають спільні звичаї – цю тенденцію він назвав «денаціоналізацією». Дуже вичерпно він описує національний одяг, звичаї та календарні обряди. Для викладу забобонів і народної медицини він використовує працю Г. Купчанка [35, S. 81–90; 38, S. 57 ff.].

Серед народних пісень Л. А. Штауфе виділяє думи, у яких оспіували переважно історичних осіб. Особливий внесок у збереження народної пісні українців здійснили Микола Устинович (священик у Сучаві), Ісидор Воробкевич (Данило Млака) та Г. Купчанко.

Гуцули – це етнічна група, яка переважно відлюдно проживає в гірських лісах Карпат. Л. А. Штауфе повідомляє про кілька відвідин їхніх поселень і будинків, про їхні свята на основі власних спостережень. Він також зазначає, що завдяки вроді і статному вигляду гуцулів часто запрошують на офіційні свята, відкриття ярмарків та інші урочистості.

Липовани, яких через їхню віру було вигнано з Росії, теж знайшли свою батьківщину на Буковині. Л. А. Штауфе згадує про них ще 1866 року у своєму ескізі «Липовани на Буковині»²³. Хоча вони утворюють невелику групу, однак мають два розгалуження: старовіри, які не визнають священиків, і ті, хто їх приймає. За результатами свого спілкування з липованами Л. А. Штауфе зазначає, що загалом вони не мають особливої схильності до музики й танців. У своєму танці «Козачок» вони замінюють музику співом та свистом. Хоча автор і намагається всі характерні риси подавати позитивно, він із сумом зазначає, що дотепер лише один монах видав єдину газету «Старообрядець» (*Staro-objadek*) для старообрядців, яка через брак староросійського шрифту була надрукована лише в Коломиї.

Поляки, що, як і мадяри, проживають на Буковині, переїхали сюди у зв'язку зі своєю професійною діяльністю (купці), і насамперед через свою бюрократію. Унаслідок залежності від органів управління у Львові до 1848 року поляки

могли брати активну участь у громадському житті, з їхньої етнічної групи вийшли видатні особистості. Поляки мають неабияку схильність до набожності, а одним з найшанованіших свят для них є Великдень.

До найбільш ранніх іммігрантів належать угорці, які найбільше зберігають свою мову, одяг та звичаї. Л. А. Штауфе описує їх, використовуючи власний досвід та опитування. Головними їхніми заняттями є розведення худоби та обробляння землі. Щоб дитина засвоїла, доки сягають батьківські земельні володіння, батько їде з найстаршим сином на межу свого земельного наділу, де він дає йому добрячого прочухана, так що дитина більше ніколи не забуде, де та межа закінчується, – звичай, який по всій Європі часто згадується як «навчання межі», і до сьогодні подекуди побутує.

Один з розділів Л. А. Штауфе присвятив порівняно невеликій етнічній групі вірмен, які були здебільшого купцями, орендарями або торговцями кіньми. У манері одягатися вони наслідували німців, і лише деякі консерватори зберегли свій східний зовнішній вигляд – з великим пієтетом носили вони одяг аж до п'ят. Деяким родинам завдяки достатку вдалося досягти високого соціального статусу на Буковині.

Розділу «Цигани» властива деяка романтика. Хоча, як зазначає Л. А. Штауфе, він і намагався опитувати циган, однак він повинен був скоритися їхньому хисту передрікання долі та продажу талісманів. Він також зупиняється на відмінностях і відносинах між осілими на Буковині та кочовими циганами. Особливе місце відведено хрестинам, на які хрещеними запрошують одного високопосадовця і одного вельможу. Незважаючи на те що Л. А. Штауфе апелює до виданої у Відні за два роки до цього у *Heimat* статті, у праці «Етнічні групи...» (*Völkergruppen...*) бракує, однак, текстів пісень.

Останні два розділи стосуються німців та єреїв. Про німців, зрозуміло, Л. А. Штауфе прагнув розповісти найбільше.

Спершу про їхне прибуття до Буковини, їхні поселення, одяг, діяльність, школи, приказки, забобони, весілля та освячення храму тощо, а також про специфіку культурного життя.

Близькими до німців Буковини були єbreї, які переважно переселилися з Галичини й мали тут певні привілеї. Вони поділялися на ортодоксальних та «осучаснених» єbreїв. Останні перейняли загальнонімецькі звичаї та побут, їхню мову й одяг, тоді як ортодоксальні міцно трималися за традиції своїх дідів-прадідів. Це, звичайно, призвело до напруги в межах цієї групи і мало вплив передусім на їхню систему шкільної освіти. Л. А. Штауфе, судячи з усього, побував на багатьох весілях, хрестинах, похоронах, які він вичерпно зміг описати.

Складно детальніше зупинитися на окремих розділах, про які ми тут сказали лише кілька ключових слів. Л. А. Штауфе оперує значною кількістю фактів, описів, назв. Окремі розділи стали для свого часу важливим джерелом інформації. Проте том «Буковина», який побачив світ у серії «Австро-Угорська монархія у слові і живопису», безперечно, за рахунок розділів про географію, історію, мову та літературу подає незрівнянно об'ємнішу картину тогочасного життя.

Л. А. Штауфе-Симигінович помер 1897 року в Чернівцях і це видання йому побачити не судилося.

ПРИМІТКИ

¹ У 1775 році Буковина перейшла з-під турецької влади до Австро-Угорщини і тривалий час нею керували зі Львова. У 1849 році тут було утворено окрему адміністративну одиницю – коронну землю у складі Монархії, у 1919 році ця територія відійшла до Румунії. У 1940 році північна частина, зі столицею в місті Чернівцях, відійшла до Радянського Союзу, і сьогодні є частиною України, а південь з містами Радівцями й Сучавою, а також славетними молдавськими церквами, які належать до світової культурної спадщини, складають північно-східну частину Румунії.

² *Staufe L. A.* Vorrede zu «Romanische Volksmärchen», 1852, ÖNB Cod 13571.

³ Там само.

⁴ *Bolte J.* Staufes Sammlung rumänischer Märchen aus der Bukowina // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde / hrsg. K. Weinhold. – 9. Jg. – Berlin : A. Asher & Co. – S. 84–88 (висновки і коментарі), 179–181 (три тексти) – на основі віденського рукопису. Публікація всього рукопису: Basme populare din Bucovina. O colectie inedită // Colecția «Mythos» / ed. SAECULUM. – București, 2010; у перекладі румунською Віоріка Йонеску-Нішков (Viorica Ionescu-Nișcov); німецькомовні копії оригіналу та коментарі щодо історії написання належать Хельзі Штайн.

⁵ Й. Ашбах (1801–1872) з 1853 року – професор історії у Відні, з 1856 року – член Австрійської академії.

⁶ Австрійська національна бібліотека, відділ рукописів, од. зб. 274330 : лист Л. А. Симигиновича до К. Керрі, Віденськ., 11.7.1856 року.

⁷ Віденська міська бібліотека, од. зб. 64316 : лист Л. А. Штауфе до К. Е. Францоза, 10 липня 1866 року.

⁸ Програма римо-католицької нижчої гімназії у Брашові на 1858/1859 навчальний рік. – С. 36.

⁹ Віденська міська бібліотека, од. зб. 64324 : лист Л. А. Штауфе до К. Е. Францоза, Брашов, 18 вересня 1869 року («але після 11 років офіційного вигнання чи не є я серед своїх давно забутій?»).

¹⁰ Програма римо-католицької нижчої гімназії у Брашові на 1858/1859 навчальний рік. – С. 36.

¹¹ У 1849 році румунську мову й літературу було запроваджено Ароном Пумнулем як навчальні предмети в гімназії.

¹² *Rez G. Hurmuzaki // Foaea Sotietatii pentru literatura și cultura romanae in Bucovina.* – Cernauți. – Vol. 1. – 1865. – S. 86–97. Див. також: Віденська міська бібліотека, од. зб. 64316 : лист Л. А. Симигиновича до К. Е. Францоза, Брашов, 10.7.1866 року. Гурмузакі ознайомився з перекладом ще до його друку, опублікована у *Foaia* критика суперечила попередньо висловленим позиціям. *Mathe Dr. Romanische Poeten... // Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen / hrsg. Herrig, L. Verlag Westermann. – Braunschweig, XXL Jg., 1866. – Bd. 39. – S. 113–116.* Рецензент вказує на відсутність біографічних відомостей про окремих авторів.

¹³ Віденська міська бібліотека, од. зб. 64312 : лист Л. А. Штауфе-Симигиновича до К. Ф. Францоза, Брашов, 11 лютого 1867 року, додаток B1 2-3.

¹⁴ Зокрема, згадується, що спадщина Л. А. Штауфе, яка залишилася в його доньки пані Симигинович-Ногі, при вступі російських

військ у Чернівці під час Першої світової війни була повністю знищена [41, s. 15].

¹⁵ Віденська міська бібліотека, од. зб. 643123 : лист Л. А. Штауфе до К. Е. Францоза, Брашов, 11 липня 1867 року.

¹⁶ Czernowitz Zeitung. – 1880. – № 280; 1881. – № 222. Інші видання тепер недоступні, оскільки вказані номери газети мало представлені в бібліотеках.

¹⁷ Літературний додаток до газети *Czernowitz Zeitung*. – 1882. – № 82.

¹⁸ У цьому самому джерелі на с. 407 зазначено, що К. Е. Францоз залишається тим, хто досі найкраще написав про українську народну пісню у перекладі німецькою мовою.

¹⁹ С. 100–103; 110–113; с. 250 f., примітка 25, 28. Л. А. Штауфе посилається на свої «Легенди з Буковини» (*Sagen aus der Bukowina*), наприклад, с. 127. – № 120 «Смерть Добожа» (*Dobosz's Ende*).

²⁰ Sbiera I. Die rumänische Literatur und Sprache // Die österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild. – Wien, 1899. – S. 381. У перекладі румунською: Scurte observații asupra Bucovinei // Gazeta Bucovina. – 1894. – V.

²¹ На с. 35 подано перелік румунських газет: *Amicul poporului* – газета об'єднання для популяризації народної освіти; *Candela* – церковний щомісячний журнал; *Aurora romana* – белетристичний журнал; *Steluta* – популярна газета.

²² Розділ «Румуни» (*Die Rumänen*). – С. 191–228.

²³ Надруковано в: Illustrierte Deutsche Monatshefte. – Westermann, Braunschweig. – N 9. – 1866. – S. 652–656.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Bârlea O. Istoria folcloristică românești / ed. Enciclopedică română. – București, 1974.
2. Basme populare din Bucovina. O colecție inedită // Colecția «Mythos» / ed. SAECULUM. – București, 2010.
3. Beck E. Bibliographie zur Landeskunde der Bukowina. Literatur bis zum Jahre 1965. – München, 1966.
4. Bibliografia românească modernă (1831–1918) / ed. Academiei. – 1996. – Vol. IV (R–Z).
5. Bolte J. Staufes Sammlung rumänischer Märchen aus der Bukowina // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde / Hrsg. K. Weinhold. – Berlin : A. Asher & Co, 1899. – 9. Jg.

6. Brümmer F. Lexikon deutscher Dichter des 19. Jahrhunderts. – Leipzig : Reclam, jun., 1896. – 4. Aufl. – Bd. 4.
7. Bukowiner Hauskalender. – Czernowitz, 1882. – Nr. 19.
8. Bukowiner Nachrichten. – 1896. – Nr. 2432–2433.
9. Cerri G. Allgemeine Deutsche Biographie. – Leipzig, 1903. – Bd. 47.
10. Datcu I. Dicționarul etnologilor români / ed. I. O. Saeculum. – București, 1998. – Vol. 2.
11. Die Bodenplastik der Bukowina. – Kronstadt, 1873.
12. Ein Brückenbauer als Bindeglied und Brückenschläger zwischen den Wienern und den Bukowinern. (L. A. Staufe-Simiginowicz, ein Mittler zwischen dem Zentrum und der Peripherie) // Literarische Brückenbauer und Brückenstürzer. Deutschsprachige Autoren zwischen Sprachen und Kulturen 1850–1950) / Jassyer Beiträge zur Germanistik 11. – Jassy, 2007.
13. Engel K., Pop D. Culegere de basme romnești a lui Zeyk János // Studii de istorie literară și folclor. – București, 1964. – S. 233–242.
14. Fochi A. Bibiografia generală a etnografiei și folclorului românesc / ed. pentru literatura. – București, 1968. – Nr. 3857.
15. Illustrierte deutsche Monathefte. – Westermann ; Braunschweig, 1866. – Nr. 9.
16. Herrig L. Verlag Westermann. – Braunschweig, 1866. – Bd. 39. – XXL Jg.
17. Hof- und Staatshandbuch (Schematismus) der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, 1878–1898.
18. 100 Jahre Rose Ausländer. – Baltmannsweiler, 2002.
19. Kalužniacki E. Die ruthenische Sprache und Literatur // Die Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. – Wien, 1899.
20. Klug A. Ein verloren geglaubtes Büchlein von L. A. Staufe. – Czernowitz-Cernăuți, 1929.
21. Klug A. Ein verloren geglaubtes Büchlein von L. A. Staufe-Simiginowicz // Deutscher Kalender für die Bukowina. – Czernowitz, 1930.
22. Kronprinz R. Einleitung // Die Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. – Wien : Verlag der k. k. Hof- und Staatsdruckerei, 1887.
23. Купчанко Г. Деякі історико-географічні відомості про Буковину. – Київ : тип. М. П. Фріца, 1875.
24. Lihaciu I. Aufblühendes Leben im alten Czernowitz: zum kreativer Milieu einer Provinzmetropole // Spiegelungen. – 2006. – Bd. 1. – 1/55.
25. Lihaciu I. Die deutschsprachige Presse in der Bukowina, ein Medium der literarischen Produktion und Rezeption // Immer zurück zum Pruth. Dokumentation des Czernowitzer Symposiums, 2001.

26. *Lihaciu I.* Ein Dichter als Bindeglied und Brückenschläger zwischen den Wienern und den Bukowinern (Ludwig Adolf Staufe-Simiginowicz, ein Mittler zwischen dem Zentrum und der Peripherie) / Hrsg. Ph. Wascher. Literarische Brückenbauer und Brückenstürzer. Deutschsprachige Autoren zwischen Sprachen und Kulturen 1850–1950. – Nr. 11. – Jassyer Beiträge zur Germanistik. – Jassy, 2007.
27. *Mathe Dr.* Romanische Poeten... // Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen / Hrsg. L. Herrig, Verlag Westermann. – Braunschweig, 1866. – Bd. 39. – XXL Jg.
28. *Mușlea I.* Timotei Cipariu și literatura populară // Studii de istorie literară și folclor; перевидано в: Cercetări etnografice și de folclor. – București, 1971. – I. – S. 65–105.
29. *Nagl J. W., Zeidler J., Castle E.* Deutsch-österreichische Literaturgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Dichtung in Österreich-Ungarn. – Wien : Fromme. – 1914. – Bd. II. – S. 528–539.
30. *Nagl J. W., Zeidler J., Castle E.* Deutsch-österreichische Literaturgeschichte. – Wien : Fromme, 1935. – Bd. III.
31. *Obert F.* Das Ausland 1856–1858, (35 Märchen); Rumänische Märchen // Magazin für Geschichte, Literatur und alle Denk- und Merkwürdigkeiten. NF 1. – Kronstadt, 1859. – S. 112–121.
32. Reliefkarte der Bukowina. – Czernowitz : Verlag der Landesregierung, 1871.
33. *Rez G. Hurmuzaki* // Foaea Sotietatii pentru literatura și cultura romanei in Bucovina. – Cernauți, 1865. – Vol. 1.
34. Romania occidentalis – Romania orientalis. Volum omagial dedicat Prof. univ. Dr. / Festschrift für I. Taloș. Editat de A. Branda, I. Cuceu. Editura Fundației pentru Studii Europene. Editura Mega. – Cluj-Napoca, 2009.
35. Romanische Märchen aus der Bukowina // Zeitschrift für Mythologie und Sittenkunde, Göttingen / Hrsg. J. W. Wolf. – 1853. – Bd. 1. – S. 42–50, 469–472; 1855. – Bd. 2.
36. Romanischen Poeten in ihren originalen Formen und metrisch übersetzt von L. Simiginowicz-Staufe. – Wien, 1868. – P. XIII.
37. *Satco E.* Enciclopedia Bucovinei. – Suceava, 2004. – Vol. I.
38. *Sbiera I.* Die rumänische Literatur und Sprache // Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. – Wien, 1899.
39. *Schott A., Schott A.* Walachische Märchen. – Stuttgart ; Tübingen, 1845.
40. *Schuller Fr.* Schriftsteller-Lexikon der Siebenbürger Deutschenf. – Hermannstadt : Krafft und Drotlef, 1902. – Bd. IV. (Ergänzungsband zu J. Trausch: Schriftsteller-Lexikon oder biographisch-literarische Denkblätter der Siebenbürger Deutschen).

41. Separatum. – Czernowitz : Mühldorf, 1929.
42. *Sienerth St.* Österreichisches Biobibliographisches Lexikon. – Wien, 2004.
43. *Simiginowicz-Staufe L. A.* Die Völkergruppen der Bukowina. Ethnographisch-culturhistorische Skizzen. – Czernowitz, 1884.
44. *Simiginowicz-Staufe L. A.* Die Huzulen // Die Heimat. – Wien, 1883. – Nr. 8.
45. *Simiginowicz-Staufe L. A.* Landschaftliche Schilderung // Die österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild. – Wien, 1899.
46. *Staufe-Simiginowicz L. A.* Die europäischen Wasserscheide. – Kronstadt, 1859.
47. *Taloş I., Brednich R.* (Hrsg.). Arthur und Albert Schott: Rumänische Volkserzählungen aus dem Banat. Märchen, Schwänke, Sagen. – Bukarest 1971, 1973, 1975, 1976.
48. *Taloş I. Meșterul Manole, Contribuție la studiul unei teme de folclor european / Editura Minerva.* – București, 1973.
49. *Wurzbach C.* Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich. – Wien, 1878. – Bd. 37, k. k. Hof- und Staatsdruckerei. – (Reprint 2001).
50. Zigeunerleben und Zigeunererdichtung // Die Heimat. Illustriertes Familienblatt. – Wien : Verlags-Expedition der «Heimat», 1882. – VII Jg. Bd. 1.
51. *Zieglauer von Blumenthal F.* Landesgeschichte: Seit der Besitzergreifung // Die österreichisch-ungarische Monographie in Wort und Bild. – Wien, 1899.
52. Zu den Anfängen des literarischen Pressewesens in der Bukowina // Zwischen dem Osten und dem Westen Europas (Marten-Finnis S.). – Dresden, 2005.
53. Zwei Bukowiner Geschichtsstudien. Festschrift zu Ehren der Eröffnung der k.u.k. Franz-Josephs-Universität in Czernowitz. – Czernowitz : Pardini, 1875.

SUMMARY

The article covers the biography and main scientific papers of Ludwig Adolf Staufe-Simiginowitsch, a writer, translator, ethnologist, journalist, a native of the former Austrian-Hungarian region of Bukovyna of the mid-to late XIXth century. Born in the family of a German and a Ukrainian in the region where Ukrainians, Germans and Romanians lived together, Ludwig Staufe felt his deep connection to both the Ukrainian and German peoples. He studied in Bukovyna, in Chernivtsi, then in Wien and Kronstadt, and worked as a teacher of German language, geography and history. Ludwig Adolf Staufe-Simiginowitsch was also known as a

journalist, who wrote in German about the traditions of the Ukrainians in Bukovyna. During his long-lasting journeys through the region he collected tales, songs and fairy tales narrated in the region, and printed them in German as the Brothers Grimm had done it before. Due to that activity he was treated as one of the first authors who showed his interest in the Romanian and Ukrainian tales and legends of Bukovyna, in traditions and rites of the ordinary people from the region.

His scientific paper about ethnic groups of the Bukovyna region *Bevölkerungsgruppen der Bukowina* (1884) included ethnographical information and description of traditions and rites of people, who lived in Bukovyna, analysis of folk material. He drew parallels between the motifs of the European folklore and the folk knowledge which he had documented in Bukovyna. He compared folklore of different ethnic groups which lived in the region and made conclusions about the folk traditions of different people from Bukovyna. In his research, he tried to be an unbiased spectator while describing the history, location, religion, physiological peculiarities, clothes, houses, social diversification, traditions, traditional medicine, folk songs and tales, as well as folk dances and music, level of education, literature, national newspapers and development of science of peculiar ethnical groups that lived in the region of Bukovyna at that time.

Keywords: Ludwig Adolf Staufe-Simiginowitsch, Crown Land *Bukovyna*, Austrian-Hungarian monarchy, folk prose, identity, regional specificity.

Переклад з німецької Л. В. Гайдученко

УДК 801.82:398“16/17”

Л. В. Іваннікова

«ІСТОРИЯ О КОЗАКАХ ЗАПОРОЖСКИХ»
СЕМЕНА МИШЕЦЬКОГО ЯК ДЖЕРЕЛО
ДО ВИВЧЕННЯ ФОЛЬКЛОРУ
XVII–XVIII СТОЛІТЬ

У статті висвітлено історію створення та публікації унікальної пам'ятки першої половини XVIII ст., яка вперше в історії української фольклористики стала предметом філологічних студій. Здійснено текстологічне порівняння різних списків, зосереджено увагу на фольклорних та етнографічних матеріалах, записаних С. Мишецьким. Це історичні, міфологічні, топонімічні легенди, ритуальні формули та діалоги. Книга репрезентує усну традицію Запорожжя зазначеного часу. Авторка порівнює записи С. Мишецького із записами фольклористів XIX ст., простежує динаміку функціонування різних фольклорних сюжетів.

Ключові слова: історія української фольклористики, фольклористика Півдня України, усна традиція Запорожжя, динаміка функціонування фольклору.

В статье освещена история создания и публикации уникального памятника первой половины XVIII в., который впервые в истории украинской фольклористики стал предметом филологического изучения. Сделано текстологическое сравнение разных списков, сосредоточено внимание на фольклорных и этнографических материалах, записанных С. Мишецким. Это исторические, мифологические, топонимические легенды, ритуальные формулы и диалоги. Книга репрезентирует устную традицию Запорожья первой половины XVIII в. Автор сравнивает записи С. Мишецкого с записями фольклористов XIX в., прослеживает динамику функционирования разных фольклорных сюжетов.

Ключевые слова: история украинской фольклористики, фольклористика Юга Украины, устная традиция Запорожья, динамика функционирования фольклора.

The paper, for the first time in the history of Ukrainian folkloristics, takes as a subject of philological studies the unique monument of the early to mid-XVIIth century. The authoress shreds light on the history of its creation and publication, carries out the textual comparison of its different handwritten copies, and concentrates her attention on the folkloric and ethnographic materials recorded by S. Myshetskyi. These materials are the historical, mythological and toponymical legends, ritual formulae and dialogues. The book represents the Zaporizhzhia oral tradition of the early to mid-XVIIIth century. The authoress confers the S. Myshetskyi records with the ones made by the XIXth-century folklore students, and traces the dynamics of functioning of various folkloric themes.

Keywords: history of Ukrainian folkloristics, study of folklore on the South of Ukraine, Zaporizhzhia oral tradition, dynamics of folklore functioning.

«Істория....» С. Мишецького розкриває фольклорну традицію Запорожжя, так би мовити, ізсередини, адже його інформантами здебільшого були представники козацької старшини.

Цей російський князь як військовий інженер працював в Україні в 1733–1744 роках, складав карти Дніпра та плани польових укріплень, фортець, поселень. Протягом 1736–1740 років С. Мишецький перебував на Січі, коли будували фортеці, брав участь у військових походах (зокрема, у 1739 р. – у морському поході).

На Січі С. Мишецький розпочав і 1740 року закінчив свою знамениту працю «Істория о козаках запорожских». Це один із перших вітчизняних історико-етнографічних нарисів, який характеризується «багатством фактичного матеріалу, безпосередністю свідчень очевидця, який відзначався доброзичливим ставленням до козаків» [11, с. 37].

«Істория...» була надзвичайно популярною в кінці XVIII – на початку XIX ст., поширювалася в багатьох списках.

Цікаво, що перший видавець праці С. Мишецького О. Бодянський уважав її автором О. Рігельмана, однак у передмові

до свого видання 1847 року зазначив, що таку книгу могла написати людина, яка добре знала життя тих, кого описувала, а описувала достовірно, детально й неупереджено. Це, на його думку, більше, ніж Боплан свого століття [6, с. IV].

Справді, на відміну від Боплана, С. Мишецький знав козацьке життя, як уже зазначалося, зсередини, з погляду самих запорожців. Тож його «Істория...» багата на етнографічні подробиці та фольклорні матеріали, які щедро цитує автор через відсутність писемних джерел. Це, власне, і є усна історія Запорозької Січі, розказана самими козаками. Ось що пише про неї сучасний дослідник цього твору В. Ленченко: «Автор, який не був професійним істориком, прагне об'єктивно, іноді із зворушливою безпосередністю, спираючись на свідчення запорожців та власний досвід, набутий за роки перебування в Січі та на Запорожжі, стисло висвітлити питання походження й історії запорізького козацтва <...>, подає топографічні відомості і характеристики краю, перелічує численні гідроніми, топоніми <...>. Особливою цікавістю й вірогідністю відзначаються описи Січі, її укріплень, будівель, козацьких звичаїв і побуту, торгівлі, ремесел» [11, с. 37].

Щодо усних джерел, то, безперечно, це не є фольклорні наративи в буквальному розумінні слова, а лише переказ російською мовою історичних, топонімічних, міфологічних легенд, вірувань та уявлень про запорожців; усноісторичних наративів; окремих звичаїв та обрядів; спогадів та повідомлень. Тільки в окремих випадках, коли автор наводить репліки запорожців, він передає їх українською мовою в російській транскрипції: «Вы наши паны добрые, треба вам над нами пановать» [6, с. 17]; «Иди, скурвый сыну! Нам бо тебе треба; ты наш батько; будь нам паном!» [6, с. 18]; «Покынь, негодный сын, свое кошевье! Уже ты кошеваго хлѣба набѣлся!»; «Ты, скурвый сын, нам неспособен!» [6, с. 19]. «Пый, скурвый сыну, злодѣю! Як не будеш пыть, то будем скурвого сына

быть!» «Дай же мы, брате, трохи тебе побьем!» «А за что ж, скурвый сыну, горълкою тебе поили? Як тебе поить, то треба и быть!» [6, с. 26].

Серед історичних легенд і переказів натрапляємо на легенди про походження козаків взагалі і запорожців зокрема [6, с. 3–4], про Хмельницького і Барабаша та про Івана Сірка [6, с. 6], про те, як запорожці обдурили турецьку сторожу на Дніпрі [6, с. 7], як перемагали турецьке судно [6, с. 8], про Пилипа Орлика [6, с. 10] тощо. В історичних легендах фігурують також постаті отамана Семена, засновника війська козаків, що дав назву урочищу Семенів Ріг при гирлі Бугу, яке згадує ще Боплан в «Описі України» [3, с. 46], короля Стефана Батури (Баторія?), Хмельницького, Барабаша, Івана Сірка, Пилипа Орлика. Поряд із цими текстами, що мають дещо міфологічний відтінок (адже предметом розповіді є віддалені в часі події та особи), С. Мишецький фіксує й цілком реалістичні перекази та оповідання про козацьку раду [6, с. 17–18], вибори кошового та козацької старшини [6, с. 18–19], підготовку до походу [6, с. 20], похорон кошового [6, с. 20], покарання злодія [6, с. 22], кару за вбивство козака [6, с. 26], смертну кару за крадіжку в Січі [6, с. 26], покарання лихварів та крамарів [6, с. 26], а також оповідання про субкультурні козацькі звичаї та розваги, характерні лише для Запорозької Січі, а саме: святкування Різдва та Великодня (козацький ралець) [6, с. 25], кулачні бої [6, с. 25] тощо. Є тут оповідання і про козацькі промисли, і про розгульне життя в Січі, що мало ритуальний характер, і про особливості харчування січовиків [6, с. 24–25].

До міфологічних легенд можна зарахувати легенди про Івана Сірка [6, с. 6], про викрадення запорожцями дітей на Січ [6, с. 9], про павуків-людожерів [6, с. 29]. Із топонімічних легенд цікавими є наративи про походження назв урочища Семенів Ріг, міст Трактемирова і Кодака [6, с. 3–4], річки

Білозерка [6, с. 28–33], легенди про острів Хортицю [6, с. 31], Королівський Шлях та Чорний Ліс [6, с. 33], про походження курганів [6, с. 35].

Отже, як бачимо, «Істория...» С. Мишецького репрезентує оповідальну традицію Запорожжя станом на 30-ті роки XVIII ст. Серед легенд, записаних автором, оригінальними сюжетами відзначаються легенди про походження запорожців, Барабаша, поповнення Запорозького війська.

Слід нагадати, що на той час документальними джерелами з історії Запорозької Січі майже ніхто не оперував, а всі історії писали на зразок західноєвропейських хронік, джерелом яких була Біблія, стародавні хроніки, фольклорні тексти. Так, наприклад, автор «Істории Малой России» Дмитро Бантиш-Каменський зауважує: «Начало козаков, обитавших за Днепровскими порогами, скрывается во мраке неизвестности. Все разыскания ученых о их происхождении основаны были на одних догадках» [2, с. 64].

Тож «Істория...» С. Мишецького із цього погляду не є винятком. За його версією, перші козаки з'явилися в гирлі річки Бут, де нині урочище Семенів Ріг. Там спершу поселився лицар Семен, аби полювати на диких кіз. Через рік до нього приєдналося ще сто мисливців, а його вибрали отаманом. Тривалий час вони жили на тій річці, шили собі жупани і штани зі шкіри диких кіз, «и тако произошли в великую славу, что славные стали быть стрельцы, и прозвали их козарами» [6, с. 3].

Оригінальним є уявлення і про те, що Запорозьке військо поповнювалося за рахунок дітей, викрадених козаками в Україні: «Козаки запорожские, ъздя в оную Малороссию, тайно увозят от тамошних жителей дѣтей, и ласкою подговаривают, и до Сѣчи привозят, и своему козацкому искусству обучают» [6, с. 9].

Цей сюжет не зафіксований у пізніші часи. У розповіді Івана Розсолоди, мешканця села Чернишівка Катеринославсько-

го повіту, є лише згадка про те, що козаки «інколи дітей хапали по городах: приманить гостинчиком та й ухопить» [23, с. 499]. Однак схоже, що свого часу (перша половина XVIII ст.) він був дуже популярним, мав різні варіанти. Це підтверджує Михайло Антоновський у своїй праці «О козаках запорожских бывших». Скориставшись одним зі списків «Истории...», що його опублікував 1760 року професор Гергард Міллер, він повідомляє, що часто козаки, буваючи в Польщі та Україні на ярмарках, заманювали малих хлопців і підмовляли їх вступати в козаки, багатьох приводили із собою в Січ і спочатку привчали до служби, а згодом приймали в число козаків. Якщо ж хто не хотів далі жити в них, то вільно було йому йти, куди і коли хотів [14, с. 358]. Очевидно, ця розповідь більше наближена до реальної дійсності, ніж попередня. Традиція мати й виховувати джуру була характерна для січової старшини. Принаймні це широко висвітлено в народних думах та історичних піснях козацького циклу (досить згадати думу про Хведора Безродного, численні варіанти пісні про Саву Чалого).

Слід зазначити, що цей сюжет був популярний і в літературі XVIII ст. Так, історик Д. Бантиш-Каменський наводить цікавий його варіант, посилаючись на працю Феофана Прокоповича «История Петра Великого» (1773): «Сверх сего похищали они из Малороссии и Польши мальчиков, для образования в своем ремесль и сodelанія из них козаков, а иные увозили у сосѣдей жен и дочерей, которых держали поблизости от Сѣчи, пока онъ не рожали. В подобных случаях одни только сыновья оставались при отцах, дочери же имели одинаковую участь с материами» [2, с. 245]. Тут неважко помітити перекроєні легенди про амазонок, які нібіто чинили те саме з чоловіками.

Мотив про викрадання козаками дівчат поширений і в українських народних баладах. Відомою є балада «Іхали козаки із Дону додому / Підманули Галю, забрали з собою». Оч-

видно, у всіх цих творах відображені уявлення про запорожців тієї частини «поспільства», яка була відсторонена від козацтва, зокрема запорозького.

Мотив про мисливців-козарів також був популярний у XVIII ст., принаймні його використовує Ф. Прокопович, згідно з повідомленням Д. Бантиш-Каменського. Тут уже чітко бачимо момент зародження легенд про характерництво запорожців, таких поширеніших наприкінці XIX ст.: «Его величеству внущили, что есть, где, такие люди, что никакова звѣрь не пропустят, и гдѣ будут стрѣлять, то тут и попадут, а прозываются они козары» [6, с. 3].

Є окремі сюжети, які перегукуються з легендами, записаними на Запорожжі в кінці XIX ст. Це насамперед легенда про Івана Сірка: «Оной у них изо всѣх славной был кошевой; уже и по смерти онаго по морю мертваго его пять лет, для славы и счастія, запорожцы воживали [возили. – Л. І.], понеже был славен и турки весьма имени его баивались. Когда на войну и с мертвым ъживали, то всегда им счастіе бывало» [6, с. 6].

На кінець XIX ст. цей сюжет трансформувався в інший: Сірко, помираючи, заповідає козакам носити із собою його праву руку, щоб і далі бути непереможними: «Він як умирав, так дав таку заповідь: “Як я помру, то отберіть у мене правую руку і носіть її сім год: хто буде мою руку носить сім год, то владітиме нею, усе равно, як я сам владію; а де случитца вам яка пригода, – де вас нещасна волна спобіжить, чи на воді, то бросайте руку у воду – волна утішиться, чи на землі – не буде вам неякого случаю, а с сіми год уже поховайте в могилу”» [15, с. 484]; «Як Сірко помирал, то сказав: “Одніміте у мене руку, і де у вас буде стичка з непріятелем, то ви махніть навхрест моєю рукою, то і ще помочь буде”» (обидві записи Д. І. Яворницький у с. Капулівка Катеринославського повіту) [15, с. 485]. З рукою Сірка козаки мали бути сім років непереможні: «“Як откопаєте мою руку, то будете сім год воювати так, як і зо мною”. Так

воно і случилось: як прийшло козакам докрута – откопали вони ту руку і ціліх сім год ніхто їх не зміг подужати» (записав Я. Новицький у с. Покровське Катеринославського повіту) [13, с. 253–254]. З рукою Сірка запорожців не могло здолати жодне військо: «Після смерти Сірка запорожців, кажуть, довго боялись ляхи і бусурмени. Бьються, було, козаки і право руку його поперед війська везуть: де рука, там і удача» (записано там само) [13, с. 252]. Саме Сіркові приписували оповідачі XIX ст. перемогу у війні 1812 року, урятування Москви від Наполеона: «“А як буде велика потуга на Россію, то розкопайте мою могилу, одріжте мою руку, то буде вам захиста”. Так ото як хранцуз найшов на Москву, то руку Сірка взяли і повезли у Москву, а потім привезли і вп'ять закопали на місто» (записав Д. Яворницький у м. Нікополі) [15, с. 485]. «“А як буде велика потуга на білого царя, то нехай хоть руку мою откопають та понесуть вперед війська: неприятель сам себе поруба”. У дванадцятому году (1812) хранцуз завоював Москву. Стілько наше військо не палило з пушок – нічого не помогло. Тоді один чорноморець і каже: “Стойте, братці: не буде діла, поки не достанемо руки Сірка!..” Поїхали в Капулівку, откопали руку і гайда назад. Як оббігли кругом Москви з тією рукою, – так хранцузьке військо і сунуло відтіль. Тоді хранцузи так скоро тікали, що й черевики погубили» (записав Я. Новицький у м. Нікополі) [13, с. 250–251]. Отже, «Істория...» С. Мишецького переконує, що ці сюжети справді зароджувалися в Січі, у середовищі запорожців і тривалий час функціонували саме на цій території – на місці старої Запорозької Січі.

Доля іншого легендарного сюжету подібна до попереднього. Він варіювався в першій половині XVIII ст., проте наприкінці XIX ст., після зруйнування Січі, був перенесений в інші історичні реалії, набув нового історичного змісту, пов’язаного зі знищеннем Запорожжя. Ідеться про те, як запорожці обдурювали турків, щоб пропливти Дніпром повз їхні міста: «У тур-

ков имѣлися по Днѣпру рѣкѣ славные города, Кизикермень и, против оного, Тавань-город, лежащий на острову Днѣпра, и на устьѣ же острова того был город Ослан, и от того Кизикерменя до Тавань-городка, чрез Днѣпр, бывали цѣпи желѣзныя перетянуты, дабы никто из непріятелей ночью пройти не мог; також и от Ослана чрез Конскую рѣку до Крымской стороны. А посреди онъихъ рѣкъ ставлены были ворота, и пушки из онъихъ городовъ были наведены на онъе ворота, и когда кто поѣдет, то турки все могут разбить. И онъе запорожскіе козаки прохаживали по ночамъ такимъ вымысломъ: не доѣзжая онъихъ городковъ, вырубят дерево толстое со всѣмъ прутьемъ и ведутъ предъ собою, и какъ будутъ прїезжать ко онъимъ городкамъ, то вѣдутъ въ рѣчку Космаху ночью, которая идетъ близъ Кизикерменя у Очаковской стороны, и пустятъ онъе дерево къ тѣмъ цѣпямъ; и какъ то дерево въ цѣпи ударитъ, то изъ пушекъ и пойдетъ пальба, и какъ изъ тѣхъ пушекъ выпадутъ, которые на цѣпи наведены, то онъе вдругъ и пройдутъ мимо тѣхъ городовъ, а турки хотя по пріезжающимъ изъ ружья палили, однако ихъ не могли удерживать, а въ иные времена тако бывало, что козаки сквозь проѣдутъ, а турки о томъ и знать не будутъ» [6, с. 7].

Цей сюжет має історичну основу – у ньому фольклоризувалася народна пам'ять про морські походи запорожців. Ось що із цього приводу писав Боплан: «Спорядившись ось так, вони спускаються по Борисфену <...>, Іхні човни тримаються так близько один до одного, що майже торкаються веслами. Турки звичайно бувають попереджені про похід і тримають у гирлі Борисфена напоготові кілька галер, щоб не дати їм вийти з лиману. Але козаки хитріші, вони виходять темної ночі незадовго перед молодиком і переховуються в очеретах, які тягнуться на 2–4 ліні вгору по Борисфену, куди галери заходити не наважуються, бо колись там зазнали лиха. Отож задовольняючись чеканням на них (козаків) у гирлі, татари завжди опиняються перед несподіванкою. А оскільки козаки не

можуть пройти так швидко, щоб їх не помітили (взагалі), то по всій країні здіймається тривога, досягаючи (самого) Константинополя» [3, с. 72].

Можливо, що й Бопланскористався однією з фольклорних версій, бо вже І. Срезневський у «Запорожской старине», у третьому розділі першої частини додає: «Турки не одними галерами, нарочно для сего посылаемыми, – по словам Боплана, – удерживали козаков от выхода в Черное море, но имели на устье Днепра несколько крепостей, снабженных пушками, о чем упоминают многие летописцы. Хитрые козаки для выхода в море избирают ночь самую темную, пред новолунием» [5, с. 114]. Сам І. Срезневський усі ці факти вважав мало-ймовірними [5, с. 116].

А ось як реалізувався описаний сюжет у легенді «Як запорожці перехитрили Потьомкіна», записаній Я. Новицьким на острові Хортиця 1887 року, тобто через півтораста років після запису С. Мишецького:

«Як зруйнував Потьомка Січ, запорожці давай смолить байдаки та дуби, давай тікати в Туреччину. Довідався Потьомка та й каже:

– Ну, скурві сини, коли ж ви так, так я ж вам ось як...

Звелів він нижче Никиполя натягти канати од берега до берега і поначеплять дзвоники, а на Дніпро понаводить пушки. Думка, бач, була така: як тікатимуть запорожці вночі, – дзвоників не минутъ, – тут їм і гак. Ждуть ночі москалі, ждуть і запорожці. Стало вечеріть, – запорозький ватажок і каже:

– Рубайте, хлопці, гільчасті дуби та будемо рушать!

Зрубали з півсотні дубів, пустили в Дніпро за водою, а сами посадили на байдаки і поплевли тихенъко. Темна була ніч! Опівночі доплевли дуби до канатів, а дзвони зразу: дзелень! дзелень, дзелень!.. Москалі до пушок та з обох боків – бух! бух! бух!.. Як випалили заряди, ватажок і каже:

– Ну, хлопці, тепер за весла та пора і веселої заспіватъ...

Затягли запорожці веселої і покрили Дніп[р] байдаками. Немало їх і пішло під турка – дванадцять тисяч» [13, с. 285].

Як бачимо, зміст легенди зовсім змінився, і дій запорожців набули іншої мотивації, та все ж-таки основні складові сюжету збереглися: натягування ланцюгів (канатів) упоперек Дніпра; націлення гармат на барикаду; зрубування й пускання на воду гіллястих дерев (дубів), щоб дезорієнтувати сторожу; пальба з гармат по дубах аж поки не вистріляли всіх зарядів; безперешкодне проходження козацьких човнів вниз по Дніпру.

Отже, хоча записи С. Мишецького зроблено без відповідних наукових принципів, російською мовою, вони мають надзвичайну цінність для науки, бо дають можливість простижити динаміку усної традиції Запорожжя за двісті років, функціонування і трансформацію популярних фольклорних сюжетів, тривалість їхнього життя в пам'яті народу.

Цікаво було виявити сюжети, які зникли у фольклорі Півдня України. Так, наприклад, жодного разу не зафіксовано переказу про «водяну війну» – як запорожці знищували турецьке судно: «А для оной водяной войны имѣли у себя оружіе огненное, також топоры и цѣпи, и егда увидят турецкое какое нибудь большое судно, то приближась к нему на оных своих лодках, и будут ево рубить топорами, а прочие стоят с цѣпями, дабы непріятель с своего судна их уязвить не мог; а кто из непріятелей будет обороняться, то тѣми цѣпями бывают до смерти; а как судно подрубят, и воды напустят, и будет оно тонуть, то козаки богатство и артиллерію себѣ забирают, а людей с судномтопили, и никакова им пардону не давали, и в полон не брали; а ежели кто будет на тѣх судах из христіян, таких брали в полон» [6, с. 8].

Особливо вирізняються оповідання С. Мишецького, що стосуються запорозьких звичаїв і ритуалів – виборів кошового та козацької старшини, покарання злодіїв та лихварів, розваг та розгульного життя в Січі, кулачних боїв, похорону

кошового та вбивці. Саме цю частину твору найбільше використовували етнографи та історики XVIII ст. – О. Рігельман, Д. Бантиш-Каменський, Г. Міллер, М. Антоновський.

Козацькі ради по вибору старшини та розподілу природних угідь супроводжувалися певними звичаями, своєрідними ритуальними діалогами:

- 1) биття в літаври посеред замку, поблизу церкви, тричі;
- 2) винесення з храму і встановлення посередині корогви (прапора);
 - 3) віддання честі старшині політавреним боєм;
 - 4) поклони старшини на всі чотири сторони;
 - 5) жеребкування на розподіл угідь між куренями і безвідомовне володіння цілий рік тим, що випало по жеребу;
 - 6) участь у виборах старшини лише черні (самих упосліджених козаків);
 - 7) насильне виведення майбутнього кошового на раду, при якому він повинен усіляко опиратися і відмовлятися;
 - 8) ритуальне побиття новообраного і ритуальна лайка: «И ежели он добровольно не пойдет, то его по два человѣка ведут под руки, а двое или трое сзади пыхают, и в шею толкают, и ругательно бранят: “Иди, скурвый сыну! Нам бо тебе треба; ты наш батько; будь нам паном”» [6, с. 18];
 - 9) кошовий має двічі відмовитися від символу влади – палиці – і лише на третій раз прийняти: «Кошевой, по их древнему обыкновенію, не принимает палицы в руки два раза, и как в третій раз ему подадут и будут ему говорить, чтоб он был им старшиною, и политаврщику велят бить в политавры честь ему, то он принужден принять, и тогда паки отдают ему честь» [6, с. 18];
 - 10) ритуальне сипання землі на голову новообраного кошового козаками-дідами: «Старые козаки землею, ежели же в ту пору случиться быть дождю, или какому ненастью, то и грязью его голову мажут» [6, с. 18].

О. Рігельман, скориставшись одним зі списків праці С. Мишецького, наводить деякі подробиці щодо вибору кошового і старшини, а також розподілу угідь, зокрема, ритуальні діалоги кошового з товариством. «Потом скажет кошевої ко всему тут собранию, где и атаманы куренные бывали, сими речми: “Паны молодцы и товариство! У нас нынче Новый год; треба нам, по древнему нашему звичаю раздел в войске рекам и урочищам учинить”. На что все кричат: “Добре!” По сем метали жребий» [16, с. 722]. «По окончании ж того раздела атаманы, старшие и лучшие козаки отходили по своим местам, а оставались иногда на том сборном месте только пьяные, грубые и простые козаки, которых кошевой, не отходя с своего места, с старшиною принужден спросить их: “Паны молодцы! Чи не будете с сего року, по старым вашим звычаям, иных новых старшин выбирать, а старых скидать, так скажите!” Если козакам оным старшина та угодна, то кричат все, что: “Вы батьки и паны наши добрые. Треба вам над нами пановать!”» [16, с. 722]. Якщо скидали старшину на чорній раді (рада черні), то кошовий, суддя, писар і осавул «становятся, по обычаю, в среди круга и, поклонясь на все стороны, и стоя без шапок, кошевой спросить должен: “Паны молодцы! На що рада у вас собрана?” На то объявляют, ежели кошевого скинуть хотят: “Ты, батьку, положи свое кошевье, ты бо нам неспособен”; или иную какую вину знали, то тем и уличали» [16, с. 724]. За потреби скинути інших старшин казали: «Годи им пановати; они бо негидные дети уже наелись войскового хлеба» [16, с. 724]. Якщо хотіли зразу всіх старшин скинути, то «на вопрос кошевого целое войско закричит, например, кошевому: “Покинь, негидный сыне, свое кошевье!”, судье – свое судейство, писарю писарство, и есаулу свое есаульство. “Уже вы войскового хлеба наелись; кошевье и панство свое покидайте, скурвы дети; бо вы нам неспособни” – и какое знают винословие, тем уличают» [16, с. 724].

Цікаве оповідання С. Мишецького про покарання злодія. Якщо козак у козака щось украде, то злодія прив'язували до стовпа на площі, де він має стояти три дні, а за велику крадіжку вішали. Суд і смертну кару також вершила чернь – і це було своєрідним ритуалом. Він супроводжувався взаємним пригощанням жертви і вбивці, яке завершувалося неодмінним побиттям засудженого. На сакральність цієї «трапези» вказує й те, що злочинець не мав права відмовлятися від неї. «А другие, напився пьяны, приходя к нему, немилостиво его бьют и всячески его ругают; а иные приходят к нему по обычайным своим пьянствам с горѣлкою и калачами, и поят его, и калачи ему дают, а иные и деньги; и хотя тому пить уже не в охоту, однако же он принужден пить, понеже пьяницы кричат ему: “Пый, скурвый сыну, злодѣю! Як не будеш пыть, то будем скурвого сына быть!” И как оной напьется, то оные пьяницы скажут: “Дай же мы, брате, трохи тебе побъем”, – и хотя он просит у них милости, токмо оные пьяницы ему говорят: “А за що ж, скурвый сыну, горѣлкою тебе поили? Як тебе поить, то треба и быть!” И часто случается, что чрез сутки оного злодѣя убьют до смерти» [6, с. 26].

За списком О. Рігельмана, побиття й трапезу вершили всі, хто проходив мимо, насамперед п'яниці – і все це супроводжувалося ритуальною лайкою: «Когда ж кто сделал великое воровство или неоднократно в таковом приличался, таковых, обнародовав, к столбу ж на трое суток поставил, бьют все мимо ходящие, как то каждый, а паче пьяные, подходя к нему, ругают всячески, дают калачей, а иной и деньги, заставляют его пить вина, хотя бы он и не хотел, грозят и принуждают, говоря: “Ешь, скурвый сын, и пей, злодей! Не будешь пить, будем бить!” Когда ж тот пьет, говорят тогда: “Дай же теперь, пане-брате, трохи тебе побъем!” – и бьют немилостиво поленом или чем попало. Хотя б тот и просил: “Змилийся, пане-брате!” – точию [зразу. – Л. І.] отвечают: “За

что ж тебе, скурвый сыне, миловать? Когда горелку пил еси, то треба и бити» [16, с. 730–731].

Цікаво, що картини смертної кари на Січі збереглися і в пам'яті славнозвісного Микити Коржа, колишнього запорожця, а на час запису (20–30-ті роки XIX ст.) мешканця села Михайлівка Катеринославського повіту. Його розповідь навів Аполлон Скальковський у статті «Изустные предания о Новороссийском kraе»: «Преступника привязывают или приковывают к столбу в Сечи или в паланках [поселеннях. – Л. I.], на площади. Вокруг него ставят разные напитки: водку, мед, вино и брагу, много калачей и тут же несколько связок киев. После сего принуждают осужденного есть и пить. Наконец всякий козак берет кий и, выпив коряк горелки или меду, должен ударить преступника, приговаривая: “От тобі, вражий сину, щоб ти не крав і не розбивав, ми всі за тебе цілим курінем платили!” Таким образом несчастного бьют, пока не убьют до смерти» [18, с. 185].

Ритуальне напування та годування смертника, можливо, було пов'язане з якимись давніми субкультурними звичаями і його метою було полегшити передсмертні муки. При наймні, описуючи розп'яття Христа, Якого також прирівняли до злочинців, усі євангелісти свідчать, що поруч стояла посудина, повна оцту, змішаного з жовчю – це питво діяло як анестезія (див.: Мф. 27, 48; Мр. 15, 36; Лк. 23, 36; Ін. 19, 29–30).

Карали також лихварів-крамарів, шинкарів, різників, якщо ті завищували ціни на товар. У такому разі кошовий або військова старшина давали дозвіл їх грабувати. Це знову ж таки виконували найбідніші козаки – чернь. Вони розбирали майно лихваря, а якщо було вино, то його розливали й розливали по вулиці, вибивши дно або розбивши обручі в бочках [6, с. 26].

Як бачимо, головним виконавцем усіх ритуалів була січова голота (чернь), а за свідченням інших очевидців (зокрема

Луки Яценка-Зеленського), і жебраки-каліки. Вони обирали і скидали старшину та кошового, а при невдоволенні могли безкарно вбити чи втопити в Дніпрі своїх обранців [21, с. 249–250]; вони виводили новообраного кошового з куреня, штовхаючи, б'ючи та лаючи його останніми словами, якщо він опирався; вони здійснювали над ним і ритуал посвячення (посипали голову землею, піском, снігом, порохом) і виконували смертну кару. В обов'язки калік та жебраків входило знімати із шибениці тіла повішених злочинців та хоронити їх на вигоні, при цьому міняючись з ними одежею, якщо вона була багата. Це засвідчує той-таки Л. Яценко-Зеленський [22, с. 12].

Найтяжчим злочином січовики вважали вбивство козака. У всіх списках «Істории» повідомляється про те, що вбивцю закопували живцем разом із жертвою: «Убійцу живаго кладут под гроб убіеннаго и обоих землею засыпают» [6, с. 26; 2, с. 248; 14, с. 365]. За списком Г. Міллера, яким скористалися спочатку Михайло Антоновський, а згодом Дмитро Бантиш-Каменський, «сперва бросали убийцу в могилу, потом ставили на него гроб с мертвым телом и тогда могилу загребали землею. Редко случалось, что такого не закапывали, и только в том случае, когда убийцу весь народ весьма любил за прежние его добрые поступки» [14, с. 365]. Тоді вбивця міг врятуватися, але таке траплялося дуже рідко [2, с. 248].

С. Мишецький зафіксував у Січі ще один унікальний звичай – «ралець», який звершувався на Різдво й на Великдень. Слово «ралець» в староукраїнській мові означало «подарунок, принесення або поздоровлення, візит». («Цехові братчики понесли цехмістрові на ралець пляшку горілки та ковбасу»). «Ходити на ралець» означало йти з поздоровленням та подарунком [20, с. 4]. Складно тепер з'ясувати етимологію цього слова. Сам звичай, можливо, був справді пов'язаний із субкультурою церковних братств та ремісничих цехів. Адже й на Запорожжі у XVIII ст. на ралець до кошового та до всіх

старшин окремо в дні свят приходили саме січові ремісники, кожна група майстрів окремо: «Сберутся базарные купецкіе и мастеровые люди порознь, яко шинкари особливо [окремо. – Л. I.], купцы особливо, и мастеровые люди особливо же, и покупят лисиц пары по двѣ, или по три, и накупят больших калячей, и с тѣми идут до кошеваго с поклоном, которое у них называется ралец. Тут то кошевой повинен их поить вареною и холодною горѣлкою також и медом, пока они хотят» [6, с. 23]. У наступні дні йдуть до судді, писаря, осавула та до інших старшин з такими самими подарунками, і вони їх так само мають пригощати. А кошовий змушений не лише цих, а й усе військо, яке є в Січі, пригостити, а отаманів курінних та інших старшин закликає до себе в курінь і пригощає, так що старшина гуляє весь тиждень, а поміж застіллям буває з гармат пальба [6, с. 23].

За списком О. Рігельмана уточнюється, що кошовий не тільки пригощав старшин, а згодом і бував у них [16, с. 728].

М. Антоновський, скориставшись опублікованими 1760 року істориком Р. Міллером уривками праці С. Мишецького, повідомляє, що на ралець кожна група приносила по дві чи три пари лисиць та по кілька великих лосиних шкур [14, с. 369], а також про те, що не тільки кошовий, але й уся старшина у свою чергу пригощала всіх козаків – для того, щоб і на другий рік вибрали їх [14, с. 369].

У всіх списках майже однаково розповідається про те, як запорожці, багаті й бідні, прогулювали в Січі свої маєтки. Роздобувши щось у поході, вони «дували», тобто ділили в Січі здобич, а тоді весело святкували перемогу й гуляли багато днів, поки не прогайнуть усе до нитки: «Многие дни гуляют, пьют, ходят по улицам, кричат, объявляя свою храбрость, и за ними носят в ведрах и котлах вареное с медом и холодное хлѣбное вино, а по их названию горѣлку, пиво и мед, и при том за ними ходят преогромная музыка и школьники с пенiem» [6, с. 24].

І гуляння ці, і пригощання кожного зустрічного мали ритуальний характер. Указівкою на те є обов'язковість трапези (як і злодій на стовпі, ніхто не мав права відмовитися від неї): «И ежели кто с ними встрѣтится, то всѣх подчивают и просят на горѣлку, и на прочее питie; а ежели кто не будет пить, то бранят ругательно, хотя его и не знают, какой бы он человѣк ни был, однако подчивают» [6, с. 24].

Як це все пояснити? Укотре аналізуючи матеріали, записані С. Мишецьким, ми дедалі більше переконуємося, що пияцтво на Січі входило в систему ритуалів, пов'язаних зі смертью.

Словнене небезпек життя запорожця, як і будь-якого воїна – це повсякденне очікування смерті. Звідси – байдужість до багатства, прагнення зазнати розкоші на один день, жити так, наче цей день – останній. Тож прогулювання всього, здобутого в поході, а заодно й придбаного раніше, було немовби звільненням від тягаря, який все одно не понесеш на той світ – тобто однією з форм прощання із життям: «И в таком своем веселіи и гуляніи чрез многіе дни, удивленія достойно, как они прогуливают великую сумму денег, и не токмо что полученню добычъ, но и старое что имѣют в забытом своем пьянстве пропиваают, и входят от того в великие долги, платя как за напитки, так и музыкантам и пѣвчим» [6, с. 24].

Отже, щодня козак сам по собі немов справляв тризну. На ритуальний характер указує і ходіння по всіх вулицях Січі, і викрикування (оголошення) своїх подвигів, і пісенний та музичний супровід цієї процесії, і груба лайка у відповідь на відмову від горілки чи меду, і примусове пригощання. Усе це подібне до календарних та похоронних обрядів, у яких мали брати участь усі члени спільноти і за неучасть у яких зазнавали суворого покарання. Тому й учасники тризни (у даному разі – зустрічні, подорожні козаки) мали смиренно терпіти всі приниження та лайку: «Поили каждого, кто с ними ни встречался; если ж кто из встретившихся по просьбе того пить бы

не стал, бралили за то ругательно, хотя бы и незнакомого, и какого б тот достоинства ни был, что все сносить и извинить оным должно было» [16, с. 729].

Звичай змушував навіть багатих козаків – купців, різників, крамарів, шинкарів прогулювати свої маєтки, через те вони не мали жодного прибутку зі своїх ремесел та промислів: «Шинкари, крамари и прочие мастеровые люди такой обычай имъют. Покупают товары и паки продают чрез необычайную дорогою цену, и от того великую прибыль получают, только оною прибылью угосподствовать одни не могут, но присуждены между своим товариществом и прочими козаками весь оной свой барыш прогуливать» [6, с. 25].

За свідченням С. Мишецького, цей звичай поширювався також на тих козаків, які жили по зимівниках – усі свої роздобутки з мисливства чи рибальства вони спродаували, а гроші пропивали й прогулювали з товариством. Цікаві подробиці наводять О. Рігельман та М. Антоновський. Перший писав: «Те, кои живали по зимовьям своим, распродавши, яко то рыбу, пушной товар, то есть волки, лисицы, дикие кошки и прочего зверя, по приезде в Сечь или в других городах прогуливали и пропивали без остатку все свои добычи» [16, с. 729]. М. Антоновський додає, що деякі козаки, що здобували велике багатство в поході, з усім цим вирушали до себе на батьківщину, щоб там похвастатися своїми подвигами й багатством, і тоді вже не в Січі, а зі своїми родичами, знайомими, земляками так само все пропивали й верталися в Січ пішки та в драній, старій одежі й хизувалися цим як найбільшим подвигом. Це вважалося за особливе лицарство [14, с. 370].

Цікавими є спогади дочки уманського коменданта пані Крейс, які цитує А. Скальковський у праці «Наезды гайдамак на Западную Украину»: «Г[оспо]жа Крейс в записках своих упоминает, что все время (1758–1768) на уманских ярмарках много было запорожцев. Они приезжали, – говорит она, – с

лошадьми, рыбою и солью, и много зарабатывали, но добытые деньги скоро издержали на пиршества, музыку, бандуристов и на напитки» [19, с. 39–40].

Про гуляння в Січі свідчать і запорожець Корж, і архімандрит Леонтій (Лука Яценко-Зеленський). Останній багато приділяв уваги веселій поведінці запорожців, «приснопразднующих с гуслями и п'янім, с скрипками и цимбалами, а часто и с тимпаном, сиречь с барабаном, ночью и днем піющих без м'яри горячее и нехолодное, т. е. с патокой, с перцом и имбиром вареное выно, мускат и мусулез» [22, с. 32]. Щоправда, він (як чернець) убачав у цьому подвиг юродства.

Ритуальний характер мали й кулачні бої, про які повідомляється в різних списках «Истории...». Вони відбувалися по неділях та у свята. На це вказує повідомлення О. Рігельмана про те, що коли внаслідок цього траплялася бійка або «смертоубийство», то «за оное взыскания не было» [16, с. 729]. «В воскресные дни и в праздники Господские к вечеру производят между себя прежестокой многолюдственной кулачной бой, разделяясь куренями, яко вышними и нижними, и от оного кулачного бою происходят у них великія драки и бывают смертельный убийства» [6, с. 25].

Ритуальною була стрілянина з гармат та рушниць. Стріляли один раз на скликання ради, а ось під час гулянь на Різдво та Великден – безперервно. Стріляли, коли віддавали честь новообраному кошовому й коли хоронили кошового. («На погребенії выпалят из пушки один раз. А из мелкаго ружья болѣе будут палить, нежели по другим, простым козакам») [6, с. 20]. Пальбою з гармат зустрічали та проводжали почесних гостей, послів та ін.

Д. Бантиш-Каменський, користуючись одним зі списків праці С. Мишецького, повідомляє про музично-пісенну традицію Запорозької Січі: «Странно, что сей дикий и свирѣпый народ, в ущелинах и порогах жившій, любил также невинныя

увеселенія. Запорожець іграв на бандурѣ, припѣвав пѣсни; но пѣсни сії уподоблялись жестокому его нраву. Вмѣсто любви и семейственного счастья он воспѣвал знаменитые убийства и разбои, предками его или им самим учиненные» [2, с. 245].

Опис низу Дніпра від Самари аж до Очакова і Кінбурга, з усіма його притоками, порогами, давніми та новими городищами і фортецями є чи не найціннішою частиною праці С. Мишецького. Так, із кримського боку описано 23 притоки Дніпра, з Очаківського – ще 30, названо 12 порогів (усі, крім Стрільчого, як у Боплан), описано стародавні городища, остров Хортицю, урочища Чорний Ліс та Ліс Круглик, балки, байраки та дрібні річки (усього 33 топоніми). Крім історичної географії, С. Мишецький подає описи риб, птахів та диких звірів, яких виловлювали запорожці в Дніпрі та яких полювали по байраках. Порівняно з Лясотою та Бопланом, це значно докладніший топографічний опис Запорожжя. Важливо й те, що С. Мишецький уперше в історичній науці XVI–XVII ст. називає імена інформаторів, від яких він записав фольклорні та усноісторичні наративи. Це були старожили краю, запорозькі козаки, які добре знали його минуле, зокрема представники січової старшини. «По объявлению запорожских старожилов, пана Максима Колниболовского да Алексея Вербицкаго, в Черном Лѣсѣ прежде сего Запорожское войско владѣло ли Черным Лѣсом или нѣт, о том не знают; а была в прежних годах от кошевого атамана Серка в оном лѣсу пасика, а тому назад лѣт около осмидесять» [6, с. 33].

Щоправда, маємо переважно записи уніфікованих, узагальнених розповідей, автором яких можна вважати колективного оповідача. «Сказывают, в то время [в часы Сагайдачного. – Л. И.] оной Хортиц не был остров, но соединенная степь, а уже потом от сильных весенних вод в низких местах сильною водою пробило и учинило Хортицким островом» [6, с. 31].

Здійснивши топографічний опис козацьких володінь, С. Мишецький не просто зафіксував понад сотню народних

топонімів, а й записав деякі легенди про їхне походження. Наприклад, про річку Білозерку, яку згадує ще Лясота («Білозерка – річечка, яка тече з татарських степів, і там, де впадає в Дніпро, утворює озеро, а поруч також городище і кріпосний вал великого старого міста») [21, с. 263], С. Мишецький зафіксував таку легенду: «На оной рѣкѣ Бѣлозеркѣ былъ славной старинной городъ, именуемой Бѣлозерка ж, которой былъ построенъ от древняго нѣмецкаго народа франковъ, которые в то время тут жили, а потом оной народъ вышелъ в нѣмецкую землю, а по нихъ тамо имѣлася в томъ городѣ владѣтельница, прозываемая Бѣлозерская, и имѣла тута малое владеніе. А какъ татарской ханъ, Мамай, шелъ на Россію съ войною, то оная владѣтельница от страха Мамаева оставила тотъ свой городъ и поселилась въ низу Днѣпра на очаковской сторонѣ <...>, а Мамай, пришедъ, оной городъ раззорилъ» [6, с. 28]. Цей переказ знайшов нове вирішення в легенді, що її зафіксував Олександр Афанасьев-Чужбинський на початку 60-х років XIX ст. Щоправда, у її сюжеті Білозерка – красуня-князівна, яку покохав цар Мамай і, не діждавшись взаємності, виришив відвоювати її разом з містом. Князівна обдурує Мамая й таємно втікає [1, с. 359].

Поряд з річкою Білозеркою була велика дорога, що називалася Королівським Шляхом. Ця назва походить від того, що цією дорогою «в старые времена король польский шелъ с арміею своею и при Днепрѣ имѣлъ бatalію с турками и татарами» [6, с. 33]. С. Мишецький зафіксував також цікавий переказ про походження степових курганів: «Насыпались большіе курганы для памяти знатныхъ людей, какъ прежде всегда обычай бывалъ, чтобы гдѣ ни умеръ и гдѣ б ни былъ похороненъ, а въ степи курганъ большой всегда по знатнымъ высыплютъ, какъ и нынѣ у турковъ, и татаръ, и у запорожскихъ козаковъ, и у поляковъ во обычай имѣется; а прочие курганы высыпаны для урочищъ, по которымъ курганамъ въ некоторыхъ мѣстахъ прозываются урочища. Такъ же, когда по онымъ степямъ въ древніе годы бывало

жилье, то и границу высыпали курганами» [6, с. 35]. Ще одна топонімічна легенда про стародавні татарські городища поблизу річки Кінські Води традиційно для цього жанру має й міфологічний елемент, яким сучасники С. Мишецького пояснюють, чому татари залишили свої міста: «Тут в древнія времена имѣлся татарской великой город, а как именовался, то неизвѣстно, которой от самих татар раззорен затѣм, что во оном городѣ пауки, а по турецкому званію мармуки или тарантули людей поѣдали; кого оные ни укусят, тот уже и не будет жив. А от онаго города в пяти верстах имѣлся у них другой город, а о имени его такожде неизвѣстно, только и во оном городѣ такие же пауки людей поѣдали; того ради и тот у них оставлен» [6, с. 29].

Отже, хоч оповідання запорожців записані С. Мишецьким літературною мовою XVIII ст., вони мають непересічне значення для історії української фольклористики, бо певною мірою відображають усну традицію запорозьких козаків усередині Січі, народну топоніміку цього краю, переконливо доводять, що саме запорозькі козаки освоювали ці землі не тільки економічно, але й культурологічно; були творцями не лише топонімів-гідронімів, оронімів, а й історичних, топонімічних, міфологічних легенд і переказів та усних оповідань, тобто родоначальниками усної традиції Півдня України.

Праця С. Мишецького, як уже зазначалося, до середини XIX ст. поширювалася в рукописних списках. Лише 1847 року О. Бодянський опублікував її в часопису «Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете» (№ 6), а згодом і окремою відбиткою з власною передмовою. Ця публікація була здійснена за трьома відомими О. Бодянському списками XVIII ст. Два рукописи під назвою «Описание о козаках» було знайдено серед паперів Г. Міллера. Третій список О. Бодянському передав російський фольклорист та етнограф І. Сахаров. У 1852 році «Историю...»

С. Мишецького опублікували в Одесі за рукописом із зібрання Воронцових. Відомі також інші списки, один з яких потрапив до Д. Бантиш-Каменського, котрий використав його для написання «Истории Малой России» (1822)» [11, с. 36]. Це – «История о козаках запорожских: как оные издревле звались, откуда свое происхождение имеют и в каком состоянии находятся, сочиненная от инженерной команды. Подарок со-сницкого подкомория М. Ф. Ставицкого». Д. Бантиш-Каменський скористався й двома рукописами Гергарда Міллера: «Рассуждение о запорожцах» та «О малороссийском народе и о запорожцах», створених в 1775 році, на що вказує в розділі «Источники Малороссийской истории» [2, с. IV]. Відомо також, що Г. Міллер присвятив цій темі дві статті, опубліковані 1760 року в Петербурзі в журналі «Сочинения и переводы к пользе и увеселению служащим». Тут ішлося про звичаї, вірування та обряди запорожців, гіпотези про їхнє походження [4, с. 99, 101]. Проте, як зазначає В. Кравченко, значний за обсягом і достовірний матеріал про топографію та історію Запорозької Січі, побут, звичаї та релігійне життя її мешканців Г. Міллер запозичив з рукописної праці С. Мишецького, про яку згадав у примітці, не називаючи імені автора [9, с. 375].

Другим після Г. Міллера працею С. Мишецького скористався О. Рігельман в «Летописном повествовании о Малой России, о ее народе и козаках вообще». Про це він сам зауважує в примітці до глави 31 частини III книги: «Сие повествование списано с сочинения, бывшего от 1736-го по 1740 год, в Сече, для построения тогда к оной крепостного укрепления, инженер-подпоручика, князя Семена Иванова сына Мышецкого, который по сказаниям тогдашнего кошевого атамана и прочих старейших козаков, ему рассказывавших, сию повесть составил, будучи еще в Сечи» [16, с. 639]. Отже, О. Рігельман перший оголосив ім'я автора «Истории...», яке було невідоме навіть її першому видавцеві О. Бодянському, про що зазначено

в примітці до цього ж розділу самим О. Бодянським: «Итак, вот кто творец этого, в высшей степени замечательного сочинения, напечатанного нами в “Чтениях Общества”, в № 6 (заседание 23 января) под именем “История о козаках запорожских” и пр. В предисловии к ней мы, основываясь на сходстве текста ее с помещенным у Ригельмана по 1-му списку этого летописного повествования о Малой России (см. предисловие) и не имея еще в руках второго, полнейшего списка, с коего печатается оно ныне, приписали сочинение князя Мишецкого самому Ригельману, не скрывая однакоже, что “нам хотелось бы иметь более непреложных доводов в этом деле” (стр. VI) и что “со временем, быть может, откроется и само имя сочинителя этого описания или истории”. Теперь тот самый, кому мы, по некоторым благовидным причинам, приписывали честь сочинения, объявляет нам настоящего виновника этого, превосходного в своем роде и весе, творения. О. Бодянский» [16, с. 639].

Підстави для такої помилки в О. Бодянського були. Адже О. Рігельман майже повністю помістив текст С. Мишецького, розподіливши його між двома частинами своєї праці: у частині II це розділ 31 «О бытности, от времени измени запорожцев, в крымском владении по принятии по прощению их по прежнему в подданство российское», а в частині II – розділ 37 «Продолжение, касающееся до сего летописного повествования, как то: особое описание о бывших запорожских козаках, жительстве, поведении и обычаях их». Що-правда, були тут деякі текстологічні відмінності. І невідомо, чи це розбіжності двох різних списків, чи ці доповнення зробив сам О. Рігельман. Адже, як відомо, цілих два роки (1741–1743), майже одночасно із С. Мишецьким, О. Рігельман перебував у службових справах на Запорожжі, де проводив топографічні інженерно-технічні та фортифікаційні роботи. Він пройшов степами від гирла Синюхи аж до Дніпра, Міуса й Азова, постійно перебуваючи в середовищі запорожців,

ознайомився з історією, побутом, звичаями та усними передказами січовиків [17, с. 6; 10, с. 505–506].

У зв'язку із цим не тільки О. Бодянський, а й більшість істориків та етнографів навіть у ХХ ст. вважали О. Рігельмана автором етнографічного опису запорозьких козаків. Так, наприклад Володимир Горленко в «Історії української етнографії» зазначає, що поряд із літописними історичними свідченнями він (Рігельман) навів чимало матеріалів з культури й побуту того часу, для чого «використав власні спостереження над життям і звичаями українського народу, а також народознавчі описи своїх сучасників» [4, с. 128]. В. Горленко вважав О. Рігельмана автором запису етнографічних матеріалів про запорожців: «Окремі відомості (наприклад, указівка на кулачні бої як розвагу на Запоріжжі) були оригінальними і належали, слід зазначити, до особистих спостережень О. Рігельмана» [4, с. 129]. Вищенаведені текстологічні порівняння спростовують цю думку вченого.

О. Бодянський зауважує, що праця О. Рігельмана була написана 1778 року, а пізніше доповнена й перероблена, тож остаточно завершена в 1783–1786 роках. Цей остаточний варіант (другий список, про який ішлося вище) 1847 року син О. Рігельмана Аркадій передав О. Бодянському, котрий того ж року опублікував його спочатку в «Чтениях Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете» (№ 5–9 за 1847), а згодом окремим виданням (Москва, 1847). У публікації О. Бодянський зберіг стиль і орфографію автора, за винятком «очевидных промахов переписчика и некоторых сокращений и странностей правописания, ни на чем не основанных» [12, с. 3].

Наступним, хто використав записи Семена Мишецького, став автор першого монографічного опису українців [4, с. 115] публіцист і учений Михайло Антоновський. Опис був надрукований 1799 року як четверта частина зведеного праці І. Георгі з

етнографії народів Росії «Описание всех в Российском государстве обитающих народов...». Ця частина була написана спеціально для другого російського видання праці [4, с. 115]. Нас цікавить розділ «О козаках запорожских бывших» [14, с. 347–377]. В. Горленко вважав працю М. Антоновського також оригінальною: «Значне місце вчений відводить характеристиці життя запорізьких козаків. Порушивши питання походження запорозького козацтва, його військових подвигів, він зупинив також свою увагу на господарстві й заняттях запорожців, їхньому побуті, іжі, одязі, звичаях і обрядах, звичаєвому праві. Особливо докладно описується звичай збирання «козацького круга» [4, с. 116–117]. Однак сучасні історики (зокрема В. Кравченко) доводять, що праця М. Антоновського має переважно компілятивний характер: «Більшість фактичного матеріалу автор запозичив із праць І. Болтіна, а також відповідних статей “Нового полного географического словаря” Л. Максимовича» [7, с. 17]. А оскільки І. Болтін в історії козацтва орієнтувався переважно на праці Г. Міллера [8, с. 52], то зрозуміло, що першоджерелом знову є «История...» С. Мишецького. Це дуже добре простежується в розділі «О козаках запорожских бывших» і доведено нами вище. Лише окремі відомості не пов’язані з рукописом С. Мишецького. Серед них – історія заснування та порядок забудови Запорозької Січі, етимологія назви «курінь» (хата, де димлять дрова або палиться піч), архітектурні особливості козацького житла, життя на Січі та по хуторах (зимівниках). Подаючи відомості про козацьку раду (переважно за С. Мишецьким), М. Антоновський, приміром, уточнює, що угіддя щороку ділили шляхом жеребкування, аби уникнути сварок та заздрості між куренями, бо не всі вони були однаково багаті, тож кожен курінь володів тим чи іншим угіддям тільки рік. Описуючи кару за злодійство в Січі, додає, що за звичаєвим правом у козака-запорожця вкрасти навіть голку було вже великим злочином [14, с. 366]. Цікавою є і така інформація: якщо курінь з

куренем сварився, то все вирішувалося кулачним боєм, а право сильного було «непорушним». Однак коли з'являвся спільній ворог, то сварка припинялася тієї ж миті, і воювали з ним усі одностайно [14, с. 366–367]. Це лише поодинокі розбіжності, решта інформації – про життя в куренях простих козаків і старшини, про вибори кошового отамана і взаємини з ним, про козацькі ради, про покарання злочинців, про духовенство і реалігійність козаків, про торгівлю, ремесла, харчування, промисли, податки (ралець), гультаєство, ставлення до лихварів – переважно запозичено через інших авторів у С. Мишецького.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Афанасьев-Чужбинский А. С. Поездка в Южную Россию. Ч. 1. Очерки Днепра / А. С. Афанасьев-Чужбинский. – Санкт-Петербург, 1861. – 465 с.
2. Бантыш-Каменский Д. Н. История Малой России от водворения славян в сей стране до уничтожения гетманства / Д. Н. Бантыш-Каменский ; авт. передм. О. И. Гуржий. – Киев : Час, 1993. – 656 с.
3. Боплан Г. Л. Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансильванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн / Гійом Левассер де Боплан. – Київ : Наукова думка ; Кембрідж (Мас) : Укр. наук. інститут, 1990. – 256 с.
4. Горленко В. Ф., Кирчів Р. Ф. История украинской этнографии / Володимир Горленко, Роман Кирчів. – Київ : Поліграф Консалтинг, 2005. – 400 с.
5. Запорожская старина : в 2 ч. / издание И. Срезневского. – Харьков : В университетской типографии, 1834. – Ч. 1. – Кн. 3. – 168 с.
6. История о козаках запорожских, как из древних лет зачинались, и откуда свое происхождение имеют, и в каком состоянии сейчас пребывают. – Москва : В университетской типографии, 1847. – 36 с.
7. Кравченко В. В. Антоновський Михайло Іванович / В. В. Кравченко // Українське козацтво : мала енциклопедія / кер. авт. колект. Ф. Г. Турченко ; відп. ред. С. Р. Лях. – Вид. 2-е, доп. і перероб. – Київ : Генеза ; Запоріжжя : Прем’єр, 2006. – С. 17.
8. Кравченко В. В. Болтін Іван Микитович / В. В. Кравченко // Українське козацтво : мала енциклопедія / кер. авт. колект. Ф. Г. Турченко; відп. ред. С. Р. Лях. – Вид. 2-е, доп. і перероб. – Київ : Генеза ; Запоріжжя : Прем’єр, 2006. – С. 52.

9. Кравченко В. В. Міллер Гергард Фрідріх / В. В. Кравченко // Українське козацтво : мала енциклопедія / кер. авт. колект. Ф. Г. Турченко ; відп. ред. С. Р. Лях. – Вид. 2-е, доп. і перероб. – Київ : Генеза ; Запоріжжя : Прем'єр, 2006. – С. 375.
10. Кравченко В. В. Рігельман Олександр Іванович / В. В. Кравченко // Українське козацтво : мала енциклопедія / кер. авт. колект. Ф. Г. Турченко ; відп. ред. С. Р. Лях. – Вид. 2-е, доп. і перероб. – Київ : Генеза ; Запоріжжя : Прем'єр, 2006. – С. 505–506.
11. Ленченко В. О. С. І. Мишецький – автор «Історії козаків запорозьких» / В. О. Ленченко // Український історичний журнал. – 1989. – № 11. – С. 36–39.
12. Летописное повествование о Малой России, и ее народе, и козаках вообще, отколь и из какого народа оне происхождение свое имеют, и по каким случаям оне ныне при своих местах обитают, как то черкасские или малороссийские и запорожские, а от них уже донские, а от сих яицкие, что ныне уральские, гребенские, сибирские, волгские, терские, некрасовские и проч. козаки, как равно и слободские полки. Собрano и составлено чрез труды Инженер-генерал-майора и Кавалера Александра Ригельмана 1783–86 года. – Москва : В университетской типографии, 1847.
13. Новицький Я. П. Твори : в 5 т. Т. 2 / Яків Новицький / упоряд. Л. Іванікова. – Запоріжжя : АА Тандем, 2007. – 510 с.
14. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Часть четвертая. О народах монгольских, об армянах, грузинах, индийцах, немцах, поляках и о владычествующих россиянах с описанием всех именований козаков, также история о Малой России и купно о Курляндии и Литве. Иждевением книгопродавца Ивана Глазунова с позволения С.-Петербургской цензуры. – В Санкт-Петербурге, при Императорской академии наук, 1799 года. – 388 с.
15. Предания о кошевом атамане Иване Сирке, записанные в поездку по Запорожью летом 1896 года // Яворницький Д. І. Історія Запорозьких козаків : у 3 т. / редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. Текст укр. тарос. мовами. – Київ : Наукова думка, 1990–1991. – Т. 3. – («Пам'ятки історичної думки України»). – С. 484–485.
16. Рігельман О. І. Літописна оповідь про Малу Росію та її народ і козаків узагалі / О. І. Рігельман / вст. ст., упоряд. та прим. П. М. Саса, В. О. Щербака. – Київ : Либідь, 1994. – 768 с.
17. Сас П. М., Щербак В. О. Історія України у висвітленні О. І. Рігельмана // Рігельман О. І. Літописна оповідь про Малу Росію та її народ і ко-

заків узагалі / вст. ст., упоряд. та прим. П. М. Саса, В. О. Щербака. – Київ : Либідь, 1994. – С. 5–31.

18. Скальковский А. А. Изустные предания о Новороссийском крае / А. А. Скальковский // Журнал Министерства народного просвещения. – 1839. – Кн. 2. – С. 171–202.

19. [Скальковский А. А.] Наезды гайдамак на Западную Украину в XVIII столетии. 1735–1768 / сочинение А. Скальковского. – Одесса : В городской типографии, 1845. – 230 с.

20. Словарь української мови : у 4 т. Т. 4. Р–Я / упоряд. з додатком власного матеріалу Б. Грінченко ; НАН України, Ін-т української мови. – Київ : Наукова думка, 1997. – 563+XXXIV с.

21. Щоденник Еріха Лясоти із Стеблева / Л. В. Пашина – переклад ; Г. І. Галайда – редактування перекладу, підготовка до друку, примітки ; А. Л. Сокульський – загальне редактування // Запорізька старовина. – Київ ; Запоріжжя, 2003. – С. 222–277.

22. Эварницкий Д. И. Две поездки в Запорожскую Сечь Яценка-Зеленского, монаха Полтавского монастыря, в 1750–1751 г. / Д. И. Эварницкий. – Екатеринослав, 1915. – 104 с.

23. Эварницкий Д. И. Очерки по истории запорожских казаков и Новороссийского края / Д. И. Эварницкий. – Санкт-Петербург, 1889. – II+195 с.

SUMMARY

This paper, for the first time in the history of Ukrainian folkloristics, takes as a subject of philological and textual studies the unique monument of the early to mid-XVIIth century. The authoress shreds light on the history of its creation and publication, compares the different handwritten copies, and concentrates her attention on the folkloric and ethnographic materials collected by S. Myshetskyi. It is ascertained, in particular, that he has recorded a great deal of historical, toponymical and mythological legends, beliefs and conceptions of Zaporizhzhia Cossacks, as well as the rites and ritual dialogues and formulae, which accompanied the elections of a commander (*koshovyi*) and council of officers (*starshyna*) of a Cossack camp, as well as capital punishment and other events. It is indisputable that these are not the folkloric narratives as they are meant today, they are related in Russian. But the worth of the S. Myshetskyi records is that they reveal the Zaporizhzhia oral tradition from the inside. Since his informants were the representatives of Cossack council of officers and old inhabitants of the region.

Among the historical legends, of interest are exciting legends on origin of Cossacks, heroes of Zaporizhzhia, quick wits and stratagem of Cossacks while sailing and sea-fighting; about funeral of a commander of a Cossack camp, on death penalty in the Sich, punishment for murder and larceny; about Cossack subcultural customs, fisticuffs in particular. The authoress considers all these narratives as belonging to folklore since S. Myshetskyi collected the information not from the written but the verbal sources. All the more, the behaviour of Cossacks in the Sich (hard drinking, musical wassails) had, in many respects, the ritual character.

The History by S. Myshetskyi represents the Zaporizhzhia narrative tradition as of the 1730s. The data on the origin of Cossacks are completely folkloric. These narrations are mythological rather than historical. The plot about the boys' kidnapping by Cossacks was very popular, as well as on hunters of preternatural strength, about Ivan Sirko. The paper retraces the evolution of various folkloric themes recorded by S. Myshetskyi by dint of comparing them with the records made by the XIXth-century folklore students. One of these themes is the plot about Ivan Sirko, who even upon his death helped the Cossacks to be invincible. Thus, the latter was attained, in the XVIIth-century legends, by conveyance of the dead Sirko by sea, whereas in the late XIXth century, it was already sufficient to carry the Sirko's arm at the head of an army. In this way observed is the process of mythologizing the real historical characters.

Another story – about the quick wits of Zaporizhzhia Cossacks, on the stratagems to which they resorted in order to put to the high seas, – was also recorded by the students of folklore in different periods. The historical background of a theme and the motivations of characters changed, yet the main components of a theme have remained. It follows from this that all these legends were created by Cossacks and their descendants and functioned on this territory for a long time.

Therefore, *The History* by S. Myshetskyi is exceptionally valuable for the folklore studies, because it permits retracing the dynamics of oral tradition throughout 200 years, as well as the functioning and transformation of the folkloric plots popular in the region, and the duration of their living in the people's memory.

Keywords: history of Ukrainian folkloristics, study of folklore on the South of Ukraine, Zaporizhzhia oral tradition, dynamics of folklore functioning.

УДК 398.21:801.82(477)“1883”

Л. П. Козар

ФОЛЬКЛОРНА ОСНОВА ІСТОРИКО- ЕТНОГРАФІЧНИХ ПРАЦЬ ФЕДОРА ВОВКА ПРО ЗАДУНАЙСЬКУ СІЧ

У статті проаналізовано праці Ф. Вовка «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» (1883) та «Русские колонии в Добрудже (историко-этнографический очерк)» (1889), що були опубліковані на сторінках журналу «Киевская старина» під псевдонімами «Кондратович» і «Лупулеску». На основі записів історичних пісень, переважно невідомих варіантів, та переказів 120-літнього запорожця Ананія Коломійця й інших оповідачів учений створив перше дослідження з історії, культури та побуту задунайських січовиків. Обидві праці об'єднані головною думкою про нерозривний зв'язок українського етносу й задунайського казацтва, який добре відобразився в усній народній творчості.

Ключові слова: Федір Вовк, Задунайська Січ, історичні пісні та перекази, Ананій Коломієць.

В статье сделан анализ трудов Ф. Вовка «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» (1883) и «Русские колонии в Добрудже (историко-этнографический очерк)» (1889), которые были опубликованы на страницах журнала «Киевская старина» под псевдонимами «Кондратович» и «Лупулеску». На основе записей исторических песен, преимущественно неизвестных вариантов, и преданий 120-летнего запорожца Анания Коломийца и других рассказчиков учений создал первое исследование истории, культуры и быта задунайских сечевиков. Обе работы объединены главной мыслью о неразрывной связи украинского этноса и задунайского казачества, которая хорошо отразилась в устном народном творчестве.

Ключевые слова: Федор Вовк, Задунайская Сечь, исторические песни и предания, Ананий Коломиец.

The article analyses the F. Vovk works *The Transdanubian Sich (After Local Recollections and Stories)* (1883) and *The Russian Colonies*

in Dobrudja (A Historical and Ethnographic Sketch) (1889), which were published in the periodical *The Kyivan Past* under Vovk's aliases *Kondratovich* and *Loupouleskou*. Using as the basis the historical songs (substantially their unknown versions) and the narratives of the 120-year-old Cossack Ananiy Kolomiyets, as well as other storytellers, the scholar has created the first study of the history, culture and the mode of life of the Transdanubian *sichovyks* (Sich Cossacks). Both works share the motif of inextricable link of the Ukrainian ethnic group and the Transdanubian Cossacks, which is well attested in oral folk art.

Keywords: Fedir Vovk, Transdanubian Sich, historical songs and narratives, Ananiy Kolomiyets.

Федір Кіндратович Вовк (Волков) [псевд. і крипт. – Ф. Новостроенский, Яструбець, Ф. Кондратович, Сірко, Лупулеску, Новостроєнко, Th. Volkov, Т. Вовк, Theodore Volkov, Ф. Сірко, Н., С-О, S-О, С-ого, Х. В., Хв. В-к, Ф. В-ч, Хв. В.; 5(17).03.1847, с. Крячківка, нині – Пирятинського р-ну Полтавської обл. – 29.06.1918, м. Жлобин, поблизу м. Гомеля (Білорусь) (за іншими даними в Гомелі)] ввійшов в історію національної та європейської науки як етнограф, фольклорист, антрополог, археолог, музеєзнавець, публіцист, громадський діяч, видавець, один з основоположників української археології, етнології та антропології. Європейську наукову методику він застосував на українському ґрунті, репрезентуючи Україну та її наукові досягнення у світі. Перебуваючи за межами України понад сорок років, Ф. Вовк усе своє життя присвятив саме їй. Його наукова праця тісно переплітається з громадською діяльністю і займає важливе місце в історії українського національного відродження. Спадщина вченого нараховує понад 600 робіт [1, с. 18]. Він відомий як доктор природничих наук (1905), дійсний член Наукового товариства імені Шевченка, професор Сорбонни, Санкт-Петербурзького і Каннського університетів, президент Асоціації антропологів Росії тощо.

Постаті Ф. Вовка присвячено сотні публікацій – нарисів, некрологів, спогадів, статей, дисертаційних досліджень та ін.

Їх історіографія представлена в працях О. Франко [16; 17] та Р. Конти [7–9]. В. Науленко разом із В. Старковим, О. Франко та Н. Руденко видали понад 30 публікацій листування Ф. Вовка з В. Антоновичем, М. Біляшівським, Л. Бергом, М. Грушевським, Д. Яворницьким, В. Шухевичем, Б. Грінченком, М. Кордубою, З. Кузелею, В. Кравченком, О. Барвінським, В. Гнатюком, С. Петлюрою, М. Дикаревим, І. Шишмановим, Є. Чикаленком, В. Ястремовим, П. Рябковим та іншими вченими.

Під час еміграції Ф. Вовк здійснював тривалі подорожі з метою історичного та етнографічного дослідження українського населення Добруджі, ремісників Болгарії; займався музеєними, етнографічними та археологічними колекціями Відня, Рима, Неаполя, Флоренції, Берна, Женеви, Цюриха та Парижа [17]. На основі фольклорно-етнографічних матеріалів, зібраних під час подорожей по Європі, зокрема в Тульчи (Добруджа), Ф. Вовк створив та опублікував у «Киевской старине» під псевдонімами «Кондратович» і «Лупулеску» історично-етнографічні нариси «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» [2] та «Русские колонии в Добрудже (историко-этнографический очерк)» [3].

Розвідки Ф. Вовка про Задунайську Січ розглядали у своїх працях О. Франко [17], Ю. Фігурний [14; 15], В. Кушнір [10] та ін. В. Науленко [11; 12] досліджував козацьку тематику в епістолярній спадщині Ф. Вовка. Пісенні записи Ф. Вовка використовували у своїх працях М. Драгоманов [5], Б. Грінченко [4], М. Сумцов [13] та ін. Авторка цієї статті у своїх дослідженнях також послуговувалася записами Ф. Вовка. Це, зокрема, «А слава козацька не вмре, не загине» [6] та «До вивчення геройчного народного епосу на уроках української літератури» [6].

О. Франко писала про те, що Ф. Вовк збирав фольклорні та історичні матеріали про боротьбу з турками, татарами, переселення запорожців за Дунай і їхнє життя там, і що ці матеріали

залишилися в архіві вченого й окремо ніде не публікувалися, а лише використовувалися в його розвідках про Задунайську Січ [17, с. 201]. Щодо нарисів Ф. Вовка про Задунайську Січ дослідниця відзначає те, що в них поєднано критичну науковість, широку документалістику, різноманітність методичних підходів, а також те, що нариси написані на високому художньому рівні, що вони мають неабияку історичну цінність, бо вперше в українській історіографії висвітлюють життя задунайських козаків більше як за сторіччя з часу зруйнування Запорізької Січі (1775) аж до початку 80-х років XIX ст. [17, с. 201].

Ю. Фігурний називає Ф. Вовка і першим дослідником Задунайської Січі [15, с. 54]. Він уважає, що наукова праця Ф. Вовка (Кондратовича) «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» стала першим унікальним дослідженням історії, культури та побуту задунайських січовиків [15, с. 57]. Учений робить спробу, як він пише, надати науково виважену оцінку діяльності Задунайської Січі та її видатному досліднику Федорові Вовку [15, с. 54]. Він досить детально з позицій історизму переповідає особливості її заснування, зокрема зазначає, що Задунайська Січ – це військова організація українських козаків, яка існувала в 1775–1828 роках на землях Туреччини в гирлі Дунаю. Після зруйнування російським царом восьмої Запорізької Січі (так званої Нової Січі (1734–1775)) багато запорожців тікали за Дунай у межі Османської імперії, де невдовзі створили дев'яту (останню) Січ українського козацтва. Турецька влада надала колишнім запорожцям землі між річками Південний Буг і Дунай. У 1776 році козаки в гирлі Дунаю заснували Задунайську Січ, яка згодом стала відома як Усть-Дунайська (можливо, на місці сучасного міста Вилково Одеської обл.) [15, с. 55].

В. Кушнір у статті «Українська ідентичність і українці Північної Добруджі у працях Ф. Вовка» головну увагу зосереджує на розгляді другої праці Ф. Вовка (Лупулеску) «Русские коло-

нии в Добрудже (историко-этнографический очерк)», аналізує результати дослідження Ф. Вовком деяких аспектів традиційної культури, у тому числі особливості процесу облаштування українців у новому природно-географічному та полікультурному середовищі, простежує новації в побуті, господарській діяльності, характеризує специфіку системи самоврядування, роль духовенства, освітньої діяльності у справі збереження української ідентичності, визначає проблеми її формування в регіоні, указує на шляхи консолідації українців, перспективи розвитку української громади [10].

Метою нашої розвідки є розгляд фольклорних записів, уміщених в історико-етнографічних працях Ф. Вовка про Задунайську Січ, адже детально вони ще не досліджувалися вченими. Праця Ф. Вовка (Кондратовича) «Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам)» [2] базується на його фольклорно-етнографічних записах, зроблених у Добруджі від переселених за Дунай запорожців. Розпочинається нарис з пісні «Позволь, батьку-отамане» [2, с. 27], яка передає трагічний момент руйнування Запорізької Січі драгунами Текелія, коли вільнолюбиві січовики просили свого «батька-кошового» дозволити воювати з «москалями», але він не дозволив проливати християнську кров: «Не позволю, миle братя, / Вам на башті стати: / Однакове християнство – / Грішно вигубляти!».

Ф. Вовк сам указує на основні джерела написання своєї праці: через повну відсутність літературних даних щодо Задунайської Січі йому довелося звернутися до місцевої народної літератури, до оповідань і спогадів старших людей [2, с. 30–31]. Стосовно українських народних пісень, то вони в Добруджі збереглися краще, ніж в Україні. Тут Ф. Вовк зібрав близько 70 одних тільки історичних пісень, які становлять в основному невідомі варіанти. Ф. Вовк зазначає, що до початку XIX ст. пісенна народна творчість майже зовсім згасла серед добруджанського українського населення й не зачепила

подій з історії Задунайської Січі. Деякі пісні більш ліричного змісту виражают тугу за батьківщиною, небажання вмирати «на чужині», надію перевести за Дунай свою сім'ю тощо. Щодо усних переказів і оповідань, то з цього погляду пошуки виявилися більш результивними. Майже від кожного старого козака вдалося почути оповіді, які по-своєму характеризували життя задунайського Запорожжя. Найбільшою знахідкою був 120-літній запорожець Ананій Іванович Коломієць [2, с. 31], котрий жив у Катирлезі. Детальні записи від цього останнього задунайського «січовика» стали основним матеріалом дослідження Ф. Вовка, адже вони охоплюють майже весь час існування Задунайської Січі і дають можливість створити певне розуміння про соціальне життя цієї козацької общини [2, с. 30–31].

Ф. Вовк уважає за необхідне ознайомити читача з головним джерелом своєї статті – постаттю А. Коломійця, позаяк вона слугує «живою ілюстрацією епохи». Ось як описує його Ф. Вовк: «Степенно войдя, медленно снявши шапку и не обращая внимания на приветствия, он несколько раз перекрестился по направлению к иконам и затем только ответил на наши приветствия. Сильно сгорбленный, с небольшим уже количеством волос на седой голове и на пожелтевшей уже клинообразной бороде, он все таки носил на себе ясные следы прежней мужественной красоты и богатырского сложения. Необыкновенно спокойный тон, неизменная старчески-добродушная улыбка и словоохотливость, с небольшой подчас примесью обычного малороссийского юмора, столь свойственного нашим “дідам”, сразу же облегчили начало наших разговоров» [2, с. 32]. Далі Ф. Вовк наводить перекази Коломійця про історію Київської Русі, про князя Юрика (Рюрика), про «двох пресвіторів» Кирила і Мефодія, про козаків, про Чорний Ліс, Великий Луг, Байрак, Чуту, про першу назву Києва – «Берести», першу назву козаків – «козари», про руйнуван-

ня Запорізької Січі. Оповіді супроводжувалися записом історичних пісень «У славній Січі, у Чуті» [2, с. 35], «Ой, тисяча сімсот да дев'яносто як первого года» [2, с. 35]. Аналізуючи їх, Ф. Вовк доходить висновку, що ототожнення всього політичного життя України з долею Запорожжя дуже подібне до народних історичних пісень, які не пропускають жодної події, близької до народних інтересів, і повністю ігнорують такі важомі факти, як ліквідація Гетьманщини [2, с. 37].

Учений детально подає життєвий шлях старого запорожця, який із 1811 року був очевидцем і учасником запорозького життя за Дунаєм, і тому його спогади мають неабияке значення. Коломієць, як зауважує Ф. Вовк, не ідеалізував запорозького життя, особливо за Дунаєм, а навпаки, – його ставлення до нього швидше можна назвати пессимістичним. Це все робить записи від Коломійця особливо цінним матеріалом. Його подальші розповіді про переселення запорожців за Дунай також супроводжуються піснею: «Ой чого, чого запорожци / Тай смутни, невесели стали? / Ой що обступили превражі драгуни / Та ѿ усіма сторонами... / Ой як утікали, то усе забірали / И из церков икони, / Тільки покидали золотую збрюю / Та ворони кони... / Ой ісходились да у кінець Дунаю / Та докупи лимани, / Бо там наших запорожців / Сорок тисяч проживали...» [2, с. 43]. Ця пісня відноситься до «виходу запорожців після розорення Січі драгунами Текелія», на яку оглядались, «умиваючись слезами».

Ф. Вовк зазначає, що в розповіді Коломійця ідеться також про те, що запорожці залишили все добро, а із собою взяли із січової церкви одну ікону Покрови та ще запорізькі грамоти. Та ѿ ікону вони на лодки не взяли, а поклали в «бисаги», і понесли її із собою ті 40 чоловік, які вирушили в Аккерман пішки, про що потім дуже жалкували. Далі Ф. Вовк наводить ще одну пісню, записану в Тульчі від Сидора Теліги, у якій причиною переходу козаків за Дунай стало відбирання в них земель: «Ой

Боже-ж наш милостивий, / Ой Боже милостивий, / Що породились ми / В світі нещастливи, / Ой хотіли-ж ми / А земли заслужити, / Аби у вольності / Хоч віку дожити. / ...Дарували-ж нам землю / Од Дністра до Богу, / А гряницею / По бендерську дорогу. / Дарували, дарували / Та й назад одібрали, / А нашу землю / На вражих панив роздали. / Дарували, дарували / Та й назад одібрали, / А нас козаченьків / На Кубань-річку заслали. / А ми ж козаченьки / Там не схотіли жити. / Посідали на лодочки / Та за Дунай махнули» [2, с. 45]. Дослідник також згадує інші варіанти цієї пісні, у яких мовиться про те, що козаків «в улани забрали», що землі між Дністром і Бугом дає «турецький цар», але через «проклятих панів» запорожці тікають за Дунай.

Учений намагається зрозуміти особливості переселення козаків, спираючись на пісню, яку співали запорожці, як утікали до «турчина»: «...Ей зажурився сивий соколочок: / Ей бідна наша, наша головочко. / А що не укупі наши брати сіли. / Наши брати сіли та й пісні запіли – / Один у москаля, другий у турчина, / Третій у Малтиза служить за одежду. / И той гірко плаче за польскую межу: / “Ой ти москаль, ой еретенний сину, / Запропастив Польшу – ще й нашу Вкраину!”» [2, с. 46]. Пісня, на думку дослідника, показує, що розповіді Коломійця про переселення частини запорожців на острів Мальту повинні мати певне реальне підґрунтя. Далі Ф. Вовк наводить наступну пісню, записану від А. Коломійця. У ній передається бажання запорожців переселитися на береги Дунаю «під високу руку турецького царя»: «Ой москалю, ой москалю, / Ой що так худо робиш? / А що наше славне Запорожъя / Усе у конець переводиш: / Ой не жалуйте запорожцы / Ви на московськи генерали, А жалуйте запорожці / Да на свои вражи пани. / Бо вони пани-пребісови-сини, / А уже вони поробили, / Що усі степи, усі плавні / Москалеви уручили! / А тепер наши запорожцы / У великому жалю – / Що не знали кому поклониться / Да которому царю! /

Поклонилися-б ми восточному, / Тай той нас не приймає – /
Ходим служити ми до турчина: / Турчин нас добре знає! / “Ти
турецький царю, ти турецький царю, / Змилуйся над нами,
Прийми нас у свою землю курінями!” – / “Ой рад-же-ж я, за-
порожці, / Вашу волю вчинити, / Коли ж все будете, славні за-
порожці, / Мені зміну робити!” / “Ми не будем – ти турецький
царю, / Тобі зміни робити, / Бо нас присягає усіх сорок тисяч /
Тобі вірно служити!”» [2, с. 47–48]. Дослідник уважає, що соці-
альне становище України і Війська Запорозького, указане в піс-
ні, більше підходить до часу останніх днів Запорожжя [2, с. 48].

Ф. Вовк, спираючись на спогади А. Коломійця, описує істо-
рию переселення запорожців спочатку в Банат, Сеймен,
а потім у Добруджу. Він наводить перекази та легенди, зі-
брані в Добруджі, у яких оповідається про особливості бо-
ротьби запорожців за утвердження Задунайської Січі на
цих землях. Війна проти росіян, потім проти сербів, греків
у свідомості задунайського козацтва не могла не викликати
«роз’єднаних» почуттів, які були фатальними для існуван-
ня Задунайської Січі і які знайшли своє вираження в словах
народних історичних пісень: «Ой крикнула лебедочка із сте-
пу летючи, / Заплакав наш Кошовий од цариці йдучи: / “Ве-
ликій світ, міле браття, – нема де прожити; / Заприсягнім
турчинови на сто-тридцять год жити. / За все добре, міле
братья, під турком жити, / Тілько одно непріятно, що на
віру бити!...”» [2, с. 273]; «Ой нарobili та славні запорожці /
Та великого жалю: / Що не знали, кому поклониться, / Та ко-
торому царю... / Ой поклонилися турецькому; / Під ним доб-
ре жити. / А за все добре, за одно не добре, / Що брат на бра-
та бити!» [2, с. 273]. Ф. Вовк уважав, що сувора історія зніме
в майбутньому цей важкий докір із пам’яті останніх січови-
ків, указавши на ту силу й ті обставини, через які запорож-
цям доводилося жалітися на те, що «великий світ, міле брат-
тя, а нігде прожити».

Доки на Січі були ще старі наддніпровські запорожці, доки її склад поповнювався вихідцями із Чорномор'я, доти там міцно трималися давні традиції вільного козацтва, і задунайські запорожці часто відмовлялися від пропозицій російського уряду щодо їхнього повернення на батьківщину, про що йдеться в записаній А. Метлинським пісні в Гадяцькому повіті Полтавської губернії: «Ой пише москаль та й до Кошово-го: / “А йдіте до мене жити, / Ой я дам землю та по прежньому / А по Дністер-границю”. – / “Ой брешеш, брешеш ти, вражий москалю, / А ти хочеш обманити: / Ой як підем ми у твою землю – / Ти будеш лоби голити!”» [2, с. 277]. Такі міркування змушували запорожців залишатися далеко від своєї батьківщини, як не тяжко це було і як не наводили їх на роздуми «російські пропозиції», про що мовиться в пісні, записаній від Коломійця: «Закричала ластівонька, / За дна моря виринаючи, / Говорили запорожці, / Тай по Січі похожаючи: / “А що будем, брати, робити / А що будем ми починати? / А чи будемо на Русь ити, / Чи будемо у турчина проживати?” – / “А чим-же нам на Русь ити? / Вже-ж нам, братъя, з родиною / Та й до віку не ви-датися!”» [2, с. 277]. Ф. Вовк зазначає, що від Коломійця йому вдалося записати найбільше старовинних пісень, якими він ілюстрував своїй розповіді. Пісні були не проспівані, а тільки «проказані» [2, с. 277].

Дослідник зауважує, що в народних історичних піснях, які збереглися в Добруджі, не було знайдено жодних згадок на місцеві події запорізького життя взагалі, відсутні в них також будь-які спомини про отамана Гладкого, за винятком одного варіанта пісні «про руйнування Січи», у якому останні рядки приурочені Гладкому і містять у собі гірку іронію щодо нього: «Ой летіла бомба – серед Січи впала, / Пропало військо запорожське – не пропала слава. / А нас Гладкий – отаман поголив ще й поголить, / А все-ж нам козацькую славу зробить!» [2, с. 288]. Іншу подібну переробку, приурочену пам'яті Глад-

кого, Ф. Вовк наводить в гумористичній «приказці»: «Лежить запорожець у своєму куріні – під возом и не може головою знести, як из річки из Ковбані води принести: відра не було, бакла не случилося... Пішла жінка у сирічуватих постолах води принести та й спіткнулась, підковзнулась та й упала, та й прийшла, та й плаче: “Лучче-б було панщину робити, як отак на волі жити”. – “Не журись, жоно, об тім, есть у мене голова Антон наш Гладкий – він голив и поголить, та все-ж нам козацькую славу зробить!”» [2, с. 288–289]. Цей запис уміщено в збірнику Б. Грінченка «Із уст народу» (Чернігов, 1900, с. 298–299). «Приказка» ця, як уважає Ф. Вовк, була складена з огляду на «незавидне» життя запорожців, переведених на Кубань, тобто чорноморців, і згодом пристосована вже й до життя азовських козаків, яких потім «поголили», себто перетворили на солдатів, «атоманом» яких був генерал Гладкий [2, с. 289].

Ф. Вовк розглядає соціальні й політичні мотиви, які змушували безземельних, беззахисних козаків тікати за Дунай. Це найкраще розкриває пісня, яку він записав у Тульчі від Марії Михайлихи: «Ходив, блудив молодий козак по річці по Дону, / Пришатався, примотався і к самому Дунаю: / “Ой, ви, хлопци-перевозци, перевезіть мене на той бік Дунаю, / А я вам сімсот рублів заплатю, / А що мало-небагато, до тисячи доложу!” / Оглянеться добрий молодець, аж немає-ніт нічого: / “Що мені робити? – чи обнявши свою головоньку / Та йти у військо служити?”» «“Пішов-би я до отця-до матки, – разсуждаєт козак, – отець-мати померли, пішов-би я до роду, до плоду, а рід-племя не прийма, пішов би я до жінки молодої, жінка молода та заміж пішла! Куда-же ідти?”» Далі пісня відповідає на це запитання: «Ой у полі криниченька, там дівчина воду брала, / Мені молодому шляхи розказала: / “Ото-ж тобі, ти добрий молодець, / А ни плакать, ни тужить – / Ото-ж тобі, та добрий молодець, / Аж три дороги лежать: / Одна на Дін, а другая у Крим, / А третя на Запорожье!”» [2, с. 735–736].

Ф. Вовк наводить пісню, записану від Остапа Данчука, у якій ідеться про нелегкі спроби переправи козаків за Дунай: «Ой де Дунай річка та широка. / Та на перевозі усе глибока. / Да луги из лугами, / А береги з берегами... / Ой там запорожци проїжали / И молодих бурлак провожали... / А тепер не проходять / И бурлак не проводяте – / За превражими панами! / Ой да наши пани усе поляки. / А пишуть письма про бурлаки: / “Да коли-б нам их піймати. Да кого-б нам oddати Да у ті нещастній салдати”» [2, с. 737].

У записах із Добруджі простежується ставлення запорожців до церкви і священиків: «Були у нас хлопци-славни запорожци, / Та не бачили з роду церкви, / Та побачили в степу скирту сіна... / Один каже: “що то, брате, в степу стоїть?” / А другий каже: “ото-ж церква наша!” / Були у нас хлопци – славни запорожци, / Та не бачили з роду попа, / Та побачили на степу цапа... / Один каже: “що то, брате, ходить?” / А другий каже: “ото-ж піп наш”. / Були у нас хлопци – славни запорожци, / Та не бачили попаді з роду, / Та побачили чаплю на болоті – / Один каже: “що то, брате, ходить?” / А другий каже: “ото-ж, мабуть, попадя наша!”» [2, с. 739]. У пісні «Ой у полі шелем-белем (сюда-туда) коливається» мовиться про негативне ставлення козаків до духовенства: «Ой нехай мене не ховають ни попи, ни дяки, / А нехай мене поховають задунайські козаки! / Бо ті попи, бо ті дяки за парами бъуться, / А задунайські козаченьки хоч меду-вина напьуться!» [2, с. 739]. Ф. Вовк уважає, що ці записи не можуть характеризувати загального ставлення дунайських запорожців до релігії. Навпаки, як видно зі спогадів Коломійця, січовики відзначалися великою побожністю. Він наводить діалог між священиком отцем Лук'яном і кошовим Литвином: «“церква у нас уся у золоті, – казав о. Лук'ян, – а по вікна у крові християнській: ти цёго не бачиш, а я бачу!” – “То що-ж робити?”» – спрашивав у него растерявшийся Литвин. – “А от що: от поки паном,

пануй, ти чоловік добрий, а як не будеш більше кошовим, то йди у ченці, та Богови молись!” “Так він и зробив, – прибавляє Коломієць, побув кілько там часу Кошовим, а як скинули ёго, пішов у Мирнопоян у ченці, та там ченцем и вмер”» [2, с. 740].

Щодо духовенства Задунайська Січ зберегла до кінця повну незалежність, і завжди сама вибирала для себе священиків. Зі слів Коломійця виходить, що історичні пісні і перекази на Січі були популярними, і не забувалися там, незважаючи на повну відсутність кобзарів чи лірників, які служили єдиними та й то уже зникаючими зберігачами їх у народі. Оповідачів про старовину поважали, їхні «оповідання» слухали з великою цікавістю, і з цих оповідань та пісень створювалися більш менш правильні історичні уявлення, якими захоплювався Ф. Вовк у Коломійці [2, с. 764–765].

Далі вчений наводить цікаві філософські роздуми, дуже співзвучні до нашої сьогоденної історії. Життя Задунайської Січі, за його спостереженнями, у свої останні часи існування доходило до того цікавого моменту, коли Задунайська Січ мала всі можливості перетворитися в оригінальну, зовсім самобутню й вільну українську колонію. Проте в умовах її існування був один фактор, якого достатньо було для того, щоб порушити весь хід її природного розвитку, – це її «фальшиве становище» з політичного погляду. Ф. Вовк наголошує на тому, що від моменту, коли Калнишевський не дозволив своїм запорожцям «на башті стати», аби протистояти руйнуванню Січі, і до переходу Гладкого в 1828 році, «фальш ця», яка виражалася, за словами народної пісні, у необхідності «на віру» чи «брат на брата бити», червоною ниткою проходить через усю історію Задунайської Січі. Упродовж усього часу існування Січі за Дунаем не було жодного моменту, коли б ця фальш забувалася і не давала себе відчувати, не збуджувала б у запорожців бажання певним чином її позбутися. Ознаки цього було видно під час російсько-турецької війни 1809 року, під час сербсько-

го повстання, під час повстання Греції за незалежність, і, зрештою, перед війною 1828 року. Кожна із цих подій викликала хоч у незначної кількості товариства, якщо не спробу, то бажання вийти із цього «фальшивого стану» й поселитися знову в Росії на тих вільних засадах, заради яких вони пішли звідти й терпіли своє існування в Туреччині [2, с. 771–772]. Ці постійні розходження між «фальшивим своїм станом» і бажанням свободи не могли не відобразитися на внутрішньому стані общини, не могли не привести до деморалізації, не могли не знизити рівня політичних і соціальних ідеалів і неминуче вели до того внутрішнього розколу, ознаки якого показав Ф. Вовк у своєму викладі. Можливо, це само по собі уляглося б, уважає дослідник, проте нова війна і удар, нанесений Гладким, зупинили весь цей процес разом з існуванням самої Січі.

Була зруйнована общинна січова організація, були зруйновані зв'язки між численними уламками Січі, які залишилися ще за Дунаєм, і замість суспільно-організованої української колонії в Добруджі залишилися розрізnenі, нічим між собою не зв'язані групи «руснацьких сімей». «Яки тепер запорожци!? – говорив старий Остап Данчук; тепер уже таки запорожци, що як не пустять у хату, то й за порогом постоимо. Оттаки тепер запорожци!» [2, с. 772]. Далі Ф. Вовк розмірковує про долю українського народу. Він зазначає, що кожний народ має такий суспільний і політичний лад, який сам створив собі всім своїм історичним життям, своїм культурним розвитком тощо. Але бувають випадки, коли народ, підкоряючись різним внутрішнім стимулам, попадає в зовсім чужі для нього соціальні й політичні умови. Історія Задунайської Січі представляє один із таких випадків і може служити в мініатюрі чудовим прикладом того, яким неміцним і шкідливим буває всяке вільне чи невільне відхилення від свого природного шляху в те середовище, принципи існування якого в чомусь протилежні до принципів існування цього суспільства. Украї-

ні не раз упродовж її історичного життя доводилося переживати такі відхилення: пов'язувала її долю з «феодально-аристократичною і клерикальною Польщею... пробувала зв'язати навіть із Туреччиною, яка стихійно пригнічувала слов'янство» [2, с. 773]. Свій нарис Ф. Вовк закінчує оптимістичними словами 120-літнього оповідача: «А усе я вам скажу: усе знаєте, що далі, то неначе лучше стає... розбійства того меньше... людоідства того нема... А перше були!.. А за нас...то наше не пропаде... досі не пропало, то вже й не пропаде!... нашого насіння ніхто не скоренить» [2, с. 773].

Дослідник Ю. Фігурний також акцентує на тому, що Ф. Вовк «наголошував на негативній ролі бездержавності України». «Це стосується як долі українського задунайського козацтва, так і життєвого шляху Федора Вовка» [15, с. 62], – зауважує вчений.

М. Сумцов у праці «Современная малорусская этнография» [13] відзначав важливість історичного значення цього дослідження Ф. Вовка. «Історичні перекази з народних уст та історичні пісні надають подвійне значення статті як цінному посібнику для історії і етнографії», – писав М. Сумцов [13, с. 45–46]. Він навів назви 16 пісень, які трапляються в праці Ф. Вовка, і висловив припущення, що ці пісні можуть згодитися для майбутнього видання збірника малоросійських історичних пісень XVIII ст. Частину з них опублікував М. Драгоманов у женевському збірнику «Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст.» [5, ч. 1, р. 1] – козацьку пісню «Стойть явір над водою» (зап. від Остапа Дончука в Тульчі, 1881, Х. В.), історичні пісні – «Ой нарobili та славні запорожці» [5, ч. 1, р. 1, с. 132], «Ой москалю, ой москалю» (с. 132–133, від А. І. Коломійця, 1881), «Закричала ластівочка» (с. 133–134); у другому розділі збірника «Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст.» [5, ч. 1, р. 2] – історичну пісню «Ой, понад річкою, понад Синюхою» (с. 100–101, зап. Денисенко в Тульчі, 1881).

У збірнику Б. Грінченка «Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях» [4] уміщено 28 пісенних записів Ф. Кондратовича (Ф. Вовка), здійснених у 1881–1882 роках у м. Тульчі та с. Катирлез у Добруджі (Румунія) від Остапа Данчука, Тараса Корнієнка, Якова (рибалки), А. І. Коломійця, Марії Михайлової, Г. Денисенка. Серед них пісні про кохання – «Сидить, сидить сіромаха» (№ 375, с. 183), «Ой з-за гори вітер віє» (№ 378, с. 185), «Ой заржи, заржи, коню вороний» (№ 447, с. 216), пісні родинного життя – «Ой не жаль мені так ні на кого» (№ 638, 3, с. 339), «Ой гай, мати, ой гай, мати...» (№ 688, с. 382–383), «Ой нещасная волокита...» (№ 742, с. 416), «Ой шумлять верби да кінець греблі» (№ 747, с. 418–419), станові пісні – «Ойкосить хазяйін та на степу сіно» (№ 1396, Б, с. 570–571), «Ой п'є чумак на риночку» (№ 1401, Б, с. 575), історичні пісні – «Байда» (№ 1415, Б, В, с. 583–584), «Овраменко» (№ 1416, Б, с. 585), «Супрун» (№ 1417, А, Б, с. 585–586), «Ой горе ж мені та на чужині» (№ 1420, с. 591–592), «Не жаль мені на сотника» (№ 1422, с. 593), «Ходив, блудив молодий козак по Дону» (№ 1423), «Ой понад річкою, понад Синюхою» (№ 1426, А, Б), «У славній Січі у Чуті» (№ 1427, с. 596), «Лебеденко та гайдамаки» (№ 1428, Б, В, с. 598–599), «Жаліються хлопці» (№ 1432, с. 601–602), «Да не буде лучче, да не буде краще» (№ 1433, Б, с. 603), «Ой стояли ми та на гавані» (№ 1434, с. 604–605), балада «Закладався кінь з орлом» (№ 1704, с. 695–696), рекрутська пісня – «Породила мене мати на біду» (№ 1455, А, с. 624), пісні про панщину і волю – «Ой содома, пане куме, що будем робити?» (№ 1470, с. 635), «Кріпакам не дають утікати за Дунай» (№ 1473, В). У збірнику Б. Грінченка «Из уст народа» (Чернігов, 1900, с. 298–299) є запис Ф. Вовка «Запорожци на Кубани» («приказка»), зроблений в м. Тульчі в Добруджі від вдови Марії Михайлової, який він уперше опублікував у нарисі «Задунайська Січ» [2, № 2, с. 288–289].

У «Киевской старине» (1882, № 9, с. 579–582) Ф. Вовк опублікував фольклорні записи «Задунайские приданія»: «1) Про Палія та Мазепу (записано от Марка Глухого у Тульчі, окт. 1881 г.) 2) Про Антона Головатого, Оноприя Шпака і царицю Катерину (зап. от Ананія Ів. Коломійця у Катирлезі)», підписавши криптонімом «Х. Ц.».

У праці «Русские колонии в Добрудже (историко-этнографический очерк)» [3] Ф. Вовк основну увагу приділяє з'ясуванню причин заснування Задунайської Січі та історії її існування. При цьому він також спирається на розповіді запорожців та на поетичні зразки народної творчості. «Достаточно будет для примера вспомнить известную думу об Алексее Поповиче о буре на Чёрном море, чтобы видеть, до какой степени была известна запорожцам география дунайской дельты, – зазначает дослідник. – Вот почему нисколько не удивительно, что когда запорожскому братству пришёл конец на Днепре в 1775 г., то у запорожцев явилась идея перенесения своей Сечи в дельту другой великой реки того же черноморского бассейна, хотя и начинающейся вне славянских пределов» [3, с. 122].

Завданням дослідження Ф. Вовка було ознайомити читачів із «крестьянско-земледельческой колонизацией, которая развилаась главным образом в тридцатых годах настоящего столетия» [3, с. 122]. Спочатку він у загальних рисах хоче нагадати читачам «судьбу бывшей Задунайской Сечи». Далі Ф. Вовк наводить перекази Корнія Білого, Марка Чмеленка, Марії Михайлихи про причини еміграції українського населення в Добруджу, «за Дунай». Насамперед це рекрутчина, про яку мовиться у двох рекрутських піснях, які подає дослідник: «Бодай же ты мене, мати, в купели зальяла, / Як ты мене молодого в війско згодувала!» [3, с. 141]; «Втирай, сину, в Волощину – / Не можна тут бути: / Пописали комисари / Всих нас у некрути» [3, с. 142]. Ще інше лихо чекало втікачів – це кріпаччина, про що йдеться в пісні про кохання: «Ой oddайте мене да за турчи-

на, / Щоб мени панщина недокучила» [3, с. 143]. Ф. Вовк пише також про нелегкий шлях утікачів, на яких були розставлені «козачі пікети» вздовж усієї границі від Пруту до моря. При цьому він спирається на розповіді Марії Михайлихи та Івана Федорова про «перевізників-рибаків».

Ф. Вовк наголошує на тому, що турецькі правителі не чинили опору втікачам з України, не видавали їх шукачам і навіть збудували для них православну церкву. Він детально розповідає про походження міста Тульчи, яке стало головним пунктом для переселенців-утікачів. Спираючись на перекази «катерлильського шинкаря Сидора», Ф. Вовк подає відомості про те, як відбувалося розселення українських емігрантів. Крім переселенців, які вели осілий спосіб життя, у Добруджі було багато одиноких, бродячих людей, яких називали «сіромахами», про яких згадується в піснях: «Видно степи полтавськії, видно гори задунайськії. Ой давно я поглядаю на курини сироманськії» [3, с. 150].

Дослідник наводить згадку Остапа Данчука про «сіроманців»: «Было как поприходят сюда в Тульчу – точно войско какое нибудь... Да и народ же был добрый... войдут, бывало, в хату колядовать, так через них ничего и невидно – только потолок и видишь – такие высокие... Оттака парубота була!..» [3, с. 151]. Проте ні свобода, ні відносно непогані умови життя українців у вільній Туреччині не могли, як зазначає Ф. Вовк, «заглушить жгучего чувства любви к своей земли» [3, с. 151]. Найважче було «безсімейній сіромашні», яка не мала нічого, крім рук і «волі». Їхній душевний стан розкриває пісня, записана від О. Данчука в Тульчи: «Сидить, сидить сиромаха, / Думає, гадає – / Сам зостався на чужини, / Родини не має... / Нема роду, ни родини, / Ни щастя, ни доли – / Сам зостався на чужини, / Як билина в полі. / Ой на тую билиночку / Стиха витер віє – / Тож то тяжко без дружини, / Аж серденько мліє...» [3, с. 151].

Ще одна пісня, записана від Сидора Теліги в Тульчі, передає бажання козака-сіроманця «перекликати» до себе свою родину. Пісня багата своєю поетичною символікою, яка змальовує відчай самотньої людини: «Ой безщасная та волокита, / Та журба ж мене зъила: / Ой что ж найменша у степу пташка, / Та й та мене била... / А за що ж вона мене била? / Що я сиротина. – / А за що ж вона мене лає? / Що роду немає!...». Далі в пісні йдеться про далеку родину бідолахи, яку він дуже хоче «перекликати» до себе: «Ой я ж тую биструю ричку / Очеретом перетичу / Доки ж свою та родиночку / Та на цей бик перекличу» [3, с. 152]. В іншій пісні мовиться про бажання молодця-сіроманця повернутися назад в Україну: «Ой там за Дунаєм молодець гуляє, / Молодець гуляє, на той бик гукає, / На той бик гукає: “Подай перевозу – / Подай перевозу, я й перевезуся, / На свою Вкраину хоч раз подивлюся...”» [3, с. 152]. У цій пісні розповідається про початок «великого зворотнього переселення в Росію» – «велику виходку», коли «сіромашня» першою кинулася повернатися на свою батьківщину, як тільки повіяло «свободним воздухом в России» [3, с. 152].

Свого апогею зворотне переселення досягло в 1861–1862 роках. «А ви ж чом не пишли у ту виходку?» – запитував Ф. Вовк у старожила Сидора із Катирлеза. І далі дослідник наводить мудру відповідь козака, який уже втратив віру в доброго пана: «Ге...чом...?! .. то ото ж и тоди було пытаются, чом ти у Россію не йдеш? – то я й кажу: а хочте, кажу, от подивитьсѧ: оттам иззаду написано, чого я не йду – мени пан мій як дав добре ризок, то й доси слід знатъ!.. Ну, а тепер, хоч не бъютъ, – та знаєте, як то кажутъ: хоч не б’є і не лає, та ничего и не дає... польска приказка е така!» [3, с. 154].

До 1879 року Добруджа була під турецькою владою, у 1879 році цей край приєднали до Румунії. У той час, крім українців, там жили греки, болгари, румуни, татари, турки, серби, італійці, німці, французи, англійці, євреї та ін. Дослідник опи-

сує промисли, якими займалися українські «сіроманці» за Дунаєм (це в основному рибальство, землеробство, виноробство тощо), описує етнографічні особливості добруджанських і дунайських «руsnаків» (архітектуру, одяг, їжу), відзначаючи те, що вони зберегли «національний тип», що пісні, ігри, різні родинні і громадські свята, весільні обряди «устраиваются с соблюде- нием старых украинских обычаев» [3, с. 329]. Аналізуючи сто- сунки між емігруючим населенням, Ф. Вовк наголошує на тому, що «турки не только со стороны руснаков, но и со стороны всех славянских и не славянских народов, населяющих Европей- скую Турцию, – единогласно и единодушно признаются наро- дом в высшей степени симпатичным, добрым, безукоризненно честным и справедливым» [3, с. 335].

Ф. Вовк також звернув увагу на суспільну організацію пере- селенців у Добруджі, їхню церкву, монастирі, школу, грамот- ність, народну словесність. Перші поселенці – запорожці – жили в Добруджі за такими самими принципами, які були в Придніпровській Січі. Пізніші переселенці утворили навколо Січі землеробські общини («райю»). Під час турецького пану-вання в Добруджі українські поселення являли собою сільські й міські общини, у яких головна адміністративна влада нале- жала сільським зборам, або громаді, а виконавча – чорбаджі і його помічнику – осавулу.

Ф. Вовк детально переказує історію походження церков, наголошуючи при тому, що «церковные дела занимают если не первое, то во всяком случае очень видное место в обществен- ной жизни задунайских руснаков и служат одним из самых главных связующих элементов их “громады”» [3, с. 690–691]. Він також згадує про існування двох монастирів у Добруджі – чоловічого і жіночого, наводить легендарні розповіді про отця Афанасія Лисовенка, засновника монастирів. Дослідник від-значає, що в Добруджі збереглася «в замечательной свежести» народна усна література казок, прислів’їв, легенд і особливо

пісень. Ф. Вовк зазначає, що, незважаючи на повну відсутність кобзарів і лірників, від жителів Добруджі вдалося почути багато варіантів старовинних історичних пісень, які відомі в Україні тільки з давніх збірників і дуже рідко трапляються у виконанні таких кобзарів, як Андрій Шут чи Остап Вересай [3, с. 700]. Він пише, що один із етнографів зібрав там понад 80 варіантів пісень про «розорення Січі» (1703–1775), про козака Софрана, Байду, Нечая, Саву Чалого, «Канальську» роботу, Перебийноса, а також пісень запорозьких, гайдамацьких і чорноморських, легенди про Палія і Мазепу, Катерину II і запорожців, про запорожців на Кубані тощо [3, с. 701]. Насправді цим щасливим етнографом був сам автор статті, яку він змушений був підписати псевдонімом «Лупулеску» через цензурні обмеження. Дослідник також з радістю відзначає те, що в добруджанських руснаків збереглася їх основна етнографічна риса – рідна мова [3, с. 701]. Завершуючи статтю, Ф. Вовк робить висновок про те, що добруджанські українці, незважаючи на свій, порівняно з малоросійськими селянами, значно вищий рівень і економічного достатку, і розумового розвитку, і навіть грамотності, на всі переваги свого становища, виявилися одним із найбільш дезорганізованих і найменш інтелігентних народів Добруджі [3, с. 703]. Причиною цього Ф. Вовк уважає відсутність культури та представників патріотичної інтелігенції серед переселенців з України.

Обидві праці Ф. Вовка об'єднані головною думкою про нерозривний зв'язок українського етносу й задунайського козацтва, який добре відобразився в усній народній творчості. Ф. Вовк неодноразово у своїх відступах пише про те, чи потрібні будуть його студії народу, українській науці, чи недаремно пише він ці праці, перебуваючи також у вигнанні, на чужині. Чи зможе історія Задунайської Січі застерегти майбутні покоління від подібних помилок. Сьогодні праці Ф. Вовка є особливо актуальними, вони вчать українців, як потрібно

будувати сильне суспільство у своїй незалежній державі, про що тільки мріяли задунайські козаки і їх дослідник учений-українознавець Ф. Вовк.

Отже, у своїх розвідках про життя українських переселенців в Добруджі Ф. Вовк проводить думку про те, що не можна створити розвинене громадянське суспільство за межами своєї нації, своєї країни, про важливу роль інтелігенції в національному відродженні кожної країни, України зокрема. Фольклорні пісні, використані в дослідженнях, відзначаються новизною, оригінальністю, поетичною образністю, жанровою різноманітністю (історичні, козацькі, чумацькі, про панщину і волю, рекрутські, про кохання та родинне життя). При записуванні пісень та переказів проявилися не тільки громадські почуття фольклориста-аматора, а й фаховий підхід до справи – більшість текстів паспортізовано, наводяться також їхні варіанти. Фольклорні записи Ф. Вовка неодноразово були в полі зору дослідників. Вони стали важливим джерелом для створення нових праць, що засвідчує їх значення для науки.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. *Вовк Г. Бібліографія праць Хведора Вовка (1874–1918)* / Г. Вовк. – Київ : Вид-во ВУАН, 1929. – 78 с.
2. [Вовк Ф.] Кондратович. Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам) // Киевская старина. – 1883. – № 1. – С. 27–67 ; № 2. – С. 269–301 ; № 4. – С. 728–829.
3. [Вовк Ф.] Лупулеску. Русские колонии в Добрудже (историко-этнографический очерк) // Киевская старина. – 1889. – № 1. – С. 117–154 ; № 2. – С. 314–336 ; № 3. – С. 685–704.
4. Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях / Б. Гринченко. – Чернигов, 1899. – Т. 3.
5. Драгоманов М. Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст. / М. Драгоманов. – Женева, 1883. – Ч. 1. – С. 132–134 ; 1885. – Ч. 1. – С. 100–101.

6. Козар Л. А слава козацька не вмре, не загине / Л. Козар // Ринок праці та зайнятість населення. – 2006. – № 1. – С. 51–56.
7. Конта Р. Етнологічна діяльність Федора Вовка в Науковому товаристві ім. Шевченка: дорадянська та діаспорна історіографія / Р. Конта // Вісник Книжкової палати. – 2013. – № 2. – С. 1–3.
8. Конта Р. Етнологічні здобутки Федора Вовка: сучасна вітчизняна історіографія ХХІ ст. / Р. Конта // Література та культура Полісся [Текст] : зб. наук. праць. Вип. 71. Регіональні проблеми розвитку літератури, історії та культури у загальноукраїнському контексті / відп. ред. та упоряд. Г. В. Самойленко ; Ніжинський державний університет ім. М. Гоголя. – Ніжин : НДУ ім. М. Гоголя, 2012. – С. 286–294.
9. Конта Р. Етнологічна діяльність Федора Вовка: радянська історіографія [Електронний ресурс] / Р. Конта // Етнічна історія народів Європи. – 2011. – Вип. 36. – С. 29–35. – Режим доступу : <http://nbuv.gov.ua/j-pdf/eine-2011-36-7.pdf>.
10. Кушнір В. Українська ідентичність і українці Північної Добруджі у працях Ф. Вовка [Електронний ресурс] / В. Кушнір // Українознавство. – 2013. – № 1. – С. 136–139. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Ukr_2013_1_29.pdf.
11. Наулко В. Козацька тематика в епістолярній спадщині Ф. К. Вовка / В. Наулко // Запорозьке козацтво. – Київ ; Запоріжжя, 1997. – С. 256–263.
12. Наулко В. Історико-культурна спадщина Запорозького козацтва в епістолярії Ф. К. Вовка і його дописувачів / В. Наулко // Наукові записки : зб. праць / Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. Запорізьке відділення. – Київ, 2001. – Т. 6. – С. 305–309.
13. Сумцов Н. Современная малорусская этнография. – Київ, 1897. – Вип. 2.
14. Фігурний Ю. С. Внесок Федора Вовка в дослідження культури українського козацтва (до 80-ліття з дня смерті) / Ю. С. Фігурний // Українознавство : календар-щорічник. – Київ, 1998. – Вип. 3. – С. 86–92.
15. Фігурний Ю. С. Задунайська Січ та її видатний дослідник Хведір (Федір) Вовк у контексті українського етнонацієдержавотворчого процесу / Ю. С. Фігурний // Збірник наукових праць НДІУ. – Київ, 2005. – Т. 7. – С. 53–62.
16. Франко О. Наукова та суспільно-політична діяльність Федора Кіндратовича Вовка : автореф. дис. ... д-ра іст. наук: 07.00.05 / О. О. Франко ; НАН України, Ін-т українознав. ім. І. Крип'якевича, Ін-т народознав. – Львів, 2000. – 33 с.

17. Франко О. Федір Вовк – вчений і громадський діяч / Оксана Омелянівна Франко ; Львівський національний ун-т ім. І. Франка. – Київ : Видавництво Європейського університету, 2001. – 378 с.
18. Франко А., Франко О. Аналіз документів і матеріалів особистого наукового архіву Федора Кіндратовича Вовка / А. Франко, О. Франко // Вісник Інституту археології. – 2011. – Вип. 6. – С. 106–123.

SUMMARY

The article analyses the F. Vovk works *The Transdanubian Sich (After Local Recollections and Stories)* (1883) and *The Russian Colonies in Dobrudja (A Historical and Ethnographic Sketch)* (1889), which were published in the periodical *The Kyivan Past* under Vovk's aliases *Kondratovich* and *Loupoueskou*. Using as the basis the historical songs (substantially their unknown versions) and the narratives of the 120-year-old Cossack Ananiy Kolomiyets, as well as other storytellers, the scholar has created the first study of the history, culture and the mode of life of the Transdanubian *sichovyks* (Sich Cossacks). Both works share the motif of inextricable link of the Ukrainian ethnic group and the Transdanubian Cossacks, which is well attested in oral folk art. In the studies on the life of the Ukrainian migrants in Dobrudja, F. Vovk advanced the idea that it is impossible to create a developed civil society beyond the borders of one's nation and one's country. He proceeded with stressing the important role of intellectuals in the national revival of any country, and Ukraine in particular. The folkloric records used in the studies are distinguished by their novelty, originality, poetic imagery, and the genre diversity [historical and Cossack songs, songs of bullock cart drivers (*chumaks*), songs on corvée and liberty, recruit's songs, as well as those about love and fireside]. While recording songs and narratives, not only the amateur folklorist's public sentiments but also the vocational approach to the affair were shown – the majority of texts were categorized; submitted were also the descriptions of songs' versions. The F. Vovk folkloric records did repeatedly attract the researchers' attention and have become a prolific source for creating new works that proves their importance for science.

Keywords: Fedir Vovk, Transdanubian Sich, historical songs and narratives, Ananiy Kolomiyets.

УДК 81'25:811.161.2]:398(=163)

М. Ю. Кацауба

ПЕРШІ УКРАЇНСЬКІ ПЕРЕКЛАДИ З НАРОДНОЇ ПОЕТИЧНОЇ ТВОРЧОСТІ ПІВДЕННИХ СЛОВ'ЯН

У статті йдеться про перші спроби ознайомлення українського читача з художніми здобутками південнослов'янської народнопісенної творчості, репрезентованими, зокрема, художніми перекладами, здійсненими представниками «Руської трійці» М. Шашкевичем, Я. Головацьким та А. Метлинським. Подано розгляд окремих показових тез теоретичних праць І. Франка («Поступ славістики на Віденськім університеті», «Із секретів поетичної творчості», «Студії над українськими народними піснями» та ін.), а також перекладних текстів сербських народних пісень і балад, уміщених у масштабному виданні «Сербська народна поезія».

Ключові слова: народна поетична творчість, художні переклади, М. Шашкевич, Я. Головацький, А. Метлинський, І. Франко, сербська народна балада, сербська й хорватська народна пісня.

В статье речь идет о первых попытках ознакомления украинского читателя с художественным наследием южнославянского народноэтического творчества, представленным, в частности, художественными переводами, осуществленными представителями «Руської трійці» М. Шашкевичем, Я. Головацким и А. Метлинским. Предложен анализ отдельных показательных тезисов теоретических трудов И. Франко («Поступ славистики в Венском университете», «Из секретов поэтического творчества», «Студии над украинскими народными песнями» и др.), а также переводных текстов сербских народных песен и баллад, включенных в масштабное издание «Сербская народная поэзия».

Ключевые слова: народное поэтическое творчество, художественные переводы, М. Шашкевич, Я. Головацкий, А. Метлинский, И. Франко, сербская народная баллада, сербская и хорватская народная песня.

The offered article covers the maiden attempts of acquaintance of a Ukrainian reader with artistic achievements of the South Slavic

folk-song works represented, in particular, by artistic translations of the *Ruthenian Triad* participants M. Shashkevych, Ya. Holovatskyi, as well as A. Metlynskyi, as the earliest patterns in translation. There is also a consideration of separate significative theses from the I. Franko theoretical works (*The Advance of the Slavic Studies at the University of Vienna; From the Secrets of Poetical Works; The Studies on the Ukrainian Folk Songs*, etc.), as well as the texts in translation of the Serbian folk songs and ballads put in the comprehensive edition *The Serbian Folk Poetry*.

Keywords: folk poetic works, artistic translations, M. Shashkevych, Ya. Holovatskyi, A. Metlynskyi, I. Franko, Serbian folk ballad, Serbian and Croatian folk song.

Інтерес українських митців до народної творчості південних слов'ян, насамперед сербів і хорватів, має тривалу історію. Незаперечним є той факт, що глибоке зацікавлення народною творчістю південних слов'ян припадає на першу половину XIX ст. – добу національно-визвольної боротьби та культурного відродження сербського й хорватського народів. У той самий період простежується оновлення громадського й культурного життя інших слов'янських народів, зокрема українців. Згадаймо, що саме в зазначену добу збірки Вука Караджича стають відомими в Україні. Крім того, з'являється ціла низка теоретичних праць, де об'єктом дослідження є сербська й хорватська народна поезія (епічна – більшою мірою, згодом і лірична), окрімий предмет дослідження становлять сербська й хорватська народні балади. Наступною важливою сходинкою в ознайомленні з народною творчістю сербів і хорватів стають перші українські переклади й переспіви з їхньої народної поезії, репрезентовані представниками «Руської трійці» – М. Шашкевичем, Я. Головацьким, а також А. Метлинським у Східній Україні. В альманасі «Русалка Дністрова» на розгляд читачеві було представлено вісім перекладів сербських народних пісень, серед них шість вийшли з-під пера М. Шашкевича, два – Я. Головацьким.

вацького. Зауважмо, що об'єктом перекладацької уваги були лише сербські та хорватські ліричні пісні. Запропоновані в альманасі переклади ввійшли й до збірки Ф. Челаковського *Slovanské narodní písne* («Слов'янські народні пісні») (у чеських перекладах), для порівняння паралельно було розташовано переклади сербських і хорватських пісень, а також оригінальні тексти.

Перекладацький доробок М. Шашкевича характеризувався істотним впливом української народної поезії, про що промовисто свідчить вживання пестливих слів-звертань, наприклад «сестрице», «братику»; обрання для перекладу пісні «Пуста дівчина», а також специфіка поетичної будови тексту перекладу під впливом української коломийки.

Внесок Я. Головацького також був вагомим. Підготовку текстів перекладів він розпочав у 1835–1936 роках. Два таких перекладних тексти пісень («Три тузі»; «Смерть милих») було надруковано в «Русалці Дністровій». Слід зазначити, що вже в 1846 році брат Якова Головацького Іван вивдав у Відні збірник «Вінок русинам на обжинки», до якого ввійшли двадцять три сербські й хорватські пісні в перекладі Я. Головацького та переклади М. Шашкевича, передруковані з «Русалки Дністрової». Тематично перевага надавалася ліричним пісням про кохання, розлуку – типовим сюжетам української лірики. Я. Головацький, вочевидь, був ознайомлений лише з перекладами Ф. Челаковського. Щоправда, він здійснив і переклад однієї героїчної пісні, зафіксованої на далматинському узбережжі, що є свідченням того, що вже в 30–40-х роках XIX ст. українські письменники перекладали героїчний епос сербів і хорватів, а не лише ліричні пісні, як уважалося донедавна.

В архіві М. Шашкевича зберігаються ще вісім (невідомих досі) перекладів сербських пісень Я. Головацького. Їх виявив і підготував до друку викладач Дрогобицького педінституту

Шалата. На думку відомого дослідника в цій галузі М. Гуця, аналізовані переклади є точними й передають художню красу оригіналу, а також зберігають його метричну та ритмічну структуру. Як приклад, дослідник запропонував пісню *Понос лепотице*, яку в перекладі названо «Горда дівчина»¹.

«Українізація» в перекладах Я. Головацького, яка робила їх близчими до переспівів, ніж до перекладів, виявлялася і в метриці, і в тропах, і в лексичній структурі, а також композиційних деталях, а найбільше – у системі римування.

А. Метлинський під псевдонімом Амвросій Могила в Східній Україні (у Харкові) 1839 року видає збірку «Думки і пісні та ще дещо», до якої свідомо внесено переклади з інших слов'янських мов та німецькомовні тексти.

У циклі його перекладів «Луна із Сербії» використано тексти сербських пісень, запозичених з першого тому збірки В. Караджича. Переклад трьох пісень здійснено українською мовою, четвертої – російською. Фактично в жодному з перекладів А. Метлинський не дотримується абсолютної точності й ідеальної близькості до перводжерела; цілком очевидно, що такою була і його перекладацька настанова. Зокрема, для перекладу пісні «Дівчина, що мила обличчя» було використано два варіанти пісні *Дјевојка и лице*. Вдало поєднавши два варіанти пісні, А. Метлинський створив оригінальну поезію-переспів.

Найперші українські переклади й переспіви, що їх було підготовлено в перших декадах XIX ст., характеризуються достатньою точністю, але їхнім неодмінним атрибутом є елементи свідомої «українізації» з очевидною метою наближення сербської пісні до українського читача. Проте тематична обмеженість перекладів (нагадаємо, що автори перекладали насамперед ліричні пісні) не давала українському читачеві можливості осягнути все багатство і велич народної поетичної творчості південних слов'ян, адже поза увагою реципієн-

тів залишалися такі жанри, як героїчний епос і народна балада як перехідний жанр.

Наступним важливим етапом на шляху засвоєння народної спадщини південних слов'ян в Україні стає перекладацький доробок І. Франка, що не виділяється своєю масштабністю, однак є показовим у розрізі ознайомлення українців з різними жанрами народної поетичної творчості південних слов'ян.

Інтерес Івана Франка до сербського народного епосу виявляється в кількох напрямах: як дослідника-ченого і як митця-перекладача. Безперечно, Франкові зацікавлення в галузі південнослов'янського фольклору, зокрема сербського, не належать до провідних у його творчому доробку, тим чиєм вони дуже показові. У статті «Поступ славістики на Віденськім університеті» він з-поміж видатних учених у галузі слов'янської філології та історії вирізняє Ватрослава Облака (1864–1896) – словенського вченого, лінгвіста й літературознавця, дослідника південнослов'янських мов; Іванова Йордана (1872–1947) – болгарського вченого, історика, етнографа, літературознавця, академіка Болгарської академії наук (з 1909 р.); Джорджовича Йована (1826–1900) – сербського славіста-історика; Стояновича Любомира (1860–1929) – сербського філолога-славіста, професора Белградського університету, який опублікував у 1896 році «Мирославове євангеліє сербське» та «Старі сербські написи і записи», а також хорватського філолога Решетара Мілана (1860–1942) – члена-кореспондента Петербурзької академії наук (з 1902 р.), професора Віденського університету з 1904 року.

У саркастичній рецензії на «Очерки по истории южнорусского фольклора Юльяна Яворского», що мала назву «Громовые стрелки», І. Франко, виявляючи глибокі знання в галузі фольклору, а саме народних віруваннях, насамперед українських, висловлює цікаві думки її щодо вірувань південних слов'ян. На-

багато більше конкретного матеріалу (народнопоетичного) і його аналізу вміщено в праці «Із секретів поетичної творчості», де український дослідник, посилаючись на праці Ф. Міклошича, говорить про особливості постійних епітетів і порівнянь у сербському й болгарському фольклорі, порівнюючи з епосом східнослов'янським, і де дає розгорнуте зіставлення в цьому розрізі на підставі сербських і українських пісень. Основний наголос І. Франко робить назорових уявленнях, оскільки ці приклади подано в розділі роботи «Із секретів поетичної творчості» під назвою «Змисл зору і його значення в поезії». У перекладі сербської пісні про дівчину-красуню І. Франко наводить численні постійні й водночас дуже образні в цьому разі епітети й порівняння, подібні у фольклорних піснях – сербській і українській: дівчина тонка й висока; личком – біла й рум'яна; очі в неї – два ширі клейноди; брівки – морські веселки, а «рісниці» – ластів'ячі крила; русі коси – шовкове «повісно»; устонька – цукровий замочок; білі зуби – бісеру дві низки; груди – два голуби сиві; слово мовить – «мов голуб воркує», а всміхнеться – «мов сонечко гріє». До цього портрета дівчини-красуні, написаного в традиційно-фольклорному стилі, але при цьому індивідуально образному, можна ще додати відповідний «пейзажний антураж»: чисте поле, зелений явір, бовдур мряки (пилюка), платити по-червоному, по-золотому тощо [7, с. 15, 20, 34].

Однією з найцікавіших праць І. Франка, крім щойно цитованої і крім праці «Студії над українськими народними піснями», де український письменник твердить, що окремі пісні в Україну були занесені південнослов'янськими гуслярами ще в XVI–XVII ст., є його рецензія на «Сербські народні думи й пісні» М. П. Старицького, уміщена в перших числах журналу «Друг» за 1877 рік. Як і Михайло Старицький, Іван Франко в цій рецензії переконливо вказує на істотну подібність історичних доль українського й сербського народів, що відбилася безпосередньо в їхньому геройчному епосі. Але водночас саме

I. Франко підкреслює національну своєрідність як сербських епічних пісень, так і українських народних дум. Ураховуючи ці зауваження, зазначимо, однак, що популяризував I. Франко сербську народну творчість серед українського читача на самперед шляхом художніх перекладів. Вони посідають вагоме місце в багатій творчій спадщині поета.

Іван Франко переклав тринадцять творів із сербської народної поезії, зокрема *Мајка светог Петра* («Мати святого Петра»); *Највећи гријеси* («Найбільші гріхи»); *Неблагодарни син* («Невдячні сини»); *Ђакон Стефан и два анђела* («Диякон Степан і два янголи»); *Љуба богатог Гавана* («Жінка багатого Гавана»); *Невјера љубе Грујичине* («Зрада жінки Груя Новаченка»); *Јунак вилу устријели* («Юнак застрелив вілу»), *Љуба змаја огненог* («Жінка огняного змія»), *Преља и цар* («Пряха й цар») – з першого та третього томів сербських народних пісень Вука Караджича. За життя I. Франка вийшли другом не всі його переклади. У Відділі рукописів Центральної наукової бібліотеки АН УРСР було виявлено ще сім (невідомих досі) перекладів сербських народних пісень. Це, зокрема, «Юнак застрелив вілу», «Жінка огняного змія», «Пряха й цар», «Неволя Стояна Янковича», «Як Христос хрестився», «Змій-королевич», «Як Юг Богдан свою жінку продав».

Іван Франко вдався до перекладу сербських народних пісень, мабуть, тому, що вони привернули його увагу своїм яскравим супільним змістом і високим художнім утіленням, їхньою близькістю із цього погляду до українських народних пісень, адже Франко перекладав саме ті твори із сербського фольклору, які особливо відповідали вимогам часу і які мали на меті виконати певну громадсько-виховну й естетичну функцію, скажімо, такий твір, як «Пряха й цар», де, на противагу вбогим духом чиновникам, презентовано в позитивному свіtlі просту людину – кмітливу й дотепну – улюблена героя чи геройню фольклорної творчості. На думку Л. Булаховського як автора

передмови до першого українського видання «Сербської народної поезії», а з ним можна цілком погодитися, «перекладацький хист Івана Франка репрезентується в збірці двома невеликими зразками – баладами “Мати святого Петра”, побудованою на відомому апокрифі, та “Невдячні сини”. Цікавим є той факт, що він мало перекладав сербську народну поезію [Л. Булаховсько-му не були тоді відомі всі франківські переклади із сербського фольклору. – М. К.], а вже вибір для перекладу – саме цих пісень, сповнених своєрідної, ще напівдикої сили уяви – моці фантомів, які постають із звичайних сумних побутових речей, але сповнюють того, хто слухає про них, мертвущим страхом перед жахливою карою винних» [1, с. 4].

До цього можна додати, що в баладі «Неволя Стояна Янковича» наявний традиційний для сербського й українського геройчного епосу мотив: полон, неволя, втеча, але при цьому і яскраво виявлене ліричне забарвлення в змалюванні головних дійових осіб. Якщо ж говорити про тематичні зацікавлення І. Франка, то він особливу увагу приділяв перекладам із сербського, хорватського й болгарського гайдуцького епосу, тобто тим пісням, у яких оспіувалася визвольна боротьба проти турків-поневолювачів. І. Франко був першим, хто ознайомив українського читача з ідейно-художніми особливостями цих пісень. Спочатку увагу І. Франка привернули гайдуцькі пісні зі збірки болгарського письменника Любена Каравелова, і лише в 1990-х роках український митець звернувся до сербських гайдуцьких та ускоцьких пісень. На відміну від М. Старицького, чиї переклади були наступною важливою віхою в ознайомленні з народнопісенною творчістю південних слов'ян, І. Франко перекладав лише пісні Косовського циклу. Він підготував переклади трьох гайдуцьких пісень, які, проте, залишилися поза увагою М. Старицького.

Спробуємо проаналізувати три переклади І. Франка із сербської народної поезії («Зрада жінки Груя Новаченка», ба-

лади «Мати Святого Петра» і «Невдячні сини»). Це ті твори, що ввійшли до друкованої збірки 1955 року «Сербська народна поезія».

Найдовшою, найепічнішою і такою, що має кілька дійових осіб, є народна поезія «Зрада жінки Груя Новаченка», де йдеться про свідому зраду й підступність красуні Максимії – жінки самовідданого борця з турками-поневолювачами, яка заради власного добробуту й розкішного життя, що їй обіцяли турки, зрадила і свого чоловіка-бійця Груя Новаченка, і маленького сина – Степанчика, котрому загрожували пожиттєвий полон і майбутнє потуреччення. Водночас ідеться про самовідданість самого Груя Новаченка, сповненого патріотичних настроїв і любові до своєї дитини; і про сміливість малого хлопчика; і про самовідданість та патріотичні почуття простої жінки сербки-корчмарки Марії – «Груевої в бозі посестриці». Як бачимо, незалежно від того, що тут мовиться про ситуацію, типову з історичного погляду, і загалом про типових дійових осіб з їхнім виразним поділом на позитивних і негативних, у творі наявна й безперечна індивідуалізація характерів героїв, і незперечне, хоч і приховане, ліричне забарвлення. Цей твір І. Франко перекладає для українського читача, а отже, він вносить навмисну українську стилізацію під знаний тому читачеві український фольклор: ім'я головного героя він подає як Новаченко; його маленького сина звуть Степанчиком; у цілому використано чимало реалій саме українського фольклору при загальному збереженні похмурого колориту й жорстокої героїки сербського епосу. Річ у тім, що в українському фольклорі весь колорит хоч і трагічний, але не такий похмуро-жорстокий.

Іван Франко у своєму перекладі вживає й постійні епітети: *дитятко кохане, сивий коник, чисте поле, земля чорна, білі руки, чорна кров, гадюка люта, шовковий пояс, різати по білому горлі, груди білі, порох сірковий, горілка міцненька, чорні очі*,

коси русяви, біле личко; яскраві реалії українського походження – булава, шатро-шатровище, лицарські ноги й руки (тобто благородні); ласкаве звернення – «леле»; жорстоку презирливо лайку: «А та сука, собачого роду!».

Зміст сербського твору І. Франко передає, безперечно, у фольклорній стилізації. Тут привертає до себе увагу майстерне оперування числами-повторами три і чотири: «Три турчини піддвігнув на себе, а четверту жінку Максимію»; «три здорових вилетіли зуби, а чотири з місця захитались». Непомітно для читача І. Франко вводить і образні вислови: «моє дитя турки поневолять, моє дитя побусурманять»; іноді навіть такі, що звучать афористично – «тричі ти м'я визволяв з неволі, тричі ти м'я рятував в пригоді»; «а як стало з ночі й опівночі»; «попадали на землицю чорну та й поснули, наче повмирали»; «із трьох турків шестero зробилось»; «то живі турки тебе вчарували, а мертві тя до мене прислали»; «його жінка, мов свічка, палає» та цілий ряд інших, не виписаних нами. Цікавими є закінчення діеслів: ізлякається, ісховається – така форма наявна тільки в перекладах І. Франка. На неї не натрапиш у М.Старицького, тим більше в М. Рильського та Л. Первомайського. У перекладах І. Франка завжди наявний подих власної образності великого українського поета з його оригінальної творчості, зокрема, надзвичайне почуття руху й протиставлення: два різних намети – шовковий, багатий, де турки-поневолювачі влаштували зрадницю – жінку Груя, свою майбутню коханку, і бідний, пошарпаний намет, куди вони вмістили зв'язаного Груя та його маленького сина. Вражає опис того, як поступово горить покарана жінка Груя за свою зраду: горить «її біле личко» й «русяви коси», горять її «білі руки», а коли вже горіли «її біли груди», то хлопчик Степанчик заплакав, згадавши, що вона ними його вигодувала. Тут не витримав і заплакав суворий месник Груя. Рух відчувається і в тому, як зрадлива жінка роздумує, що не зможе

втекти від кари свого чоловіка, бо навіть прудкий кінь не втече від цієї людини, а не те що вона – звичайна жінка. Страшний рух постає перед нами і при відтворенні того, як турки-поневолювачі карають маленького хлопчика: «канчуками б'ють помежі очі», або в такому порівнянні сили Груя й сил природи: «Та не трафив мене, ні калини, але трафив у круту ялицю; так легенько ту ялицю вдарив, аж ялицю із корінням вирвав, аж гілками та на землю впала». Звичайно, у цьому перекладі відповідно до змісту й стилю твору в його сербському оригіналі є чимало казково-гіперболічних визначень, проте південнослов'янська фольклорна стилізація і літературна українізація в цьому творі поєднується дуже майстерно – отже, маємо тут переклад сербського твору фольклорного походження, і український читач має сприйняти його саме в такому вигляді.

Текст «Мати святого Петра» набагато коротший і простіший за змістом: мати святого Петра, незважаючи на своє егоїстичне життя, «ні голодних не кормила, ні прагнучих не поїла, ні ти голих зодягала, ні ти босих зобувала, ні сліпому не вділила, ні за душу приносила», хоче, проте, слідом за своїм сином, Святым Петром, також потрапити до раю, але Петро каже, що вона має діставатися туди «своїм шляхом»: «Зв'язуй кожне волокенце, зв'язуй одне за друге та лізь по них аж до неба». Нічого з того не вийшло в матері Святого Петра, і впала вона вниз, не лише не потрапивши до раю, а «прорвалося волоконце, впала мати на дно пекла». Увесь цей твір, таким чином, хоч і повчально-релігійного змісту, але побудований у навмисно знижено-бурлескних тонах. Лексика тут – суто побутова, конкретна, подекуди навіть брутальна, презирлива, і Франко у своєму перекладі досягає такого самого ефекту, застосовуючи успішно наочні контрасти – мати лізе в небо, *вгору*, дуже поволі, а падає *стрімко вниз* і не на землю, а в самісіньке пекло, що є логічною антитезою раю.

Поетична замальовка морально-побутового (а також повчального) змісту «Невдячні сини», навпаки, трагічна. У центрі її уваги – постать простої, працьовитої й люблячої матері, яка, будучи вдовою, виростила аж дев'ятьох синів, віддала їм усі свої фізичні й духовні сили. Але сини виявилися невдячними й підступними; вісім із них одружилися, «стали на ноги», проте нічим не допомагають старій, хворій, немічній матері. А коли одружився й найменший (дев'ятий) син, він не просто кидає матір напризволяще, а відводить до лісу, щоб її там з'їли дики звірі. Однак доля карає синів – вони перетворюються на каміння. Цю поетичну замальовку народний співець закінчує образною картиною – казковою метаморфозою: «А як мати назад повернулася: дев'ять синів, то дев'ять каменів, а невістки – лютії гадюки, а гадюки по каменях в'ються».

Про переклади І. Франка із сербського народного епосу можна з певністю сказати, що вони поповнили культурну скарбницю українського народу. І не тільки для того часу, коли їх було підготовлено. І. Франко зовсім не випадково відбирав такі сербські фольклорні твори, які порушували важливі суспільно-політичні й моральні проблеми, а також несли в собі ідеї глибокої і справжньої гуманності.

ПРИМІТКИ

¹ Щоправда, точність перекладу тут є сумнівною, адже дослівно назва *Понос лепотице* перекладається як «Гордість красуні», а це дещо змінює сенс назви й самого твору. «Шкода час марнувати» (*Не ваља губити вријеме*), де збережено «дух» оригіналу, витримано навіть розмір, за винятком першого рядка оригіналу, коли його, очевидь, свідомо порушене. Треба також сказати, що саме завдяки Я. Головацькому український читач ознайомився і зі специфічним сербським фольклорним жанром – місцевими обрядовими піснями, наприклад *Ђаку* («Школяреві»).

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Булаховський Л. А. Сербський народний епос / Л. А. Булаховський // Сербська народна поезія. – Київ : ДВХЛ, 1955.
2. Гуць М. В. Сербохорватська народна пісня на Україні / М. В. Гуць. – Київ : Наукова думка, 1966. – 205 с.
3. Гуць М. В. Іван Франко – дослідник сербохорватської народної пісні / М. В. Гуць. – Львів : Вид-во Львівського університету, 1966. – С. 44–52.
4. Сербська народна поезія. – Київ : ДВХЛ, 1955. – 274 с.
5. Српске народне пјесме, скупне их на свијет издао Вук Стеф. Карадзић. – Београд : Просвета, 1969. – Кн. 1–4. – 189 с.
6. Франко І. Із секретів поетичної творчості / І. Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – Київ : Наукова думка, 1976. – Т. 31.
7. Франко І. Літературно-критичні статті / І. Франко. – Київ : Держлітвидав України, 1950. – 276 с.

SUMMARY

The offered article covers the maiden attempts of acquaintance of a Ukrainian reader with artistic achievements of the South Slavic folksong works represented by artistic translations of the *Ruthenian Triad* participants M. Shashkevych, Ya. Holovatskyi, as well as A. Metlynskyi, as the earliest patterns in translation. There is also a consideration of separate significative theses from the I. Franko theoretical works (*The Advance of the Slavic Studies at the University of Vienna; From the Secrets of Poetical Works; The Studies on the Ukrainian Folk Songs*, etc.), as well as the texts in translation of the Serbian folk songs and ballads put in the comprehensive edition *The Serbian Folk Poetry* (K., 1955).

The interest of the Ukrainian artists in folk art of the Southern Slavs, to begin with the Serbs and Croats, has a durable history. Irrefutable is the circumstance that the keen interest in folk creation of the Southern Slavs occurred in the first half of the XIXth century – the epoch of national liberation fight and cultural revival of the Serbian and Croatian peoples.

At the same period, the renewal of public and cultural life of other Slavonic nations, in particular the Ukrainians, became apparent. It is worth mentioning that it was the time when the collections of Vuk Karadžić percolated to Ukraine. In addition, there appeared a number of

theoretical works with the Serbian and Croatian folk (mostly epic, later – lyric as well) poetry as a subject of research; the separate topic of research was Serbian and Croatian folk ballad.

The next important stage of acquaintance with folk art of the Serbs and Croats was the earliest Ukrainian translations and rehashes from the Serbian and Croatian folk poetry represented by the participants of the *Ruthenian Triad* – M. Shashkevych, Ya. Holovatskyi, as well as A. Metlynskyi in Eastern Ukraine. In the almanac *The Mermaid of Dniester*, there have been submitted eight translations of the Serbian folk songs, six of which were penned by M. Shashkevych, and two – by Ya. Holovatskyi. It should be noticed that only the Serbian and Croatian lyric songs attracted the translators' attention.

I. Franko emphasized the national originality of both the Serbian epic songs and Ukrainian folk ballads (*dumas*), drawn in his theoretical works, as well as in his texts in Ukrainian translation. These translations occupy an outstanding place in the poet's enormous creative heritage.

Keywords: folk poetic works, artistic translations, M. Shashkevych, Ya. Holovatskyi, A. Metlynskyi, I. Franko, Serbian folk ballad, Serbian and Croatian folk song.

ТЕОРІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ СЛАВІСТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

УДК 398(497.2)

*Катя Михайлова
(Болгарія)*

БОЛГАРСЬКА ФОЛЬКЛОРИСТИКА: ІСТОРІЯ, СУЧASNІСТЬ, ПЕРСПЕКТИВИ

У статті розглядається історія польових досліджень, архівування та опублікування фольклорних матеріалів у Болгарії від початку Болгарського Відродження, з часу заснування Болгарського літературного товариства у Браїлі (1869) (нині – Болгарська академія наук, далі – БАН). Простежується історія болгарської фольклористики і після звільнення Болгарії від османського поневолення в 1878 році, описуються перші інституції в утвореній державі, які займалися збиранням і збереженням фольклору. Основна увага зосереджується на діяльності Інституту фольклору БАН, що створений у 1973 році як основний науковий осередок фольклористичних досліджень у Болгарії.

Ключові слова: болгарська фольклористика, історія фольклористики, польові фольклористичні дослідження, архівування фольклорних матеріалів.

В статье рассматривается история полевых исследований, архивирование и публикация фольклорных материалов в Болгарии от начала Болгарского Возрождения, со времени основания Болгарского литературного общества (сегодня – Болгарская академия наук, далее – БАН) в Браиле (1869). Прослеживается история болгарской фольклористики и после освобождения Болгарии от османского владычества в 1878 году, описываются первые институции в созданном государстве, которые занимались собиранием и сохранением фольклора. Акцент в исследовании поставлен на деятельности Института фольклора БАН, созданного в 1973 году как основной

научный центр фольклористических исследований в Болгарии.

Ключевые слова: болгарская фольклористика, история фольклористики, полевые фольклористические исследования, архивирование фольклористических материалов.

The history of field investigations, archiving and publication of folklore materials in Bulgaria since the beginning of the Bulgarian Renaissance, the period of the Bulgarian Literary Society (today – Bulgarian Academy of Sciences) foundation in Brail in 1869 is considered in the article. The history of the Bulgarian folkloristics after the liberation of Bulgaria from the Ottoman enslavement in 1878 is studied. The first institutions in the newly formed state, which collected and preserved folklore are described. Main attention is paid to the activity of the Institute of Folklore of the Bulgarian Academy of Sciences, established in 1973, which is a major scientific center of folkloristic research in Bulgaria.

Keywords: Bulgarian folkloristics, the history of folkloristics, field folklore investigations, archiving of folklore materials.

Польові дослідження, архівування та публікація фольклорних матеріалів у Болгарії систематично проводяться ще з епохи Відродження, із часу заснування Болгарського літературного товариства в Браїлі в 1869 році. Одним із основних його завдань є збирання, вивчення та публікація фольклору в друкованому органі Товариства «Періодичний журнал» (*Периодическо списание*). Ця робота триває й після звільнення Болгарії від Османського поневолення, насамперед завдяки заснуванню в 1889 році професором Іваном Шишмановим «Збірника фольклору, науки і писемності» (*Сборник за народни умотворения, наука и книжнинा*) (далі – СбНУ), який згодом стає основним осередком збирання та публікації фольклорних матеріалів. Збірник регулярно виходить і сьогодні.

Після звільнення Болгарії збирання й архівування фольклорних матеріалів триває головно в Народному етнографічному музеї, створеному 1906 року, особливо в його Фольклорному відділі, заснованому 1926 року, де зберігався й вивчався

передусім музичний фольклор. Польові дослідження болгарського музичного фольклору тривають також в Інституті музики, заснованому в 1948 році, а словесного фольклору – в Інституті етнографії з музеєм, створеному 1949 року, спочатку у відділі суспільної і духовної культури, а з 1958 року – в окремому відділі фольклору [6, с. 3–4].

Реорганізований 1973 року в Інститут фольклору БАН відділ фольклору на чолі з директором, професором Петером Динековим, продовжив розпочаті раніше фундаментальні дослідження основних словесних жанрів болгарського фольклору – юнацького та гайдуцького епосу, народної балади, казок, інших видів народної прози тощо. Відтак було накреслено головний напрям роботи на майбутнє [6, с. 7; 24, с. 73–74]. Масштабні польові дослідження згаданих жанрів болгарського фольклору мали на меті збирання, збереження та публікацію більшої частини цих матеріалів у СБНУ. Далі зупиняємося на найважливіших польових дослідженнях і публікаціях фольклорних матеріалів в Інституті фольклору БАН.

Ще у відділі фольклору Інституту етнографії з музеєм було видано «Болгарський юнацький епос» (*Български юнашки епос*) як 53 том СБНУ [3]. Видання містить польові записи народної пісенності з усіх регіонів Болгарії. Пісні можна поділити за тематикою на історико-героїчні, фантастично-легендарні, побутові та новелістичні. Є тут і прозові твори про героїв юнацького епосу. Основний мотив кожної пісні відображенено в назві, далі подається її короткий зміст, що робить збірник дуже цінним довідковим виданням. Збірник містить важливі наукові характеристики: відомості про регіональне побутування пісень із картами; дані про носіїв і виконавців пісень; аналіз музичних особливостей болгарського юнацького епосу; детальну бібліографію основних публікацій і досліджень епосу в Болгарії. Особливо цінним є довідковий апарат збірника, що став у нагоді в процесі підготовки на-

ступних томів видання СбНУ: покажчики мотивів; власних імен та назв предметів; населених пунктів; перелік інформаторів з детальними даними про них; список збирачів; словник діалектних слів тощо.

Так само було впорядковано двотомник «Болгарські народні балади і пісні з міфологічними та легендарними мотивами» (*Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви*) [1], що містить 1450 записів балад, згрупованих за розділами: міфологічні; релігійно-легендарні; побутові; історичні та гайдуцькі. Значна частина пісень публікується з нотами. Довідковий апарат попередніх томів збагачений коментарями, примітками й переліком опублікованих раніше варіантів усіх текстів у збірнику і покажчиком пісень за функціями.

Як окремий том СбНУ, вийшов і підготовлений раніше збірник «Болгарський гайдуцький і революційний пісенний фольклор» (*Български хайдушки и революционен песенен фолклор*) [2], у якому вміщено 850 текстів пісень з детальними примітками, каталогом сюжетів, предметними й тематичними покажчиками, детальними картами побутування пісень та ін. Науковці з Інституту фольклору спільно з колегами з Інституту музики (згодом – Інституту музикознавства) подали також нотний матеріал та охарактеризували мелодії пісень.

Співробітники Інституту фольклору багато років поспіль збирали й опрацьовували польові, архівні та опубліковані матеріали з метою укладання першого повного сюжетного каталогу болгарських народних казок, розробленого за системою Аарне-Томпсона. До каталогу ввійшли розділи: казки про тварин; чарівні казки; казки-легенди; новелістичні казки; казки про дурного змія (чорта, велетня); анекdoti; казки-формули (кумулятивні та ін.) [5]. Він містить багатофункціональний довідковий апарат: покажчик предметів і мотивів болгарських сюжетних типів; покажчик джерел із передруками

та записами; бібліографію основних праць про болгарську народну казку. Видання каталогу надає можливість увести болгарські народні казки в міжнародний науковий обіг. Каталог перекладено німецькою мовою та опубліковано в періодичному виданні «Вісник товариства фольклористів» (*Folklore Fellows Communications*) [32].

На увагу заслуговує також унікальне видання Івети Тодорової-Пиргової «Замовляння і чарі» (*Баяния и магии*) з текстами її власних польових записів і архівних матеріалів, що супроводжуються детальними коментарями, довідковим апаратом і науковою розвідкою [26]. Коротким жанрам присвячено виданий раніше збірник з текстами і ґрунтовною статтею «Болгарські народні загадки» (*Български народни гатанки*) [22] та збірник «Болгарські прислів'я і приказки» (*Български пословици и поговорки*) Стефани Стойкової [23].

Окрім цих масштабних робіт з основних жанрів болгарського фольклору, співробітники Інституту фольклору ставлять своїм першочерговим завданням **регіональні дослідження**. Кількома дослідницькими групами було проведено **польові дослідження** в деяких областях чотирьох основних регіонів Болгарії: у Михайлівградській області (Північно-Західна Болгарія), Благоєвградській (Південно-Західна Болгарія), Івайловградській (Південно-Східна Болгарія) та Разградській (Північно-Східна Болгарія). Значну кількість матеріалу, зібраного в цих областях, було розшифровано, опрацьовано та передано до архівних фондів Інституту. На основі цих матеріалів було підготовлено й опубліковано збірник «Народна проза з Благоєвградського округу (Нові записи)» (*Народна проза от Благоевградски окръг (Нови записи)*) [18], до якого ввійшло 420 народних казок, легенд та переказів з детальними примітками, оглядом архівних і опублікованих варіантів, а також із ґрунтовною вступною статтею. Казки згруповано також за міжнародною класифікацією Аарне-Томпсона.

Друге масштабне дослідження співробітники Інституту фольклору та Інституту етнографії з музеєм, а також студенти з фольклорного гуртка під керівництвом професора Тодора Іванова Живкова Софійського університету ім. Св. Клиmenta Охридського провели в області Сакар. Польові матеріали цих досліджень зберігаються в архіві Інституту етнографії з музеєм і в архіві Інституту фольклору. Частину з них опубліковано в збірниках «Фольклор із Сакару. Оповідний фольклор» (Фолклор от Сакар. Рассказы фольклор) [27] і «Фольклор із Сакару. Пісні та інструментальні мелодії» (Фолклор от Сакар. Песни и инструментални мелодии) [28]. Нині у процесі підготовки ще два ґрунтовні томи періодичного видання СбНУ: «Народна проза з Північно-Східної Болгарії» (Народна проза от Североизточна България) і «Болгари-католики (сто років після Милетича)» (Българите католици (сто години след Милетич)). Інші масштабні регіональні дослідження, присвячені народним пісням і прозі, були проведені в Пловдивському і Софійському округах. Тексти було систематизовано, подано з коментарями, мелодіями та необхідним науковим апаратом, однак, на жаль, вони не були опубліковані. Серед видань Інституту фольклору, підготовлених позаштатними співробітниками, є ґрунтовні збірники: «Народна проза з Пазарджицького округу» (Народна проза от Пазарджишко) [19]; «Странджанський фольклор» (Странджански фолклор) [25], «Болгарські народні пісні із сіл Каянна і Валя Драгулуй – Румунія» (Български народни песни от селата Каянна и Валя Драгулуй – Румъния) [29].

Декілька збірників із зафікованими народними піснями видав Інститут музикознавства БАН. Не зупиняючись на них докладніше, хотілося б згадати лише цінний двотомник академіка Николая Кауфмана «Народні пісні болгар з Української і Молдавської РСР» (Народни песни на българите от Украинска и Молдовска ССР), виданий спільно з Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН

України [12]. Збірник містить 2550 народних пісень та інструментальних мелодій, записаних і розшифрованих болгарським ученим. Ці пісні й мелодії болгарських переселенців у ряді випадків збереглися в близькому за мовою, звичаями й усною поетичною творчістю іноетнічному середовищі краще, ніж на батьківщині. Також хочу згадати велике тритомне видання академіка Н. Кауфмана «Тисяча п'ятсот болгарських міських пісень» (*Хиляда и петстотин български градски песни*) [13].

Далі розглянемо методи польових досліджень і письмової фіксації, опрацювання та архівування фольклорних матеріалів. Зазвичай матеріали фіксуються разом з текстом і мелодією. Раніше це робили на папері, потім записували на магнітофон, згодом – на касетний магнітофон, використовуючи для польових досліджень спеціально підготовлені й переважно неопубліковані посібники, методичні рекомендації, покажчики чи тематичні запитальники. В основному застосовується метод інтер'ю і прямого спостереження. Фіксація ведеться за допомогою фото- й відеотехніки. Спершу це робили спеціалісти, а дослідники були в ролі наукових консультантів, а тепер учений-фольклорист є і фотографом, і оператором. Останнім часом проводиться науковий аналіз зібраної відеодокументації в рамках відеосемінарів і науково-дослідницьких проектів (наприклад, у межах проекту «Візуальна антропологія: камера, людина, подія» чи відеосемінару «Візуальні свідчення сучасності»). І якщо в 70-х і 80-х роках ХХ ст. документувалися переважно традиційні фольклорні форми, календарні свята і фестивалі болгарської народної творчості, такі як «Копривиця» (*Копривицица*), «Пірин співає» (*Пирин пее*), «Рожен» (*Рожен*) та ін., то в подальшому фіксація вже спрямовувалася на різноманітні місцеві свята, у тому числі на сучасні форми фольклоризму, а також на фольклорні вияви різних етнічних і конфесійних груп. Упродовж останніх двадцяти років фікса-

ція тривала й поза межами країни, зокрема, під час польових досліджень представниками болгарської діаспори чи в межах виконання співробітниками Інституту різних міжнародних проектів [16, с. 146].

Під час письмової фіксації та публікації фольклорних матеріалів не застосовується фонетичний метод, який використовують діалектологи, проте передається точна вимова відповідно до діалектних особливостей, відображається редукція голосних, а наголоси ставляться тільки там, де вони не збігаються з літературною вимовою. Мовні та стилістичні правки, значне редакторське втручання не дозволяється, оскільки в наукових виданнях має бути максимально збережена автентичність фольклорних матеріалів. Необхідною умовою запису є опитування інформатора, зокрема, про значення вживаних ним діалектних і невідомих слів та висловлювань, адже вони також згадуються у виданнях. Обов'язково фіксуються якомога повніші дані про інформатора, місце і час, по можливості – обставини запису.

Обробляючи польові матеріали, розшифровують записи з магнітофона, а нині – з електронного носія, після чого готується папка з розшифрованим матеріалом за населеним пунктом та інформаторами, з детальним описом фотоплівки чи відеокасети, оскільки на титульній сторінці вказується тема дослідження, населений пункт і дата запису, інформатори та інтерв'юер. Детально описується кожна папка, додаються спостереження і відомості про певний населений пункт. Після цього матеріали групують за жанрами за такою схемою: «Календарні обряди»; «Родинні обряди»; «Пісні»; «Проза»; «Короткі жанри»; «Народна афористика»; «Вірування і уявлення» та ін. Опрацьовані матеріали передають до Наукового архіву Інституту фольклору, що був сформований 1983 року і 1984 року реорганізований у «Національний центр збирання і збереження болгарського фольклору», а 2007 року – у «Націо-

нальний центр нематеріальної культурної спадщини». У центрі зберігається понад 500 тис. рукописних архівних сторінок, понад 50 тис. одиниць фотоархіву, понад 3000 фоноархівних аудіоматеріалів та понад 500 відеофільмів.

У рукописному архіві для кожного населеного пункту виділено окрему папку. Одна тема чи один населений пункт може складати декілька папок, оформленіх під одним інвентарним номером. Папки фіксують передусім в інвентарній книзі з усіма необхідними даними – шифр, тема відрядження, ім'я збирача, вид і кількість матеріалів, дата і місце запису, дата надходження в один з одинадцяти фондів рукописного архіву: **Фонд АІФ**. Матеріали до 1980 року; **АІФ I**. Матеріали після 1980 року; **АІФ II**. Студентський архів; **АІФ III**. Особисті архіви і фольклорні збірники, де зберігаються тільки цінні архіви як відомих фольклористів минулого (М. Арнаудов, І. Шишманов, Цв. Романська, М. Цепенков та ін.), так і сучасних збирачів болгарського фольклору; **АІФ IV**. Матеріали фольклорних фестивалів; **АІФ V**. Наукові матеріали, де зберігаються доповіді з конференцій і конгресів, курсові та дипломні роботи; **АІФ VI**. Інформаційні матеріали, де зібрано програми і листівки з фольклорних концертів, національних і міжнародних фестивалів, конференцій, презентацій книг з фольклористики та ін.; **АІФ VII**. Документація проектів; **АІФ VIII**. Фольклорні матеріали тих, хто сповідує іслам у Болгарії; **АІФ IX**. Фонд «Читальні» (*Читалища*)*. Цей фонд створено 2001 року для того, щоб зібрати проекти читалень з усієї Болгарії у зв'язку з конкурсом, що його організувало Міністерство культури під гаслом «Традиція зустрічає майбутнє». У фонді зберігаються аудіо- та відеокасети, брошури, у яких представлено роботу читалень, пов'язану з вивченням, збереженням і популяризацією традиційної болгар-

* Клуб, будинок культури, у якому є бібліотека-читальня. – Прим. перекл.

ської культури та автентичного фольклору; АІФ Х. Фонд «Живі людські скарби»; АІФ XI. Учнівські лексикони.

На основі матеріалів, що надійшли до архіву рукописів, розроблено чотири види покажчиків: 1) типологічний каталог; 2) каталог населених пунктів; 3) каталог інформаторів; 4) каталог записувачів. Основні дані матеріалів і їх порядкові номери дублюються в рукописних фондах, а також у фono-, foto- й відеоархівах залежно від того, на якому носії міститься запис. Матеріали фono-, foto- й відеоархівів занотовують також в Інвентарні книгу та описують у вищезгаданих каталогах, стежачи за тим, щоб інвентарні номери з інших архівів та інформація про матеріал збігалися. Типологічний каталог рукописного архіву підготовлено відповідно до рубрик за класифікаційною схемою, яка складається з 23 головних розділів з багатьма підрубриками й інформацією про записаний матеріал [17]. Так, наприклад, запис весільної пісні розміщено в розділі «Пісні», підрозділі «Обрядові», параграфі «Родинні» і підпункті «Весільні». Тут також наведено додаткову інформацію про те, коли саме пісня виконується у весільному обряді, так само, як і назва пісні відповідно до тематики чи першого рядка. Додається примітка про нотні записи, а для танцювального фольклору позначено різновид хоро, а також, чи має запис кінетограму. Скажімо, рубрика «Курбан» (свято жертвопринесення) входить до основного розділу «Обрядовість», підрозділу «Родинна обрядовість», параграфів «Особиста родинна обрядовість» і «Святий». Запис про дурного Іванка, наприклад, розміщено в розділі «Проза», підрозділі «Казкова проза», параграфі «Анекdoti», підпункті «Учнівський фольклор» і за темою «Про Іванка і вчительку».

Упродовж кількох років існуючі фонди з фольклорними матеріалами переводять на електронні носії. Проводиться цілісна **дигіталізація** давніших записів, яку співробітники Інститу

туту фольклору здійснюють спільно з Інститутом математики та інформатики БАН у рамках проекту з модернізації архівного фонду і формування спеціалізованого програмного забезпечення автентичних фольклорних матеріалів. Мета проекту – створення цифрового архіву «Болгарська фольклорна спадщина» [14; 31]. Нові польові матеріали фіксують уже на цифрові диктофони, фотоапарати та камери і зберігають у спеціальних CD і DVD-архівах.

В Інституті фольклору, інших наукових інститутах БАН, у Міністерстві культури Республіки Болгарія, а також зусиллями аматорів створюються веб-сайти з фольклорними архівами та іншими матеріалами [15]. Цікавим є сайт Національного фестивалю болгарської народної творчості в Копривщиці, який проводиться традиційно щоп'ять років, починаючи з 1965 року й до сьогодні¹, як і сайт Національного фольклорного фестивалю в Рожені, що проводиться кожні два роки². Сайти періодично поповнюються новими матеріалами. З аматорських сайтів про автентичний фольклор згадаємо фахово підготовлений сайт про нестинарство (танець на розпечено-му вугіллі)³, сайт про балканську фольклорну музику і танці⁴, а також сайт про болгарські народні хоро⁵. Тут детальніше зупинимося на сайті про музичний і танцювальний фольклор *WebFolk Bulgaria*, який створювали впродовж восьми років (з 1995 р.) в Інституті мистецтвознавства БАН⁶. Інститут має надзвичайно багатий архів народних пісень, інструментальних мелодій і танцювальних кінетограм, які разом з текстами оцифровано. Пошук матеріалів відбувається за переліком областей, районів і населених пунктів; відповідно до мапи Болгарії за областями та населеними пунктами. Такий пошук передбачає паспортизацію пісень: музична, тематична, функціональна, побутова класифікація; форма і розмір; виконавець і його місце народження; регіон побутування та місце запису; ім'я збирала; рік запису; спосіб виконання і запи-

су та ін. Це дослідження із систематизації й дигіталізації такої значної кількості автентичних фольклорних музичних зразків у 1997 році за ініціативи Європейської комісії і G8 (*Global Inventory Project*) було відзначено Першою премією в категорії «Регіональний проект».

На особливу увагу заслуговує проект Інституту фольклору, підготовлений разом з Міністерством культури на замовлення ЮНЕСКО «Живі людські скарби Болгарії...». Метою проекту як частини пілотної програми ЮНЕСКО «Живі людські скарби» є виокремлення характерних для Болгарії з національного й регіонального погляду традиційних видів діяльності – ремесел, технологій і практик, збережених у формі живого людського досвіду. Метою проекту є ідентифікація культурних виявів, таких як традиційна музика, танець, слово, обряди, фестивалі народної творчості чи різні традиційні ремесла, офіційно визнані державою як важливі складові частини нематеріальної культурної спадщини Болгарії, що підлягають збереженню. Перелік вибудовано за такою схемою: традиційні обряди і свята; спів і гра на музичних інструментах; танці і дитячі ігри; оповідь; ремесла і промисли; народна медицина. Проект містить два основні розділи – загальнонаціональний і за регіонами. Принцип організації і класифікація колективних та індивідуальних форм вияву й функціонування традиційної культури болгар, обрядових і необрядових видів діяльності і навичок є однаковими з погляду культурної цінності. Критеріями, за якими вони визначаються, є автентичність; репрезентативність для суспільства; збереженість; давність [9, с. 12–15] ⁷.

І нарешті кілька слів про ще один подібний проект з автентичних фольклорних форм: «Бистрицькі баби – архаїчна поліфонія, танці й ритуальні практики з Шоплуцького району». Ідеться про відомий жіночий співочий гурт із с. Бистриця під Софією. Його головною метою було за допомогою польових

досліджень, фото- й відеодокументації підготувати відомості про унікальних виконавців фольклорних творів, які б представляли Болгарію в Третій конвенції ЮНЕСКО «Світові шедеври нематеріальної культурної спадщини». Затвердження гурту у 2008 році як світового шедевру є беззаперечним успіхом і свідчить про міжнародне визнання болгарського фольклору і болгарської фольклористики ⁸. У 2009 році до Списку світових шедеврів нематеріальної культурної спадщини було внесено другу пропозицію від Болгарії, а саме нестинарство ⁹, а у 2014 році третю – виготовлення унікальних килимів у м. Чипровці ¹⁰. Нині Болгарія спільно з Румунією, Македонією і Молдовою готує до подання ще один проект, присвячений мартеницям ¹¹. Крім того, було підготовлено до подання ще чотири унікальні явища нематеріальної культурної спадщини: маскарадний звичай Сурва; багатоголосся Гоцеделчевського краю; двоголосся в с. Неделино Смолянської області; фольклорний фестиваль у Копривщиці.

Одним з найважливіших видів діяльності Інституту фольклору є дослідницька робота. Співробітники працюють у відділах. Від створення Інституту в 1973 році розпочинають функціонувати відділ словесного фольклору, теорії і естетики фольклору (у 1989 році перейменовано на відділ теорії фольклору), а також відділ народного мистецтва. У перші роки існування Інституту більшість фольклористів у своїх дослідженнях застосовували філологічний метод, розглядали фольклор насамперед як усну народну творчість і досліджували його словесні форми. Відомим представником цієї *літературознавчої школи* є перший директор Інституту фольклору (1973–1982) **академік Петер Динеков**. У своїй фундаментальній праці «Болгарський фольклор» (*Български фолклор*) (1972) [7] і у виданому 1978 року збірнику розвідок «Між фольклором і літературою» (*Между фольклором и литературой*) [8] він

торкається проблем теорії і історії основних словесних жанрів болгарського фольклору, розглядає переважно художній бік і поетику фольклору, зупиняється на зв'язку між фольклором і літературою, фольклором і історією, а також на історії болгарської фольклористики. Представники цієї школи розглядають фольклорні твори окремо від контексту побутування. Значним досягненням цього виду текстологічних досліджень є монографія «Болгарська народна пісня. Зображенальні принципи, структура, гомогенність» (*Българската народна песен. Изобразителни принципи, строеж, единство*) Николи Георгієва [4], що вийшла в 1976 році. Маловивчені досі фольклорні жанри, проблеми поетики, структури та семантики розглядалися в таких монографіях: «Болгарські чарівні казки» (*Българските вълшебни приказки*) Любоміри Парпулової (1978), яка провела структурний аналіз за В. Пропром; «Поетика сміху в болгарських народних казках» (*Поетика на смешното в българските народни приказки*) Катерини Рускової (1987); «Етиологічні легенди в болгарському фольклорі» (*Етиологичните легенди в българския фолклор*) Албени Георгієвої (1990).

У 1977 році вийшла праця професора Тодора Іванова Живкова «Народ і пісня. Проблеми фольклорної пісенної традиції» (*Народ и песен. Проблеми на фолклорната песенна традиция*) [10], що внесла зміни в розуміння поняття «фольклор» у Болгарії. У цій та іншій його книзі «Фольклор і сучасність» (*Фолклор и съвременность*), що вийшла в 1981 році [11], фольклор трактується як *система пісенних, наративних, музичних, танцювальних, обрядових форм, акцентується синкретичний характер фольклорної культури в семіотичному, естетичному і соціологічному плані*. Фольклор розглядається як «тип художньої культури, як історично і соціально визначений варіант художньої культури» [11, с. 23]. Автор наголошує, що фольклор інтегрально вплетений у цілісну життєву діяльність суспільства і є *незмінною частиною*

культури кожного народу в певну епоху [10, с. 11]. Польові дослідження спрямовані вже не лише на словесний фольклор як текст; натомість текст, з огляду на його функцію, розглядається системно разом з музичним і танцювальним фольклором, з календарними і родинними обрядами, з різними ритуальними практиками. На початку 1980-х років в Інституті розвиваються етномузикологія і етнохореологія. Саме тоді тут створено відділ музичного і танцювального фольклору, відділ народного мистецтва перейменовано у відділ пластичного фольклору, а з 1986 року сформовано відділ порівняльного вивчення слов'янського і балканського фольклору. Соціологічний метод входить у фольклористику в поєднанні із семіотичним і структурним аналізом. Болгарські фольклористи в цей період тісно співпрацюють з французькими, американськими та іншими західними вченими, завдяки чому можна сказати, що болгарська фольклористика не опинилася в полі методології соціалістичного реалізму. Результатом цих досліджень стали такі праці: «Обряди і обрядовий фольклор» (*Обреди и обреден фолклор*) (збірник статей, 1981); «Болгарське фольклорне весілля» (*Българската фолклорна сватба*) (1984) і «Епос – обряд – міф» (*Епос – обред – мит*) (1992) Радості Ivanової; «Поховальні та інші голосіння в Болгарії» (*Погребални и други оплаквания в България*) Николая і Димитрини Кауфманів (1988); «Болгарський обрядовий хліб» (*Български обредни хлябове*) Станки Яневої (1989); «Болгарський великомісячний обрядовий фольклор» (*Български великденски обреден фолклор*) Любомира Микова (1990); «Змій у болгарському фольклорі» (*Змеят в българския фолклор*) Милени Сибкової-Беновської (1992). В інших дослідженнях цього періоду розглядаються етнічні проблеми фольклорної культури: «Єдність болгарської фольклорної традиції» (*Единство на българската фолклорна традиция*) (збірник статей, 1989); «Етнокультурна єдність і фольклор» (*Етнокултурно единство и фолк-*

лор) (1987) і «Етнічний синдром» (*Етничният синдром*) (1994) Тодора Іванова Живкова.

Після змін, що настали в 1989 році, болгарська фольклористика ще більше розширила свою діяльність. Традиційний фольклор почав розглядатись і як спадщина, і як сучасність. Під час польових досліджень увагу звертають на форми фольклоризму і сучасні явища не тільки в селі, але й у місті. Для деяких груп дослідників місто з його культурою і сучасними виявами стає основним об'єктом дослідження. Вивчаються нові явища, що постали в результаті сучасних суспільно-політичних процесів, на які раніше не звертали уваги, такі як політичний фольклор, фольклор мітингів, демонстрацій і страйлів, паранормальних явищ (екстрасенсів, ясновидців, ворожок на каві, сучасних шаманів), учнівський і студентський фольклор, фольклор в'язнів, культурний туризм, фолк і попфолк. Повертається інтерес до вивчення народної релігійності, що недостатньо вивчалася за часів соціалізму в Болгарії. З'ясовуються питання щодо фольклору і мас-медіа, художньої самодіяльності, інтерпретації і зміни автентичного фольклору на фестивалях народної творчості тощо. Значну увагу приділено побутовій культурі в її різноманітних виявах. Особливий акцент у деяких дослідженнях зроблено на усній оповіді, де широко використовується автобіографічний підхід, популярний у культурній антропології. З'являються й гендерні дослідження, а саме про жінку та її соціальну роль. Деякі вчені й цілі групи науковців починають цілеспрямовано й системно вивчати різні етнічні та конфесійні групи в країні, наприклад турків, помаків, влахів, куцовлахів, ромів, старообрядців, болгар-католиків, вірменів, євреїв, словаків, чехів, поляків, курдів, в'єтнамців та ін. У цих дослідженнях основне місце займають проблеми ідентичності, сприйняття і бачення іншого як «чужого», питання міжкультурної взаємодії. Подібні проблеми розглядають і групи вчених, які досліджують

фольклор, побут, звичаї і повсякденну культуру болгарських спільнот за кордоном (в Угорщині, Словаччині, Чехії, Польщі, Україні, Молдові, Румунії, Австрії, Албанії). У фольклористику широко входять методи і підходи сучасної культурології, соціології, етнології, культурної і соціальної антропології, етнолінгвістики, соціолінгвістики, психології та ін. Можна без перебільшень констатувати, що болгарська фольклористика встигла успішно і вчасно пристосуватися до змін у болгарському суспільстві.

Багатий тематичний спектр досліджень репрезентовано в **періодичних виданнях** Інституту. Це – серія «Проблеми болгарського фольклору» (*Проблеми на българския фолклор*) (виходить з 1972 р.); серія «Регіональні дослідження» (*Регионални проучвания*) (виходить з 1989 р.), і особливо друкований орган інституту – журнал «Болгарський фольклор» (*Български фолклор*)¹² (виходить з 1975 р. в чотирьох випусках щороку). З 1993 року часопис видається за тематичними випусками, а з 2000 року позиціонується як журнал фольклористичних, етнологічних і антропологічних досліджень. Тематика окремих випусків найкрасномовніше свідчить про різноманіття проблем і методів, розроблених болгарськими фольклористами, наприклад: «Місто і фольклор» (1991, кн. 3); «Політика і фольклор» (1993, кн. 4); «Паранормальне» (1993, кн. 5); «Фольклор болгар за кордоном» (1994, кн. 1); «Антрапологія фольклору» (1994, кн. 2); «Біографічний підхід» (1994, кн. 6); «Сакральне у фольклорі» (1995, кн. 1–2); «Тіло і телос» (1995, кн. 3); «Мова тіла» (1995, кн. 4); «Астральні міфи і фольклор» (1996, кн. 1–2); «Іслам і народні традиції» (1996, кн. 3–4); «Корчма» (1997, кн. 1–2); «Ідентичність» (1998, кн. 1–2); «Трапеза» (1998, кн. 3); «Спільноти і образи» (1999, кн. 1–2); «Дискурси відмінності» (1999, кн. 4); «Світогляд, релігія, фольклор» (2000, кн. 2); «Християнство і фольклор» (2000, кн. 3); «Маскарад» (2000, кн. 4); «Жінка і фольклор» (2001, кн. 4); «Диво» (2002,

кн. 2); «Від казки до анекдота» (2002, кн. 3–4); «Музична мова фольклору» (2003, кн. 1); «Місто і традиції» (2004, кн. 1–2); «Етнолінгвістика і фольклор» (2004, кн. 4); «Нове життя традиції» (2005, кн. 2); «Пам'ять роду і фольклорна культура» (2005, кн. 3); «Нестинарство» (2005, кн. 4); «Оповідь – усні і письмові практики» (2007, кн. 2); «Простір і пам'ять» (2007, кн. 3); «Береги Дунаю: культури, традиції, ідентичність» (2008, кн. 1); «Танцювальний фольклор» (2008, кн. 2); «Південно-Східна Європа: культурні трансформації і перспективи» (2009, кн. 1); «Конструювання Європи: міграція, євроінтеграція і культурна ідентичність» (2009, кн. 2); «Балкани і Балтика в Об'єднаній Європі: історія, релігії, культури» (2009, кн. 3–4); «Їжа і харчування» (2010, кн. 1); «Історія і пам'ять» (2010, кн. 2); «Фольклорна спадщина і оцифрований архів» (2010, кн. 3–4); «Ракурси відмінностей. Дослідження етнічної, релігійної і культурної інакшості» (2011, кн. 2); «Фольклор і навчання» (2012, кн. 1); «Нематеріальна культурна спадщина» (2013, кн. 1); «Ідеї і терени» (2013, кн. 2); «Регіональна культура і фольклор» (2013, кн. 3); «Паломництво в мультикультурному світі» (2014, кн. 2); «40 років журналу “Болгарський фольклор”» (2015, кн. 1); «50 років Національному фестивалю з народної творчості – Копривщиця» (2015, кн. 2).

Протягом останніх років виходять ґрунтовні **монографії**. Серед них – «Старообрядці в Болгарії. Міф, історія, ідентичність» (*Старообредците в България. Мит, история, идентичност*) (1998) і «Етнічність, традиція, влада. Штрихи до змін» (*Етничност, традиция, власт. Етюди за прехода*) (2006) Катерини Анастасової; «Вірмени в Болгарії – культура і ідентичність» (*Арменците в България – култура и идентичност*) Євгенії Мицевої (2001); «Оповідання і оповідь в болгарсько-му фольклорі» (*Разкази и разказване в българския фолклор*) (2000) і «Образи інакшості в болгарському фольклорі» (*Образи на другостта в българския фолклор*) (2003) Албени Георгі-

євої; «Розповіді про дива (Локальна традиція і особистий досвід)» (*Разкази за чудеса (Локална традиция и личен опит)*) Вихри Баевої (2001, 2013); «Болгарські маскарадні ігри» (*Български маскарадни игри*) Георга Краєва (1996); «Людина і ритуал» (*Човек и ритуал*) Івети Тодорової-Пиргової (2000); «Мандрівний сліпий співець-жебрак у фольклорній культурі слов'ян» (*Странстващият слеп певец просяк във фолклорната култура на славяните*) (2006) і розширене й доповнене видання польською мовою «*Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*» Каті Михайлової (2010); «Вогонь і музика» (про нестинарство) (*Огън и музика*) Валерії Фол і Ружі Нейкової (2000); «Душа плаче – пісня лине. Музиканти-роми в Болгарії і їхня музика» (*Душата плаче – песен излиза. Ромскиите музиканти в България и тяхната музика*) Лозанки Пейчевої (1999); «Євреї і болгарська міська культура» (*Евреите и българската градска култура*) Анни Рошковської і Саші Лозанової (1998); «Анекдоти і їхні адресати» (*Вицът и неговите послания*) Станоя Станоєва (2005); «Прощавайте, динозаври, ласково просимо, крокодили! Етнологія змін» (*Сбогом, динозаври, добре дошли, крокодили! Етнология на промяната*) Радості Іванової (1997; англійською мовою в 1999; сербською – у 2000 р.); «Культура і традиція малого міста» (*Култура и традиция на малкия град*) Міли Сантової (2001); збірники статей «Етнологія малого міста» (*Етнология на малкия град*) (1995) і «Простори інакшості» (*Пространства на другостта*) (2005); серія видань «Фольклорний еротикон» (*Фолклорен еротикон*) Флорентини Бадаланової (виходить з 1993 р.); «Оповідь і ідентичність» (*Разказане и идентичност*) (2004) і «Болгари в Угорщині – проблеми культурної ідентичності» (*Българите в Унгария – проблеми на културната идентичност*) (2004) Валентини Ганевої-Райчевої; «Родинні стосунки в болгарському юнацькому епосі» (*Родствени отношения в българския юнашки епос*) Николая Вукова (2008); «Мистецтво мусульман у Бол-

гарії (XVI–XX століття). Бекташі і кизилбаші / алевіти» (*Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век)*). *Бекташи и казълбashi/алевии*) Любомира Микова (2005); «Фольклорні образи мусульманських святих у Болгарії» (*Фолклорни профили на мюсюлманските светци в България*) Божидара Алексієва (2005, друге видання 2012); «Творення в усній традиції болгарських мусульман» (*Сътворението в устната традиция на българите мюсюлмани*) Галини Лозанової (2008); «Болгари в Словаччині. Етнокультурні характеристики і взаємодії» (*Българи в Словакия. Етнокултурни характеристики и взаимодействия*) (2005–2006, двотомник – збірник зі статтями і збірник матеріалів); «Болгари з Голо Бирдо, Республіка Албанія: традиції, музика, ідентичність» (*Българите от Голо Бърдо, Република Албания: Традиции, музика, идентичность*) Веселки Тончевої (2009); «Фольклорні виміри християнства» (*Фолклорни измерения на християнството*) Албени Георгієвої (2012); «Нитка життя. Між поясом для пологів і поясом Богородиці» (*Нишката на живота. Между коланчето за ражба и Богородичния пояс*) Вихри Баєвої (2012); «Етнічні стереотипи в повсякденній культурі» (*Етнически стереотипи във всекидневната култура*) Ліни Гергової (2012); «Народна історія між усністю і писемністю» (*Народната история между устност и писменост*) Цветеліни Димитрової (2013).

Насамкінець хочу зазначити проблематику кількох останніх **проектів**, у яких брали участь болгарські фольклористи: «Взаємодія усних і писемних традицій. Про методи фольклористичного дослідження»; «Газети як фольклористичне джерело»; «Фольклорні виміри локальної релігійності»; «Рух і звук – форма і семантика»; «Фольклорний танець у контексті змін»; «Берег, море і Європа. Болгарське Чорномор'я – модель інтеркультурної комунікації»; «Релігія в період суспільних змін: порівняльне антропологічне дослідження в Болгарії і Республіці Македонія»; «Сучасні болгарські графіті і гло-

бальна графітна традиція (Нові тенденції у створенні сучасних болгарських графіті між 1998 і 2005 рр.); «Місто: спадщина і діалог між культурами» і «Місто: ідентифікаційні процеси і соціальні трансформації»; «Культурний туризм в інтеркультурному середовищі»; «Документування сучасних проявів фольклоризму»; «Музично-танцювальний фольклор у Північно-Західних Родопах. Переселенці Велинградського краю»; «Мусульманські розповіді про доісламських пророків»; «Простір, пам'ять, ідентичність (топонімічні легенди у фольклорній культурі)»; «День святих Кирила і Мефодія – від національного до європейського духовного простору. Історія, тенденції, перспективи» та ін.

Щодо проекту «Структурування пам'яті, окреслення життя після смерті: смерть і пам'ять у Східній Європі (1945–1956) (історико-антропологічне дослідження)» було зроблено цікаві напрацювання: «Соціалістичні пам'ятники і дискурс смерті в Болгарії після 1945 р.», а також «“Братерська допомога” чи про пам'ятники Радянській армії в Болгарії до і після 1989 р.». У рамках проекту «Актуальні теми у фольклористиці, етнології і антропології» проводяться семінари, на яких обговорюють теоретичні проблеми з різних актуальних тем, як наприклад: дилеми, які виникають при визначенні меж предмета дослідження однієї наукової дисципліни; відмінність між «автентичним» і «професійним», що виникає в час трансляції фольклорних програм на телебаченні; смерть як межа життя і її роль у структуруванні суспільства і культури; антропологія пам'ятних місць.

З **міжнародних проектів** з університетами та академічними інститутами хочу згадати такі: «Культурні і політичні уявлення Західної Європи і Балкан: історичний і антропологічний дискурс» (болгарсько-німецький проект); «Болгарська міфологія і фольклорні вірування (порівняльні дослідження)»; «Форми символів традиційної народної культури» (болгарсько-ро-

сійський проект); «Фольклор у постсоціалістичному просторі. Болгарія, Росія і Об'єднана Європа в сучасному мовному і соціальному дискурсі»; «Трансформації святкової обрядовості в Болгарії і Росії – фольклористичні та етнолінгвістичні аспекти»; «Болгарсько-угорські порівняльні дослідження у фольклористиці і етнології. Етнокультурні традиції і сучасність»; «Етнолінгвістичне польове дослідження Північного Кавказу»; «Цінності та ідентичності: культурна спадщина – база моделювання ідентичності» (болгарсько-латвійський проект); «Ідентичності Південно-Східної Європи: трансформації і перспективи»; «Культури по обидва боки Дунаю в період суспільних змін. Традиції та інновації»; «Болгарія і Румунія в Європейському союзі – культури та ідентичності»; «Рухомість кордонів і образів: культурна політика і практика в Південно-Східній Європі»; «Фольклористичні дослідження в Болгарії і Словенії – історичний і сучасний контекст» та ін. У результаті деяких спільних досліджень було підготовлено окремі тематичні випуски журналу «Болгарський фольклор», присвячені зарубіжним фольклористичним, антропологічним і етнологічним дослідженням: «Етнологія Франції» (2002, кн. 1); «Болгарія – Італія. Європейська культурна спадщина» (2003, кн. 4); «Ідентичність – ідентичності» (2005, кн. 1, містить дослідження по болгарсько-румунському проекту «Моделювання ідентичності»); «Фольклористика Росії» (2006, кн. 3–4), «Болгарія – Угорщина. Етнокультурні традиції і сучасність» (2011, кн. 1); «Фольклористика України» (2011, кн. 3–4); «Болгарія – Словенія : дослідження» (2011, Special Edition); «Фольклористика, культурна антропологія і етнологія в Польщі» (2014, кн. 3); «Польська фольклористика і етнолінгвістика» (2014, кн. 4). Готується тематичне видання, присвячене чеській фольклористиці, культурній антропології та етнології (2015, кн. 3).

Проект «Стереотипи і міфи в болгарській і польській культурах в умовах мультикультуралізму» виконувався спіль-

но з Інститутом славістики Польської академії наук і тривав у 2002–2005 роках, а згодом (у 2009–2014 рр.) до згаданої тематики долучилося коло питань з ідентичності. Таким чином, робота болгарських і польських учених зосередилася на дослідженнях болгарської спільноти в Польщі і польської спільноти в Болгарії; єврейської спільноти в Болгарії і Польщі; спільноти болгарських мусульман, так званих помаків і диновістичної спільноти в Болгарії, ромів у Болгарії, православних спільнот українців, білорусів і росіян у Польщі і болгар-католиків у Болгарії. Особлива увага була приділена ролі історії, національних міфів, традицій і фольклору у формуванні стереотипів. Результати досліджень були представлені на болгарсько-польській конференції в Софії у вересні 2005 року, а також оприлюднені у друкованому органі Інституту славістики «Slavia Meridionalis» (Варшава, 2007), у багатьох інших дослідженнях і статтях, доповідях на наукових форумах, лекціях в університетах, у мас-медіа.

Багаторічна співпраця з чеськими і словацькими фольклористами та етнологами реалізувалася в роботі над такими проектами, як «Етнокультурні характеристики ідентичності болгар і чехів. Взаємопливі, взаємозв'язки, взаємний інтерес, взаємні стереотипи»; «Ідентичність болгар і чехів у рамках етнокультурних змін у сучасній Європі. Взаємозв'язки, дійсні і уявні взаємопливі, взаєморозуміння, взаємні стереотипи»; «Вияви подвійної етнокультурної ідентичності (болгарсько-словацькі порівняння); Фактори культурної самоідентифікації спільноти в іноетнічному середовищі» (болгарсько-словацький проект); «Культ Святої Седмочисленниці в Болгарії і Словаччині (сучасні виміри)». Значним досягненням співпраці болгарських фольклористів з Інститутом етнології Чеської академії наук у Празі стало двомовне енциклопедичне видання болгарською і чеською мовами «Словник фольклористичних термінів. Болгарія» (*Slovník terminů slovesného folkloru. Bulharsko*) [20].

Особливо успішними є спільні науково-дослідницькі проекти болгарських фольклористів з колегами з балтійських країн як, наприклад, проекти «Традиції та інновації у фольклорній культурі Болгарії і Естонії»; «Балкани і Прибалтика в Об'єднаній Європі»; «Національна, культурна і релігійна ідентичність у Болгарії і Литві – від повсякдення до державності» та ін. Результати роботи над цими проектами були представлені на конференції і в збірнику статей «Балканські і Балтійські держави в Об'єднаній Європі: історії, релігії і культури» (*Balkan and Baltic States in United Europe: Histories, Religions, and Cultures*) [30]. Нині готується другий збірник зі статтями на цю саму тему.

Дуже корисною є співпраця з українськими колегами – фольклористами та етнологами. На сьогодні реалізовано декілька спільніх проектів між Інститутом фольклору й Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України: «Фольклор у сучасному культурному контексті (болгарсько-українські паралелі)»; «Фольклорна спадщина та ідентичність в контексті сучасних соціокультурних процесів в Болгарії і Україні», «Фольклорна культура і національні культурні цінності» та ін.

Як бачимо, болгарські фольклористи вже давно не обмежуються вивченням лише класичного фольклору села, а вживана ними методологія – лише філологічним методом. Ще 2006 року Інститут змінив назви своїх основних відділів: «Антropологія словесних традицій», «Антropологія народної музики і танцю», «Антropологія народних візуальних мистецтв».

Цей антропологічний підхід продовжено і після розформування Інституту фольклору 2010 року. Унаслідок реформування БАН у червні 2010 року з трьох інституцій було створено новий науковий інститут, що дістав назву Інститут етнології і фольклористики з Етнографічним музеєм БАН. Болгарська фольклористика найактивніше розвивається в межах відді-

лів колишнього Інституту фольклору. Після формування нового інституту протягом трьох років група фольклористів, наприклад, працювала над проектом «Сакральні місця в Софії і Софійському окрузі: наративні традиції і поломництво» (2010–2012). Було проведено польові дослідження й описано монастири, церкви, чудотворні ікони, хрести, церковні стінописи, реліквії. Основними темами, які цікавили учасників проекту, були: процеси відродження релігійності в Болгарії; конструювання національної і локальної релігійної ідентичності; механізми конструювання святості; релігійні свята; місцеві культу; історичні релігійні перекази; розповіді про паломництво і опис шляхів в інтернет-просторі. Масштабні дослідження було узагальнено в колективній монографії [21]. Співробітники відділу антропології словесних традицій нині працюють над упорядкуванням збірників фольклорних матеріалів з архівів і давніх опублікованих джерел. З окремих збірників планується укласти серії видань, до яких входитимуть тексти різних жанрів (казки, легенди, розповіді, пісні, прислів'я, приказки, загадки) з певної теми. Перший том буде присвячено образу змія в болгарському фольклорі, наступний міститиме тексти про самодів та інші надприродні істоти, далі йтимуть томи з матеріалами про героїв, святих, гайдуків та ін. Серійне видання призначено для широкого кола читачів, на самперед студентів та учнів, а кожен том матиме детальні примітки до текстів і ґрунтовну передмову. Ця масштабна колективна робота є відображенням діяльності Інституту у справі популяризації болгарського фольклору і його ширшого залучення до освітнього процесу.

ПРИМІТКИ

¹ <http://sabor.mc.govtment.bg/koprivshtica>.

² <http://sabor.mc.govtment.bg/rozhen/>.

³ <http://nestinari.eu/indexEN.html>.

⁴ <http://www.balkanfolk.com/bg/index.php>.

⁵ <http://horo.bg/index.php?lang=en>.

⁶ <http://musicart.imbm.bas.bg/Default-bg.htm>.

⁷ Вж. също <http://www.treasures.eubcc.bg>.

⁸ <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&RL=00095>.

⁹ <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&RL=00191>.

¹⁰ <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&RL=00965>.

¹¹ *Мартеница* – обрядова прикраса, виготовлена з білих і червоних закрученіх ниток з вовняної чи бавовняної пряжі, якими за старим звичаєм болгари обмінюються на народне свято Баби Марти (1 Березня); символ весни. Червоний колір символізує кров, життя, здоров'я; білий – чистоту, красу, щастя. Мартеницю чіпляють на одяг, зав'язують на зап'ястя дітям, на шию тваринам. ЇЇ носять, доки не побачать лелеки – передвісника весни. Тоді її знімають і чіпляють на розквітле плодове дерево або кладуть під камінь, а через місяць дивляться, чи під ним не утворився мурашник, що передбачає родючість протягом року. Звичай поширився і в деяких сусідніх із Болгарією країнах – Румунії, Молдові, Македонії. За легендою, давній звичай принесли прараболгари зі своєї прабатьківщини під час переселення на Балканський півострів, а доказом цієї тези є те, що звичай поширений до сьогодні і серед деяких народів Центральної Азії.

¹² www.bulgarianfolklorejournal.net.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви / авт. колектив: Л. Богданова, Ст. Бояджиева, Н. Каuffman, К. Михайлова, Л. Парпурова, Св. Петкова, Ст. Стойкова. – София : Издателство на Българската академия на науките, 1993–1994. – Т. 60. – Ч. 1–2.

2. Български хайдушки и революционен песенен фолклор / авт. колектив: Л. Богданова, Р. Иванова, Ст. Стойкова. – София : Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2001. – Т. 61.

3. Български юнашки епос / авт. колектив: Р. Ангелова, Л. Богданова, Цв. Романска, Е. Стоин, Ст. Стойкова. – София : Издателство на Българската академия на науките, 1971. – Т. 53.

4. Георгиев Н. Българската народна песен. Изобразителни принципи, строеж, единство / Н. Георгиев. – София : Наука и изкуство, 1976.

5. Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е. Български фолклорни приказки : каталог / Л. Даскалова-Перковска, Д. Добрева,

Й. Коцева, Е. Мицева. – София : Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1994.

6. Динеков П. Българската фолклористика пред нови задачи / П. Динеков // Български фолклор. – 1975. – № 1. – С. 3–9.

7. Динеков П. Български фолклор / П. Динеков. – София : Български писател, 1959 (следващи издания: 1972, 1980). – Ч. 1.

8. Динеков П. Между фолклора и литературата / П. Динеков. – София : Български писател, 1978.

9. Живи човешки съкровища – България / Living Human Treasures – Bulgaria. – София : Академично издателство «Марин Дринов», 2004.

10. Живков Т. Ив. Народ и песен. Проблеми на фолклорната песенна традиция / Т. Ив. Живков. – София : Издателство на Българската академия на науките, 1977.

11. Живков Т. Ив. Фолклор и съвременност / Т. Ив. Живков. – София : Наука и изкуство, 1981.

12. Кауфман Н. Народни песни на българите от Украинска и Молдовска ССР. В 2 т. / Н. Кауфман. – София : Издателство на Българска академия на науките, 1982.

13. Кауфман Н. Хиляда и петстотин български градски песни : в 3 т. / Н. Кауфман. – Варна : Славена, 2002–2003.

14. Матеева В. Създаване и експониране на дигитален архив «Българско фолклорно наследство» / В. Матеева // България – Италия. Дебати, локални култури, традиции / съст. М. Сантова, М. Паванело. – София : Академично издателство «Марин Дринов», 2006. – С. 127–130= Mateeva V. Creazione di un archivio digitale «Partimonio folcloristico bulgaro» // Bulgaria – Italia. Debattiti, culture locali, tradizioni. – Sofia : Professor Marin Drinov Academic Publishing House, 2006. – Р. 249–252.

15. Матеева В., Делчева Д. За визуалното представяне на българското фолклорно наследство в интернет / В. Матеева, Д. Делчева // Изкуствоведски четения 2006. – София : Институт за изкуствознание при БАН, 2006. – С. 293–296.

16. Матеева В., Делчева Д. Фолклорните видеоматериали / В. Матеева, Д. Делчева // Изкуствоведски четения 2005. – София : Институт за изкуствознание при БАН, 2005. – С. 146–149.

17. Матеева В., Станоева И. Класификационна схема на типологичния каталог в Института за фолклор / В. Матеева, И. Станоева // Български фолклор. – 2001. – № 2–3. – С. 96–109.

18. Народна проза от Благоевградски окръг (Нови записи) / авт. колектив: Л. Даскалова, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева. – София : Издателство на Българската академия на науките, 1985. – Т. 58.
19. Народна проза от Пазарджишко / зап. И. Джуренов. – София : Издателство на Българската академия на науките, 1980. – Т. 56.
20. Речник на термините от словесния фолклор. България. – Прага ; София : Етноложки институт – АН на ЧР, ИЕФЕМ–БАН, 2013 / Slovník termínů slovesného folkloru. Bulharsko. – Praha ; Sofie : Etnologický ústav Akademie věd České republiky, 2013.
21. Свети места в Софийско: Култове, разкази, образи / съст. и науч. ред. А. Георгиева. – София : Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2013.
22. Стойкова Ст. Български народни гатанки / Ст. Стойкова. – София : Наука и изкуство, 1970 ;² 1984.
23. Стойкова Ст. Български пословици и поговорки. – София : Колибри, 2007.
24. Стойкова Ст. Десет години Институт за фолклор / Ст. Стойкова // Български фолклор. – 1983. – № 3. – С. 71–80.
25. Странджански фолклор / зап. Г. Горов. – София : Издателство на Българската академия на науките, 1983. – Т. 57.
26. Тодорова-Пиргова И. Баяния и магии / И. Тодорова-Пиргова. – София : Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2003.
27. Фолклор от Сакар. Ч. 1. Разказан фолклор / авт. Е. Мицева. – София : Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2002. – Т. 62. – Ч. 1.
28. Фолклор от Сакар. Ч. 2. Песни и инструментални мелодии / авт. Н. Рашкова. – София : Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2009. – Т. 62. – Ч. 2.
29. Юфу З. Български народни песни от селата Княжна и Валя Драгулуй – Румъния / З. Юфу. – София : Издателство на Българска академия на науките, 1991.
30. Balkan and Baltic States in United Europe: Histories, Religions, and Cultures / eds. E. Anastasova, M. Kõiva. – Sofia & Tartu : Парадигма, 2009.
31. Bogdanova G., Pavlov R., Todorov G., Mateeva V. Knowledge Technologies for Creation of Digital Presentation and Significant Repositories of Folklore Heritage / G. Bogdanova, R. Pavlov, G. Todorov, V. Mateeva. – Advances in Bulgarian Science, 2006. – Nr. 3. – P. 7–14.
32. Daskalova Perkowski L., Dobreva D., Koceva J., Miceva E. Typenverzeichnis der Bulgarischen Volksmärchen. Herausg. K. Roth /

L. Daskalova Perkowski, D. Dobreva, J. Koceva, E. Miceva. – Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 1995 (= FFC 257).

Переклад з болгарської I. С. Огієнко

SUMMARY

The history of field investigations, archiving and publication of folklore materials in Bulgaria since the beginning of the Bulgarian Renaissance, the period of the Bulgarian Literary Society (today – Bulgarian Academy of Sciences) foundation in Brail in 1869 is considered in the article. The history of the Bulgarian folkloristics after the liberation of Bulgaria from the Ottoman enslavement in 1878 is studied. The first institutions in the newly formed state, which collected and preserved folklore are described. Main attention is paid to the activity of the Institute of Folklore of the Bulgarian Academy of Sciences, established in 1973, which is a major scientific center of folkloristic research in Bulgaria.

A large-scale studies of the main verbal genres of Bulgarian folklore, like the youth epos, Haidutskyi epos, folk ballads, fairy tales and other genres of folk prose, done in 70s and 80s of the XXth century. These works include the investigation and creation of solid volumes with texts and abundant references from the edition *Collection of Folklore, Science and Literature*, which was founded in 1889 and is still publishing. The subject *Catalogue of Bulgarian Folklore Tales*, done according to the system of Aarne-Thompson and also translated into German is a significant thing of the analyzed period. Solid field investigations from four main regions of Bulgaria (Mykhailovhradska, Blahoyevhradska, Ivailovhradska and Razhradska), which materials have enriched the Archive of the Institute of Folklore and a considerable part of folk prose was published, also belong to this stage. The author considers in details the methods of field studies and written fixation, adaptation and archiving of the materials of the Archive of the Institute, as well as four types of catalogues, where the collected materials are systematized. During the last years the recordings done earlier were digitized, and the related research institutes worked out webpages with folklore materials, the most famous of which is *WebFolkBulgaria* of the Institute of Art Studies of BAS.

The main place in the article is devoted to diverse publishing activity of the Institute of Folklore, research methodology. It is stressed that on the early days of the Institute the philological method, represented by Acad. Petyr Dynekov was used, and after 1977 sociological method combined with semiotic and structural analysis applied by prof. Todor Ivanov Zhyvkov has been gradually used.

It is emphasized that after the changes of 1989 in the studies of the researches of the Institute considerable attention is paid to the forms of folklorism and modern phenomena both in villages and cities, new forms of folklore, such as the current political folklore, folklore of mass meetings, demonstrations and clashes, paranormal phenomena, pupil and student folklore, prison folklore, cultural tourism, everyday culture, gender studies, folklore of Bulgarians abroad and the various ethnic communities in Bulgaria. Anthropological method is widely used in the studies of folklore. There's a review of the periodicals of the Institute and, in particular, the magazine *Bulgarian Folklore* that is published according to the thematic issues, as the most important monographs of the researchers. Some scientific projects, including international plans with foreign Academies of Sciences, including Ukrainian one are represented in the article. Attention is paid to the work of the group of the researches as for the preservation of immaterial cultural heritage and the entering of the polyphonic women singing from Bystrytsia village, nestynarstvo and carpets from Chyprovtsi city to the list of world masterpieces of oral and non-material works.

Keywords: Bulgarian folkloristics, the history of folkloristics, field folklore investigations, archiving of folklore materials.

УДК 82-225(477)+82.091

Н. М. Віннікова

УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРНА ПАРОДІЯ: ДО ПИТАННЯ БАГАТОПЛНОВОСТІ

У статті йдеться про багатопланову природу літературної пародії. З'ясовано співвідношення планів пародії, її зв'язок з оригіналом, об'єктом пародіювання. Також розглянуто пародію в контексті особливостей вторинних жанрів.

Ключові слова: літературна пародія, другий план, об'єкт пародіювання, вторинний жанр.

В статье речь идет о многоплановой природе литературной пародии. Выясняется соотношение планов пародии, ее связь с оригиналом, объектом пародирования. Также рассматривается пародия в контексте особенностей вторичных жанров.

Ключевые слова: литературная пародия, второй план, объект пародирования, вторичный жанр.

Attention is paid to the multipronged nature of literary parody. The correlation of the parody plans, its connection with the original, the object of parody is ascertained in the article. The parody in the context of the features of secondary genres is also considered.

Keywords: literary parody, second plan, object of parody, secondary genre.

На прикладі жанру пародії можна спостерігати зв'язок тексту-оригіналу й тексту-пародії. Елементи першого вводяться в другий і під його впливом перетворюються, унаслідок чого виникає новий текст, збагачений іншими конотаціями за допомогою введеного текстового матеріалу. Таким чином, з'являється можливість по-новому сприйняти, інтерпретувати досліджуваний текстовий матеріал.

Двопланова сутність – неодмінна умова існування жанру пародії. Цим феноменом цікавилося багато дослідників. Так,

зокрема, Ю. Тинянов пише про двоплановість пародії, розглядаючи об'єкт зображення (перший план) і використані художні засоби (другий план) [11, с. 212]. Саме через невідповідність об'єкта і засобів стає зрозумілою пародія, при цьому дослідник зазначає, що чим вужчим, обмеженішим є другий план, чим сильніше всі деталі твору виявляють подвійний відтінок, сприймаються двозначно, тим істотніша пародійність [11, с. 212]. У своїх дослідженнях Ю. Тинянов говорить про «нев'язку» цих двох планів, яка, власне, і визначає належність певного твору до жанру пародії.

Погляд Ю. Тинянова щодо багатоплановості поділяє О. Морозов. Він зазначає, що «літературна пародія висміює вже не саму дійсність, а її зображення в літературному творі або літературній традиції, причому в тих самих формах і тими ж засобами, якими воно було здійснене» [5, с. 50]. Водночас О. Морозов зауважує, що багатство другого плану не завжди може бути рівнозначним деталізації першого [5, с. 60].

Сучасний російський дослідник жанру пародії В. Новіков іде далі своїх попередників, стверджуючи, що пародія не просто двопланова, їй притаманний ще й третій план, аргументуючи свою думку тим, що ні перший, ні другий плани не відкривають нам художнього змісту. Пародія володіє «складним, багатозначним і конкретним третім планом, який є співвідношенням першого й другого планів як цілого з цілим. Третій план – це міра того неповторного змісту, що передається лише пародією і не може бути переданий жодними іншими засобами» [6, с. 13]. Отже, читаючи, ми зіставляємо у свідомості перший і другий плани.

Не обов'язково те, що ми відразу зрозуміємо, буде третім планом. Його розпізнання залежить «від особливостей індивідуального сприйняття, від ступеня поінформованості читача щодо можливих об'єктів пародії. Важливо вийти на третій план, на глибинний вимір пародійного змісту. Справжнє

розуміння пародії починається тоді, коли в читацькій свідомості вибудовується третій план» [6, с. 13]. Тут ми звертаємося до інтерпретації третього плану, але єдиного правильно-го й остаточного потрактування твору бути не може. Навіть автор, починаючи про нього розмірковувати, уже стає читачем, критиком, і з його трактуванням власного твору можна поспоречатися.

Третій план В. Новікова називає глибинним значенневим виміром пародії, адже правильно її витлумачити можна лише зосередивши свою увагу на зовні завжди захованому, але внутрішньо завжди реальному третьому плані, у якому прихована потенційна багатозначність пародії. Осягається цей план не одним прочитанням, а багаторазовим перечитуванням.

Міркування В. Новікова щодо третього плану перегукуються з думкою М. Полякова, хоча останній і не вживає термін «третій план», але цілком аргументовано має його на увазі. Зокрема, М. Поляков зазначає: «Основна тенденція структури пародії – це поєднання в ній двох “полясів вимірювання” – старого й нового, який вмирає і народжується, ведуть до неприйнятної естетики закінченого та готового. Звідси злиття двох планів в один як конституційна риса пародійного образу» [7, с. 126].

Як бачимо, більшість дослідників жанру пародії констатували, що наскільки не був би легким пародійний натяк, він покликаний спровокувати реакцію впізнавання: читач повинен помітити дзеркало, що ввійшло до картини, з фрагментами «іншої» реальності. Це єдина і безальтернативна гарантія шуканого пародійного успіху. Інакше авторський задум пропаде марно – може відбутися комізм, але пародія не відбудеться.

Отже, просвічування другого плану впливає на сприйняття пародії. Проте пародія існує і тоді, коли просвічування припиняється, – це, до речі, один з критеріїв її досконалості.

Не можна вважати, що пародія – це звичайна імітація. Пародія іноді викриває бездарних літераторів, але ніколи цим не

обмежується. Досвід жанру показує, що успіх пародиста буває переконливішим, коли він досконало знає особливості стилю пародійованого автора. Незаперечним доказом майстерності пародиста є «впізнаваність»: якщо читач відразу згадується, на який твір написана пародія, то можна вважати, що пародист впорався зі своїм завданням – створив вдалий зразок пародійного жанру. Адже необхідною умовою майстерності пародиста є «здатність до імітації, уміння відтворити особливості художнього мислення поета, гіпертрофуючи, підсиливши, загостривши ті риси його художньої манери, які, на думку пародиста, заслуговують на увагу» [9, с. 110].

Фактично пародія є вторинним текстом, інваріантне ядро якого становлять інтертекстуальна основа і мовна гра, що зберігає свою стійкість незалежно від перспективи, не виключаючи істотного варіювання кореляції засобів комічного в різni історичнi перiоди. Тому літературну пародію можна назвати вторинним жанром, адже повинен існувати первинний, самостійний, прецедентний текст, щоб могло відбутися його наслідування, реалізоване в тексті пародії як другий план.

Щодо визначення сутності вторинних жанрів, то, зокрема, З. Тураєва зазначає, що «вторинні жанри – це складна система, яка будується на протиборстві двох знакових систем – тексту-основи й тексту-прототипу <...> Виникає нова структура, що допускає аналогічний світ» [10, с. 3]. При взаємодії першого і другого планів пародії відбувається їх зсув, обов'язковий для цього жанру, який призводить до виникнення комічного ефекту, побудованого на принципі інконгруентності (В. Самохіна), в основі якого – гіперболізація, що виростає з конфлікту. Конфлікт завжди ґрунтується на протиріччі, невідповідності, що дозволяє реципієнту подумки розгорнути процес пародіювання у зворотному напрямку і реконструювати у свідомості другий план (пародійований об'єкт), без якого створення пародії стане неможливим [8].

Під вторинністю розуміється відтворення важливих особливостей стилю наслідуваного твору, які надають йому художньої своєрідності. Введення цього основоположного термінологічного принципу у вивчення пародії і послідовне його дотримання допомагає уникнути тих неминучих неточностей, які виникають при використанні описового підходу до дослідження такого складного філологічного явища, як літературна пародія.

Пародія зображує літературний твір у єдності його форми і змісту: те, що було формою оригіналу (композиція, способи творення образів, ритмічна структура тощо – усі особливості лінгвopoетичної організації), стає змістом пародії, і при цьому пародист напрацьовує своєрідні, притаманні йому, прийоми творення вторинного імітаційного твору. Авторська ідейно-емоційна оцінка спрямована на твір – об'єкт пародіювання, його ідейно-естетичну цінність, мистецькі принципи автора, його творчі можливості, здатність відтворювати дійсність у художніх образах.

Таким чином, пародист зображає у своїх творах вторинну реальність – змалювання дійсності в художніх образах іншого автора, іншого твору. Змістом пародії стає єдність форми та змісту пародійованого твору. Проте без належних знань пародія може сприйматися серйозно: те, що пародист висміює, може трактуватися як пряме вираження його власної естетичної концепції.

Іноді зв'язок літературної пародії з оригіналом існує тільки на лінгвістичному рівні – встановити його можна лише за характером словосполучень, ритму, синтаксичних побудов тощо. Загалом же літературна пародія визначається двома категоріями: схожість і розбіжність, тобто, з одного боку, пародія повинна бути подібною до оригіналу настільки, щоб, образно кажучи, у дзеркалі читач упізнав обличчя пародійованого твору. З другого боку, пародія є своєрідним кривим дзеркалом, і щоб бути смішною, вона мусить відрізнятися від першотвору.

У цьому контексті С. Ейзенштейн зазначає, що пародія – «кри-ве дзеркало якісного стрибка, у якому в якийсь момент “зри-вається з петель” і перевертається вже встановлений “порядок речей” і обставин, які до того здавалися непорушними і незмін-ними» [12, с. 87]. Саме процес виходу, стрибка із одного стану (серйозного зображення трагічної ситуації) в інший (комічно-го абсурду, умовності і зверхності серйозної трагічної ситуації) лежить в основі подвійної сутності пародії, двох її планів, які пронизують усі рівні цього літературного жанру – від заголовка до стилістичної гри. У пародії ми віднаходимо «чудовий зразок композиції іронічної двозначності, де справжній зміст слів пря-мо протилежний тому зовнішньому змісту, який їм нібито на-дає фраза» [12, с. 134]. Таким чином С. Ейзенштейн окреслює в чому полягає художня самостійність пародії, як конструкює ло-гіка комічного переосмислення дійсності пародійний текст або, інакше кажучи, у чому ефект другого плану.

У вторинних текстах, жанрах проявляється категорія ін-тертекстуальності. Найважливішою умовою існування лі-тературної пародії є саме інтертекстуальна залежність від об'єкта пародіювання, оскільки за її першим планом завжди існує прихований другий план (об'єкт), що являє собою конкретний твір, творчу манеру певного автора, літературний напрям, жанр тощо. Інтертекстуальна взаємодія текстів пародії і оригіналу реалізується на рівні первого плану пародії. Відразу ж спробуємо окреслити чіткі межі категорії інтертекстуальності для уникнення в подальшому сплутування її з інши-ми схожими літературними явищами.

В останні десятиліття питання теорії інтертекстуальнos-ті набули особливого значення у філологічних досліджен-нях. Термін «інтертекстуальність» почали вживати в контек-сті змін, що мали місце в літературознавстві 60-х років ХХ ст.

Роботи М. Бахтіна, його теорія «діалогізованої свідомос-ті», або діалогічності текстів щодо жанру роману, стали vago-

мим внеском у розвиток і дослідження інтертекстуальності. Поняття діалогічності, розроблене М. Бахтіним, розширила Ю. Кристєва, яка вважає, що текст можна розглядати як суспільство чи як історико-культурну парадигму. Як наслідок, дослідниця говорить про введення нового відособленого поняття тексту, відповідно до якого текст є «трансsemiotичним всесвітом, конгломератом всіх значенневих систем, культурним художнім кодом» [13, S. 14]. У цьому значенні інтертекстуальність є зведенням загальних й індивідуальних властивостей текстів, тому її можна розглядати як синонім поняття «текстуальність». Основна ідея теорії Ю. Кристєвої зводиться до думки, що текст – у процесі інтертекстуалізації – сам постійно абсорбується й трансформується, створює й переосмислює. Такий процес є гарантією відкритості тексту.

Фактично інтертекстуальність і діалогічність властиві споконвічно будь-якому усвідомленому буттю як його констатуюча ознака, необхідна умова існування, тому що буття (соціальне або духовне) допускає наявність як мінімум двох свідомостей, двох текстів, які перетинаються між собою до повного заглиблення один в одного настільки, що кожний з них є сукупним контекстом іншого, гарантом його існування.

Інтертекстуальність є багаторівневим феноменом. Вона може розвиватися, з одного боку, відповідно до літературних традицій, специфіки жанрів, з другого, – на основі зв’язку ситуації й змісту. Зрештою, інтертекстуальність «позначає взаємодією двох текстів один з одним усередині одного твору, що виступає по відношенню до них як ціле до частини» [4, с. 3].

Інтертекстуальність є формою існування літератури. У процесі комунікації активним учасником при тлумаченні тексту є читач. Розуміння змісту відбувається завдяки життєвому, культурному й історичному досвіду читача. Розуміння теж є в деякому значенні своєрідним діалогом, воно – «відтворення закладеного в ньому авторського розуміння дійсності <...>

Після того, як літературний текст закінчений автором і доходить до читача, який повинен пропреагувати на те, що прочитав» [2, с. 15].

Грунтуючись на ідеях І. Арнольд, яка розуміє інтертекстуальність як введення в текст інших цілих текстів або їх фрагментів з іншим суб'єктом мовлення, можна виділити наступні види включень у пародійних творах українських письменників: цитатні заголовки, підзаголовки, імена авторів і героїв пародійованих творів, цитування, алюзії та ремінісценції образів, мотивів, ідей, художніх прийомів пародійованого автора (літературного стилю, напряму, школи і т. д.) [1], про що детальніше мова піде в наступних наших статтях.

Специфіка функціонування інтертекстуальних включень у тексті літературної пародії полягає в тому, що, з одного боку, вони мають на меті відтворення об'єкта, а з другого, – будучи «чужим словом» у тексті самостійного пародійного твору, є важливим компонентом у процесі трансформації об'єкта, оскільки мають здатність активізувати структуру пародійного тексту своєю несумісністю з цією структурою. У результаті такої активізації пародійного тексту відбувається трансформація об'єкта, яка призводить до створення пародійного ефекту. Таким чином, інтертекстуальні включення служать вирішенню головного художнього завдання пародії – створенню комічного образу пародійованого твору.

Інтертекстуальний підхід до тексту пародії в його ширшому розумінні дозволяє говорити про здатність пародії вступати в діалог не тільки з об'єктом, але й з іншими текстами, явищами літератури й культури. Такий тип дослідження міжтекстових зв'язків видається особливо актуальним при вивченні пародії, оскільки дозволяє вийти за традиційні межі, у яких зазвичай розглядається феномен жанру пародії, не обмежуючись взаємодією між першим планом (пародія) і другим планом (об'єкт).

Інтертекстуальний аналіз пародії не є самоціллю дослідника, він лише дозволяє зібрати необхідний матеріал, на основі якого може бути запропонована та чи інша інтерпретація пародійного тексту, яка слугує засобом його розуміння в усьому різноманітті смислових відтінків і в їхній художній єдності.

Заслуговує уваги неабияка інформативність пародії, оскільки вона викриває художню систему. Цю властивість пародії влучно охарактеризував М. Бахтін: «У пародії на сонет ми повинні впізнавати сонет, впізнавати його форму, його специфічний стиль, бачити його манеру, відбирати і оцінювати світ, його, так би мовити, сонетне світобачення» [3, с. 418]. Це твердження надзвичайно важливе тому, що пародія не завжди постає як спеціально створений у цьому жанрі окремий текст. Дійсно, поряд з існуванням текстів, які є цілком пародійними, елементи пародійно-іронічного і пародійно-стилізуючого зображення постійно вкраپлюються в інші жанри. Особливо це стосується сучасної української літератури, для розуміння якої надзвичайно важливо вміти розпізнати цей тип двоплановості, зважаючи на те, що кількість пародійних елементів у тексті може бути досить значною.

Сама сутність жанру визначає специфіку взаємин пародії з попереднім художнім досвідом. Основою цих взаємин є оцінювальна функція пародії. Взаємодія будь-якого художнього твору, зокрема пародії, зі своїми попередниками має амбівалентний характер твердження-заперечення, результатом якого є трансформація їхнього художнього досвіду в процесі створення нового твору. Слід підкреслити, що трансформація попереднього досвіду в тексті пародії здійснюється автором цілком усвідомлено, вона абсолютно закономірна для пародійного жанру.

Отже, літературній пародії притаманні два плани – перший (буквальний) і другий (пародійований об'єкт). Літературна пародія є тим особливим жанром, у якому інтертекстуальний взаємозв'язок з попереднім художнім досвідом має вирішальне значення, а інтертекстуальний підхід визначає всю

онтологію цього предмета, який поза літературним контекстом існувати не може. Відсутність знань про об'єкт виключає можливість виникнення пародійного ефекту і робить текст пародії безглаздим.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Арнольд И. В. Проблемы интертекстуальности / И. В. Арнольд // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 2. – 1992. – Вып. 4. – С. 53–61.
2. Арнольд И. В., Иванова Г. М. Уистан Хью Оден. Мастерство. Поэтика. Поиск / И. В. Арнольд, Г. М. Иванова. – Новгород : Новгор. гос. пед. институт, 1991. – 38 с.
3. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет / М. М. Бахтин. – Москва : Художественная литература, 1975. – 504 с.
4. Интертекстуальные связи в художественном тексте / под. ред. И. В. Арнольд. – Санкт-Петербург : Образование, 1993. – 148 с.
5. Морозов А. А. Пародия как литературный жанр (к теории пародии) / А. А. Морозов // Русская литература. – 1960. – № 1. – С. 48–77.
6. Новиков В. И. Книга о пародии / В. И. Новиков. – Москва : Советский писатель, 1989. – 540 с.
7. Поляков М. Я. Язык пародии и проблема структуры стиля / М. Я. Поляков // Литературные направления и стили : сборник статей, посвященный 75-летию профессора Г. Н. Поспелова. – Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1976. – С. 115–130.
8. Самохіна В. О. Сучасний англомовний жарт / В. О. Самохіна. – Харків : ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2008. – 356 с.
9. Сарнов Б. М. Плоды изнурения (Литературная пародия вчера и сегодня) / Б. М. Сарнов // Вопросы литературы. – 1984. – № 11. – С. 106–150.
10. Тураева З. Я. Жанр и интертекстуальность / З. Я. Тураева // Герценовские чтения : Иностранные языки. – Санкт-Петербург : Образование, 1993. – С. 3–12.
11. Тынянов Ю. Н. Достоевский и Гоголь (к теории пародии) // Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. – Москва : Наука, 1977. – С. 198–226.
12. Эйзенштейн С. М. Избранные произведения : в 6 т. Т. 3 / гл. ред. С. Н. Юткевич ; сост. П. М. Аташева, Н. И. Клейман, Л. К. Козлов. – Москва : Искусство, 1964. – 671 с.

13. *Holthuis S.* Intertextualitaet. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption / S. Holthuis. – Tuebingen : Stauffenburg Verlag Brigitte Narr GmbH, 1993. – 270 S.

SUMMARY

Attention is paid to the multipronged nature of literary parody. The correlation of the parody plans, its connection with the original, the object of parody is ascertained in the article. An essential condition for the existence of parody as the principle that explains the mechanisms of not only parody but a comic effect of the work is its two-dimensional character. For example, in the genre of parody you can see the original link of the text and text-parody. Items included in the first of them are transformed in the second one under its influence, resulting in a new text, enriched by other connotations in text material. Thus, it is possible to perceive, interpret and study text material in a new way. Two-dimensional nature is a necessary condition for the existence of genre parody.

Regardless the nature of the orientation, the interaction of the first (literal plan parody) and second (the one that plays object which is parodied) is mandatory for parody shift plans, which leads to comic effect – a kind of parody signal. The close interaction between the original and parody in the reader's mind leads to the fact that not only the *background* shines through parody, but a parody of the original through – when reading the original inverse association occurs with text parodies.

In fact, a parody of a secondary text is invariant intertextual framework and a language game that maintains its stability regardless the perspective, not excluding a significant correlation of comic variation in different historical periods. As a literary parody may be called secondary genre, there must be a primary, independent, case text, which to follow, skits to realize in the text as the background. Literary parody is the particular genre in which intertextual relationship with the previous artistic experience is critical and intertextual approach identifies all the ontology of the subject, which can not exist beyond the literary context. Lack of knowledge about the object eliminates the potential for parodic effect and makes the text of parodies meaningless.

Keywords: literary parody, second plan, object of parody, secondary genre.

УДК 78.071(477):[784.4+781.6]

Н. П. Маршева

ВАРИАТИВНІСТЬ У ФОЛЬКЛОРІСТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ФІЛАРЕТА КОЛЕССИ ТА СОФІЇ ГРИЦІ

У статті досліджено проблему варіативності в працях Ф. Колесси. Саме вивчення фольклорного твору в сукупності його варіантів пізніше стало фундаментальним елементом структурного аналізу. Відомий український фольклорист С. Грица розвиває ідею про важливість варіативності для вивчення фольклору і вводить у науковий обіг категорію пісенної парадигми, що описує варіантний ряд.

Ключові слова: варіативність, структурний метод, структурно-типологічний напрям, пісенна парадигма.

В статье исследуется проблема вариативности в работах Ф. Колессы. Именно изучение фольклорного произведения в совокупности его вариантов впоследствии стало фундаментальным элементом структурного анализа. Известный украинский фольклорист С. Грица развивает идею о важности вариативности для изучения фольклора и вводит в науку категорию песенной парадигмы, которая описывает вариантный ряд.

Ключевые слова: вариативность, структурный метод, структурно-типологическое направление, песенная парадигма.

This article deals with the problem of variation in F. Kolessa's works. Just the study of folklore work in the totality of its versions has later become a fundamental element of structural analysis. A famous Ukrainian folklore studier S. Hrytsa develops the idea of variation's importance for folklore studies and introduces the category of song paradigm, which describes the variation line, into the scientific circulation.

Keywords: variation, structural method, structural and typological school, song paradigm.

Наукові студії Ф. Колесси стали вагомим внеском у методологію вивчення фольклору. Як зазначає С. Грица, один з най-

авторитетніших сучасних дослідників, спадщина видатного вченого «прокладає шлях до структурно-типологічних досліджень фольклору» [7, с. 78] в українській фольклористиці. У цьому аспекті заслуговує на увагу проблема варіативності, адже Ф. Колесса надавав неабияке значення вивченю в сукупності варіантів, яке було для нього методологічним орієнтиром. Саме комплексне дослідження в сукупності варіантів проголошено основою структурного аналізу. Тому важливо відзначити наукові ідеї Ф. Колесси, що передували розвитку структурализму в європейській науці.

Структурно-типологічний напрям в українській фольклористиці окреслила С. Грица. У своїх теоретичних розвідках дослідниця вказує, що Ф. Колесса, О. Потебня та К. Квітка були засновниками цього напряму [5]. У статті «Структурно-типологічний напрям у працях академіка Ф. Колесси (до 125-річчя від дня народження)» [6] проаналізовано науковий доробок видатного українського фольклориста Ф. Колесси з погляду структурного характеру його досліджень. Насамперед увагу акцентовано на прагненні вченого до систематизації та класифікації явищ. Зокрема, про це свідчать такі його праці: «Ритміка українських народних пісень» [14], «Мелодії українських народних дум» [11], «Народні пісні з Галицької Лемківщини» [13], вступна стаття до поліського збірника. Як слушно зауважує С. Грица, «за своєю суттю поняття систематизації, класифікації, типології мають одну і ту ж методологічну стратегію – виявлення закономірностей, універсальної повторюваності» [6, с. 9]. Саме визначення закономірностей проголошувалося метою структурного методу К. Леві-Строса. Утім, задля виявлення закономірностей передусім необхідне дослідження в сукупності варіантів, тому представлена розвідка акцентує увагу на цьому фундаментальному елементі структурного аналізу.

Крім того, С. Грица наводить термін «наверстування» Ф. Колесси, яке суголосне з ідеєю структурализму про «брі-

колаж»: «Саме поняття “наверстування”, котре послідовно виступає у багатьох теоретичних працях Ф. Колесси й органічно пов’язане з уявленням про набір тих же повторюваних елементів в діахронічному мисленнєвому процесі, близьке до того, що його сучасні структуралісти називають “бріколажем” (К. Леві-Строс)» [6, с. 10].

Слід також зауважити, що наукові студії С. Грици належать до структурно-типологічного напряму.

У представленаому дослідженні розглянуто неабияке значення варіативності у фольклористичних студіях Ф. Колесси, простежено розвиток його ідей у науковому доробку С. Грици, які втілилися в категорії пісенної парадигми.

Згідно з визначенням у словнику «Лексикон загального та порівняльного літературознавства», варіативність – це «явище, яке характерне перш за все для усної нар. творчості» [18, с. 82]. У літературі трапляються синоніми до поняття «варіативність»: варіантність [16] та варіювання [19]. Отже, варіативність – це специфічна ознака фольклору, «своєрідний закон існування традиційної культури» [19, с. 32], що виявляється в побутуванні фольклорного твору в кількох чи багатьох варіантах. На відміну від літератури, якій притаманна незмінність авторського тексту, в усній народній творчості паралельно існують декілька або чимало варіантів одного твору.

Саме в структурному аналізі варіативність набуває суттєвого значення, оскільки, на думку К. Леві-Строса, необхідно розглядати «міф як сукупність усіх його варіантів» [17, с. 206]. Французька фольклористка Н. Бельмон переносить цю ідею на чарівну казку: «Як писав К. Леві-Строс про міф, казка є сукупністю її варіантів» [21, р. 73]. Отже, комплексне вивчення в сукупності варіантів є доцільним не тільки для міфу, але й для творів фольклору. Завдяки розвитку структурної фольклористики проблема варіативності стає актуальною для

фольклористичних студій. Дослідження в сукупності варіантів утвердилося як фундаментальний елемент аналізу.

На початку 30-х років ХХ ст. Ф. Колесса послуговувався методологічним інструментарієм, який пізніше було застосовано як невід'ємну частину структурного аналізу. К. Леві-Строс наголошував, що раніше «кожен міф аналізувався без зв'язку з іншими» [17, с. 200], тобто досліджувався ізольовано, без урахування відношень між елементами. Вивчення зв'язків, так званих пакетів відносин, було відправною точкою структурного методу. Дослідниця наукової спадщини Ф. Колесси С. Грица звертає увагу на те, що українському вченому було притаманне вміння «бачити явища у взаємозв'язках, взаємообумовленості» [2, с. 180]. Вивчення явища в його взаємозв'язках можливе завдяки дослідженню варіантів фольклорного тексту. Для Ф. Колесси така ознака фольклору, як варіативність, мала неабияке значення: «Кожний із варіантів був для нього частковою ланкою єдиного фольклорного процесу» [2, с. 182]. Наприклад, досліджуючи сучасні йому пісенні новотвори, учений звертався до різних варіантів тужилівської співанки про Василька та враховував їхню текстову й музичну форми [15].

У цьому аспекті показовою є стаття «Балада про дочку-пташку в слов'янській поезії» Ф. Колесси [10], у якій детально проаналізовано всі варіанти балади про дочку-пташку, виокремлено їх із різних збірок. Це комплексне дослідження, що ґрунтуються на різномовних варіантах, які побутують у сусідніх слов'янських народів. Варіант балади визначається не тільки подібністю тексту, водночас ураховується музична форма: ритмічна схема та мелодія. Комплексне бачення, що окреслює взаємозв'язки, також постулюється структурним методом.

Вивчаючи варіанти балади, Ф. Колесса виділив три групи: західнослов'янська; українська; російські, білоруські, поліські й латвійські варіанти. До першої групи вчений зарахував

чесько-моравські, словацькі та польські варіанти. Дослідник з'ясовував спільні для всіх варіантів елементи: «1) Мати віддає дочку далеко від себе і заказує їй приходити в гості; 2) дочка перекидається пташкою, прилітає в материн городець і сідає на лілеї; 3) мати (сестра), не пізнаючи дочки (сестри), зганяє пташку, щоб не ламала цвітів; 4) нещаслива дочка (сестра) дає себе пізнати і скаржиться на свою недолю» [10, с. 115]. Ця схема відсилає нас до відомого аналізу міфу про Едіпа в програмовій статті структуралізму «Структура міфів» К. Леві-Строса [17]. Структурний метод передбачає виділення основних елементів твору, так званих конститутивних одиниць, і порівняння їх у різних варіантах.

За таким самим принципом проаналізовано другу та третю групи, проте, на відміну від першої, де виявлено неабияку спорідненість, їхні варіанти більше різняться від основної схеми. Отже, здійснивши комплексне дослідження в сукупності варіантів, на якому ґрунтуються структурний метод, Ф. Колесса підsumовував: «Дивна згідність західнослов'янських варіантів, з одного боку, і їх розщеплення на східнослов'янському ґрунті, з другого, дає підставу до здогаду, що пісня про дочку-зозулю мандрувала із заходу, правдоподібно з Моравії на схід» [10, с. 159]. Отже, результатом розвідки Ф. Колесси було встановлення походження сюжету про дочку-зозулю із заходу. Крім того, що історичний вимір цього дослідження проявляється у висновку, що моравські, польські та українські варіанти пов'язані з весільним обрядом, він виявляється і в думці, що ця пісня прийшла на білоруські й російські терени пізніше, оскільки в їхніх варіантах відчувається її незначний відбиток.

Таким чином, Ф. Колесса послуговувався методологічними засадами, що згодом стали основою для структурного підходу, проте його студії спрямовані на дослідження генезису явищ.

Цікаво, що в розвідці про дочку-пташку український фольклорист відзначив основний мотив перевтілення, що спостері-

гається в різних варіантах балади: «Бажання жінки-жалібниці перелетіти пташкою до близької й дорогої серцю людини» [10, с. 140]. Дослідник простежив, у яку пташку перевтілюється дівчина: у західнослов'янській групі – це яструб, у більшості українських варіантів – зозуля (у деяких – галка, пташка та орел), у російських – зозуля (інколи – пташка), у білоруських – також зозуля. Чому дівчина перевтілюється в пташку? Ф. Колесса пояснював це давніми віруваннями, а саме вірою в метемпсихоз: «Душа вмираючого виходить із тіла у постаті пташки <...>, померліявляються живим у виді птиць, особливо зозулі» [10, с. 141]. До того ж фольклорист подав символіку зозулі: зозуля – це символ смутку й плачу, а її кування віщує нещастя.

Отже, Ф. Колесса, вивчаючи баладу в сукупності варіантів, виокремлював спільній елемент – мотив перевтілення в пташку. Для розтлумачення мотиву звертався до історичного виміру, пов’язуючи його з давніми віруваннями, проте водночас згадував і символіку. Незважаючи на те що український учений застосовував елемент структурного методу як вивчення в сукупності варіантів і у своїх висновках апелював до генезису й намагався з’ясувати походження явища (джерело балади – на заході), у цьому випадку, пояснюючи мотив перевтілення в пташку, дослідник поєднав діахронічний і синхронічний аспекти аналізу.

Дослідження в сукупності варіантів веде до узагальнення й систематизації, а в працях Ф. Колесси це проявляється через типологію. Адже, як зазначає Робер Дельеж у розвідці про наукову спадщину К. Леві-Строса, «структурата міфу захована за різними його варіантами» [9, с. 192]. Вивчення варіантів допомагає виявити структуру, що є основою для класифікації. Зокрема, як ми вже зазначали, Ф. Колесса виокремлював три групи пісень про дочку-пташку. За основу було взято етнографічну ознаку: західнослов'янська, українська та група ро-

сійських, білоруських, поліських і латвійських варіантів. Утім, у ході аналізу підтвердилася подібність структури пісень усередині однієї групи. Єдине, що українські пісні не характеризувалися такою спорідненістю, як західнослов'янські, тому дослідник розрізняв три умовні підгрупи: А, Б та В, що їх об'єднав на підставі подібності структури. Отже, такий елемент структурного методу, як вивчення в сукупності варіантів, сприяє створенню типології.

С. Грица, працюючи в руслі структурно-типологічного напряму [20], розвиває ідею про значення варіаційної специфіки фольклору: «Шлях до вивчення основ фольклорного твору пролягає тільки через груповий аналіз варіантів пісні та класифікацію її типових форм у певну систему» [4, с. 5]. Дослідниця вводить у науковий обіг категорію пісенної парадигми, яка описує варіантний ряд. «Пісенна парадигма – це сукупність варіантів, які групуються навколо однієї моделі – інваріанта. Інваріант – уявна (віртуальна) величина, що її можна розрізнати на основі предметно-поняттєвих ознак моделі. Множення варіантів відбувається за принципом тотожності, подібності. Якщо варіанти не виходять за межі допустимих змін моделі, а тільки її доповнюють, видозмінюють, вони становлять одну пісенну парадигму. Якщо зміни моделі дуже суттєві, то вони призводять до появи (на основі давньої) нової парадигми» [3, с. 41–42]. Отже, це поняття направлене на цілісність варіантів та враховує їхні сталі й незмінні елементи, що є основою структурного аналізу. Між іншим, саме слово «парадигма» походить із грецької мови й у лінгвістиці позначає «тип зв'язків у мовній системі, які встановлюються на підставі варіативності» [1]. С. Грица також зазначає, що цей термін виник у зв'язку «з асоціацією з варіюванням кореневої основи слова» [3, с. 41]. Таким чином, поняття «парадигма» пов'язане із застосуванням цього терміна в лінгвістичній науці, а як відомо, структурализм К. Леві-Строса був інспірований

ний науковими здобутками Ф. де Соссюра та Р. Якобсона в лінгвістиці й перейняв їхній категоріальний апарат.

Для ілюстрації наведемо пісенну парадигму «Дівчина-пастушка зведена паном» в українському, польському та словацькому варіантах, яку досліджує С. Грица [8, с. 63]. Протягом аналізувавши зразки, учена доходить висновку щодо їхньої лексичної близькості та звертає увагу на «смислове прочитання текстів у лінгвістичних, семантичних нюансах, зокрема в музичній мові» [8, с. 64]. Зіставлення музичної форми засвідчує, що український варіант близький до польського і маргінальний по відношенню до центральноукраїнських варіантів, що притаманне фольклору пограниччя.

Оскільки пісенна парадигма окреслює не тільки варіантний ряд, але й взаємозв'язки між текстовою і музичною формами пісні, С. Грица виділяє кілька рівнів: 1) варіанти семантичної та структурної тотожності, які характеризуються спільним словесним текстом і ритмічною формулою тексту й мелодії; 2) семантично тотожні й структурно відмінні варіанти, яким притаманні спільний сюжетний стрижень, спільна або відмінна ритміка вірша й мелодії, відмінний мелодичний контур; 3) синонімічні варіанти, яким властиві спільний семантичний код, лексичні та структурні різночитання, взаємозаміни як у ритмі, так і в мелодії; 4) структурні варіанти відзначаються спільною ритмікою, спільним мелодичним контуром, проте відмінним текстом [4]. До кожного із цих рівнів учена подає показові приклади.

Виокремивши чотири види рівнів на основі взаємозв'язків між текстовою і музичною формами, українська фольклористка підsumовує, що пісні, які тотожні тільки за ритмоструктурою мелодичного контуру, утворюють структурні парадигми, що є частинами різних пісенних парадигм. Таким чином, критерієм для окреслення пісенної парадигми слугує єдність словесного тексту варіантів, їхнє спільне семантичне ядро.

Отже, у фольклористичних студіях Ф. Колесси варіантна специфіка фольклору є дуже важливою, оскільки вивчення в сукупності варіантів стало основою для аналізу фольклорного твору. Ця ідея суголосна зі структурним методом, який сформувався пізніше. Таким чином, дослідження Ф. Колесси заклали основи структурно-типологічного напряму в українській фольклористиці. Дослідниця спадщини науковця С. Грица розвиває ідею про важливість варіативності для вивчення фольклору і вводить у науковий обіг категорію пісенної парадигми, що описує варіантний ряд.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. *Андрейчук Н.* Парадигма як термін [Електронний ресурс] / Н. Андрейчук. – Режим доступу : http://tc.terminology.lp.edu.ua/TK_Wisnyk620/TK_wisnyk620_andrejchuk.htm.
2. *Грица С.* Видатний дослідник фольклору Слов'янщини / С. Грица // Фольклор у просторі та часі. – Тернопіль : Астон, 2000. – С. 179–192.
3. *Грица С. Й.* Категорія парадигми у вивченні варіаційної специфіки фольклору / Софія Йосипівна Грица // *Грица С. Й.* Фольклор у просторі та часі : вибрані статті. – Тернопіль : Астон, 2000. – С. 40–51.
4. *Грица С.* Мелос української народної епіки / С. Грица. – Київ : Наукова думка, 1979. – 245 с.
5. *Грица С.* Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського / С. Грица // Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського. – Київ : Музична Україна, 1995. – С. 3–24.
6. *Грица С.* Структурно-типологічний напрям у працях академіка Ф. Колесси (до 125-річчя від дня народження) / С. Грица // Проблеми етномузикології. – Київ, 1998. – Вип. 1. – С. 9–20.
7. *Грица С.* Фольклористична праця з українсько-білоруського Полісся Ф. Колесси та К. Мошинського. Дискурс з А. Чекановською / С. Грица // Трансмісія фольклорної традиції. – Київ ; Тернопіль : Астон, 2002. – С. 67–81.
8. *Грица С.* Функції словесної та музичної мови в ситуації міжетнічних контактів / Софія Грица // *Грица С.* Трансмісія фольклорної традиції. Етномузикологічні розвідки. – Київ ; Тернопіль : Астон, 2002. – С. 51–67.

9. Дельеж Р. Структурализм К. Леві-Строса / Робер Дельеж // Дельеж Р. Нариси з історії антропології. Школи. Автори. Теорії. – Київ : Києво-Могилянська академія, 2008. – С. 175–192.
10. Колесса Ф. Балада про дочку-пташку в слов'янській народній поезії / Філарет Колесса // Колесса Ф. Фольклористичні праці. – Київ : Наукова думка, 1970. – С. 109–163.
11. Колесса Ф. Мелодії українських народних дум [Електронний ресурс] / Ф. Колесса. – Режим доступу : http://www.etnolog.org.ua/pdf/e-biblioteka/mystectv/muz/kolessa_f_m_melodii_ukrainskih_narodnih_dum.pdf.
12. Колесса Ф. Народна музика на Поліссі / Ф. Колесса // Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського. – Київ : Музична Україна, 1995. – С. 25–163.
13. Колесса Ф. Народні пісні з Галицької Лемківщини : тексти й мелодії. – Львів, 1929. – 469 с.
14. Колесса Ф. Ритміка українських народних пісень / Філарет Колесса // Колесса Ф. Музикознавчі праці. – Київ : Наукова думка, 1970. – С. 19–233.
15. Колесса Ф. Українська народна пісня в найновішій фазі свого розвитку / Філарет Колесса // Колесса Ф. Фольклористичні праці. – Київ : Наукова думка, 1970. – С. 34–59.
16. Лановик М. Б., Лановик З. Б. Українська усна народна творчість [Електронний ресурс] / М. Б. Лановик, З. Б. Лановик. – Режим доступу : <http://www.info-library.com.ua/books-book-106.html>.
17. Леві-Строс К. Структура міфів / К. Леві-Строс // Структурна антропологія. – Київ : Основи, 1997. – С. 195–219.
18. Лексикон загального та порівняльного літературознавства. – Чернівці : Золоті літаври, 2001. – С. 82–83.
19. Росовецький С. Відмінності фольклору від літератури та музики новоєвропейського типу: соціологічні, у «творчому кодексі», у функціонуванні твору / С. Росовецький // Росовецький С. Український фольклор у теоретичному висвітленні. – Київ : ВПЦ Київський університет, 2007. – С. 21–34.
20. Руда Т., Широкова Н. Етномузикознавча школа Софії Грици / Т. Руда, Н. Широкова // Народна творчість та етнографія. – 2008. – № 3. – С. 8–15.
21. Belmont N. Le Conte: espace onirique, espace sémantique / N. Belmont // Mythe, conte et enfance. Les écritures d'Orphée et de Cendrillon. – Paris : L'Harmattan, 2010. – P. 71–79.

SUMMARY

F. Kolessa's scientific investigations have made a significant contribution to the methodology of the study of folklore. One of the most authoritative contemporary folklorists S. Hrytsa marks that F. Kolessa, O. Potebnia and K. Kvitka were the founders of structural and typological school in Ukrainian folkloristics. Their ideas preceded the time of structuralism in the world science.

This article aims to research the significance of the folklore study in unity of their versions that has been traced in F. Kolessa and S. Hrytsa works. This element appears as a departure and an integral part of C. Levi-Strauss structural analysis.

In this aspect the F. Kolessa article about ballad of a daughter-in-law Slavic poetry is very demonstrative. This ballad is studied in unity of multilingual versions of the neighboring Slavic peoples. Author selects the ballad's structure and remarks the structure resemblance of West Slavic ballads modified in the East Slavic versions. That's why the results of article deal with the origin of a daughter-in-law plot in West that travelled to East. This result has a historical dimension despite the application of the structural analysis element. Another thing is a bird transformation motif of this ballad. F. Kolessa also gives a historical character to the interpretation connecting it with the ancient belief, but simultaneously he provides a symbolic meaning of the gowk (the daughter was transformed most often into this type of bird) that represents mourning and crying, and her treatment is seen as a harbinger of misfortune. In this interpretation the scientist combines diachronic and synchronic aspects of the analysis.

The research in unity of the versions aiming to the generalization and systematization, namely in F. Kolessa works is manifested through typology. Because the revealed structure becomes the basis for classification.

The contemporary folklorist S. Hrytsa develops the idea about the importance of variation for the folklore studies and introduces the category of song paradigm which describes the variation lines into the scientific circulation.

Keywords: variation, structural method, structural and typological school, song paradigm.

УДК 398.8:392.5(477+476-192.2)

I. V. Нікольчук

ЗВИЧАЄВЕ ПРАВО У ВЕСІЛЬНОМУ ФОЛЬКЛОРІ УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ (Київська і Гомельська області)

Стаття містить короткі відомості про весільний обряд Київщини і Гомельщини. Подано приклади весільних пісень та прослежено в них звичаєво-правовий контекст. Весільна обрядовість Київщини і Гомельщини має подібні риси – як позитивні, так і негативні. За недотримання певних традицій та звичаїв учасники весільного процесу повинні були сповна заплатити за порушення звичаєвого уставу.

Ключові слова: звичаєве право, фольклор, весільний обряд, посаг, волосний суд, покарання, громада.

Статья содержит краткие сведения о свадебном обряде Киевщины и Гомельщины. Представлены примеры свадебных песен и прослежено в них обычно-правовой контекст. Свадебный обряд Киевщины и Гомельщины имеет общие особенности – как положительные, так и отрицательные. За несоблюдение определенных традиций и обычаев участники свадебного процесса должны были сполна заплатить за нарушение обычного устава.

Ключевые слова: обычное право, фольклор, свадебный обряд, приданое, волостной суд, наказание, община.

This article contains a profile of the wedding ceremony in Kyiv and Homel regions. It gives examples of nuptial songs, in which common-law context is observed. Wedding rites of Kyivshchyna and Homelshchyna have a kinship, both positive and negative. For the failure of compliance with certain traditions and customs of wedding process, its participants had to pay in full for infracting the customary regulations.

Keywords: customary law, folklore, wedding ceremony, dowry, volost court, punishment, community.

З давніх-давен весільний обряд співіснує з іншими обрядами й ритуалами. Його здійснюють на підтвердження лю-

диною зрілості і бажання створити сім'ю, продовжити рід. Комплекс весільних церемоній супроводжують пісні, танці, розваги, урочисті заходи. На Україні і в Білорусії весільне дійство підкріплювали піснями різного характеру, які різнилися за змістом і формою, характером виконання, несли важливу інформативну функцію [1, с. 11]. Пісенний жанр містить морально-етичні, звичаєві, естетичні та соціально-побутові ідеали народу, мудрість і духовне багатство. Віршово-пісенний комплекс творив історію, його передавали з вуст у вуста, записували й осмислювали. Окрім того, що весільний комплекс несе в собі традиції та розуміння побутування прадавніх обрядів, він містить загадки звичаю та права пращурів. Перша писемна згадка про весільні пісні датована 1096 роком [1, с. 11]. А ще давнішим описом етапів українського весілля є праця Я. Ласіцького [див.: 1, с. 12]. Вона містить короткі відомості про обрядово-весільне дійство: сватання, обряд викрадення нареченої та вінчання. У праці Г.-Л. де Боплана подано факти про супровід весільного обряду піснями [3].

Як і в інших слов'янських народів, український весільний обряд має певні етапи. М. Шубравська весільний обряд розмежувала на три основні частини: готовування до весілля, власне весілля (церемонії до шлюбу і після шлюбу, виряджання молодої до молодого) і завершальний етап [1, с. 22]. Кожний з етапів, або окрема частина, має своє розгалуження, тобто містить певний ряд звичаєвих прав та обов'язків. Передвесільний етап охоплює сватання, заручини, запрошення на весілля, вінкоплетіння, випікання короваю. Сватання – це, по суті, певний договір на укладення шлюбу. Його скріплювали домовленостями між сватами в присутності свідків. Така угода могла бути порушененою як молодою, так і молодим. Якщо хтось із наречених відмовлявся після укладення угоди вступати до шлюбу, то це було образою для тієї родини, якій відмовили, адже віднині її вважали заплямованою перед громадою. Така обра-

за мотивована тим, що родина, яку очорнили, якій відмовили в шлюбі, понесла збитки під час готовання до весілля – як матеріальні, так і моральні. Причиною відмови від весільної угоди може бути не любов до однієї із сторін, кохання до іншої / іншого, вікова нерівність, бідність, від'їзд в інший край тощо. Про такі причини відмови чітко свідчать українські пісенні жанри, як наприклад, у праці П. Чубинського:

Ой, як мені женитися – в мене хати немає.
Господи, помилуй тебе и мене! [4, с. 481].

А в сусіда дівчина – сподобав же б я;
Сподобав же б я – мені род не велить,
Мені род не велить тай дівки любить... [4, с. 483].

По крапиві важкий камінь котила;
А як важко камінь котити,
То так мені і з нелюбом жити... [4, с. 483].

У середу родилася – та то мое горе...
Ой, не піду за старого – бородою коле... [4, с. 485].

Мати моя хорошая! Мати моя мила!
Не дай мене за рудого, бо я чорнобрива... [4, с. 488].

Зелений дубе, чи не жаль тобі буде,
Як підрубают білу березу люде:
Повезуть її битими шляхами?
Моя матюнко, чи не жаль тобі буде,
Як візьмуть дочку між чужій люде
Повезуть її битими шляхами? [4, с. 491].

Однак не кожну таку угоду вважали дошлюбною, тобто такою, яка містила обов'язки, а тільки такою, котру супро-

воджували звичайні формальності. Щоб компенсувати постраждалій родині матеріальні та моральні збитки, родина, яка їх спричинила, повинна була винагородити постраждалих. У справах XIX ст. волосних судів Київщини області таку компенсацію визначали в розмірі від 6 до 30 рублів, залежно від витрат ображеної родини. Іноді суму збільшували вдвое за безчестя проти суспільства, а за понад безчестя призначали штраф [5, с. 20].

Щодо Гомельщини (Білорусь), яка межує на півночі з Київчиною, то такі випадки вимушеного вступу до шлюбу були більш рідкісними, аніж в інших слов'янських народів. Дуже часто в білоруських населених пунктах жителі градувалися на багатих і бідних. Відтак весілля між різними соціальними верствами відбувалися дуже рідко. Батьки лише інколи примушували дітей одружуватися або виходити заміж за нелюба. Тому і пісні на дану тематику були поодинокі.

Цікавою складовою весільного дійства є український обряд «комора» і білоруський «постель». Цей обряд належить до другого етапу весілля. На українсько-білоруському пограниччі власне весілля відбувалося в неділю, у вільний від роботи час. «Гуляти весілля в суботу вважалося недоречним, бо субота, за народним повір'ям, – удовиця» [1, с. 23]. Сам обряд «комора» відбувався в неділю ввечері, після одягання дівчині на голову хустини. Потім молоді йшли в комору на шлюбну ніч, яку називали «клітка». Здебільшого таку назву цього обряду має і білоруський народ, інколи ще називали «постіль». Приміщення для першої шлюбної ночі обирали або в підвальні під хатою, або на горищі, у хліві, стодолі, в особливій світлиці або неопалюваній хаті тощо. Постіль до весілля готувала наречена. Чим більше літво мало перин, тим заможнішою вважали молоду. Молодий повинен був показово полежати на всіх перинах у присутності інших, тоді, вірили, у дружини буде більше дітей. Якщо після проведеного обряду дівчи-

на виявлялася чесною, то її і її батьків вихвалили, дякували батькам за збережену дівочу цноту до весілля. На Гомельській землі побутував обряд «солодкої горілки»: влаштовували застілля, на честь молодої підсолоджували горілку медом, славили рідну молодої. Якщо ж дівчина не вберегла своєї честі, то за це вона та її батьки несли відповідальність. У справах волосного суду Васильківського повіту зафіксовано, що дівчину за незаконні зв'язки із чоловіком водили по селу, при чому це рішення було винесене не судом, а власне громадою. В іншому випадку за безчестя дівчини громада просто на весіллі покарала батька і матір. У вироках волосних судів найчастіше трапляються справи скарг дівчини або її батька за безчестя і народження нею позашлюбної дитини. У таких випадках суди виголошували вирок винному чоловіку у вигляді виплати суми на утримання дитини, а іноді присуджували виплату ще й за безчестя – як моральний збиток. Сума покарання не перевищувала 15 рублів [5, с. 19]. Такі ситуації висвітлені в текстах пісень:

Чи заміж іти, чи дівкою гуляти?
Дівкою гуляй – людськая обмовочка,
А замуж піди – бідная головочка [4, с. 340].

Ой меде наш, меде,
Зять тещеньку веде
Та в болото кладе.
Лежи, тещо, тут, тут,
Я виріжу прут, прут
Та буду тещу бити,
Що не вміла дочку вчити [1, с. 690].

«На що ж ти моя доню, вважала,
Що ти того запорожця сподобала?»

– На жупання, моя мати, на жупання,
Я думала, що я буду за ним паня... [4, с. 340].

Траплялися випадки, коли суд переконувався, що винний чоловік бажав одружитися з обезчещеною дівчиною і, навіть, відмовляв інших парубків свататися до неї. Тоді призначали більшу суму для покарання – 75 рублів, яку чоловік виплачував постраждалій. Якщо суд дізнавався про те, що дівчина втратила цноту ще раніше, аніж вступила у зв'язок з обвинуваченим, тоді суд відмовлявся призначати виплати постраждалій дівчині та задоволінняти її скаргу. Подібний випадок зафікований у справах Канівського волосного суду. Дівчина ж у такій ситуації ніякого покарання не несла. Проте громада, як покарання, використовувала куну – скобу. ЇЇ прибивали до стіни, піднявши скобу, у неї клали руки і закривали скобу. Таке покарання проводили на шосту неділю після пологів, коли дівчина приходила до церкви на «вводини», після цього ніхто не мав права її докорятися [5, с. 20]. Побутував ще один вид покарання – стояння навколошки або обхід на колінах тричі довкола церкви. У такому разі обвинувачену вважали покараною.

Козак з гаю дівчину виводить,
На рученьках дитину виносить.
– Люлі, люлі, муй синку,
Дадуть мені сто палок на спинку... [4, с. 346].

Ой висипав на стіл карбованців двісті.
«Оце ж тобі, мила, дорога спідниця,
Вчора була дівка, тепер молодиця...» [4, с. 346].

Там червона калина,
Там заручена молода дівчина.
Вчора була дівчина, як калина,
А сьогодні біла, як глина [4, с. 346].

Отже, весільна пісенна лірика несе в собі великий прошарок звичаєво-правової інформації. Багато з того, що виражено у весільних піснях, співзвучне з настроєм і почуттям людини, її обов'язками, застереженнями та відповіальністю перед собою і суспільством.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Весільні пісні / упоряд., прим. М. М. Шубравської, А. І. Іваницького. – Київ : Наукова думка. – 1982. – Кн. 1. – 871 с.
2. Вясельная традыцыя Гомельщины : фольклорно-этнографический зборник / уклад. В. С. Новак. – Минск : Права і эканоміка, 2011. – 485 с.
3. *de Боплан Г.-Л.* Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що простягаються від кордонів Московії до Трансильванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і веденням воєн : пер. з руан. вид. 1660 р. / Гійом Левассер де Боплан ; [пер. Л. В. Шабанова]. – Київ : Стебеляк О. М., 2012. – 165 с.
4. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – Киев, 1874. – Т. 5 : Песни любовные, семейные, бытовые и шуточные.
5. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. – Киев, 1872. – Т. 6 : Народные юридические обычаи.

SUMMARY

Ancient wedding process coexists with certain rites and ceremonies. Materials on nuptial ceremony carry valuable information as it has been accumulated for several centuries. Wedding ceremony is conducted to confirm the maturity of a person and, consequently, matrimony contraction and procreation. The range of wedding ceremony is accompanied by songs, dances, games and solemnities. Both in Ukraine and Belarus, nuptial action was upheld by song texts of various kinds.

These song forms differed from others in form and content, as well as the nature of performance. Such formulae bore an information key to realizing the truth and mystery of life of ancestors. Texts of songs contain the ethic, customary, aesthetic, and social and everyday models and patterns of people's ideals, wisdom and spiritual wealth. Poetical-musical complex was due to human life and made history, being passed on by word of mouth. In addition to the fact that wedding complex embraces traditions and understanding of the existence of ancient rites, it holds the information on practices and rights of ancestors. *The earliest written mention of wedding song dates back to 1096 [1, p. 12].* The more ancient is the description of Ukrainian wedding stages contained in the work of Jan Łasicki *De Russorum, Moscovitarum etc. Tartarorum....* The work has a concise piece of information about wedding ritual and performance: matchmaking, bride abduction and wedding proper. And the proof of the wedding ceremony being accompanied with songs is G.-L. De Beauplan's work *Description de l'Ukranie depuis les confins de la Moscovie jusqu'aux limites de la Transylvanie* (1650).

Like other Slavic peoples, Ukrainian nuptial ceremony consisted of certain stages. Researchers divided wedding into three main parts: preparation for wedding, espousals proper (ceremony of marriage and post-matrimony, removal of a bride to a groom), and the final stage. Each stage is in turn divided into two parts by periods. All stages have their own distinctive features, by which the particularities of customary rights and responsibilities were attached. However, such rights and obligations were repeatedly violated, entailing a specific responsibility. The process and sentence executions were followed by volost courts or the community itself.

Bridal song texts bear a large segment of customary legal information. This is noticeably expressed in wedding songs that were in tune with mood and feeling of people, their responsibilities to themselves and society.

Keywords: customary law, folklore, wedding ceremony, dowry, volost court, punishment, community.

ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СЛАВІСТИКИ

УДК 398.33(476.2)

B. C. Новак

КАЛЯНДАРНА-АБРАДАВЫ ФАЛЬКЛОР ГОМЕЛЬСКАГА РАЁНА: РЭГІЯНАЛЬНА- ЛАКАЛЬНАЕ І АГУЛЬНАЭТНІЧНАЕ

У статті на багатому фактичному матеріалі, записаному в по-
льових експедиціях на території Гомельського району, розгляда-
ються регіонально-локальні особливості зимових і весняних обря-
дів і звичаїв.

Ключові слова: обряд, регіонально-локальні особливості, ко-
ляядно-новорічний комплекс, кутя, ритуал, ворожіння, прикмети
та повір'я, структурний компонент, обрядові дії, пісня, пасхальна
обрядовість, світогляд, хоровод.

В статье на богатом фактическом материале, записанном в
полевых экспедициях на территории Гомельского района, рассмат-
риваются регионально-локальные особенности зимних и весенних
обрядов и обычаев.

Ключевые слова: обряд, регионально-локальные особенности,
колядно-новогодний комплекс, кутья, ритуал, гадания, приметы
и поверья, структурный компонент, обрядовые действия, песня,
пасхальная обрядность, мировоззрение, хоровод.

Based on generous factual material recorded during field expeditions
in the territory of Homel District, the article considers the regional-
local peculiarities of hibernal and vernal rites and customs.

Keywords: rite, regional-local peculiarities, Carol – New Year
complex, *Kutia* (Christmastide ritual porridge made from barleycorn
or wheat grains), ritual, divination, signs and popular beliefs,
structural component, ritual actions, song, Easter rituals, world view,
round dance.

Пераканаўчымі з'яўляюцца толькі тыя гіпотэзы, звязаныя з рэгіянальна-лакальным вывучэннем фальклорна-этнографічных з'яў, калі яны грунтуюцца на канкрэтных фактах, якія запісаны ў паліевых экспедыцыях і прааналізаваны «сінхронным метадам» (П. Багатыроў). Аналіз сучаснага стану фальклорна-этнографічных з'яў з улікам іх разгляду ў кантэксле шырокага просторавага дыяпазону дазваляе атрымаць поўную карціну мясцовай спецыфікі бытавання розных фальклорных жанраў у межах асобных раёнаў пэўных рэгіёнаў Беларусі. У дадзеным выпадку аб'ектам даследавання з'яўляецца каляндарна-абрадавы фальклор Гомельскага раёна Гомельскай вобласці. У 2014 г. у экспедыцыі па розных вёсках вышэйназванага раёна былі запісаны новыя звесткі, якія істотна дапоўнілі і ўзбагацілі архіўныя і апублікованыя матэрыялы.

Засяродзім увагу на зімовых абрадах і звычаях. Адзначым, што структура калядна-навагодняга комплексу Гомельскага раёна мае тыповы агульнаэтнічны харктар, асобная ж яго кампаненты ў розных вёсках у працэсе бытавання набываюць адметныя лакальныя рысы. Падрыхтоўка куцці – адзін з найважнейшых момантаў у сістэме калядных святкаванняў. У народнай свядомасці мясцовых жыхароў першая куцця была звязана з Ражаством, другая куцця – з Новым годам, трэцяя куцця – з Вадохрышчам («Крышчэннем»): «Куццю трыв разы варылі. Перад сядзымым вараць, перад Новым годам і Крышчэннем» (запісаны ў в. Старыя Цярэшкавічы ад Тамашовай Ніны Маісееўны, 1933 г. н.). Паводле сведчанняў жыхароў в. Лапаціна, за абрадавай стравай «куццёй» спрадвеку замацаваліся адпаведныя для кожнага са святочных калядных вечароў азначэнні (посная, багатая, галодная): «Куццю варылі, толькі ў нас яе звалі проста – кашай. Я яе варыла 3 разы. Першая – перад Калядамі. Яна была посная, скромная, варылі на вадзе. Другая – шчодрая, багатая. А гэту ўжо варылі на малацэ. Трэцяя зусім была галоднай» (запісаны ад

Казаковай Марыі Аляксандраўны, 1917 г. н.). Для падрыхтоўкі кашы выкарыстоўвалі «крупу пярловую» і «ячменнае пшано» (в. Аздзеліна), «пшано і ячмень» (в. Дуянаўка). У в. Задораўка на Ражаство абавязковая «пяклі хлеб. Хлеб быў круглай формы, гэты хлеб аддавалі худобе» (запісана ад Падольскай Марыі Мікалаеўны, 1932 г. н.).

Абходныя шэсці калядоўшчыкаў – важны кампанент у структуры калядна-навагодняга комплексу – вылучаюцца багатым мясцовым каларытам. На пытанне, якімі былі пераапрананні і маскі калядоўшчыкаў, у розных вёсках былі атрыманы наступныя змястоўныя сведчанні інфармантаў: «Перадзяваліся абязацельна і ў казу, ва ўсіх і ў снегурачак, і ў дзедаў Марозаў, і ў казлоў, і ў ваўкоў, петухоў» (запісана ў в. Зябраўка ад Арэшка Зінаіды Аляксандраўны, 1955 г. н.); «Перадзяваліся, калі шчадраваць хадзілі: баба – у мужчыну, мужчына будзе бабай» (запісана ў в. Старая Дзятлавічы ад Ткачовай Алены Варфаламееўны, 1929 г. н.); «На багатую куццю адзяваліся як цыгане, у Бабу Ягу» (запісана ў в. Аздзеліна ад Санько Вольгі Маркаўны, 1941 г. н., перасяленкі з в. Нудзічы Брагінскага р-на»); «Як сцямнене, то ўжо маладыя вадзілі мядзведзя або цыганку, зараз ужо водзяць і казу, Дзед Мароз з Снягуркай ходзяць таксама» (запісана ў в. Гадзічава ад Басавай Таццяны Іванаўны, 1934 г. н.); «У Ражаство Хрыстова па сялу пачыналі хадзіць калядоўшчыкі, пераапранутыя ў цыганоў, казу, жорава, кабылу» (запісана ў в. Дуянаўка ад Каржова Мікалая Рыгоравіча, 1930 г. н.); «Надзяваліся калядоўшчыкі ў цыганят» (запісана ў в. Задораўка ад Падольскай Марыі Мікалаеўны, 1932 г. н.).

На працягу калядных святкаванняў калядоўшчыкамі выконваліся абрady ваджэння казы і хаджэння з зоркай, а таксама абраад засяяння, што было надзвычай важна для забеспячэння дабрабыту вяскоўцаў, іх засцярогі ад звышнатуральнага ўздзейння нячыстай сілы, атрымання

ў будучым годзе добра га ўраджаю зерневых культур. Напрыклад, у в. Пракопаўка «засяваць хадзілі на наступны дзень толькі да абеда. Заходзілі ў хату, пелі:

Сею, сею, засяваю,
З Новым годам паздраўляю.
Жыта, пшаніца, усяка пашніца.

Зярно вымяталася, яго аддавалі курам, каб тыя добра несліся» (запісана ад Рабцевай Валянціны Фёдараўны, 1952 г. н.).

Як сведчаць шматлікія этнографічныя апісанні, важнае месца адводзілася ў зімовай абрауднасці рытуалу заклікання марозу, які быў звязаны з культам продкаў і выконваўся ў розных мясцовасцях або на першую, або на другую, або на трэцюю куццю, або на ўсе тры куцці і ў якім быў арганічна паяднаны магія слова і дзеяння. Напрыклад, у в. Аздзеліна заклікалі мароз на другую куццю («А як на Шчадруху вячэраюць, дак кажуць: «Мароз, мароз, хадзі гушчу есці» – запісана ад Санько Вольгі Маркаўны, 1941 г. н.), у в. Дуянаўка дадзены рытуальны дыялог меў месца, калі святковалі першую куццю («За стол садзіўся спачатку гаспадар, потым старэйшы сын, а ўжо потым і клікаў мароз куццю есці. Звалі для таго, каб мароз не марозіў пасаджанага ў полі і на агародзе» – запісана ад Каржова Мікалая Рыгоравіча, 1930 г. н.), у в. Пакалюбіцы заклікалі мароз на трэцюю куццю («Трэцяя куцця была перад Крашчэннем – 18 студзеня, на яе звалі мароз: «Мароз, мароз, хадзі кашу есці». Гэтым задобрывалі мароз, каб ён не марозіў жыта» – запісана ад Грыбанавай Н. І., 1935 г. н.), у в. Лапаціна рытуал заклікання марозу адбываўся і на першую, і на другую, і на трэцюю куццю («Адчынялі фортку і звалі мароза: «Мароз, Мароз, хадзі кашу есці. Калі не прыдзеш, будзем цябе жалезнай пугай біці, каб улетку не бываў, цвяткоў не зрываў». И так

трэба 3 разы гаварыць. Я ж звала мароз на ўсе 3 куцці: перад сёмым, чатырнаццатым і дзевятыннаццатым» – запісана ад Казаковай Марыі Аляксандраўны, 1917 г. н.). «Запрашэнне міфалагічных персанажаў – магічны акт звароту да памерлых продкаў <...> з просьбай прыняць удзел у рытуальнай трапезе» [2, с. 269].

У зімовым цыкле земляробчага календара Гомельскага раёна мелі месца і дзеянні, звязаныя з рытуалам заклінання неўрадлівага дрэва. Каб павысіць ураджайнасць садавіны, у в. Аздзеліна на трэцюю куццю (18 студзеня) «бегалі з тапаром пасля вячэры і стукалі па тых дрэвах, якія не родзяць, і казалі: «Сядзіш, дак радзі, а не родзіш, дык зрубаю к такой мацяры» (запісана ад Санько Вольгі Маркаўны, 1941 г. н.). У в. Зялёны Гай «ябланькі траслі і гаварылі: «Ябланькі, не спіце, ураджай прынясіце»» (запісана ад Максіменка Зінаіды Цімафеевны, 1940 г. н.). У некаторых вёсках абвязвалі пладовыя дрэвы саламяным перавяслам: «Абвязвалі гэтай саломай дзерава ў садзе, каб пладаносіла» (запісана ў в. Макаўе ад Сяргейчык Марыі Мікалаеўны, 1936 г. н.).

У сістэме калядна-навагодніх абрарадавых святкаванняў вылучаюцца і такія структурныя кампаненты, як варажба і прыкметы і павер'і. Што датычыць варажбы, то адрознівалі наступныя яе разнавіднасці – гаспадарчую і шлюбную. З першай куццёй была звязана гаспадарчая варажба, напрыклад, у в. Фашчоўка назіралі за зоркамі, калі святкавалі першую куццю: «Калі на першую куццю звёзди, дык будзе шмат грыбоў, ягад» (запісана ад Лапіцкай Файны Афанасьеўны, 1932 г. н.); у в. Дуянаўка «выцягвалі з-пад абруса сена (сцябліну): калі доўгая сцяблінка, то будзе высокі лён» (запісана ад Каржова Мікалая Рыгоравіча, 1930 г. н.). У в. Макаўе выконвалі пэўныя дзеянні з саломай ад снапа, якія ставілі на покуці: «Потымabbівалі яго, зерне сыпалі курам, а салому клалі на курыныя гнёзды, каб куры добра

несліся, выводзілі куранят» (запісана ад Сяргейчык Марыі Мікалаеўны, 1936 г. н.).

Шлюбныя варожбы, якія былі звязаны з другой куццёй, адбываліся з выкарыстаннем пэўных прадметных атрыбутаў: напрыклад, у якасці іх выступалі **бліны** («Дзеўкі пякуць блінцы зрання. Блін кладзе ў карман і выходзіць з дома. Першага чалавека (мужчыну), якога сустрэнне, пытае імя, так і будуць зваць яе суджанага» – запісана ў в. Макаўе ад Маісеенка Праскоўі Рыгораўны, 1920 г. н.), **комін** («На Шчадруху паляць у печы, выходзяць на вуліцу і глядзяць на комін: куды дым пайшоў, туды і замуж пойдзе, а да зямлі сцеліцца – у дзеўках астанецца» – запісана ў в. Макаўе ад Маісеенка Праскоўі Рыгораўны, 1920 г. н.), **каша** (куцця) («Маладыя дзвевачкі кралі куццю, заварочвалі ў вузялок і лажылі пад падушачку, гадалі: хто прыйдзе ва сне куццю есці, той жаніхом будзе – запісана ў в. Аздзеліна ад Грышчанковай Домны Мітрафанаўны, 1921 г. н.), **абутак** («А Каляды прыдуць, пачынаеш сапагі кідаць: куды сапогі паляціць, у туую сторону і замуж пойдзеш» – запісана ў в. Зябраўка ад Арэшка Зінаіды Аляксандраўны, 1955 г. н.), **люстэрка** («На зеркала гадалі ў пограбе, на чардаке, можна ў цёмнай хаце. Запальвалі 2 свечкі, зеркала ставілі, 2 кальца перад ім лажылі. Глядзелі ў зеркала. У 12 часоў ночы выходзіў сужаны. Нада было разгледзець ліцо. Блізка не падпускаюць, бо то нячыстая сіла» (запісана ў в. Пакалюбічы ад Чыжковай Сафіі Іванаўны, 1941 г. н.) і інш.).

Зімовы цыкл каляндарна-абрадавай паэзіі Гомельскага раёна цесна звязаны з прыкметамі і павер'ямі, пры дапамозе якіх жыхары мадэлявалі сваю гаспадарчую дзейнасць, прагнавалі надвор'е і ўраджай, ускладалі надзеі на шчаслівы сямейны лёс. З прыходам калядоўшчыкаў, верылі мясцовыя жыхары, звязаны іх дабрабыт. У сувязі з гэтым невыпадковай была наступная прыкмета: «Калі калядоўшчыкаў не пусціць у дом, дык весь год дрэнна жыць будзем» (запісана ў в. Рагі ад Сычовай Веры

Фамінічны, 1935 г. н.). Шматлікіх прадпісанняў прытрымліваліся жыхары Гомельскага раёна, каб забяспечыць пладавітасць свойскай жывёлы. Напрыклад, на Ражаство ў в. Дуянаўка выпякалі печыва ў выглядзе фігурак свойскіх жывёл. Згодна з павер'ем мясцовых жыхароў, «фігуркі з цеста – гэта былі і маленькая каровы, авечкі, быкі. Яны храніліся да Крышчэння, а пасля гэтых фігуркі размочвалі ў вадзе (святой) і аддавалі скату, каб жывёла была заўсёды здаровая і давала многа малака, яшчэ каб заўсёды прыхадзіла дадому і слухалася гаспадароў» (запісана ад Каржова Мікалая Рыгоравіча, 1930 г. н.).

З прагназаваннем багатага ўраджаю грыбоў і ягад былі звязаны наступныя прыкметы: «Ну, на першую куццю, значыць, еслі неба звёзднае – многа грыбоў будзе ў гэтым гаду. Калі вось снег ідзе – многа ягад у лясу будзе» (запісана ў в. Зялёны Гай ад Максіменка Зінаіды Цімафеевны, 1940 г. н.); «Калі на Ражджаство мяцель, то пчолы будуць добра раіцца. А на Крашчэнне, калі перамёты і снег на дзярэўях, што галлё абвісае, – будзе харошы ўраджай» (запісана ў в. Пакалюбічы ад Грыбанавай Н. І., 1935 г. н.). Каб забяспечыць добры ўраджай садавіны, «на Калядкі абавязкова запасаліся арэхамі, семечкамі, потым эты адходы высыпалі ў садзе, каб былі добрыя плады» (запісана ў в. Пракопаўка ад Рабцевай Валянціны Фёдараўны, 1952 г. н.).

Паводле народных вераванняў, гаршчок з куццёй не дазвалялася ставіць «на голы стол» (запісана ў в. Зялёны Гай ад Максіменка Зінаіды Цімафеевны, 1940 г. н.). Сену, якое ляжала на стале падчас святкавання першай, другой і трэцяй куцці, надавалі магічнае значэнне, «яго (сена) клалі пад курыцу. якая сядзіць на яйках» (запісана ў в. Фашчоўка ад Лапіцкай Файны Афанасьеўны, 1932 г. н.). Па колькасці зярніт, што былі пад абрусам, вызначалі, якім будзе на будучы год ураджай жытa: «Бралі снапок саломы і ставілі ў кут, а патом на вячэру клалі пад скацерку і аббівалі: сколькі

будзе зярнятак пад скацеркай, столькі ў хазяіна будзе коп жыта» (запісана ў в. Макаўе ад Маісеенка Праскоўі Рыгораўны, 1920 г. н.). Паводле сведчанняў Веры Фамінічны Сычовай, 1935 г. н., з в. Рагі, з багатым ураджаем была звязана наступная прыкмета: «Семкі елі, плявалі на пол: чым больш наплявалі, тым больш ураджай будзе».

У вёсках Гомельскага раёна, калі ставілі гаршчок з кущёй на стол, то клалі на кашу і хлеб, які «аддавалі каровам, штоб яны лёгка цяліліся» (запісана ў в. Міхалькі ад Кавалёвой Еўдакіі Фадзееўны, 1927 г. н.). Прытрымліваліся вяскоўцы на Каляды і пэўных забарон на тыя ці іншыя віды работ, напрыклад, «на святкі ўвечары нельзя было праць, ткаць» (запісана ў в. Новыя Дзятлавічы ад Мартыненка Валянціны Уладзіміраўны, 1931 г. н.).

Заслугоўвае ўвагі масленічны абрадавы комплекс Гомельскага раёна, рытуалы якога былі скіраваны на магічнае забеспячэнне ўраджайнасці нівы, дабрабыту, працягу роду. Як адзначыў даследчык А. С. Ліс, «знешне формаю падобныя на гульбішчы, абрадавыя практыкі Сырнага тыдня былі дэтэрмінаваны архаічным мысленнем, у іх аснове ляжала імкненне абшчыны, соцыуму адпрэчыць зіму і наблізіць вясну. На глыбінна міфалагічным светасузіранні і светараразуменні гэтыя інтэнцыі знайшлі выражэнне ў ідэі руху. Апошнюю паслядоўна выяўляюць усе абрадавыя дзеянні, здзяйсняныя на Масленіцу» [1, с. 194–195]. Асноўныя структурныя кампаненты масленічнай абраданасці Гомельскага раёна, якія выяўляюцца таксама ў сістэме пэўных абрадавых дзеянняў, пацвярджаюць вышэйпрыведзены тэзіс: выпякалі бліны, каталіся на конях, каталіся на санках з горак, цягалі калодку, насілі па вуліцах вёскі пудзіла Масленіцы, раскладвалі вогнішча і спальвалі на ім пудзіла Масленіцы, гушкаліся на арэлях, вадзілі карагоды і інш. Інфарманты адзначылі, што выпечка бліноў – важны момант масленічнай абраданасці,

бо «блін счыталі сімвалам сонца» (запісана ў в. Міхалькі ад Кавалёвай Еўдакії Фадзееўны, 1927 г. н.).

Абрад пад назвай «Калодка» быў вядомы ў многіх вёсках Гомельскага раёна. Абрубак палена прывязвалі да нагі нежанатага хлопца або дзяўчыны, якая не выйшла замуж: «Напрымер, у мяне там дачка незамужняя, а ў яе сын нежанаты, дак я бяру чурбачок такі, за вяровачку, за нагу, і іду да яе. Цапляю ёй за ногу, а яна стаўле ўжэ магарыч, па сто грам, сабіралісь, карочэ. А тады цягнуць ужо ўдвох да другой, там шчэ ў якой дачка...» (запісана ў в. Глыбоцкае ад Крукаўай Таццяны Кандратаўны, 1943 г. н.); «Як какая-нібудзь жанчына дачку замуж не аддала ці сына не ажаніла, то сабираюцца бабы і той жанчыне прывязваюць к наге калодку або дравіну, і ходзяць па хатах. Гэта жанчына далжна адкупіцца – даць бутылку ці дзеньгі» (запісана ў в. Макаўе ад Мікалайчанка Анастасіі Пятроўны, 1933 г. н.); «Сабираюцца жэншчыны, завязваюць к калодцы вяроўку і ідуць па сялу. Ловяць, у каго нежанатыя сыны ці не замужам дочки, і павязваюць калодку. І тая ўжо жэншчына ці мужык адплачваецца дзяньгамі» (запісана ў в. Пракопаўка ад Мядзведзевай Любові Акімаўны, 1933 г. н.). У в. Грабаўка, калі гурту жанчын «пасля хаджэння па вёсцы, сутракаліся мужчыны-халасцякі», то з іх жартавалі, выконваючы наступныя песеннныя радкі:

Ох, ты, Масленіца-палізуха,
Палізала сырьы, яйцы-каравайцы.
Ох, ты, Масленіца, красны буряк,
Хто не жэніцца – вечны дурак

(запісана ад Каменка Маргарыты Міхайлаўны,
1944 г. н.).

Адметным мясцовым элементам святкавання Масленіцы ў в. Грабаўка быў звычай хадзіць з пудзілам Масленіцы па вуліцах вёскі і співаць песні, выказваць узаемныя пажаданні

(«Сырна вам! Маслена вам!»): «А было так: з саломы, паперы, каляровых стужак рабілі вялікую бабу, якой малявалі ці вышывалі вочки, нос, бровы, вусны. Затым апраналі яе ў кофту, спадніцу, фартух. У адну руку давалі блін, а ў другую падмазку. Такую бабу насілі па вёсцы і спявалі» (запісана ў в. Грабаўка ад Каменка Маргарыты Міхайлаўны, 1944 г. н.). Кульмінацыйным момантам святкавання Масленіцы ў в. Грабаўка было спальванне «бабы» (пудзіла Масленіцы). Жыхары в. Церуха патлумачылі, што абазначала спальванне ў іх мясцовасці саламянага пудзіла: «На Масленіцу спальвалі чучала, якое рабілі з саломы, і ўпрыгожвалі рознакаляровымі лентамі, гэта азначала «смерць» зімы і надыход вясны» (запісана ад Казіміравай Кацярыны Ксенафонтаўны, 1918 г. н.). Асноўныя матывы масленічных песень – гэта матывы развітання з зімой і чакання вясны:

Ідзі, зіма, да Krakava,
Зноў ты прыйдзеш аднакава.
Ідзі, зіма, да Кіева,
Ты нам лета пакінула.
Ідзі, зіма, да крынічкі
Ды забірай рукавічки

(запісана ў в. Грабаўка ад Каменка Маргарыты Міхайлаўны, 1944 г. н.).

У в. Грабаўка, паводле сведчанняў вяскоўцаў, абавязкова трэба было «катацца на санках з гор, каб доўгім рос лён. А катаючыся, спявалі песню пра вясну «Ой, на гарэ»:

Ой, на гарэ, на гарэ,
Ды на камяніцы.
Масленіца, Масленіца.
Як увідзеў дзяцюк дзеёку,
Скінуў рукавіцы.
Масленіца, Масленіца.

А на гарэ, на гарэ,
Ды на камушочку.
Масленіца, Масленіца.
Як увідзеў дзяцюк дзеёку,
Скінуў сарочку.
Масленіца, Масленіца

(запісана ад Каменка Маргарыты Міхайлаўны,
1944 г. н.).

Структурныя кампаненты абраду гукання вясны – выхад на высокое месца, падрыхтоўка абрадавага печыва, распальванне вогнішча, гушканне на арэлях, ваджэнне карагодаў, выбар дзяўчыны, якая сімвалізавала вясну, выкананне песень-веснянак. Паводле этнографічных апісанняў, гукалі вясну на тэрыторыі Гомельскага раёна, пачынаючы са Стрэчання, калі «туляць... хадзілі па загуменню. Тады вешалі арэлю ў гумнах, калыхаліся і пелі песні» (запісана ў в. Новая Гута ад Байковай Зінаіды Антонаўны, 1939 г. н.); «Гэтае свята мы спраўлялі на Стрэчанне, калі зіма з летам сустракаліся:

Зіма з летам страчалася,
Дачка ў маці пыталася:
Пусці, маці, гукаці»

(запісана ў в. Пясочная Буда ад Пыталёвой Антаніны Іосіфаўны, 1921 г. н.).

У в. Дзікалаўка, калі гукалі вясну, то «выходзілі на рэчку, становіліся на мосцік і пелі:

Вясна, вясна,
За лес пайшла.
За крутыя горы.
Чаго дзеёўкі не йдуць замуж,
Што чорны бровы?

Мае бровы калясамі,
Ой, гора мне з вамі»

(запісана ў в. Краўцоўка ад Дубадзелавай
Надзеі Мікалаеўны, 1942 г. н.
(раней пражывала ў в. Дзікалаўка)).

У в. Церуха абраад гукання вясны выконвалі на Саракі. Паводле ўспамінаў жыхароў, у іх мясцовасці «выбіралі дзяўчыну, наражалі яе. Яна і была вясной. Ішлі па дварах і пелі песні, вадзілі карагоды:

Вясна-вяснянчака,
Дзе твая дачка Мар'янчака?
Дачка Мар'янчака сядзіць у садочку,
Яна вышывае сарочку
Свайму сыночку Васілёчку»

(запісана ад Казіміравай Кацярыны
Ксенафонтаўны, 1918 г. н.).

Важны момант у абраадзе гукання вясны ў вёсках Гадзічава і Маркавічы (выконваўся на Саракі) – падрыхтоўка абраадавага печыва («хрэсцікаў»), якім трэба было «пакарміць карову, самім з’есць, каб на ўвесь год быць здаровымі» (запісана ў в. Гадзічава ад Басавай Таццяны Іванаўны, 1934 г. н.).

Гуканне вясны ў в. Грабаўка, якое адбывалася на Саракі, мела адметны лакальны харктар. У гэтай вёсцы выпякалі печыва ў выглядзе жаўранкаў, якіх трэба было начапіць на кійкі: «В этот день женщины выпекали из теста 40 жаворонков в виде крестиков или 40 маленьких пирожков. Этих птичек раздавали детям, те с криком бежали закликать жаворонков, которые должны были принести весну. Печеных жаворонков насаждали на палки и выбегали на пригорок с криком:

Жаворонки, прилетите,
Студену зиму унесите,
Теплу весну принесите,
Зима нам надоела,
Весь хлеб у нас поела

(запісана ад Гарбачовай Антаніны Іванаўны,
1932 г. н.).

Абрадавае печыва на Саракі рыхтавалі і ў в. Калініна: «На той дзень пяклі пцічак любых, балабушкі (шарыкі). У якую-небудзь з іх клалі капейку. Хто найдзе, той будзе шчаслівы» (запісана ад Хамяковай Анастасіі Васільеўны, 1927 г. н.). У в. Старая Буда было прынята на Саракі хадзіць па двары і шукаць «трэскі з дроў, і трэба было 40 трэсак найці і ўнесці ў хату» (запісана ад Агеенка Марыі Мітрафанайны, 1919 г. н.).

У вёсках Грабаўка і Дуянаўка гукалі вясну на Дабравешчанне (Благавешчанне). Як адзначылі інфарманты, «але само гуканне вясны прыходзілася на 25 сакавіка. Благавешчанне – гэта самае што ні ёсьць настаяшчае свята гукання вясны» (запісана ў в. Дуянаўка ад Каржова Мікалая Рыгоравіча, 1930 г. н.). Паводле народных вераванняў, «у гэты дзень не дазвалялася прасці, а можна было гатовыя ніткі сукаць, рэзаць можна было толькі аўчыннымі нажніцамі» (запісана ў в. Дуянаўка ад Каржова Мікалая Рыгоравіча, 1930 г. н.).

Вялікдзень – рухомае свята ў календары – адзначаецца і сёння жыхарамі Гомельскага раёна ва ўсіх вёсках. Абрадавыя дзеянні, звязаныя з велікоднай абраднасцю, мелі ярка выражаную аграрна-магічную скіраванасць. Важнае месца ў сістэме велікоднай абраднасці адводзілася рытуалам Чыстага чацвярга, адсюль невыпадковымі былі намаганні вяскоўцаў прыбраць усё ў хаце, вымыць: «Гавораць так, штоб да Чыстага чацвярга ў хаце ўсё было чыста, прыбрана, памыта і ўсё ўбрана. А еслі не паўбіраеш, то год гразны будзеш» (запісана ў в. Грабаўка ад

Гуцавай Надзеі Васільеўны, 1944 г. н.); «Перад Пасхай убіралі хату, перамывалі пасцель, шылі нарадныя плаці, білі кабаноў, дзелалі смачны абед» (запісана ў в. Аздзеліна ад Грышчанковай Домны Мітрафанаўны, 1921 г. н.).

Сярод рытуалаў велікоднай абрааднасці вылучаюцца наступныя: фарбаванне яек, выпяканне абраадавага хлеба – «паскі», хаджэнне «на ўсеначную» (в. Новая Гута), асвячэнне ў царкве яек, «паскі» і іншых прадуктаў, гульня з яйкамі ў «біткі» (в. Бабовічы), «наўбіткі» (в. Аздзеліна), катанне яек з горкі, ваджэнне карагодаў (у в. Высокое выконвалі абраад пахавання стралы, у в. Маркавічы – абраад ваджэння сулы), хаджэнне ў госці да сваякоў («на другі дзень Пасхі хадзілі людзі, хрыстасаванікамі называлі іх» – запісана ў в. Зялёны Гай ад Максіменка Зінаіды Цімафеевны, 1940 г. н.), «хрыстасаванне» і абменьванне яйкамі, наведванне магіл родзічаў і качанне там яек і інш. Засяродзім увагу на асобных структурных кампанентах велікоднай абрааднасці. Напрыклад, у в. Церуха, зыходзячы з успамінаў жыхароў, выконвалі наступныя рытуалы з яйкамі: «На Вялікдень гулялі ў біткі. Хто яйцо разбіў, той забіраў і сваё, і тое, што разбіў. Качалі яйкі ў катках, дзелалі дарожку з доскі або жалеза і адтуль скатывалі яйка: чыё разаб'ецца, той сваё яйка і аддае» (запісана ад Казіміравай Кацярыны Ксенафонтаўны, 1918 г. н.).

Валачобніцтва як абраадавая з'ява, прымеркаваная да Вялікадня, не характэрна для фальклору Гомельшчыны, аднак, паводле сведчанняў жыхароў в. Новая Гута, у іх мясцовасці валачобнікі хадзілі, выконвалі песні пад вокнамі хат і атрымлівалі падарункі ад гаспадароў: «Мы, бывала, павышакваем: «Папа, папа, там ужэ пяюць валачобнікі!» Яны прыдуць пад вакно і гавораць: «Хрыстос вакрэс» (тры разы)» (запісана ад Байковай Зінаіды Антонаўны, 1939 г. н.). У в. Макаўе тэрмінам «валачобнае» называлі падарункі («розныя прысмакі»), па якія «хрэскі» хадзілі да сваіх

«хросных» бацькоў: «Валачобнікаў у нас не было, а вось па валачобнае (падарац) хадзілі хрэснікі да сваіх хросных, а цяпер ужэ хросныя самі носяць хрэснікам падаркі» (запісана ад Сяргейчык Марыі Мікалаеўны, 1936 г. н.).

Спецыфічны элемент у велікоднай абрааднасці Гомельскага раёна – гэта назіранне за tym, як узыходзіць сонца: «Яшчэ ў гэты дзень сонца грае, калі яно ўзыходзіць, то можна бачыць, як яно радуеца» (запісана ў в. Лапаціна ад Казаковай Марыі Аляксандраўны, 1917 г. н.); «А яшчэ на Паску глядзелі, як гуляе сонца» (запісана ў в. Калініна ад Хамяковай Анастасіі Васільеўны, 1927 г. н.); «На Вялікдзень сонца, кажуць, гуляе, мярцае» (запісана ў в. Бабовічы ад Царыкава Васіля Паўлавіча, 1935 г. н.). У некаторых вёсках Гомельскага раёна на Вялікдзень выконвалі абраад ваджэння сулы, каб атрымаць добры ўраджай капусты: «Сулу вадзілі на другі дзень Пасхі, сабіраліся ўсё сяло, было багаценна людзей, усе прыходзяць з гармошкай на перакростак на еты, дзе вуліцы разбягаюцца. Сабираюцца, пяюць і танцуюць. Ідуць з музыкай і дзеці, і вялікія, і малыя, і старыя, усе. Мо толькі той, хто не ўмее хадзіць, так аставаўся дома» (запісана ў в. Глыбоцкае ад Крукаўай Таццяны Кандратаўны, 1943 г. н.).

Як і ў іншых абраадавых комплексах, важнае месца ў велікоднай абрааднасці займаюць прыкметы і павер'і. Напрыклад, верылі, што пакладзеныя ў баразну велікоднія яйкі будуць садзейнічаць ураджайнасці: «Велікоднія яйкі клалі ў баразну, каб урадзіла» (запісана ў в. Бабовічы ад Царыкава Васіля Паўлавіча, 1935 г. н.); «Як яйца на Пасху лупіш, этую шкарлупу нада закапываць у баразну. Эта ад таго, штоб быў ураджай хорошы» (запісана ў в. Макаўе ад Машуровай Любові Паўлаўны, 1927 г. н.). Калі хадзілі ў царкву на «ўсеначную», то імкнуліся дадому хутчэй вярнуцца тыя гаспадары, якія займаюцца пчаларствам: «Хто пчол дзяржаў, стараліся хутчэй з цэрквы дахаты бегчы. Для пчол добра» (запісана ў в. Зялёны Гай ад Максіменка Зінаіды Цімафеевны, 1940 г. н.). Каб засцерагчы пасевы ад варон, «шалушкамі ад яек

па гароду пасыпалі» (запісана ў в. Зялёны Гай ад Максіменка Зінаіды Цімафеевны, 1940 г. н.). Каб засцерагчы сваё жыллё ад усяго дрэннага, то вакол хаты трэба было пасыпашь асвечаны ў царкве мак: «Шчэ свяцілі ў царкве мак, а потым абсыпалі вакруг хаты, каб нічога дрэннага не было» (запісана ў в. Лапаціна ад Казаковай Марыі Аляксандраўны, 1917 г. н.).

Прыведзеныя вышэй матэрыялы з'яўляюцца сведчаннем багатай мясцовай спецыфікі зімовай і веснавой каляндарнабрадавай паэзіі Гомельскага раёна, пацвярджэннем таго, што абраады, звычаі, песні яскрава адлюстроўваюць светапогляд беларусаў, іх ментальнасць.

КРЫНІЦЫ І ЛІТАРАТУРА

1. *Lic A. С. Абраады, ігрышчы, песні Сырнага тыдня, або Масленіцы // Беларусы. Т. 7. Вусная паэтычная творчасць / Г. А. Барташэвіч, Т. В. Валодзіна, А. І. Гурскі і інш. ; рэдкал.: В. М. Бялявіна і інш. ; Ін-т мастацтвазнаўства, этнографіі і фальклору. – Мінск : Бел. навука, 2004. – 586 с.*
2. Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 4 : П (Переправа через воду) – С (Сито). – Москва : Международные отношения, 2009. – 656 с.

SUMMARY

The calendar-ritual folklore of Homel District retains the general ethnical framework, while revealing the abundant local peculiarities.

In local structure of ceremonial complex related to carol-singing, we can distinguish such components as making of *Kutia* (Christmastide ritual porridge made from barleycorn or wheat grains), the rite of carol-singing proper, calling of frost, bewitching of an nonbearing fruit-tree, divination, signs and popular beliefs, and singing of carols addressed to a father, mother, son and daughter.

The information about the rite of *Kolodka* recorded in most villages of Homel District corroborates the existence of variety of local features of

this rite. The inhabitants of these villages *invite* spring on such holidays as *Strechenie*, *Soroki*, and *Annunciation*.

The ceremonies connected with Easter are widely spread in comparison with other spring rites.

The peculiarity of vernal ceremonies of Homel District is the rite of *Vozhdenie Suli*, whose semantics is related to cabbage crop.

Keywords: rite, regional-local peculiarities, Carol – New Year complex, *Kutia* (Christmastide ritual porridge made from barleycorn or wheat grains), ritual, divination, signs and popular beliefs, structural component, ritual actions, song, Easter rituals, world view, round dance.



УДК 316.347(438=161.2)

Л. М. Халиюк

УКРАЇНСЬКА СПІЛЬНОТА В ПОЛЬЩІ
(до питання збереження етнічної ідентичності
після 1947 року)

У статті проаналізовано проблеми етнічної ідентичності українців у Польщі, які після Другої світової війни були примусово переселені на північно-західні терени Польської Народної Республіки. Описано основні чинники етнічної ідентичності та їхній вплив на суспільно-культурне життя українців.

Ключові слова: етнічний, ідентичність, акція «Віслась».

В статье проанализированы проблемы этнической идентичности украинцев в Польше, которые после Второй мировой войны были принудительно переселены на северо-западные земли Польской Народной Республики. Определены основные факторы этнической идентичности и их влияние на общественно-культурную жизнь украинцев.

Ключевые слова: этнический, идентичность, акция «Висла».

The paper analyses the problems of ethnic identity of the Ukrainians in Poland, which were forcibly resettled on the north-western territories of the Polish People's Republic after World War II. The authoress outlines the main factors of ethnic identity and their impact on social and cultural life of the Ukrainian people.

Keywords: ethnic, identity, Operation *Vistula*.

У сучасній науці існує чимало суперечливих трактувань поняття «етнічність», заплутаність концепцій якого привела до того, що даний термін ототожнюють як з поняттями «етнос» і «етнічна група», так і з термінами «етнічна ідентичність», «етнічна самоідентифікація» і т. ін. Одна з перших спроб визначення цього поняття була здійснена в редакційній статті першого номеру журналу «Етнічність» за 1974 рік:

«Етнічність – це суміш спільних цінностей, вірувань, норм, смаків, самосвідомості, спільної групової пам'яті та бажання до продовження існування шляхом преференційної ендогамії» [див.: 11, с. 59–60].

Сьогодні європейська й американська етнологія терміном «етнічність» найчастіше позначає наявну сукупність характерних рис матеріальної і духовної культури, які відрізняють одну етнічну групу від іншої [1, с. 407]. Щодо поняття «ідентичність», то підтримуємо визначення соціолога М. Шульги, який розуміє ідентичність як тотожність явища, предмета або особистості самим собі, їх якісна самототожність за вектором часу [6]. Відповідно, етнічна ідентичність – це усвідомлення особистістю своєї належності до певного етносу. Вона задовольняє, з одного боку, потребу самобутності і незалежності від інших людей, з другого, – потребу в належності до групи й захисті [13, с. 132]. У визначенні критеріїв етнічної ідентичності важливу роль відіграє певна система ідентитетів. Такими ідентитетами є об'єктивні та суб'єктивні показники, які дають змогу максимально адекватно віднести певного суб'єкта (індивідуального чи колективного) до конкретної спільноти, у даному випадку – етнічної [12]. Таке розуміння уможливлює розгляд етнічної ідентичності саме як результат процесу ідентифікації (усвідомлення належності до певної спільноти). Природа етнічної самосвідомості розкривається в усвідомленні історичного минулого та сьогодення, в уявленнях про спільність національного походження, належності до рідної землі, мови, культури загалом, до етнічної спільноти [13, с. 176, 177]. Природа етнічної ідентичності значною мірою має характер оцінного ставлення до національного господарсько-культурного устрою, духовного життя етносу. Етнос виокремлює себе із середовища подібних у результаті взаємодії з ними під час пізнання спільнотного, особливого, поступово закріплюючись у своєрідності

культури та інших компонентах етносу. Отже, розмірковуючи про етнічну ідентичність, в основному акцентують на усвідомленій належності до культурної спільноти. Тобто етнічна ідентичність – це стан процесу ідентифікації особи (на певний момент часу), яка, окрім власної індивідуальної неповторності, усвідомлює свою належність до певної культурної спільноти і пов’язана з нею почуттям солідарності через спільні цінності та погляди [10].

Однак було б помилкою обмежити людину лише рамками належності до свого етносу. Очевидно, що вона не може усвідомити свою належність до певного етносу без співвіднесення своїх етнічних ознак зі схожими ознаками представників інших етносів. Отже, формування етнічної самосвідомості зумовлене, так чи інакше, наявністю міжнаціональних контактів, формуванням певних уявлень про національну / етнічну визначеність не тільки свого, але й інших народів.

Основною метою даної статті є спроба визначити особливості етнічної самосвідомості осіб, переселених на північно-західні терени Польської Народної Республіки в рамках акції «Вієла» 1947 року. Перш ніж вести мову про власне фактори, які сприяють збереженню етнічної самосвідомості українців у Польській Республіці, варто згадати про історичні події, які призвели до «активізації», а згодом до «занепаду» етнічної самосвідомості.

За різними документами, на території Польщі 1944 року проживало майже 700 тис. українців. 9 вересня того ж року між тодішнім керівництвом Польщі та комуністичним урядом УРСР було укладено договір про так званий мирний обмін польської людності з українських державних теренів до Польщі і, навпаки, українців з Польщі, тобто з їх етнічних українських територій до УРСР. Упродовж 1944–1946 років з Польщі до СРСР було вивезено добровільно-примусово майже 500 тис. українців, а у зворотному напрямку протягом 1945–

1948 років – понад 1,5 млн поляків [8, с. 73, 74; 15, с. 66, 67]. Тих, хто вперто відмовлявся залишати власні домівки та рідні місця, було депортовано на західні й північні землі Польської Народної Республіки під час акції «Вієла», яка тривала з 28 квітня до 8 серпня 1947 року. Формальним приводом для початку цієї репресивної акції стала загибель у березні 1947 року в бою з формуваннями УПА заступника міністра оборони Польщі К. Сверчевського. Одразу після цієї події польське керівництво прийняло рішення про виселення українців і членів змішаних українсько-польських родин з українських етнічних та прилеглих земель (Надсяння, Лемківщина, Холмщина, Підляшшя) і поселення їх у «повернутих» західних та північних землях з обов'язковим розпорощенням серед польського населення. Варто зазначити, що слово «українці» в документах, які стосувалися переселення, писали з малої літери [20, с. 24]. Таке написання застосовували лише до народів, якихуважали ворогами держави¹.

Польський дослідник З. Конечний стверджує, що планували переселити на західні та північні землі Польщі 80 тис. осіб, проте остаточно переселили 138 тис. [16, с. 177]. Подібні цифри наводить інший польський учений – Л. Волосюк [20]. Згідно з даними Міністерства повернутих земель у рамках акції «Вієла» на західні та північні землі Польщі було переселено 137 880 осіб (33 066 сімей) [14]. Однак відомий український громадсько-політичний діяч М. Трухан не погоджується із цією цифрою і вважає число 160 тис. українців, переселених на захід і північ Польщі, найбільш вірогідним [14]. Він наголошує, що ще багато років після закінчення акції «Вієла» особи, звільнені з концтабору Явожно та інших в'язниць, постійно переїжджали на польські західні й північні землі.

Отже, мета цих депортаций – створення умов для швидкої асиміляції та ліквідації «українського питання» в Польщі [9, с. 106; 23, с. 43]. З огляду на 60-тилітню історію масових депор-

тацій українців, можемо констатувати, що етнічних українців, які б сьогодні відкрито визнавали своє українське походження, стає дедалі важче віднайти на етнічних українських землях. Натомість тепер вони компактно проживають у 71 повіті восьми воєводств: Білостоцького, Гданського, Ольштинського, Опільського, Познанського, Щецинського, Вроцлавського та Зеленогурського.

Центральним елементом етнічної ідентичності є самосвідомість – усвідомлення своєї належності до власного етносу, ототожнення своїх психологічних процесів і станів з характерною специфікою почувань, переживань, світосприймання, мислення, мовлення, уваги, пам'яті, фантазії, характеру, темпераменту та способів життедіяльності етнічної спільноти [3]. Однак етнічна самосвідомість не обмежується мовою та етнокультурною сферами, у ній також присутня реалія територіальної цілісності. Навіть в умовах розмивання етнокультурної специфіки, під впливом міжетнічних інтеграційних процесів, інтенсивність уявлень про рідну землю не слабшає. Якщо етнокультурні особливості втрачають консолідаюче значення, то ознака «рідна земля» стає найбільш значущою * [4], що і простежуємо на прикладі усних наративів: «Łemkowszczyzna to dla mnie tereny moich dziadków, rodziców, góry. Tam, gdzie rodzice się urodzili, gdzie wracają myślami» («Лемківщина – це для мене земля моїх дідів, батьків, гори. Це земля, де народилися мої батьки, куди подумки повертаюся») [22, с. 92–93]; «Я рідним гніздом отцівським / понад інше всю дорожу / Прото я го за нич в світі / Опустити сам не можу» [5, с. 71].

Особливості збереження етнічної самосвідомості українців Республіки Польща вирішальним чином залежать від

* Тут і далі переклад іншомовних текстів українською – авторки статті. – Ред.

етнічних процесів. Етнічні процеси українського населення Польщі визначаються низкою факторів. Вони залежать від соціально-політичного ладу країни, давності перебування в іноетнічному середовищі, чисельності та характеру розселення (компактне чи дисперсне), ступеня урбанізації тощо.

У селях з національно-змішаним населенням еволюція етнічної культури українців проходила у двох напрямках: прагнення до відокремленості (яка виявлялася в переважанні ендогамних шлюбів (у межах етносу), у намаганні створити «згуртовану» етнічну групу) й одночасна інтеграція в культуру місцевого населення (поляків). Українців об'єднувало прихильне ставлення до своїх традицій, обрядів, прагнення зберегти їх. Наприклад: «*W domu jednych i drugich bardzo pielechnowało się Łemkowszczyznę. Nie tylko tam na południu, ale też tu, na zachodzie. U mojego taty szczególnie*» («Удома – і в одних, і в інших – ретельно дотримувалися лемківських традицій. Не лише на півдні, але також і тут, на заході. У моого батька – особливо») [22, s. 97]; «*Wesela moich dzieci były czysto łemkowskie*» («Весілля моїх дітей відбувалося виключно за лемківськими традиціями») [21, s. 93]. Свідченням цього, зокрема, є величезна кількість топонімів, які пов’язані з Україною. Топоніміка постає в ролі етнічної пам’яті і є виявленням прагнення до внутрішньоетнічної консолідації [18, с. 42]. Однак консолідаційні процеси серед українців Польщі виявилися незавершеними. Цьому заважали дисперсне розселення значної частини українського населення на величезній території краю, слабкість економічних та культурних зв’язків між різноманітними групами, послаблення зв’язків з Україною і, навпаки, зміцнення зв’язків з місцевим населенням.

Потрапивши в інші природно-кліматичні умови, «так як нам клімат невідповідат тих сторін <...> І тепер я і моя родина дуже часто хоруємо з поводу зміни клімату» [19, с. 40], українці прагнули адаптуватися до них, що накладо відби-

ток на їхній етнокультурний розвиток. Процес зближення українців з польським народом, який постійно наростиав, був головним напрямком їхнього етнічного розвитку. У різних сферах побуту (житло, їжа, одяг) цей процес характеризувався утворенням змішаних комплексів. У них, поряд із традиційними українськими компонентами, дедалі помітнішу роль відігравали елементи польського народу: «Przesiedlone pojedynczo, samotne rodziny z biegiem lat zatracały swą tożsamość i przejmowały obrzędy, obyczaje i język sąsiadów» («Розпорощено розселені родини поступово втрачали свою ідентичність і починали переймати обряди, звичаї та мову сусідів») [17, s. 46]. По суті, проходило культурно-мовне змішування українців з поляками, освоєння та сприйняття як власних великої кількості елементів польської культури, при збереженні етнічної самосвідомості й окремих форм національної культури, які продовжували виконувати етнодиференційовану роль: «Jak przyjechaliśmy w 1963 roku to robiliśmy tylko swoje, ale później także polskie» («Коли 1963 року приїхали, то святкували лише по-своєму, а пізніше – і по-польському») [22, s. 27].

Упродовж тривалого процесу самоствердження української спільноти рідна мова виступала одним з основних чинників формування однонаціональної ідентичності та консолідування українського етносу. Власне мова є тим джерелом етнонаціональної самосвідомості українців, яке підтримує подальші процеси пізнання представниками спільноти свого історичного минулого, своєї культури, що стимулюють вироблення спільної шкали цінностей в етнічних українців. Тож саме мова є найбільш яскравим показником рівня збереження або втрачення національної культури, етнічної самосвідомості. Не випадково саме тому етнічні спільноти у першу чергу переймаються збереженням рідної мови, повноцінним навчанням мови підростаючого покоління, її подальшим розвитком тощо.

Однак після прибуття на захід українці нерідко боялися зі-знатися у своїй національності. Перебуваючи серед поляків, часто використовували тільки польську мову, навіть у власному домі. Польська мова зайнняла помітне місце в щоденному житті українців. Двомовність стала поширеним явищем, почали навіть і в колі родини. Наприклад: «Łemkowie kiedyś, jak mieszkali w swoim skupisku, to po lemkowski tylko rozmawiali. A tutaj bardzo chętnie i szybko przechodzą na język polski. Jeżeli zbierze się piętnastu Łemków i przyjdzie jeden, czy dwóch Polaków, to już po polsku mówią» («Лемки, мешкаючи у своєму середовищі, колись розмовляли виключно лемківською мовою. А тепер дуже охоче і швидко переходять на польську. Якщо зберуться п'ятнадцять лемків, і прийде один чи два поляки, то вже будуть спілкуватися польською») [22, с. 82–83]. Варто згадати дослідження С. Заброварного, проведене 1984 року серед українців, переселених унаслідок операції «Вісла», яке дає певне уявлення про етнічне самовизначення переселенців [7]. Мета цього дослідження – отримання інформації про характер національної свідомості українців у Польщі. Опитування провели за допомогою розісланих анкет, на які з 510-ти респондентів відповіло 410. Більшість опитаних уважають себе українцями (94 %), однак при заповненні паспортних даних чи інших документів лише 63 % вписало українську національність, решта – польську. У бланках для працевлаштування вже тільки 48 % зазначили українську національність. Таким чином, у багатьох життєвих ситуаціях українці найчастіше воліють приховувати своє походження, пояснюючи це страхом перед дискримінацією та побоюючись наразитися на негативне ставлення до них етнічних поляків. Навіть на надгробках своїх померлих родичів написи зроблено не кирилицею, а латиною.

Проте варто зауважити, що певною мірою асиміляція залежить не лише від зовнішніх обставин, але й від внутрішньої установки кожної конкретної людини, від власного вибору на-

ціональної тотожності, від ставлення до рідної мови, культури, релігії тощо. Так, варто навести цитати з творів, написаних учнями українських ліцеїв у Перемишлі, Білому Борі й Лігниці на тему полонізації. Одна з авторів – Дарія Гец – зазначає: «Тепер, після 1947 року, усе змінилося. Усе пропало. Люди стали іншими або їх взагалі не стало. Чому? Можливо, що світ змінюється. Можливо, що ми польщимося. Якось так поробилося, що з українців стали ми ділитися на принаймні три типи українців. Перші українці / це нормальні правдиві українці, / другі українці / ті приходять на свята до церкви тоді й пригадують собі свій рід / та треті українці / спольщені, про них навіть писати и говорити не хочеться, бо вони ж самі про себе забули та ще й тих перших ненавидять, а других тягнуть, прокляти зрадники, за собою /» [2, с. 93]. Павло Маркевич пише: «На полонізацію найбільше заражена молодь і такі родини, де не до кінця встановлений зв’язок з українською громадою. <...> Крім середовища, проблемою є мова. В українських хатах дуже часто говориться по-польському, чим приспішуємо нашу полонізацію. Це випливає з того, що не можна належати до народу й не знати його мови» [2, с. 97–98].

Мовна асиміляція призводить до національної асиміляції. Українська самосвідомість перетворюється на польську. Багато є і таких українців з походження, які втратили відчуття колишньої Батьківщини, разом з переселенням віднайшовши батьківщину на новому місці. Значна частина українців має нині чималі світоглядно-емоційні труднощі. Це переважно стосується молодшого покоління, яке виросло або народилося вже на нових землях, і які не можуть визначити одну вітчизну, називаючи саме дві: «малу вітчизну» й «ідеологічну Вітчизну». Наведемо такі приклади: «Góry są mi bardzo bliskie. Rodzice cały czas powtarzali: "Tam, w domu". Nie "w Beskidzie", ale "w domu". Lubię tam jeździć, ale szczerze mówiąc nie chciałabym mieszkać» («Гори дуже близькі мені. Мої батьки завжди гово-

рили: “Там, у дома”. Не “у Бескидах”, а “вдома”. З великим задоволенням туди їжджу, але, чесно кажучи, я не хотіла б там жити») [21, s. 169]; «To problem wielu narodów – określić gdzie jest ich dom. Mimo, że nasze korzenie są w górach, ten dom został w pewnym sensie przeniesiony tutaj i istnieje na w miarę trwałych fundamentach: tutaj jesteśmy, tu tworzymy, tu mamy swoją rodzinę» («Це проблема для багатьох народів – визначити, де їхній дім. Хоча наше коріння в горах, наш дім, у певному сенсі, перенесено сюди, і він стоїть на досить міцному фундаменті: тут ми живемо, тут творимо, тут маємо свої родини») [21, s. 178–179]; «Moja ojczyzna jest w sumie nigdzie i wszędzie. Ojciec się urodził już tutaj. Dziadek się urodził tam, w górach. A ja to nie wiem. Ani tu, ani tam» («Моя Батьківщина, зрештою, ніде і всюди. Мій батько народився вже тут. Мій дід народився там, у горах. А я – не знаю: ні тут, ні там») [22, s. 119]; «Dla mnie ojczyzną jest Polska. Nawet narodowość mam wpisaną w dowodzie polską. Rodzice przed wojną, mieszkając w górach, też mieszkali w Polsce. Byli obywatelami polskimi» («Для мене Батьківщина – це Польща. Навіть національність у паспорті вписана польська. Батьки до війни жили в горах, але також мешкали в Польщі. Вони були громадянами Польщі») [22, s. 92].

Як відомо, в етнічних процесах важлива роль належить міжнаціональним шлюбам. Характеризуючи етнічний розвиток українців Польщі, зазначимо, що сформульоване положення для цієї етнічної групи є також актуальним, хоча на різних етапах історії проживання українців у Польщі місце та значення етнічно-змішаних шлюбів було неоднаковим. До 1947 року шлюби українців переважно характеризувалися ендогамністю (у межах етносу). Після переселення на північно-західні землі господарсько-побутову замкнутість було знищено, посилилися міжетнічні контакти, що призвело до постійного збільшення числа етнічно-змішаних шлюбів. На сучасному етапі чисельність таких шлюбів різко зростає, від-

бувається процес зближення і поступового злиття українців з польським етносом. Збільшення чисельності національно-змішаних шлюбів і родин відображає не тільки культурно- побутове зближення українців з польським оточенням, але й стає активним фактором цього зближення.

Усе ж, незважаючи на перелічені чинники, почуття етнічної самосвідомості в українців Польщі розвинуто високо, що в першу чергу виявляється в показниках перепису 2011 року². Свідченням чіткого вираження етнічної самосвідомості є посилення зацікавленості, перш за все молоді, історію, культурою українського народу тощо. Підтримці етнічної самосвідомості українців сприяють також контакти з Україною, особливо сьогодні, на етапі національного становлення Української держави. Отже, належність до етнічної спільноти визначається спільною суспільно-культурною моделлю, яка охоплює такі елементи, як культура (у найширшому сенсі цього слова), релігія, історія, мова, життєвий простір, усвідомлення спільноті й належності до спільноти, соціальна та політична організованість тощо. Саме ці елементи допомагають суспільним групам визначитися щодо етнічної належності.

ПРИМІТКИ

¹ У польській мові назви національностей прописують з великої літери.

² За даними Головного статистичного управління, серед найбільших національних меншин у Польщі на четвертому місці – українці. Під час перепису їх зареєстровано 48 тис. Це на 50 % більше, аніж 2002 року.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Антонюк О. В. Основи етнополітики : [навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл.] / О. В. Антонюк. – Київ, 2005. – 432 с.
2. Білас Я. Молодий Перемишль про полонізацію / [Я. Білас, С. Воркун, Д. Гед та ін.] // Вісник Закерзоння. – 2002. – № 1–3. – С. 90–111.

3. Вирост Й. Національна самосвідомість: проблеми визначення й аналізу / Й. Вирост // Філософська й соціологічна думка. – 1989. – № 7. – С. 11–19.
4. Дробижева Л. Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития / Л. Дробижева // Советская этнография. – 1985. – № 5. – С. 31–45.
5. Дудра Я. Звізды на скыбах / Я. Дудра. – Горлиці, 2002. – 122 с.
6. Етнічний довідник: поняття та терміни [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://etno.uaweb.org/glossary/i.html>.
7. Заброварний С. Ставлення переселенців з операції «Вісла» до своєї національної тотожності / С. Заброварний // Фольклор українців поза межами України : зб. наук. статей. – Київ, 1992. – С. 101–112.
8. Кучер В. Невіправдані сподівання (до питання про переселення українців з Польщі до УРСР) // Українська діаспора. – 1993. – Чис. 3. – С. 75–91.
9. Литвин В. Тисяча років сусідства і взаємодії / В. Литвин // Міжнаціональні відносини та національні меншини України: стан, перспективи / упоряд. Р. Чілачава, Т. Пилипенко ; за ред. Р. Чілачави. – Київ, 2004. – 384 с.
10. Мазур Л. Співвідношення етнічної і національної ідентичності [Електронний ресурс] / Л. В. Мазур. – Режим доступу : http://archive.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2011_48/Gileya48/P13_doc.pdf.
11. Мала енциклопедія етнодержавознавства. – Київ, 1996.
12. Мацієвський Ю. Етнічність та конфлікт / Ю. Мацієвський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.oa.edu.ua/.../ethnicityandconflict.doc>.
13. Садохин А. П. Этнология : [Учебник] / А. П. Садохин. – Москва : Гардарики, 2002. – 256 с.
14. Трухан М. Акція «Вісла» / М. Трухан // Віднова. – 1985. – № 3. – С. 53–62.
15. Щерба Г. Проблема українсько-польських переселень у 1944–1948 роках у світлі соціологічних досліджень // Українська діаспора. – 1993. – Чис. 3. – С. 63–74.
16. Konieczny Z. OUN-UPA na terenie Polski w latach 1944–1947 / Z. Konieczny // Stosunki polsko-ukraińskie w latach 1939–2004. – Warszawa, 2004. – S. 161–188.
17. Kurak J. Nad Bieszczadami słońce zgasło / J. Kurak. – Warszawa, 2008. – 104 s.
18. Preiss W. Zmiany na mapie – czy tylko? / W. Preiss // Zagoroda. – 1995. – № 1 (4). – С. 42–43.
19. Tam mój dziadek żył, i ojciec żył, i ja pragnę tam żyć i umrzeć w ziemie rodzonej – документи поворотів // Вісник Закерзоння. – Перемишль, 2001. – № 8–10. – С. 30–76.

20. Wołosiuk L. Przebieg i skutki akcji «Wisła» / L. Wołosiuk // Problemy Ukraińców w Polsce po wysiedleńczej akcji «Wisła» 1947 roku. – Kraków, 1997. – S. 23–35.
21. Z łemkowskiej skrzyni. Opowieści z Brzozy i okolic / pod red. M. Szyszko-Graban, A. Szyszko, A. Rydzanicz, ks. A. Graban. – Strzelce Krajeńskie, 2004. – T. 2. – 280 s.
22. Z łemkowskiej skrzyni. Opowieści z Ługów i okolic / pod red. M. Szyszko-Graban, A. Szyszko, ks. A. Graban. – Strzelce Krajeńskie, 2004. – T. 1. – 151 s.
23. Żerelik R. Mniejszość ukraińska w Polsce po II wojnie światowej / R. Żerelik // Mniejszości narodowe w Polsce. – Wrocław, 1997. – S. 43–50.

SUMMARY

In modern science, there are many contradictory interpretations of the concept *ethnicity*, whose conceptual complexity has led to the situation when this term is now identified both with the concepts *ethnos* and *ethnic group* and with the terms *ethnic identity*, *ethnic self-identification*, etc.

The main purpose of this article is an attempt to define the features of ethnic self-consciousness of the people displaced within the framework of the Operation *Vistula* in 1947.

While determining the criteria of ethnic identity, an important role is played by certain system of *identities*. Such *identities* are subjective and objective indices which allow the most adequately attributing a specific person (individual or collective) to a definite, i.c. ethnic, community.

Self-consciousness – the realization of one's belonging to one's own ethnic group – acts as the central element of ethnic identity. However, the ethnic identity does not confine itself to the linguistic and ethno-cultural spheres; it also carries the reality of territorial integrity. While describing the ethnic development of the Ukrainians in Poland, one can affirm that the belonging to ethnic community is determined by common social and cultural model that embraces such elements as culture (in the widest sense of the term), religion, history, language, living space, awareness of community and belonging to the latter, social and political system of organization, etc.

Keywords: ethnic, identity, Operation *Vistula*.

УДК 398(477.7=163.2)“20”

O. B. Червенко

ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОГО ФОЛЬКЛОРНОГО РЕПЕРТУАРУ БОЛГАР ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я

У статті на основі результатів власних польових досліджень, а також опублікованих видань та періодики проаналізовано специфіку сучасного стану фольклорного репертуару болгар Північного Приазов'я, його функціонування, традиції виконавства.

Виявлено, що в Приморському, Приазовському та Бердянському районах Запорізької області активно побутують автентичні болгарські пісні, авторські пісні відомих болгарських поетів, твори, засвоєні під час безпосереднього спілкування з болгарами метрополії та зі збірників і газет. З'ясовано, що сфера функціонування традиційного фольклору має тенденцію до звуження.

Ключові слова: болгарський фольклор, пісня, виконавець, репертуар, Північне Приазов'я.

В статье на основе результатов собственных полевых исследований, а также опубликованных изданий и периодики проанализированы специфика современного состояния фольклорного репертуара болгар Северного Приазовья, его функционирование, традиции исполнительства.

Установлено, что в Приморском, Приазовском и Бердянском районах Запорожской области активно бытуют аутентичные болгарские песни, авторские песни известных болгарских поэтов, произведения, изученные в непосредственном общении с болгарами метрополии и из сборников и газет. Выяснено, что сфера функционирования традиционного фольклора имеет тенденцию к сужению.

Ключевые слова: болгарский фольклор, песня, исполнитель, репертуар, Северное Приазовье.

The article analyses the peculiarities of the modern state of folkloric repertoire of the Northern Cis-Azov Region's Bulgarians, as well as its functioning and performing traditions. The research is based on the

publications in separate editions and periodicals, likewise the results of auctorial field studies.

It has been ascertained that in Prymorsk, Pryazovsk and Berdiansk districts of Zaporizhzhia Region, there are widely performed the authentic Bulgarian songs, the songs of famous Bulgarian poets and the works adopted at times of direct communication with the metropolitan Bulgarians, as well as from books and newspapers. It has been found out that the sphere of traditional folklore's functioning tends to narrowing.

Keywords: Bulgarian folklore, song, performer, repertoire, Northern Cis-Azov Region.

Дослідження стану збереження фольклору болгар України залишається актуальною проблемою сучасної славістичної фольклористики, особливо в контексті негативного впливу сучасних трансформаційних і глобалізаційних процесів на носіїв фольклору та традиції виконавства.

Нашим завданням було охарактеризувати особливості функціонування сучасного фольклорного репертуару болгар Північного Приазов'я (Приморський, Приазовський та Бердянський р-ни Запорізької обл.), використовуючи власні спостереження під час польових досліджень.

Зібрані фольклорні матеріали засвідчують, що в окресленому регіоні активно побутують любовні та родинно-побутові пісні, календарна пісенна обрядовість, зокрема зимового й весняного циклів, народні балади та пісні з міфологічними й легендарними сюжетами, а з родинно-обрядового циклу – весільні пісні. Менше трапляється історичних, юнацьких та гайдуцьких пісень, зовсім небагато – трудових та релігійних. У репертуарі сучасних виконавців також чимало старих міських пісень.

З'ясувалося, що респонденти здебільшого виконують народні балади й пісні з міфологічними та легендарними сюжетами. Так, пісня «Син батька на суд веде» (*Син баща на суд кара*) [2, с. 99], уміщена в збірнику В. Добрєва «Чушмелій» [2], записана

від Варвари Федорівни Мануїлової (Дукової) (зазначається, що це пісня її матері). Варіант цієї пісні ми записали в с. Лозуватка Приморського району від Надії Іванівни Ангелової [7, № 1]. Відмінність записів полягає в іменах головних героїв: у варіанті В. Добрева сина звати Нікольчу, а батька – Стуюн, а в наших записах – син Стуюн, а ім'я батька зовсім не вказується. Є також деякі розбіжності в тексті: наприклад, по-різному змальовано те, у якому становищі перебуває син у порівнянні з батьком. Опис шляху, яким вони рухалися, також відрізняється. Прокляття батька починаються однаково, але у варіанті В. Добрева детальніше змальовано те, що станеться із сином.

Одна з наших респонденток – Ганна Олександровна Тафрова (1947 р. н.) – живе в с. Петрівка Приморського району. Пісні знає від своєї матері. Співає для себе, коли щось робить. У 2009 році нам вдалося записати баладу про Лазаря та Піткану [7, № 2]. На початку твору йдеться про те, що в жінки було дев'ятеро синів і донька. Усіх синів мати оженила, а доньку не хотіла віддавати заміж далеко, «через дев'ять сіл у десяте» (*приз девята сила в дисету*), але старший син Лазар пообіцяв матері, що кожен син хоч раз відведе її в гості до Піткани. Один раз і Піткана завітає до матері (*веднъж Питкана ж да доби*). Проте сталося так, що коли Піткана вийшла заміж, чума виморила всіх її братів. Щосуботи мати ходила на кладовище, поливала могили синів, окрім Лазаревої. Його вона проклинала за те, що він наполіг віддати доньку так далеко заміж, і тепер їм немає змоги бачитися.

Інший виконавець – Дмитро Степанович Димитров (1927 р. н.) із с. Мануйлівка Приморського району. Пісні знає також від своєї матері. Раніше багато співав на поседеньках (*седянках*) та весілях. У його репертуарі як українські, так і російські народні пісні. Під час нашої зустрічі у 2009 році Дмитро Степанович починав співати, але скаржився, що вже не пам'ятає слів, хоча раніше співав багато. Ми зафіксували

початок балади «Станка за водою йде» (*Станка за вуда йотода*) [7, № 4].

Обидві балади є серед записів початку ХХ ст. у значно повніших варіантах.

У болгар поширеною є балада про замуровану дівчину. Ця балада пов'язана з давнім повір'ям, що будівля може триматися й бути міцною, тільки якщо в неї замурувати живу людину. Міфологічна пісня «Почав робити Павел мости» (*Заправи Павле мустови*) в записах В. Добрєва [2, с. 101] представлена в повному варіанті. Головними героями є чоловік Павел та його дружина Яринка, яку замурували в міст. Один із наших інформаторів – Стефан Дмитрович Намлієв із с. Радолівка Приморського району – повідомив, що знає цю пісню. Він записав її від своєї сусідки, але зміг тільки передати зміст, бо вже не пам'ятає, як вона співається.

Серед приазовських болгар збереглися й активно побутують календарно-обрядові пісні зимового циклу, зокрема *сурвакарські* (побажання у віршованій формі, які виконують на Новий рік) та *коледні* (колядки).

Найчисленніше представлено *лазарські* пісні (обрядові твори, які дівчата виконують напередодні Вербної неділі). Вони трапляються майже в усіх пісенних збірниках та архівних записах Північного Приазов'я. Багато варіантів цих пісень є серед наших записів [7, № 11–25].

Зауважимо, що *лазарську* пісню (*Йуре стрели потреперя*) [7, № 25], як зазначає інформатор Д. С. Димитров, співали на *седянках*, що свідчить про її відірваність від обряду. Прикладом цього є також *лазарська* пісня «Заснула Донка» (*Заспала й Донка*) [7, № 18] у виконанні Е. В. Венцевої із с. Трояни, яку, за її словами, співають для хоро.

Пісенних текстів, що супроводжують обряди *Еньовденъ* (у день літнього сонцестояння (7 липня) відбувався дівочий обряд, пов'язаний з ворожінням на долю) і *Пеперуда* (обряд

викликання дощу), збереглося небагато. Нам удалося записати *еньовденські* приспівки [7, № 26, 27] в 2011 році в с. Преслав Приморського району від Любові Павлівни Ардилянової.

Під час експедиції зі слів цієї виконавиці ми записали обряд *Калчо* (більш відомий як *Герман* – обряд викликання дощу). Його проводили влітку в засушливу пору для того, аби викликати дощ. Для цього з глини виготовляли людиноподібну ляльку *Калчо*, прикрашали її квітами. Потім прямували до річки й урочисто ховали її, співаючи пісні. Інформаторка значає, що років п'ять тому, коли в селі була сильна посуха, голова селищної ради попросив жінок літнього віку, які в минулому брали участь у цьому обряді, провести його знову. Через кілька днів і справді пішов дощ.

У 2009 та 2011 роках у с. Лозуватка Приморського району ми записали два варіанти пісні, пов’язані з обрядом викликання дощу, – «Метелик летить» (*Пиперуда ляда*) [7, № 28, 29]. Цікаво те, що в сучасних записах представлено ширший варіант пісні, яку співають під час обряду *Пеперуда*, ніж у записах Н. Кауфмана 1971 року «Народні пісні болгар Української і Молдавської РСР» (*Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР*) [3].

Трапляється багато й родинно-побутових творів. Пісня «Невістка йде, невістка йде через ліс зелений» (*Булка върви, булка върви през гура зилена*) [7, № 36–38] є однією з популярних народних пісень і відома в Болгарії під назвою «Чоловік-розвбійник» (*Съпруг-разбойник!*) [1]. У Північному Приазов’ї вона відтворюється майже в тому самому варіанті, що поширений серед болгар метрополії та інших регіонів їх компактного проживання. Варіанти цієї пісні ми записали в с. Гюнівка Приморського району від Євдокії Григорівни Каастоянової [7, № 36] і Ольги Іванівни Велчевої [7, № 37] та в с. Трояни Бердянського району від Євдокії Василівни Венцевої [7, № 38]. Вона є в збірнику Л. Ноздріної «Фольклор болгарских сел Бер-

дянського района Запорожської області» [5, с. 27], записана від Анни Рунчевої, а в збірнику В. Добрєва ця пісня записана від Галини Петрівни Колевої (зазначається, що співають її під час трапези) [2, с. 123].

В іншій родинно-побутовій пісні невістку Піткану запитують про майно її свекра. Вона відповідає, що нічого не знає, бо нещодавно в цій родині, та все ж таки про щось розповідає. У варіанті цієї пісні зі збірника В. Добрєва дівчину звати не Піткану, а Добрана [2, с. 116].

Історичну пісню «Карамфило, mare, ти моя кохана» (*Карамфило, mare, ти моя любезна*) [Особистий архів автора] співали на трапезах, *на субат*, на весіллях, коли всі збиралися разом. За словами С. Д. Намлієва, *на субат* співає одна людина, усі інші мовчать і тільки кажуть «Еепаааа!». Виконується певним способом, протяжно, серйозно, повчально. У ній ідеться про народ, його традиції. Так співають і на трапезах.

У репертуарі приазовських болгар побутують також гайдуцькі пісні, які певною мірою відображають специфіку й багатство болгарського фольклору XIX ст. Ми записали гайдуцькі пісні від літніх людей: у с. Мануйлівка – «Еей, зібрались, зібрались» (*Еей, събрали ми съ, събрали*) [7, № 122], у с. Гюнівка – «Ходила Буяна дев'ять років з гайдуком» (*Удила ми е Буяна девят години с хайдутин*) [7, № 123] і два варіанти пісні «Янка через ліс ішла» (*Янка из гура вървяши*) [7, № 124], [Особистий архів автора].

Приазовські болгари не тільки зберігають у своїй пам'яті історичні пісні, перенесені їхніми предками з Болгарії, а й відгуkуються на драматичні події першої четверті ХХ ст. Події Першої світової війни знайшли своє відображення у їхньому фольклорі. Їм присвячені пісні «Чи пам'ятаєш, мамо, чи пам'ятаєш» (*Помниши ли, мамо, помниши ли*) [7, № 116] та «Чому печальна, мила душенько» (*Що си кахарна, мила душице*) [7, № 120, 121]. Образ війни в народній пам'яті постає

через конкретні людські долі та трагічні події в родинному житті. Сюжети пісень надзвичайно подібні: син розповідає матері про смерть брата, дівчина оплакує перед своєю матір'ю загиблого коханого. Специфічний момент полягає у тому, що особисте нещастя переживається як частина колективної трагедії. Перша світова війна згадується в тексті через часові і просторові показники «четирнадцятий рік» (четиринаїста гудина), «німецький кордон» (германската граница). Початок війни оголосили серед літа на день Іллі (*Сред ляту, мамо, по Илин*) [7, № 116].

Подіям громадянської війни присвячена пісня «Що за чудо сталося» (*Какво и чуду станалу*) [7, № 115], записана нами від Є. Г. Карастоянової 2010 року в с. Гюнівка Приморського району. Варіант цієї пісні, записаний від того ж інформатора, опубліковано в газеті «Роден край» у статті Л. Куртева [4, с. 4]. Через натуралістичні деталі твір актуалізує архаїчну зображенальну поетику. Часто у творах указуються села, які постраждали в той час від нападників. Повніший варіант наведено в статті В. Христова, де підкреслено, що цю пісню склада літня жінка із с. Петрівка Приморського району [6, с. 6]. У всіх трьох варіантах по-різному описуються поневіряння, яких зазнали батько Георгій та його син Іванчо.

Широко представлені любовні пісні. Одна з виконавиць пісні «Повернись, повернись, кохана Маринко» (*Върни съ, върни, либе Маринке*) [7, № 71] Марія Іванівна Йотова (1945 р. н.) із с. Мануйлівка Приморського району зазначила, що знає пісні від своєї матері. Так, у цій пісні [7, № 71–74; 2, с. 114], варіантів якої трапляється найбільше, відображені мотив пристрасного кохання.

У болгарському фольклорі актуальним є сюжет із трагічним розвитком – балада про закоханих, над чиїми могилами виросли дерева і сплелися своїми гілками. Смерть роз'єднала

закоханих на певний час, щоб вони знову з'єдналися назавжди у вічності. Образ лози і тополі втілює мотив нерозлучності в любові і смерті [7, № 75].

Пісню «Розхворілась Калина» (*Разбуляла са й, Калина*) [7, № 99] співають *на субат* у с. Трояни Бердянського району. Головна героїня важко хворіє вже дев'ять років: вона кохала вівчаря, а коли він її покинув, то підпалила йому загін для овець.

С. Д. Намлієв після виконання любовної пісні «Заснула Гінка, мамо, заснула Гінка» (*Заспала е Гинка, мамо, заспала е Гинка*) [Особистий архів автора] повідомив, що коли був у Болгарії на мовних курсах, то вивчив її зі слів однієї бессарабської болгарки. Тепер цю пісню співає і він, і його племінниця.

Пісню про любов «Сонце тріпоче, дядько Іван» (*Слънцито триперя, байне ле Иване*) [Особистий архів автора] мати С. Д. Намлієва співала на весілях. Виконавець із с. Гюнівка Григорій Григорович Велчев (1932 р. н.) зазначив, що цю ж пісню [7, № 102] співають для хоро, а Р. В. Жежулова, Р. В. Желязкова, А. І. Статева, та А. В. Стоянова [7, № 103] із с. Лозуватка – під час косовиці та на *седянках*.

Ірина Петрівна Ангелавська (1938 р. н.) із с. Ганнівка Приазовського району, виконавши уривок із пісні «Пас Тоню ягнят» (*Пасъл ми Тоню шилята*) [7, № 110], зауважила, що її батько був вівчарем. Знали цю пісню від нього. Часто Ірина Петрівна просила невістку (Н. Г. Йолкіну), яка співала «на все село», виконати пісню, однак нині, на жаль, обидві виконавиці вже погано пам'ятають слова.

Надія Гнатівна Йолкіна народилася 1939 року в с. Ганнівка Приазовського району. Працювала завідувачем клубу, де свого часу організувала художній самодіяльний вокальний гурт із дванадцяти осіб. Часто збирала людей в клубі «на вогник». Туди приносили національні страви, співали болгарські пісні, веселилися. Під час нашої зустрічі 2009 року вона розповідала,

що вони з болгарами із сіл Ботієве, Першо-Миколаївка, Гірсівка спілкуються, зустрічаються, їздять один до одного в гості. Розказувала, що вже два роки не співала, з того часу, як помер її чоловік. Після виконання однієї з пісень сказала: «Співаю, а серце мое плаче, бо все життя була з піснею». Чоловік Н. Г. Йолкіної болгарські народні мелодії грав на акордеоні, баяні, гармошці. Виконавиця зазначила, що коли по телебаченню транслювали пісні, то він кликав її і казав запам'ятовувати мелодію, додаючи, що слова можна знайти й пізніше. Потім під її голос підбирав музику.

Анна Михайлівна Славова (1936 р. н.) із с. Богданівка Приазовського району розповідала, що «зараз в селі Богданівка *на сурву* [на Новий рік. – О. Ч.] ходять по домівках і дівчата, а за традицією це повинні робити тільки хлопці», що вони з чоловіком інколи читають та запам'ятовують пісні зі сторінок газети «Роден край», яка видається в Одесі.

Одна з виконавиць – Євдокія Григорівна Карастоянова – народилася в 1939 році в с. Зеленівка Приморського району. У її репертуарі переважно автентичні болгарські пісні, але є й російські. Раніше вона співала на весіллях, гуляннях. Євдокія Григорівна – виконавиця болгарських народних пісень, учасниця колективу «Кружляння» (*Врътеница*) від часу його застування. Пісні, які вона виконує, знає від мами, з якою разом співала на весіллях, *на гуляй, на субат* і на трапезах. Варіант пісні «Похвалився цар, цар-господар» (*Пофалял ми се ѹ царя, царя-господаря*) [7, № 10] трапляється серед наших записів і в газеті «Роден край» [4, с. 4].

Любов Павлівна Ардилянова народилася в 1927 році в с. Вячеславка, мешкає в с. Преслав, знає пісні від батька, який був виконавцем народних пісень у їхній родині. Раніше Любов Павлівна сама складала пісні, співала на весіллях. Нам пощастило зафіксувати її пісню «Хоча дівчиною довго ходила» (*Барим си мума поодих*) [7, № 127]. У цій гумористичній пісні співається

про те, що дівчина любить гарних хлопців, наводиться характеристика хлопців із сусідніх сіл, але найкращі парубки – це «білі-червоні – преславці» (бели-червени – преславци) з її села.

Л. П. Ардилянова під час виконання пісні «Лариса на порозі стояла» (*Лариса на прага стоеше*) [7, № 55] зауважила, що склада й заспівала цю пісню на весіллі свого внука Славка та його нареченої Лариси. Ця пісня трапляється серед наших записів, (імена головних геройів Донка та Ніколчу) у виконанні Є. В. Венцевої із с. Трояни, а також Р. В. Жежулою, Р. В. Желязкової, А. І. Статевої та А. В. Стоянової із с. Лозуватка.

Текст літературного походження, який став піснею, отримує відповідні редакції за аналогією до фольклорних творів, тому фіксація різних варіантів пісень літературного походження також важлива для фольклористики. Скажімо, баладу Хр. Ботева «Хаджи Димитр» (*Хаджи Димитър*) виконують згадувані нами Р. В. Жежурова, Р. В. Желязкова, А. І. Статева та А. В. Стоянова. Вони сприймають її як народну пісню «Жив він, жив! Там на Балкан» (*Жив е той, жив е! Там на Балкана*) [Особистий архів автора]. Виконавиці стверджують, що пісня народна, і вони знають її від своїх батьків. Можемо припустити, що якби вони мали належну освіту, то були б знайомі з творчістю Хр. Ботева. Їхній варіант набагато коротший, ніж оригінал. У збірнику Л. Ноздріної також є ця пісня [5, с. 28]. Інформаторка Ганна Рунчева мала освіту і знала, що це вірш поета.

У збірнику Л. Ноздріної [5, с. 28] опубліковано пісню, яка входила як літературний текст до навчальної програми (1936 р.) болгарської школи с. Софіївка Бердянського району. Але незалежно від того, що твір Хр. Ботева «Хаджи Димитр» вивчали в школі, він побутував і як народна пісня. У цьому збірнику є також запис поезії Хр. Ботева «На прощання» (*На прощаване*) [5, с. 26], де зазначається, що ця пісня передавалася з вуст у вуста як народна.

Слід зауважити, що під час фіксації народної творчості від декількох носіїв траплялися випадки, коли при виконанні пісні варіанти не збігалися, тому в таких місцях один інформатор продовжував співати, а інший доповнював своїм варіантом. Наприклад, 20 листопада 2009 року у с. Лозуватка Раїса Василівна Желязкова (1936 р. н.) та Надія Іванівна Ангелова (1955 р. н.) почали разом виконувати пісню «Метелик летить» (*Пиперуда лята по небо са вяда*) [7, № 28], яку співають під час обряду *Пеперуда*. Р. В. Желязкова проспівала «Нехай родить жито, жито повноколосе» (*Да са роди жито, жито чернокласо*), а Н. І. Ангелова – «Нехай родить жито, жито та пшениця» (*Да са роди жито, жито и пшеница*), потім перестала співати, пояснивши, що там, звідки вона родом (с. Вячеславка Приморського р-ну), виконували цю пісню інакше. Також траплялися випадки, коли один інформатор зупиняв іншого під час виконання, зауважуючи, що пісня дуже довга. На наш погляд, це можна трактувати як спробу приховати те, що виконавець забув текст. Інколи, виконуючи пісню, інформатор переставав співати, зазначаючи, що вже достатньо. Іноді на питання, чи є продовження пісні, казав, що є, але вона довга, і тому він не може її більше співати. Не можна було зрозуміти, чи людина втомилася, чи дійсно вважає, що немає потреби довго співати одну пісню, чи просто вже не пам'ятає слів.

Сьогодні сценічний тип презентації фольклору як одна з активних форм у сучасній культурі Північного Приазов'я є важливим чинником збереження їх національної ідентичності. Найкраще в активному репертуарі сучасних фольклорних носіїв збереглися пісні, хоча в наших експедиційних записах трапляються зразки народної прози.

На щорічних регіональних фестивалях болгарської народної творчості «Джерело» (*Извор*) (перший проведено у 2002 р.) у м. Бердянську, які стали традиційними для болгар Північного Приазов'я, народна творчість представлена у репертуа-

рі як фольклорно-етнографічних, вокальних і танцювальних колективів, так і окремих виконавців. У рамках цього фестивалю за традицією щороку відроджують одну з давніх пісень приазовських болгар, яку присутні можуть вивчити й заспівати разом з вокальним ансамблем.

Найдавнішим (створений у 1937 р.) і єдиним, що представляє лише болгарський автентичний фольклор Північного Приазов'я, є народний фольклорно-етнографічний ансамбль *Вайсал*. До його репертуару входять автентичні пісні, які виконавці запозичили від батьків. Учасники вирізняються особливою манерою виконання.

У репертуарі учасників вокального гурту «Вербна неділя» (*Цветница*) та дитячого вокального ансамблю «Ластівка» (*Ластовица*) із с. Андрівка є болгарські народні пісні, уміщені у фольклорних збірниках. Викладачі болгарської народної музики доповнюють їх репертуар також піснями, які співають у Болгарії в тій місцевості, звідки вони родом.

Зауважимо, що народні пісні й танці виконуються не лише під час зустрічей та проведення свят болгарської культури (*Соборів*). Учасники можуть невимушено спілкуватися поза межами офіційної частини.

Хранителями й носіями фольклорних традицій, звичаїв, обрядів є переважно старше покоління, хоча й молоде бере активну участь у збереженні традицій. У більшості фольклорних колективів близько двадцяти учасників і, як правило, переважають жінки середнього й старшого віку, настільки кількість чоловіків незначна.

Отже, у сучасному фольклорному репертуарі болгар Північного Приазов'я є автентичні болгарські пісні, які інформатори пам'ятають від батьків; твори літературного походження відомих болгарських поетів, що сприймаються як народні; пісні, що їх склали самі інформатори, а також твори, засвоєні під час безпосереднього спілкування з болгарами.

ми метрополії. Поряд з болгарськими в репертуарі поширені українські та російські народні пісні. Порівнявши попередні записи й сучасні, зауважимо, що багато пісень тепер відтворюються в значно коротших варіантах. Під час експедицій дослідників ХХ ст. (К. Квітки та Н. Кауфмана) болгарські народні обряди були набагато краще збережені в селях, тому в дослідників була можливість фіксувати пісні, які їх супроводжують безпосередньо під час виконання, чого, на жаль, майже немає в наш час.

Доходимо висновку, що останнім часом традиційний фольклор болгарського етносу Північного Приазов'я внаслідок глобалізаційних впливів зазнає дедалі більших деформацій. Можна також відзначити певні тенденції до звуження сфери його функціонування в повсякденному житті, і саме тому вивчення рівня збереження пісенних традицій залишається важливим для подальших досліджень.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Български фолклорни мотиви. Т. 2. Балади [Електронен ресурс] / съст. Тодор Моллов. – Варна : LiterNet, 2006–2013. – Разрешен достъп : <http://liternet.bg/folklor/motivi-3/cherney-goro/gabrovo3.htm>.
2. Добрев В. Д. Чушмелій / В. Д. Добрев. – Мелітополь : МДПУ ім. Б. Хмельницького, 2009. – 297 с.
3. Кауфман Н. Я. Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР : [в 2 т.] / Н. Я. Кауфман. – София : БАН, 1982. – Т. 1. – 720 с. ; Т. 2. – 944 с.
4. Куртев Л. За сурва и песните в живота на Евдокия Каракостоянова / Л. Куртев // Роден край. – 2012. – 14 януари. – № 2 (1072). – С. 4.
5. Ноздрина Л. Ф. Фольклор болгарских сел Бердянского района Запорожской области (к 150-летию переселения болгар из Бессарабии в Таврию) / Л. Ф. Ноздрина. – Запорожье : Дикое Поле, 2010. – 88 с.
6. Христов В. Песня – душа народа / В. Христов // Роден край. – 2003. – № 18. – С. 6.
7. Червенко О. Б. Болгарський фольклор Північного Приазов'я / [збир. та упоряд. О. Б. Червенко]. – Бердянськ : БДПУ, 2012. – 126 с.

SUMMARY

The article, being based on the publications in separate editions and periodicals, as well as on the results of auctorial expeditionary records, presents the peculiarities of functioning of the modern folkloric repertoire of the Northern Cis-Azov Region's Bulgarians. In active repertoire of modern folklore bearers, it was songs that have been continued best of all, although the examples of folk prose have been recorded during our expeditions too.

In the issue of our research, it has been ascertained that in the region under consideration, there are widely performed amorous and family-life songs, calendar song rituals, particularly of hibernal and vernal cycles, folk ballads and songs with mythological and legendary stories and plots, as well as nuptial songs from the family-ritual cycle. Less common are historical, youthful and *haydut* songs, and a few in number are labour and religious songs. The repertoire of modern singers and singing groups includes many old town songs as well as individual auctorial ones.

It has been found out that the respondents perform folk ballads and songs with mythological and legendary plots. The calendar-ritual songs of hibernal cycle, pericularly *Survakar* (wishes in verse performed on the New Year) and *Koleda* ones, have been continued and are often performed among the Bulgarians in the Northern Cis-Azor Region. The largest in vernal cycle is represented the group of *Lazarus* songs (the ceremonial songs performed by girls on the Eve of Palm Sunday). They can be found practically in all the song collections and archival records of the Northern Cis-Azov Region. There are a lot of variations of these songs among our own recordings.

The songs, which accompany the rituals of *Eniovden* [on the day of summer solstice (July, 7), there was the girls' rite associated with fortunetelling and welcoming happiness] and *Peperuda* (the rite of rainmaking), are kept few in number. During the expeditions we have recorded, according to the words of a female performer, the ritual *Kalcho* (Калчо), which is more known as *German* (Герман), used to perform on hot dry days in summer to trigger rain.

One can find a lot of family-life works. There are *haydut* songs in the repertoire of the Bulgarians in the Northern Cis-Azov Region. They reflect to some extent the specificity and richness of the XIXth-century Bulgarian folklore. The Bulgarians of the Northern Cis-Azov Region not only retain in their memory the historical songs conveyed by their ances-

tors from Bulgaria, but also respond to the dramatic events of the first quarter of the XXth century. The First World War is reflected in folklore of the Cis-Azov Bulgarians. The amorous songs and old town ones are widely represented. In the Bulgarian folklore, one of the most topical is a plot with tragic development.

Today the scenic type of folklore representation, as one of active forms in modern culture in the Northern Cis-Azov Region, is an important factor in preserving the ethnic culture. Held are festivals, meetings, assemblies, at which the folklore is presented both in the repertoire of folkloric-ethnographic, vocal and dancing groups, and individual performers.

It should be noted that folk songs and dances are performed in everyday life, not only during meetings, festivities or holidays. It is mainly the older generation who keeps and supports folkloric traditions, customs and rituals, yet the younger generation is actively involved in this process too.

The modern folkloric repertoire of the Bulgarians in the Northern Cis-Azov Region includes:

- authentic Bulgarian songs which informants keep in mind from their parents;
- auctorial songs of famous Bulgarian poets taken as folk ones;
- songs composed by the informants themselves;
- works adopted at times of direct communication with the metropolitan Bulgarians, as well as from books and newspapers;
- Ukrainian and Russian songs.

Having compared the previous recordings with the modern ones, it is necessary to emphasize that nowadays a lot of songs are reconstituted in much shorter variants. During the expeditions of the XXth-century researchers, the rites were much better preserved throughout the countryside, and therefore it was possible to record songs accompanying them. That is what we cannot do now.

The sphere of traditional folklore's functioning tends to narrowing.

Keywords: Bulgarian folklore, song, performer, repertoire, Northern Cis-Azov Region.

УДК 398.7:801.82(092)Мил

Я. В. Ставицька

УКРАЇНСЬКИЙ СНОТЛУМАЧНИЙ ФОЛЬКЛОР У ЗАПИСАХ ВАСИЛЯ МИЛОРАДОВИЧА: КОНТЕКСТНО-ФУНКЦІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ

Стаття присвячена дослідженням снотлумачного фольклору: йдеться про записи сновидінь В. Милорадовича, які вийшли окремою публікацією, зміст і структура якої є надзвичайно цінним матеріалом для сучасних дослідників. Народний сонник В. Милорадовича передує описам обрядів, що супроводжують народження, весілля і смерть, оскільки саме ці події, як зазначає упорядник, є найважливішими подіями людського життя.

Ключові слова: народний сонник, снотлумачний фольклор, народна обрядовість.

Статья посвящена изучению снотолковательного фольклора: речь идет о записях сновидений В. Милорадовича, которые были изданы в отдельной публикации, содержание и структура которой является чрезвычайно ценным материалом для современных исследователей. Народный сонник В. Милорадовича предшествует описаниям обрядов, сопровождающих рождение, свадьбы и смерть, поскольку именно эти события, как отмечает составитель, являются важнейшими событиями в жизни человека.

Ключевые слова: народный сонник, снотолковательный фольклор, народная обрядность.

The article deals with the investigation of oneirologic folklore: the question is the dream recordings of V. Myloradovych issued as a separate collection, whose content and structure are highly valuable material for modern researchers. The folk dream book of V. Myloradovych precedes the descriptions of rituals which accompany birth, wedding, and death, as it is these events, according to the compiler, that are the most significant in human life.

Keywords: folk dream book, oneirologic folklore, folk rites.

Активне дослідження снотлумачного фольклору розпочалося порівняно недавно, а вивчення механізму слов'янського народного тлумачення снів, за висновком М. Толстого, перевібає ще на ранній стадії [9, с. 310]. Науковцям відомі здобутки Люблинської та Московської етнолінгвістичних шкіл, у полі зору яких є й слов'янські снотлумачні тексти¹. Однак перші записи фольклорних снотлумачень були здійснені в кінці XIX – на початку ХХ ст. М. Кулішем, П. Чубинським, В. Ястремовим, В. Милорадовичем. Зокрема, останній з них 1897 року опублікував записи сновидінь у виданні «Сборник харьковского историко-филологического общества» під назвою «Обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии. Записанные в 1888–1895 г.». Відомі нам біографії В. Милорадовича оминули увагою саме цю публікацію, зміст і структура якої є надзвичайно цінним матеріалом для сучасних дослідників снотлумачного фольклору. Оскільки наукова спадщина В. Милорадовича досі не стала предметом спеціального вивчення, нагадаємо читачам окремі епізоди з біографії цього невтомного збирача фольклору.

Народився Василь Милорадович 13 січня 1846 року в с. Токарі (нині – Лохвицького району на Полтавщині). У 1869 році закінчив Харківський університет, працював помічником присяжного повіреного в Полтавському окружному суді, пізніше, до 1890 року, – мировим суддею в Лубенському повіті, де мав повагу й любов селян. Будучи на пенсії, він повністю присвятив себе вивченням української народної культури.

Одним з перших бібліографів В. Милорадовича був М. Сумцов, який звернув увагу на такі його публікації: «Свадебные песни в Лубенском уезде Полтавской губернии» (1890), «Рождественские святки в северной части Лубенского уезда» (1893), відзначивши чіткість структури й детальність викладу зібраного матеріалу. За висновком Володимира Гор-

ленка, В. Милорадович «був лише аматором науки, однак у галузі української етнографії та фольклористики кінця XIX – початку XX ст. він зробив не менше деяких професіональних учених» [1, с. 84].

Сучасні фольклористи активно використовують польові записи В. Милорадовича. Так, дослідник замовлянь і народних молитов Ігор Гунчик детально проаналізував українські лікувальні молитви за працею В. Милорадовича «Народна медицина в Лубенському пов. Полтавської губ.», а також зробив спробу з'ясувати погляди записувача на народну молитву як фольклорне явище [2]. Людмила Іваннікова в статті «Охоронні молитви» використала польові записи В. Милорадовича, що стосуються новобранців, які йшли на рекрутську службу (війну) [3]. Окремі фрагменти записів В. Милорадовича опубліковано в популярному виданні «Народного сонника» М. Дмитренка [5, с. 56, 74, 129].

Як це не дивно, але жоден з біографів не звернув увагу на те, що В. Милорадович фіксував і снотумачний фольклор, відзначаючи його роль у контексті народної обрядовості.

Народний сонник у публікації В. Милорадовича передує описам обрядів, що супроводжують народження, весілля та смерть. Вибір саме такої структури збірника сам записувач пояснює таким чином: «Так як за народними спостереженнями три події в житті людини достойні особливої уваги, народження, вінчання і смерть, то сни і інші речі передбачення самі собою групуються навколо цих найважливіших пунктів людського існування» [4, с. 2].

В. Милорадович один з перших у слов'янській фольклористиці зафіксував називу «народна онейромантика» (згодом цей термін утверджився в сучасних публікаціях) [6]. Він спостеріг зумовленість сновидінь циклами місяця і дніми тижня, релігійними святами, а також указав на зв'язок снів із профетичними жанрами: ворожіннями, прокляттями [див.: 7].

Публікуючи власні записи, В. Милорадович відзначав паралелі з іншими друкованими джерелами («Онейрокритика» Артемідора, «Первісна культура» Е. Тайлора, «Труди етнографічно-статистичної експедиції в Західно-Руський Край» П. Чубинського).

Нижче подаємо «Народний сонник» В. Милорадовича за виданням «Обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии. Записанные в 1888–1895 г.».

ПРИМІТКА

¹ Див. публікації Є. Бартмінського, С. Небжеговської, М. Толстого.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Горленко В. В. П. Милорадович (До 120-річчя з дня народження) // Народна творчість та етнографія. – 1966. – № 2. – С. 83–85.
2. Гунчик І. Василь Милорадович – збирач і видавець лікувальних народних молитов // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – Київ : Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – 2013. – Вип. 38. – С. 67–72.
3. Іваннікова Л. Охоронні молитви // Міфологія і фольклор. – 2013. – № 4 (15). – С. 31–35.
4. Милорадович. В. Обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии. Записанные в 1888–1895 г. Т. 10 : Сборник харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1897. – 223 с.
5. Народний сонник / упоряд., записи, передмова М. Дмитренка. – Київ : Вид. Микола Дмитренко, 2005. – 232 с.
6. Разумова И. Ономантическая символика брака, рождения, смерти в современных устных рассказах // Сны и видения в народной культуре. – Москва, 2001. – С. 290–309.
7. Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. – Москва, 2006. – 224 с.
8. Сумцов Н. Современная малорусская этнография. – Киев, 1897. – 85 с.
9. Толстой Н. Народные толкования снов и их мифологическая основа // Очерки славянского язычества. – Москва : Индрик, 2003. – С. 303–310.

SUMMARY

The earliest records of folk dream interpretations were made in the late XIXth – early XXth centuries by P. Kulish, P. Chubynskyi, V. Yastrebov and V. Myloradovych. In particular, the latter published in 1897 the records of dreams in the edition *The Collection of the Kharkiv Historical and Philological Society titled Rituals and Songs of Lubny District, Poltava Governorate*.

Vasyl Myloradovych was born on 13 January, 1846 in Tokari (now in Lohhvitsia District, Poltava Region). In 1869, he graduated from the Kharkiv University, thereafter served as an assistant barrister at the Poltava District Court, later, up to 1890 – as a magistrate in Lubny District, being esteemed and well-liked by all the villagers. Having retired, he entirely devoted himself to researching the Ukrainian folk culture.

The collection *Rituals and Songs of Lubny District, Poltava Governorate* consists of 4 principal parts: the initial part is called *Birth*; the second one is dedicated to young people, their games, pastimes and songs; the third – to wedding and wedding songs; and the fourth part – to funeral rites and songs.

V. Myloradovych, while recording the oneirologic folklore, marked its role in the context of folk rites. The folk dream book in the V. Myloradovych-published work precedes the descriptions of rituals which accompany such vital events as: birth (the moon in one's dream foresees the birth of a boy, the star – one of a girl); wedding (thieves are dreamt prior to wedding); and death (a dream of geese, or doves, flying away means death).

V. Myloradovych was one of the pioneers in Slavic study of folklore who has recorded the term *folk oneiromancy*. He has observed the dependence of dreams on lunar cycles and days of week, religious holidays, as well as pointed out the connection of dreams with the prophetic genres of fortune telling and cursing.

While publishing his own records, V. Myloradovych has drawn the parallels with the following published sources (*Oneirocritica* by Artemidorus Daldianus; *Primitive Culture* by E. Tylor; and *Proceedings of the Ethnographical-Statistical Expedition to the Western Rus Territory* by P. Chubynskyi).

Keywords: folk dream book, oneirologic folklore, folk rites.

В. П. Милорадович

ОБРЯДЫ И ПѢСНИ ЛУБЕНСКАГО УѢЗДА,
ПОЛТАВСКОЙ ГУБЕРНИИ. ЗАПИСАННЫЕ
ВЪ 1888–1895 Г.

Глава 1

Народный сонникъ.

Общія замѣчанія о народной онейромантицѣ Лубенскаго уѣзда. Сны и другія предзначенованія родинъ, свадебъ и похоронъ.

Народная онейромантика Лубенского уезда располагаетъ незначительнымъ количествомъ общихъ замѣчаній, касающихся лишь времени возникновенія сновидѣній. Къ числу такихъ замѣчаній принадлежатъ слѣдующія: только сны, случившіеся на первой четверти луны, сбываются, – на третьей нѣтъ. Сны предъ понедѣльникомъ, вторникомъ сбываются, предъ другими днями недѣли – нѣтъ. Не сбываются также сны наканунѣ праздниковъ, кромѣ сновъ наканунѣ новаго года и крещенія, когда дѣвица, соблюдая извѣстныя условія, напр. съѣвъ коржикъ изъ муки, соли и воды, или посѣявъ ленъ на дровникѣ, увидить во снѣ будущаго мужа¹. Также, если ляжетъ спать, снявъ сапогъ съ правой ноги. Затѣмъ, сны съ вечера до полночи вообще остаются безъ послѣдствій: «Вечирній сонъ пиде мымо; куды ничъ, туды й сонъ». Сонъ къ утру непремѣнно «справдытыця». Сны днемъ не имѣютъ никакого значенія². Этимъ исчерпываются общія замѣчанія о дѣйствительности сновъ по времени ихъ возникновенія. Затѣмъ, отдѣльныя сновидѣнія объясняютъ всего чаще по способу обратнаго истолкованія³ и на основаніи ассоціації идей. Кое-гдѣ прибѣгаютъ къ печатнымъ сонникамъ и оракуламъ («ракулямъ»). Популярность онейромантики въ Лубенскомъ

уїздѣ, конечно, преимущественно между женщинами, видна изъ слѣдующаго мѣстнаго народнаго пересказа библейской легенды: «Одному чоловикови прыснывъ сонъ, що ходять симъ коровъ по писку и таки сыти, що сало на ихъ такъ и дрягтыть. Потимъ выходять изъ мора симъ коровъ худихъ. Такъ худи сътихъ и пойилы. Такъ бувъ якійсь гадатель, – у ёго и сонныкъ бувъ, – такъ отгадавъ тому чоловикови: “Се буде симъ годивъ недороду, такъ ти годы пойидять де який ѹе хлибъ и по хамазеяхъ. Голодни года поидать и ти, що дородъ давалы. Стройте хамазеи и засыпайте бильшъ хлиба”»⁴.

Такъ какъ по народному замѣчаню три события въ жизни чловѣка достойны особаго вниманія, рожденія, вѣнчанье и смерть, то сны и другія вѣщія предзаменованія сами собою группируются около этихъ важнѣйшихъ пунктовъ чловѣческаго существованія въ три отделья: 1) – указанія родинъ и вообще прибыли; 2) – счастливыхъ событий и свадебъ; 3) – непріятностей, несчастій, болѣзни и смерти.

I. Сны и другія, предвѣщающія роды и вообще прибыли.

Беременная женщина, которая увидитъ себя передъ родами бродящею по водѣ, особенно въ половодіе, благополучно разрѣшится отъ бремени. Передъ родами также приснится, что въ хатѣ разсвѣтъ. Мѣсяцъ во снѣ предвѣщаетъ рожденіе мальчика, звѣзда (заря, зирка) – дѣвочки. «Мени снылось, – рассказывала Вильшанская крестьянка Марія Харланова, – що иде три мисяця помаленьку. Я прехрыстылась и думаю себи: зроду не бачила трохъ мисяцівъ у купи. Одынъ мисяцъ проты моей хаты одійшовъ и пишовъ у лисъ. Родивсь у мене синъ; потимъ корова прывела бычка. Черезъ два недили знову бычокъ у другои коровы. А дали вовкъ зывъ одного бычка».

Паденіе двухъ яблокъ съ яблони во снѣ означаетъ рожденіе близнецовъ. Предъ родами хозяину или хозяйкѣ снится, что рой пчелъ⁵ прилетѣлъ къ нимъ въ хату и садится на го-

лову. Если хозяинъ или хозяйка поймаютъ во снѣ паука, окуня, карася, голубя, селезня, то у нихъ родится мальчикъ, если жабу (или послѣдняя «упнется въ груды»), плотву щуку, голубку, утку, вообще птичку, мышь – будетъ дѣвочка. Предъ родами приснится, что утка ходить съ утенкомъ. Предъ родами же женщинѣ приснится, что она лежитъ въ гробу или у нея дитя на рукахъ.

Видѣть пшено во снѣ, также дойную корову, доить корову во снѣ означаетъ прибыль.

Изъ наблюденій надъ дѣйствительностью вынесено народомъ слѣдующее замѣчаніе: предъ родами крышка (вико) въ учененной дижѣ или самая дижка лопають.

Посуда бьется – къ прибыли, лопаеть – на убыль.

II. Сны къ счастливымъ событиямъ, удачѣ и браку.

Слышать во снѣ громъ, звонъ, колокольный звонъ означаетъ сватовство, иногда только извѣстіе.

Белый платокъ во снѣ указываетъ на письмо съ пріятнымъ извѣстіемъ. Церковь – разговоры.

Передача матерью дочери во снѣ иконы въ шатѣ – къ свадьбѣ. Также хоругви.

Предъ свадьбой матери приснится сынъ ея въ церкви.

Смерть дѣвушки во снѣ – къ выходу ея замужъ въ дѣйствительности.

Предъ свадьбой приснится перстень гладкій, безъ камня («вичка»).

Иногда половина перстня свѣтлая, ясная, а другая – темная. Ясный мѣсяцъ, молодикъ, означаетъ жениха парня, а мѣсяцъ на исходѣ – вдовца⁶.

Иногда темный месяцъ во снѣ означаетъ, что сватовство не состоится.

Солнце и мѣсяцъ могутъ означать и просто передачу родственниками и знакомыми поклоновъ.

Чистая вода ⁷, пить ключевую воду – къ здоровью.

Зелень, трава – къ удачѣ ⁸.

Цвѣтущій садъ – къ добру, радости. Красные цвѣты – предъ свадьбой.

Всякого рода хлѣбъ на корню: жито, пшеница, ячмень, овесъ – къ браку, кромѣ проса, означающаго лишь просьбу.

Жито – иногда къ добру ⁹.

Жать спѣлое жито – къ счастливому житью.

Жать жито съ парубкомъ или вообще работать съ нимъ у отца того парня – къ браку дѣвушкѣ съ этимъ парнемъ.

Возить, молотить жито – къ замужеству.

Жито собранное («въ купи») – къ хорошему житью.

Складывать копы въ полукопки – перемѣнное житье.

Если во снѣ приснится скирда, распадающаяся пополамъ, то половина брачной жизни будетъ хорошая, а половина – нѣтъ. Если во снѣ укусить собака, то это означаетъ сватовство.

Нищіе (старци) означаютъ появленіе старость.

Предъ замужествомъ снятся воры.

«Варци, передъ тимъ, якъ иты замижъ, снылось, що тры злодію у комори одбылы засовъ и забралы збижжя и скрыню вытяглы».

Ярмарокъ между двумя горами – къ замужеству, впрочемъ, несчастливому.

Идти на гору съ провальемъ – также. На яву – когда молодая шьетъ своему будущему мужу рубашку и на этой рубашкѣ много узловъ, то молодому предстоить долгая жизнь. Если рубашка шьется гладко, то короткая. Часто не сносить даже той рубашки (потому что мертвцу шьютъ рубашку на живую нитку).

Неудачный (глевкій) коровай – къ скверному житью.

III. Сны и события, предвѣщающіе непріятности, страданія, болѣзни и смерть.

Видѣть во снѣ мѣсяцъ, половина котораго затуманилась, означаетъ смерть.

Вѣтеръ – хлопоты.

Туча съ молніей, туча, дождь, буря, градъ, громъ съ дождемъ – обозначаютъ смерть. Въ частности туча съ молніей – судъ, дождь – слезы, градъ, выбившій окна, – ушибъ, всѣ перечисленные сны, кромѣ смерти, предсказываютъ иногда просто непріятность.

«Снылось, – рассказывала крестьянка с. Литвяковъ, – що зъ за Сулы иде чорна хмара, а я зъ дочкою билыла полотно та зложила ёго въ човенъ, прыкрыла соломою. Колы ось швыдко чоловикъ мій померъ». (Отъ Варвары Максимейковой.) Козачкѣ с. Тишковъ снилось, что сильный ударъ грома оглушилъ ея сына и зажегъ мостъ. Черезъ пять дней провезли мужа чрезъ тотъ мостъ, больного холерой. Онъ умеръ. Вскорѣ началась холера въ Лубенскомъ уѣздѣ въ 1892 г. (отъ Маріи Кириленковой).

Нечистая вода, грязь приснятся передъ болѣзнію.

Качать воду изъ колодца – передъ несчастіемъ.

Стоять въ водѣ – къ смерти.

Гора означаетъ горе, смерть.

Идти на гору – тоже.

Выселеніе на гору – смерть. Иногда переселеніе на слободы, на «вильный степъ».

Провалье, яръ (оврагъ) – смерть.

Идти яромъ – предъ смертью.

Яма, погребъ, погребъ съ наложеннымъ сверхъ него хворостомъ – къ смерти; ровъ – также.

Дочери предъ смертью матери снилось, что дорога къ избѣ послѣдней преграждена рвомъ, такъ что некуда пройти.

Идти дырявымъ мостомъ – означаетъ хлопоты.

Опрокинутый упливающій челнъ – къ смерти.

Цветы во снѣ означаютъ слезы.

Огурцы – непріятность (по созвучію «огирки – гирки»).

Зеленые огурцы – потеря, огорченіе.

Клубника, вишни, сливы, груши, яблоки, кислицы, всяkie вообще плоды – къ слезамъ, несчастію.

Сухія ягоды – предъ болѣзнью.

Садъ съ спѣльми плодами – досада, слезы.

Гулять въ саду – досада.

Лѣсь, изъ котораго выносятъ гробы и ставятъ среди двора – къ смерти.

Паданіе съ вербы – смерть.

Пшеничный хлѣбъ, печеный хлѣбъ – печаль, несчастная жизнь (въ замужествѣ).

Мука – мука, мученія (по созвучію).

Конфекты, медъ, сахаръ – къ смерти, потому, что входятъ въ составъ панихиды.

Три головы сахару – къ смерти мужа.

Собирать рой, рой въ волосахъ («якъ рій укрутытця въ косы») – къ смерти.

Укушеніе змѣи – скора, непріятность, «щось такъ словомъ укусить, што ты ёму не вымовчишъ».

Пѣтухи – предъ пожаромъ.

Гуси, голуби, улетающіе – къ смерти. «Проты смерти двохъ сынивъ мени снылось, що два голубы прылетило въ оселю. Я забрала ихъ у хату. Воны посыдили, посыдили, та незнать де й дилысь» (оть к. р. с. Литвяковъ Агафії Шевчекової). «Проты смерты матери мовъ бы голубка сыза, сыза въ хати гуде, а я хочу ії пійматъ, такъ не піймаю, а розигналася за нею тай упала съ печи тай проснулась» (оть нея же).

Яйца во снѣ – болѣзнь, хлопоты.

Дратъ во снѣ яйца означаетъ скору и непріятность въ дѣйствительности.

Рыбы – врѣдъ («рыютъ»).

Овцы – скора, непріятность.

Свиньи – смерть.
Выгонять кабана изъ сажа – къ смерти.
Коровы – также (по созвучію съ «корогвы» – хоругви).
Рогатый скотъ – также.
Отелившаяся корова – несчастіе.
Лежащіе волы и кони предсказываютъ болѣзнь.
Собачій лай – напасть.
Если собака рветъ и кусаетъ во снѣ, то это означаетъ побои въ дѣйствительности.
Волка увидѣть – значитъ быть «у позвахъ передъ панамы».
Дитя – напасть, ссору, хлопоты.
Дитя на столѣ, ожидающее – смерть дитяти.
Мальчикъ – несчастіе.
Дѣвочка – хлопоты.
Если дѣвушка или женщина чешетъ себѣ косу во снѣ, то этотъ сонъ означаетъ дорогу.
Прать бѣлье – къ смерти.
Монахъ, нищій, просящій милостыню, – къ смерти.
Солдатъ – болѣзнь.
Пьяный человѣкъ, еврей – обманъ.
Видѣть себя во снѣ раненнымъ сѣкирой, свердломъ или косой предвѣщааетъ смерть.
Зубъ, выпадающій съ кровью,¹⁰ – смерть близкаго родственника.
Выпаденіе одной стороны зубовъ – предъ смертью.
Подошва, отпадающая отъ сапога – къ смерти.
Черный платокъ – дурное извѣстіе.
Рушникъ – къ смерти.
Полотно – дорога.
Намисто – къ стыду.
Дыра въ скрынѣ, пустая скрыня, разваливающаяся скрыня – къ смерти.

«Проты пъятныци мени прыснылась скрыня, повна добра, а у вивторокъ батько умерлы».

Серебряныя и мѣдныя деньги – къ несчастью. (По другимъ наблюденіямъ – только послѣднія.)

Дижка лопнеть – къ смерти.

Строить, ставить, мазать хату – къ смерти.

Паденіе крыши во снѣ предвѣщаетъ смерть. «Проты смерти дочки крыша ссунулась на прычилокъ».

Горящая крыша – къ смерти старика.

Пожаръ вообще означаетъ стыдъ, ссору¹¹, хлопоты, побои и болѣзнь.

Пожаръ трубы – смерть.

Дымъ – удивленіе (дыво) и смерть.

Раздвоеніе избы, паденіе сволока, полотна, стѣны (особенно «покутней») печи, верха печи («комина») означаетъ смерть.

Печь, «печына» (кирпичъ) – печаль.

Огонь въ печи – болѣзнь.

Ризы, церковная процессія – къ смерти.

Красныя хоругви – предъ пожаромъ.

Кладбище, гулять по кладбищу – къ смерти.

Образа – хлопоты.

Икона Божіей Матери въ облакахъ – къ смерти.

Крестъ, нѣсколько крестовъ въ облакахъ – также.

Богоматерь на банѣ церкви – къ смерти матери.

Кромѣ вѣщихъ сновъ еще нѣкоторыя события и признаки, по мнѣнію крестьянъ Лубенского уѣзда указываютъ на смерть. Такъ наканунѣ Рождества наблюдать, въ чью сторону пойдетъ дымъ отъ свѣчи – тотъ долженъ умереть. Тогда же замѣчаются, чья ложка изъ оставляемыхъ надъ вечерей на ночь обернется – тотъ умретъ¹². Предъ смертью известного лица замѣчено появленіе многихъ мухъ въ его жильѣ, даже и зимой. Иногда и одна муха гудеть подъ сволокомъ.

Въ тяжкой болѣзни или при отбываніи воинской повинности производятъ такой опытъ: садять паука въ новый горшокъ, который ставится на покутя. Если паукъ оснуетъ паутину на днѣ горшка, то больной умретъ, а если на верху горшка – выздоровѣеть, а подлежавшій рекрутской повинности освободится отъ нея.

Сычъ появляется на хатѣ умирающаго («кугачь реготивъ»)¹³. Куры усиленно несутся и высиживаютъ или начинаютъ пѣть пѣтухомъ. Предъ смертію ребенка небольшая птичка трижды стучить въ окно. «Ятель» долбитъ стѣну¹⁴. Собака воетъ мордой вверхъ предъ пожаромъ и внизъ – къ смерти¹⁵. Предъ смертью женщины бѣгалъ неизвѣстный жеребенокъ. Предъ смертью дитяти подходитъ къ дверямъ неизвѣстное дитя¹⁶ и говоритъ: одчинить! Предъ смертью взрослого – старикъ. Предъ смертью извѣстнаго лица его ночью зовутъ (гукаютъ). Поль, столъ и сволокъ избы трескаются предъ смертью жильца. Также пустая дижка, или съ нея спадаетъ обручъ. Благословенный образъ падаетъ на землю.

Каша и лемишка лѣзутъ изъ горшка.

ПРИМІТКИ

¹ См. мой оч. «Рожд. св. въ Лубен. уѣздѣ». Полтава, 1893 г., стр. 21.

² Сонъ можетъ быть сдѣланъ недѣйствительнымъ, если его, приснувшись, разскажать и смотрѣть въ окно. Почти также и у древнихъ, рассказывавшихъ сны солнцу для того, чтобы они не сбылись. Буш-Леклеркъ. Изъ исторіи культуры. 1881 г., Кіевъ, стр. 262.

³ По разясненію Буш-Леклерка (*ibid.* 252) обратное толкованіе сновидѣній развилось, вѣроятно, изъ вѣры въ реальность обстоятельствъ, представлявшихся во снѣ. Кто обезглавленъ во снѣ, не будетъ казненъ, потому что нельзя быть обезглавленнымъ дважды.

⁴ Отъ кр. м. Снѣтина Н. Ивахненка.

⁵ Гоняется за пчелами въ онейрокритикѣ Артемидора означаетъ прибыль. Тайлоръ Первоб. культ., стр. 114–115.

⁶ Так же въ Труд. Чуб., т. 1, стр. 90.

⁷ Так же у магометанъ. Тэйл. Пер. К., стр. 114–115.

⁸ Также у магометанъ. Тэйл. Пер. К., стр. 114–115.

⁹ Также въ Труд. Чуб., т. 1, стр. 90.

¹⁰ Тоже въ Онейрокрит. Артемидора. Тэйлоръ Перв. Кулът., стр. 114–115.

¹¹ Тоже у Чуб., т. 1, стр. 900.

¹² Рожд. св., стр. 3.

¹³ Тоже у Чуб., т. 4, стр. 697. Стукъ у Римлянъ, шумъ подъ поломъ, три удара въ головахъ больного или его родныхъ предвѣщаютъ смерть. (Тэйл., стр. 135–136).

¹⁴ Тоже у Чуб., т. 4, стр. 697. Стукъ у Римлянъ, шумъ подъ поломъ, три удара въ головахъ больного или его родныхъ предвѣщаютъ смерть. (Тэйл., стр. 135–136).

¹⁵ Сходное повѣrie у нѣмцевъ (*ibid.*, стр. 111).

¹⁶ Подобное вѣрованіе въ Бѣлозеркахъ, Херс. губ., Сб. Черняв., Харьковъ., 93 г., стр. 2.

[Коментарі до приміток В. Милорадовича]

^{1, 12} Милорадович В. Рождественские святки в северной части Лубенского уезда. – Полтава, 1893.

^{2, 3} Из истории культуры. Истолкование чудесного (ведовство) в античном мире / пер. с фр. О. Буше-Леклерк, проф. в Монпелье ; пер. под ред. и с предисл. Мищенок Ф. Г. – Киев : Л. В. Ильницкий, 1881. – 427 с.

⁴ Записано від мешканця м. Снітин Лубенського повіту Полтавської губернії (нині – с. Снітин Лубенського р-ну Полтавської обл.) Н. Івахненка.

^{5, 10} Ідеться про «Онейрокритику» Артемідора (грецький інтерпретатор сновидінь, II ст. н. е.). Імовірно, В. Милорадович користувався саме цим виданням («Artemidori Daldiani Onirocriticon libri» by Rudolf Hercher, published in 1864 in Lipsiae by In aedibus B. G. Teubneri), оскільки перший російський переклад здійснено в 1989 році.

^{5, 7, 8, 14, 15} Тайлор Е. Первобытная культура / пер. Д. А. Коропчевского. – Санкт-Петербург : Изд. редакции журнала «Знание», 1872. – Т. 1. – 383 с.

^{6, 9, 11} Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. 1. – 468 с.

^{13, 14} Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – Санкт-Петербург, 1877. – Т. 4. – 714 с.

¹⁶ Ідеться про збірник, укладений Софією Андріївною Чернявською («Обряды и песни села Белозерки Херсонской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1893. – Т. 5. – 85 с.»).

Підготовка до друку та коментарі Я. В. Ставицької

УДК 82.09:398.3

O. V. Кривенко

ЛЕКСИЧНІ ХУДОЖНІ ЗАСОБИ В ЗАМОВЛЯННЯХ

У статті йдеться про специфіку функціонування лексичних вербально-образотворчих засобів у замовляннях, зумовлену їхньою двоїстою природою (як фольклорних текстів, створених з утилітарною метою). Зокрема, розглянуто персоніфікацію, епітет, порівняння, метафору, гіперболу, тавтологію, вокатив та особливості їх використання в оказіонально-обрядових текстах.

Ключові слова: лексичні засоби, замовляння, персоніфікація, епітет, порівняння, метафора, гіпербола, тавтологія, звертання.

В статье речь идет о специфике функционирования лексических вербально-изобразительных средств заговорных текстов, обусловленной их двойственной природой (как фольклорных текстов, созданных с утилитарной целью). В частности, рассматриваются персонификация, эпитет, сравнение, метафора, гипербола, тавтология, вокатив и особенности их использования в окказионально-обрядовых текстах.

Ключевые слова: лексические средства, заговор, персонификация, эпитет, сравнение, метафора, гипербола, тавтология, обращение.

The article deals with the peculiarity of lexical verbal-imitative means in the charms, determined with their dual nature (as folklore texts created with utilitarian purpose). In particular the personification, epithet, comparison, metaphor, hyperbole, tautology, address and the peculiarities of their use in the occasional-ritual texts are considered.

Keywords: lexical means, charms, personification, epithet, comparison, metaphor, hyperbole, tautology, address.

Попри невеликий обсяг замовлянням властивий досить широкий діапазон лексичних художніх засобів (епітети, метафори, порівняння, персоніфікація, гіпербола та ін.), які через прагматичну мету мають тут певну специфіку функціонування. З огляду на архаїчність оказіонально-обрядового фольк-

лору можемо спостерігати в цих умовно застиглих текстах етапи світоглядних трансформацій у суспільстві.

Оскільки в основі персоніфікації лежить анімістична віра, не викликає подиву, що в замовляннях уособлення слугує швидше не навмисним художнім прийомом, а виразом особливого міфорелігійного ставлення до того чи іншого об'єкта або явища: «*Добрий день тобі, сонечко ясне! Ти святе, прекрасне, чисте, величне й вічне! Золотиш поля, річки й ліси, луги й болота! Освіти, озолоти й мене, красну діву, з голови до ніг, з ніг до голови над усім людом і тваром! День у день, місяць у місяць, рік у рік хай мені буде ясно-прекрасно, чисто й велично з тобою і з усім миром. На віки віків!*» [2, с. 7]. У наведеному тексті персоніфікація стає стрижневим наскрізним елементом, формальним вираженням сакральної сфери світогляду. За таким самим принципом побудований наступний текст: «*Місяцю-князю, нічний владарю! Ти поза хмари літаєш, увесь мир видаєш. Подивись мені в очі, подивися в потилицю, як я піду на вулицю. Тобі, місяцю-князю, світити-жмуришися; мені, красній діві, нічим не журишися. Тобі, місяцю-князю, ясненько світити; мені, красній діві, добре походить. Тобі, місяцю-князю, сонце зустрічати; мені, красній діві, соло-денько спати*» [2, с. 9]. Як бачимо, усі «механізми» магічності тексту реалізовані тут через «олюднення» місяця, що виражається, зокрема, у звертаннях до нього, а також паралелізмі, епітетах-титулах.

Специфічним для замовлянь є звертання до інших астральних тіл: «*Ви, зорі-зорянниці, вас на небі три сестриці: одна нудна, друга привітна, а третя печальна. Беріть голки і шпильки, горове каміння, бийте його і печіть, паліть і нудіть; не дайте йому ні спати, ні лежать, ні їсти, ні пити, других любить. Тягніть до мене народженого, хрещеного і молитвяного козака Івана до народженної, хрещеної, молитвяної раби Божої Марії*» [2, с. 12]. Зорі-зорянниці формалізуються в жіночих образах і

мають функцію відати жіночими справами (насилати нудьгу на козака, забирати красу тощо): «Зорі, зірниці, єсть вас на небі три рідні сестриці, четверта хрещена народженна Марія. Ідіть ви, зберіть ви красу, покладіть на хрещену народженну Марію. Як ви ясні, красні межи зірками, щоби була така красна межи дівками» [2, с. 14]. Цей образ дає змогу виконавцеві оказіонально-обрядового тексту трансформуватися в текстовій дійсності, а отже, – отримати інші можливості / вміння, що виражено й у наступному тексті: «Їду в дорогу: три ангели у підмогу. Вони вперед, а я четверта»¹.

Оскільки уособлення в магічному тексті, імовірно, є відгомоном давніх релігійних вірувань та культів, закономірно, що й до дерев звертаються як до живих істот: «Дубе, дубе! Ти чорний: у тебе, дубе, білая береза, у тебе дубочки синочки, а у березочки дочки. Тобі, дуб і березо, шуміть та густи, а рожденному, хрещеному рабу Божому Івану спати та рости!» [2, с. 34]. Через аналіз ролі фітоморфних компонентів формозмісту можна визначити час створення / побутування того чи іншого замовляння. Так, наприклад, образ дерева може виконувати роль центру концентричного магічного топосу і відповідно бути подієвим центром: «У моря калина, під калиною дівчина, вона не знала ні шити, ні прясти, ні золотом гаптувати; тільки уміла і знала од раба Божия уроки і презори викликати й визивати, на сухий ліса посылати» [2, с. 34] або «Стойть на річиці верба, а на тій вербі – сова» [2, с. 24] тощо. Уособлення дерев можуть бути інтерпретовані й так: «Ви, ліси-лісища, ви, бори-борища, візьміть собі пристрітища і урочища, занесіте їх на пущі, на нетрі і на сухі ліси, на бистрі води» [2, с. 28].

Одне з найвідоміших на сьогодні замовлянь від кровотечі має пізню трансформовану варіацію флористичного символу: «Там, на горі, тури орали, красну рожу сіяли; красна рожа не зійшла; там стояла дівка; коло синього моря без ребра овечка стояла; край червоного моря червоний камінь лежить. Де

сонце ходить, там кров знімається; де сонце заходить, там кров запікається» [2, с. 34]. З огляду на певну заплутаність топосу і композиції наведеного тексту доходимо висновку, що воно зазнало впливу часу та варіативності як невід'ємної ознаки популярного народнопоетичного твору. Однак загальна семантика дерева як подієвого центру збережена й у цьому замовлянні. Порівняймо з наступним текстом: «*Сіяла баба на камені рожу. Як та рожа зійде, тоді (називати на ім'я, як звуть того, що уріжеться) у того кров піде*» [2, с. 43]. Зновтаки фітоморфний образ перебуває в центрі подій і є стрижневим за змістом символом.

Чи не найяскравішим прикладом персоніфікації в оказіонально-обрядовому фольклорі є персоніфікація хвороб у лікувальних замовляннях. Часто їм дають не тільки імена, але й постійні атрибути (епітети, числа тощо) та / або сюжетно значущі компоненти оповіді (мотиви, протосюжети): «*Добривечір вам, плаксивці! Просять вас крякавки на вечорниці. Йдіть собі, де люди не ходять, де вітер не віє, де сонце не гріє, на лісалинниці, там ваші сестриці, там вам бувати, лісом ламати, плаксивцями не брати*» [2, с. 24]. Крім того, хвороба тут може бути «олюднена» опосередковано (у тексті наявний лише її образ-symbol, розкритий описово). Так, наприклад, осмислюється кровотеча і спосіб її лікування: «*На синьому морі лютий змій реве. – “Чого ти, лютий змію, ревеш?” – “Бо нема мені чим дітей годувати”. – “Іди, лютий змію, в Іванів двір і візьми од раба Божого Іvana, молитвенного і хрещеного, люту кров, і будеши мати чим дітей годувати!”*» [2, с. 41].

Персоніфікуються в замовляннях також стихії: «*Вода-Уліяна*» [2, с. 16], «*Водичко-Йорданічко*» [2, с. 15], «*Земля Тетяна*» [2, с. 16] тощо. Як бачимо, їм навіть даються імена, що свідчить про особливе сакральне ставлення.

Характерним загальнофольклорним виявом персоніфікації як ставлення до предметів, явищ тощо є вокатив. Так, зокрема,

звертання споріднює оказіонально-обрядові твори з веснянками. Саме через звертання М. Василенко зараховує до замовлянь і голосіння, оскільки в них є прохання до землі чи богів прийняти душу померлого, прохання до живих пам'ятати, до мертвого – щоб чекав [1, с. 5]. За цією ознакою простежуються і зв'язки між замовляннями та плачем Ярославни у «Слові о полку Ігоревім» [1, с. 5] та з багатьма авторськими літературними творами. У дитячих іграх і забавлянках знайдемо багато звертань до стихій, природних явищ, тварин тощо, навіть символізовані «жертвоприношення» (дощик-борщик), що так само мають виразні риси міфологійної персоніфікації.

Характерною особливістю звертань у замовляннях є їх повна дуплікація («*Місяцю, місяцю*» [1, с. 10], «*молодиче, молодиче*» [1, с. 101]) або ж із незначними змінами суголосних найменувань («*водичко-Йорданічко*» [1, с. 11], «*кринице-вдовище*» [1, с. 14], «*водице-кринице*» [1, с. 24], «*уроки-урочища*» [1, с. 59, 60, 62], «*вразе-Івне, вразе-Степане*» [1, с. 101], «*вразо-Власе*» [1, с. 104], «*враз-вразище*» [1, с. 105], «*вразе-Власе, вразе-Опанасе*» [1, с. 104], «*вразе, вразочку*» [1, с. 107] та ін.).

Порівняння в оказіонально-обрядовому фольклорі виходить за межі звичного розуміння в системі уснопоетичних та літературних творів, оскільки на ньому так чи інакше ґрунтуються вся композиція замовляння, а також «механізм» його дії, який реалізується через зіставлення дійсного з бажаним. Існує кілька варіантів формозмістового вираження порівняння в таких текстах. Один з них – так звана *формула неможливості*, яка є своєрідною «силою» замовляння: «Як не може доступити диявол до хреста, так не може доступити хвороба до (Федора)» [4, с. 24]; «Як сонце, місяць, зорі і Господь Бог на небі славні, так щоб рожденна, хрещена (Ганна) була в мірі славна і жива на многая літа!» [4, с. 27].

За аналогією до байок «сила» в оказіонально-обрядовому фольклорі – це квінтесенція його образно осмисленої праг-

матичної мети. Порівняння в цьому сенсі відіграє особливу роль з огляду на запропонований Дж. Фрезером поділ магії на імітативну та контагіозну, оскільки порівняння в замовлянні має функції обох зазначених видів магії. Зокрема, імітативна функція реалізується завдяки спочатку дуплікації супровідної дії в текстовому вимірі, пізніше – паралелістичному опису розвитку художньо-образної частини сюжету (подій, явищ, мотивів) та отриманню конкретного утилітарного результату в позатекстовій дійсності. Контагіозна функція реалізується зазвичай в акціональному супроводі магічного ритуалу та дублюється в тексті.

Іноді весь ритуально-магічний текст є розгорнутим порівнянням: «Перший княжич місяць на небі Адав'євич, другий черв'як у дубі, третій медвід у лізві, четвертий камінь у полі, п'ятий щука у воді. Коли ти п'ять братів, докути зійшовшиесь, будуть за одним столом сидіти, пити, їсти, гуляти, добрий мислі мати, суди судити, пересуди брати, тоді в раба Божого Івана зубная кость, жовтая і біла, буде боліти, і моєму слову ключ і замок. Амінь, амінь, амінь!» [2, с. 46]; «Місяць на небі, зайць у дебри, а струг у воді, та й як ті три брати зайдут си на тайну вечеру, та аби тоги ни мав моци переполох mine находити» [1, с. 39]. Мотив бенкету трьох (п'яти) братів має певні образні та діалектні модифікації з незмінною ідеєю формули неможливості, вираженої у формі порівняння.

Епітети в оказіонально-обрядовому тексті можуть бути постійними та факультативними. Характер постійних епітетів мають насамперед сполуки «раб Божий», «хрещений, нарощений, молитваний», наявні в більшості пізніх за періодом побутування і відповідно фіксації замовляннях. У давніших магічних текстах епітети стосувалися переважно образів помічників, яких за допомогою означеній намагалися глорифікувати, «задобрити». Для образів, яким властива семантика царственості або сакральності (Місяць-князь, Сон-

це, Цариця-Ханиця, архангел Михаїл та ін.), епітети мають характер титулів (величний, справедливий, світлий, праведний тощо).

Гіпербола як троп використовується в замовляннях з метою посилення емоційно-експресивного впливу на реципієнта і реалізується завдяки численним синонімічним рядам, імперативним конструкціям, конструкціям всеохопності тощо, як-от: «*Пристріт сніданковий, пристріт обідній, пристріт вечірній, пристріт полуночний, пристріт вітряний, пристріт вихровий, пристріт степовий, пристріт межовий, пристріт чоловічий, пристріт жіночий, пристріт піарубочий, пристріт дівочий, пристріт ломучий, пристріт колючий*» [2, с. 30].

Тавтологія в замовлянні має, окрім семантичної, ритмомодельючу функцію, оскільки сприяє монотонному виконанню тексту з повторюваними акцентними «кроками»: «*Я тебе вимовляю, / я тебе висилаю на чорне море. / На чорному морі / чорний чоловік сидить, / чорний вогонь горить. / Чорна видалка, чорна тарілка, / чорний ніж, чорна печінка <...>*» [2, с. 31].

Питання про метафору в магічному тексті є неоднозначним, оскільки все замовляння фактично є метафорою, тобто глибинним художньо осмисленим порівнянням предметів, явищ, дій тощо.

Побажання як образно осмислену прагматично спрямовану інтенцію зараховуємо також до лексичних засобів, оскільки остання розкривається за допомогою семантики слів. Цей компонент формозмісту споріднює замовляння з багатьма фольклорними жанрами, зокрема колисковими, щедрівками тощо.

За результатами дослідження основних лексичних художніх засобів в оказіонально-обрядових текстах очевидно є специфіка використання, пов'язана, з одного боку, з первинною прагматикою замовлянь, а з другого, – з їхньою архаїчністю.

ПРИМІТКА

¹ Записала О. Кривенко 25 серпня 2014 р. в с. Слов'янське Роздольненського р-ну АР Крим від Ганни Петрівни Остріянської, 1963 р. н.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія / упоряд.: Т. М. Шевчук, М. Г. Василенко ; передм. Т. М. Шевчук. – Київ : Молодь, 1991. – 336 с.
2. Замовляння / упоряд., передм., прим. М. К. Дмитренка. – Київ : Видавець Микола Дмитренко, 2007. – 124 с. – (Серія «Народна творчість». – Кн. 9).
3. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж. Фрэзер / пер. с англ. М. К. Рыклина. – Москва : ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – 528 с. – (Боги и учёные).
4. Шевчук Т. Магічна поезія (замовляння) / Т. Шевчук // Родовід. – 1993. – Чис. 5. – С. 10–13.

SUMMARY

The article deals with the functioning specifics of lexical verbal-pictorial means in the charms (*magic texts*) determined with their dual nature (as folklore texts created for a practical purpose).

In particular, the main attention is paid to the use of personification, epithet, comparison, metaphor, hyperbole, tautology, address and their functions in the occasional-ritual texts. The study reveals that the peculiar use of lexical means in such texts is associated with a particular mythic and religious attitude to reality. This makes it possible to trace provisionally frozen stages of transformation of the concept of the sacred in the individual texts.

The metaphor, simile and wish (as figuratively meaningful intention) are used in the charms as methods of structure-interpretation of reality. Lexical means of expression in the charms form units of a higher order – formula (for example, the formula of impossible). Thanks to it the magical text becomes recognizable, whereby it is possible to create a block diagram of this type.

It seems appropriate to put the personification into the first place, because it's displaying a special relationship to reality most obviously. The address continues this semantic line and takes the next step in the formation of allegorical images.

The comparison in charms is an implementation of designated by James George Fraser principle of action in them as matching the desired result with a valid one. The epithets in occasional-ritual text can be permanent or optional. These units can acquire value of titles for the characters with royalty semantics. The hyperbole is used as a means to enhance expressivity and implemented with the help of synonymous series, imperative constructions etc. The tautology in the spell has the function of processing rhythm-and-melody picture.

The results show that lexical peculiarities of figurative means in this kind of texts are explained by their archaic nature and variability.

Keywords: lexical means, charms, personification, epithet, comparison, metaphor, hyperbole, tautology, address.

ПЕРСОНАЛІЇ

УДК 398(497.2)(092)Михайлова

I. С. Огієнко

ЮВІЛЕЙ БОЛГАРСЬКОГО ФОЛЬКЛОРИСТА КАТИ МИХАЙЛОВІ



К. Михайлова

27 грудня 2015 року свій ювілей відзначатиме відомий болгарський фольклорист та славіст, фахівець з культурної антропології, перекладач, співробітник відділу порівняльних фольклористичних досліджень Інституту етнології і фольклористики з Етнографічним музеєм Болгарської академії наук (далі – ІЕФЕМ БАН) Катя Михайлова.

Протягом 1968–1970 років вона навчалася в Державному бібліотечному інституті в Софії. Перший робочий досвід отримала, працюючи в Центральній бібліоте-

ці БАН (1970) і в бібліотеці Софійського університету імені Св. Клиmenta Охридського (1971). Упродовж 1971–1977 років була студенткою факультету слов'янської філології (польська мова та література, російська мова та література) згаданого університету. Її дипломна робота присвячена народній ба-

ладі та літературним баладам Адама Міцкевича. З листопада 1974 року по червень 1975 року стажувалася в Інституті польської філології Варшавського університету, де прослу-хала цикл лекцій з польського фольклору, літератури доби Просвітництва, театрознавства.

Протягом 1977–1978 років була перекладачем з польської мови в Комітеті культури, Спілці болгарських письменників, Спілці театральних діячів Болгарії. З 1978 року працює в Інституті фольклору БАН: спершу філологом-спеціалістом відділу усної народної творчості (до 1985 р.), потім філологом-спеціалістом відділу слов'янського і балканського фольклору (1986–1997). Упродовж 1989–1991 років навчалася в аспірантурі Інституту фольклору БАН, де написала дисертацію з теми «Мандрівний епічний співець-жебрак у фольклорній культурі слов'ян (функціонально-семантична характеристика)». Свою наукову діяльність продовжила на посаді старшого наукового співробітника II ступеня відділу слов'янського і балканського фольклору (1998–2010), доцента відділу порівняльних фольклористичних досліджень ІЕФЕМ БАН (з 2010 р. і до сьогодні).

Наукові інтереси К. Михайлової надзвичайно широкі. Вона є автором компаративних досліджень зі слов'янського фольклору та міфології, народної релігійності, виконавства епічних творів (мандрівні сліпі співці-жебраки), жанрових особливостей народної балади, календарної обрядовості, сучасного політичного фольклору, етнічних стереотипів, культурної і релігійної ідентичності болгарської діаспори у світі та польської в Болгарії.

У монографічному дослідженні «Мандрівний сліпий співець-жебрак у фольклорній культурі слов'ян» (*Странстващият сляп певецъ просяк във фолклорната култура на славяните*) (Софія, 2006 р., 528 с.), яке 2010 року вийшло в перекладі польською мовою, представлено типи мандрівних професійних епічних співців у слов'ян, подано історичну

типологію та функціонально-семантичну характеристику мандрівного епічного виконавства у слов'ян. Дослідниця виокремлює низку ознак, котрі позначають сакральність такого виконавця (зв'язок з культом мертвих, біdnість, мобільність, сліпота тощо), і робить висновок, що у вертикальній системі координат сліпий жебрак набуває статусу медіатора між небесним і земним світами, між Богом і людиною, а в горизонтальній – посередника між своїм і чужим, близьким і далеким, відомим і невідомим. Серед текстів з репертуару таких виконавців К. Михайлова вирізняє релігійно-легендарний та історико-героїчний епос, родиннопобутові пісні, приділяючи особливу увагу інтертекстуальним характеристикам у різних слов'янських традиціях. Співці завдяки текстам релігійно-героїчного характеру, що переважали в їхньому репертуарі, сприяли утвердженню морально-етичних норм спільноти, формували світогляд і систему цінностей особи та колективу. Важливо, що болгарська фольклористка у своему дослідженні використовує українські матеріали. Перебуваючи неодноразово в Україні, вона консультувалася з відомими дослідниками українських народних дум Софією Грицю та Михайлом Хаєм, здійснювала власні фольклорні записи від кобзарів, зокрема, у м. Переяславі-Хмельницькому на Київщині. Дослідниця підготувала й опублікувала розділи в низці колективних монографічних досліджень, наприклад в таких, як «Болгарські народні балади і пісні с митическими и легендарными мотивами» (*Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви*) (1993–1994, ч. 1–2), «Епос – етнос – еtos. Епос у фольклорній культурі слов'янських і балканських народів» (*Епос – етнос – еtos. Епосът във фолклорната култура на славянските и балканските народи*) (1994), «Побратим. Болгари на чеських землях» (*Побратим. Българи по чешките земи*) (1994). К. Михайлова була упорядником окре-

міх випусків журналу «Болгарський фольклор» (Български фольклор), а саме: «Сакральне у фольклорі» (*Сакралното в фолклора*, 1995 р., кн. 1–2), «Християнство і фольклор» (*Християнството и фолклор*, 2000 р., кн. 3), «Фольклористика в Росії» (разом з І. Седаковою) (*Фолклористика в Русия*, 2006, кн. 3–4), «Фольклористика, культурна антропологія і етнологія в Польщі» (*Фолклористика, культурна антропология и этнология в Польша*, 2014 р., кн. 3), «Польська фольклористика і етнолінгвістика» (*Полска фолклористика и этнолингвистика*, 2014 р., кн. 4,), а також одним із упорядників збірників «Проблеми болгарського фольклору. Т. 10. Фольклор – ідентичність – сучасність» (*Проблеми на българския фолклор. Т. 10: Фолклор – идентичност – съвременность*).

Варто також виокремити упорядковане нею видання «Спогади і роздуми про Петера Динекова. 100 років від дня народження» (*Спомени и размисли за Петър Динеков. 100 години от рожденияето му*, 2010 р.). Адже академік П. Динеков, ученицею якого була К. Михайлова, став одним з ініціаторів наукового співробітництва болгарських науковців із фольклористами-славістами Інституту мистецтвознавства фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – ІМФЕ) ще в 60–70-х роках ХХ ст. Він неодноразово виступав з доповідями на вчених радах Інституту. У згаданому виданні опубліковано спогади про нього українських вчених Наталі Шумади та Вікторії Захаржевської (рецензію на книжку було опубліковано в щорічнику «Слов'янський світ»).

К. Михайлова – учасник численних міжнародних проектів, таких як «Болгари на чеських землях» (1993–1994), «Болгари в Польщі і поляки в Болгарії – проблеми етно-культурної ідентичності» (1996–1998), «Етнологічні аспекти трансформації культур у Болгарії і Словаччині» (1998–2000), «Символічні форми традиційної народної культури» (1999–2005), «Болгари в Словаччині – етнокультурні характеристики

і взаємодії» (2001–2004), «Стереотипи і міфи в болгарській і польській культурі в умовах мультикультуралізму» (2002–2008), «Ідентичності, стереотипи і міфи в болгарській і польській культурі в умовах мультикультуралізму» (2009–2014), «Християнська культура і сучасний фольклор – болгарсько-польські паралелі» (2015–2017).

К. Михайлова – член різних болгарських і міжнародних організацій, комітетів, експертних комісій, рад, зокрема академічного об’єднання «Богемний клуб» (з 1994 р.), Міжнародної баладної комісії при Міжнародному товаристві з етнології і фольклору SIEF (1997–2011), президії Комісії з дослідження слов’янського фольклору Міжнародного комітету славістів (з 1998 р.), Комісії з етнолінгвістики Міжнародного комітету славістів (з 2003 р.), міжнародної Робочої групи з дослідження ритуального року при Міжнародному товаристві з етнології і фольклору SIEF (2005), Польського етнографічного товариства (філіал у м. Торуні) (з 2010 р.), міжнародної Робочої групи з етнології релігії при Міжнародному товаристві з етнології і фольклору SIEF, Міжнародного дослідницького центру з історії і культури Середземномор’я і Південно-Східної Європи імені Вальдемара Церана при університеті в Лодзі, Польща (з 2012 р.) та ін.; редколегій часописів: «Болгарський фольклор» (*Български фолклор*) (з 2002 р.), «Словацька і слов’янська етнологія» (*Ethnologia Slovaca et Slavica*) (з 2012 р.), «Народна література» (*Literatura Ludowa*) (з 2012 р.), «Наша Європа. Етнографія – етнологія – антропологія культури» (*Our Europe. Ethnography Ethnology – Anthropology of Culture*) (з 2012 р.), «Народна творчість» (*Twórczość Ludowa*) (з 2014 р.), «Народне мистецтво» (*Artes Humanae*) (з 2015 р.) та щорічника «Слов’янський світ» (2002–2005).

Наукову діяльність Каті Михайлової відзначено урядовими нагородами. Вона – заслужений діяч культури Польщі (Міністерства культури та національної спадщини Республіки

Польща, 1998), кавалер Офіцерського хреста Ордена Відродження Польщі Президента Польщі (2000); отримала також диплом Спілки вчених Болгарії (2008) за високі наукові досягнення в галузі гуманітарних наук.

Катя Михайлова багато років поспіль підтримує активні контакти з українськими вченими, зокрема Г. Скрипник, Н. Шумадою, С. Грицю, М. Хаєм, Л. Вахніною, О. Микитенко, Л. Мушкетик, І. Горбань та ін. Вона виступала з доповідями на засіданні вченої ради ІМФЕ, з лекціями на кафедрах фольклористики та слов'янської філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка і на кафедрі слов'янської філології Київського славістичного університету. У Києві відбулася презентація її монографічного дослідження. Катя Михайлова є автором статті «Про сакральність жебрака і жебрака-співця у фольклорній культурі слов'ян», уміщений у болгарському спецвипуску «Народної творчості та етнографії» (2008, № 2). Вона сприяла виданню тематичного випуску «Фольклористика в Україні» журналу «Болгарський фольклор» (*Български фолклор*) (2011, № 3–4).

В останні, нелегкі для України роки Катя Михайлова залишається постійно не тільки в наукових взаєминах зі своїми українськими колегами та друзями. Під час Революції Гідності у своїх листах до співробітників ІМФЕ вона надсилала слова солідарності, а також висловлювала свою активну громадську позицію під час протестних акцій на підтримку української демократії та незалежності, які відбувалися в Софії.

Зичимо ювілярці міцного здоров'я і творчого натхнення для нових наукових здобутків.

Многая літа!..

УДК 82.09.072.3(=16)(092)“388”

Л. К. Вахніна

ВІТАЄМО СЛАВІСТА ТЕТЯНУ РУДУ



Тетяна Петрівна Руда народилася 26 липня 1945 року в Києві. Після закінчення школи вступила на філологічний факультет Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка, де спеціалізувалася з болгарської та російської мов і літератур. Відвідувала також спецкурси з польської та чеської мов. Після закінчення університету (1967) вступила в аспірантуру Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР (нині – Інститут мистецтвознавства,

фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, ІМФЕ). Науковим керівником Т. Рудої був Олексій Іванович Дей, який запропонував їй тему дисертації «Іван Франко – дослідник слов'янського фольклору» (зважаючи на те, що аспірантка вивчала кілька слов'янських мов). О. Дей – відомий фольклорист і літературознавець – зробив досить вагомий внесок у вітчизняне франкознавство. Йому належить кілька монографій і серія розвідок про життя і творчість Івана Франка (зокрема монографія «Іван Франко і народна творчість» (Київ,

1955)). Тому керівництво Олексія Івановича – неоціненна вдача для молодої дослідниці, яка за його порадою звернулася до архіву І. Франка (що зберігається в Інституті літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України) і віднайшла та опублікувала низку листів від учених різних слов'янських країн, що доти не були надруковані. Дисертацію захистила в 1971 році, а в 1974-му вийшла книжка Т. Рудої під такою самою назвою.

Протягом 1970–1974 років Тетяна Петрівна працювала у відділі слов'янської фольклористики ІМФЕ, надрукувала низку статей у журналі «Народна творчість та етнографія», щорічнику «Слов'янське літературознавство і фольклористика», брала участь у фольклорних експедиціях відділу. Займалася й художніми перекладами з болгарської мови.

Згодом перейшла до новоствореного відділу теорії мистецтва, очолюваного відомим філософом і культурологом М. Гончаренком, отримала посаду старшого наукового співробітника. Наукові інтереси Т. Рудої в цей час були пов'язані переважно із взаємодією національних культур (тобто компаративістикою). Написала кілька розділів до колективних монографій («Художественная культура и гармоническое развитие личности», 1982 р.; «Взаимодействие науки и искусства и творчество художника», 1988 р. та ін.). У 1983 році видала книжку під назвою «Взаимообогащение художественных культур народов СССР». Продовжуючи розробляти проблеми міжнаціональних культурних зв'язків, підготувала монографію «Взаємодія національних культур: теорія і реальність» (задепоновану 1994 р.). Докторську дисертацію «Взаємодія національних художніх культур: літературознавчі аспекти» захистила в 1996 році за спеціальністю «Теорія літератури».

Згодом відділ теорії мистецтва було реорганізовано, а його співробітників переведено до відділу культурології та етномистецтвознавства (завідувач – І. Юдкін). Крім компаративної проблематики, Тетяна Петрівна почала працювати над питаннями

масової культури, опублікувала ряд статей – «Сучасний детектив: пострадянський варіант», «Мистецтво соцреалістичне і масове», «Заложники жанра: авторы детективных романов» та ін. Зверталася вона також до постаті М. Рильського, його перекладацької та фольклористичної діяльності (статті – «Фольклор в науковій і художній творчості Максима Рильського», «Болгарія в біографії і творчості М. Рильського», «Максим Рильський як теоретик перекладу», «Славістичні інтереси М. Т. Рильського» та ін.). Підготувала і видала кілька статей про вчених – своїх учителів і колег (О. Дея, М. Гончаренка, Г. Вервеса, С. Грицу).

З 2008 року Тетяна Петрівна працює провідним науковим співробітником відділу мистецтва і народної творчості зарубіжних країн (нині – відділ зарубіжної фольклористики ІМФЕ, який очолює Л. Вахніна), свого часу створеного на основі відділу слов'янської фольклористики, у якому Т. Руда розпочинала свою наукову діяльність. Тут вона продовжила свої дослідження масового мистецтва і знову звернулася до вивчення сучасного болгарського фольклору, підготувала розділи до колективних монографій («Сучасна фольклористика зарубіжних країн» (2012) та ін.).

Останнім часом Тетяна Петрівна керує відділом кінознавства ІМФЕ, продовжує співпрацювати з відділом зарубіжної фольклористики. Зокрема, вона взяла участь у підготовці енциклопедичного словника «Українська славістична фольклористика XIX – початку ХХІ ст.» (рекомендований до друку). Однією з провідних тем дослідницьких студій, публікацій і доповідей Т. Рудої є наукова та творча діяльність поета-академіка М. Рильського, який протягом багатьох років очолював Інститут, що сьогодні носить його ім’я. Вона – постійний учасник Голосіївських читань у Меморіальному музеї М. Т. Рильського.

Упродовж багатьох років Т. Руда викладала різні дисципліни у вищих Києва: слов'янський фольклор на філологіч-

ному факультеті Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка, історію літератури в Художньому інституті (нині – Академія мистецтв), культурологію в Київському театральному інституті ім. І. К. Карпенка-Карого (нині – Київський національний університет театру, кіно і телебачення імені І. К. Карпенка-Карого). Написала розділи для шкільних підручників з літератури («Література для XI класу» (2001) та ін.), узяла участь у підготовці хрестоматії «Слов'янська поезія XIX – початку XX ст.». У 2012 році опублікувала листування своїх батьків у роки війни під назвою «Война. Разлука. Любовь» з передмовою та іменним покажчиком. Слід зазначити, що Тетяна Руда належить до славної плеяди науковців. Її мати – член-кореспондент НАН України Ніна Крутікова – протягом багатьох років очолювала відділ російської літератури в Інституті літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Саме від батьків Тетяна Петрівна перейняла рідкісну на сьогодні рису – «аристократизм духу» та чудові людські якості – бажання завжди допомогти своїм колегам, друзям і молоді, якою вона завжди опікується. Під її керівництвом захищено кілька кандидатських дисертацій; вона й надалі керує аспірантами відділу кінознавства та відділу зарубіжної фольклористики.

Ще на початку свого творчого шляху Т. Руда стала одним з очільників ради молодих учених ІМФЕ ім. М. Т. Рильського «Мислитель», була активним організатором наукових дискусій, семінарів, творчих вечорів, на які запрошували відомих поетів. Не раз на них виступав І. Драч та актори київських театрів. Упродовж усього життя вона співпрацює з Товариством «Знання», де видала кілька брошур, популяризує українську славістичну науку та культуру серед широкого загалу.

Протягом багатьох років Т. Руда є членом спеціалізованої вченової ради ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України по захисту кандидатських і докторських дисертацій з фольклор-

ристики та етнології, нещодавно ввійшла до складу нової спеціалізованої ради з культурології та мистецтвознавства, де завжди займає активну позицію, часто виступає як експерт і рецензент.

Славістична діяльність Т. Рудої відображеня в ряді грунтовних досліджень із проблем фольклористики та літературознавства, про які вже згадано вище. Вона – постійний учасник щорічних міжнародних славістичних конференцій до Днів слов'янської культури та писемності, що проходять під егідою Українського комітету славістів у Національній бібліотеці України імені В. Вернадського; член редакційних колегій щорічників «Слов'янський світ», «Слов'янські обрії» та журналу «Народна творчість та етнологія». Неодноразово була учасником міжнародних з'їздів славістів та міжнародних конгресів україністів (VI, VII, VIII, IX). Т. Руда співпрацює з громадськими організаціями національних меншин України, виступаючи на їхніх культурно-освітніх заходах. Мені пощастило бути разом з нею і в експедиції на Закарпатті, і на Міжнародному конгресі славістів у Братиславі, і в сонячній Софії та незабутньому Рильському монастирі (Болгарія). Тетяна Петрівна ніколи не уникала труднощів, не шукала легких шляхів у науці, залишаючись надзвичайно скромною та вимогливою до себе людиною.

У творчих планах відомого в Україні вченого – видати історію славістичних досліджень в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Вона підготувала ряд спогадів і матеріалів про українських фольклористів-славістів, їхні зв'язки з болгарськими вченими, а також збірник статей, присвячених славістичним інтересам Максима Рильського. Сподіваємося, що всі творчі плани науковця будуть реалізовані.

З роси та води Вам, Тетяно Петрівно!

УДК 821.161.2(092)Качкан

Л. Г. Мушикетик

ТВОРЧЕ ПОВНОЛІТТЯ ВІДОМОГО МИТЦЯ
(до 75-річчя від дня народження Володимира Качканя)



Оглядаючи життєвий шлях, творчий доробок Володимира Качканя, складно визначити, у якій саме царині найяскравіше розкрився його багатограний талант, адже він є поетом, прозаїком і літературознавцем, освітянином і журналістом, етнологом і фольклористом, громадським діячем.

Володимир Атаназійович народився 12 серпня 1940 року в с. Рибне (нині – Тисменицького р-ну Івано-Франківської обл.). Закінчив технічне училище, а згодом Івано-Франківський державний педагогічний інститут імені Василя Стефаника, де отримав професію філолога-викладача української мови і літератури (1967) та журналіста (1974).

Працював кореспондентом, редактором, старшим редактором в обласному телерадіокомітеті, доцентом кафедри теорії і практики преси Інституту журналістики Київського державного університету ім. Тараса Шевченка, далі завідувачем кафедри, заступником директора Інституту (1972–1995).

З 1995 року В. Качкан завідує кафедрою українознавства Івано-Франківського державного медичного університету (нині – Івано-Франківський національний медичний університет). З 1990 року – професор, з 1993-го – академік АН вищої школи України.

В. Качкан є автором понад вісімдесяти книжкових видань: монографій, художніх і документальних книг, новел, оповідань, есеїв, повістей, романів, поезій, до двох тисяч публікацій у журнально-газетній періодиці України, інших країн. Його художні твори перекладено польською, німецькою, чеською, болгарською, словацькою та англійською мовами.

Зупинімося детальніше на науковому доробку митця, який цікавиться такими галузями, як історія і теорія української літератури, фольклористика, етнологія, історичне та літературне краєзнавство, культурологія, пресологія та ін.

Серед особистісних рис В. Качкана першочергово назвемо його глибокий патріотизм, любов до своєї великої й малої батьківщини, уболівання за власний народ, прагнення піднесення його мови та культури, морального оздоровлення шляхом повернення до сучасного обігу багатьох славних персонажів минулого. «Я поставив собі за мету підняти і повернути на українське поле десятки, сотні, тисячі забутих постатей, бо зрозумів, що лише тоді, коли наша наука на всіх галузевих рівнях поверне всіх видатних вчених, ми зможемо побачити, яка інтелектуальна могуть нашої нації», – писав він [1, с. 32]. Цей цвіт нації постав у його уяві в поетично-му образі пшеничного колоска, зневаженого й занедбаного, який довго не міг ні піднятися, ні випростатися, однак згодом таки підвів голову, ожив і здолав чорний кукіль, і таким чином змогли прорости зерна істини, затоптані червоним кирзовим чботом, здавалося б, назавжди. Символічним цей образ став у наші дні, коли червоний чобіт загрозливо навис над усією Україною.

Описуючи творчі долі людей, дослідник добре розуміє, що з окремих мозаїчних портретів складається велика картина, а саме історія нашої науки та культури: загальна, регіональна і, зрештою, загальнолюдська. Наш час є часом розвою регіоналістики, коли велику увагу, зокрема в історіографії, звертають на місцевих діячів і митців, часто забутих у великій історії. Слід зауважити, що в українській науці бракує різноманітних видань енциклопедичного, довідкового характеру, а також, так би мовити, скрупульозності в розкритті цих питань, різноважності у вивченні.

Досі немає й окремого видання з історії української фольклористики – від початків до сьогодення, – де було б простижено весь процес. Учений свідчить із цього приводу: «Переконаний: тільки персоналізація галузей науки є найперспективнішою, найневідкладнішою справою не поодиноких вчених, а передусім відділів науково-дослідних інститутів, регіональних центрів. Повернувши нації із забуття максимально кількість персоналій, матимемо підставову можливість говорити і писати про неперервність традицій, про спадкоємність досвіду попередників, зрештою, – про процес у літературі, в культурі тощо» [1, с. 137].

Володимира Качкана можна назвати найяскравішим сучасним представником і утверджувачем напряму персоналізації у вітчизняній науці. У контексті антропологічного повороту, який нині переживає людство, цей напрям є особливо актуальним. Адже людина стає центром зацікавлень і вивчення різних галузей знання, що чималою мірою пояснюються проблемністю самої людини в час стрімких технологічних змін, втратою нею моральних цінностей, закоріненості в існуванні. Тому завданням ученого стало не лише простежити творчий внесок митців із суто наукового погляду, а пропустити їх через своє сприймання, дати їм людську, гуманістичну оцінку.

Науковій роботі дослідника сприяла його освітянська діяльність, він багато років поспіль займався викладацькою роботою. В Інституті журналістики Київського державного університету ім. Тараса Шевченка захистив докторську дисертацію з філології «Проблеми традицій і новаторства в публіцистиці» (1988). Тут він завідував кафедрою журналістської майстерності, редактував науковий «Вісник». В. Качкан добре розуміє, яким важливим є виховання нової української молоді на прикладах славних попередників. Він пише: «Певно, багато кому з молодого покоління українців не снилось і не гадалось, що потоплена в морі крові та безпам'ятства нашої не так далекої історії, зоря віри у новітне воскресіння України як держави і його народу таки зійде понад лугами та байраками, дворами і горами, роздоллями українських степів – і заяріє на чисто-синьому зводі неба благословенною провісницею та глашатайкою волі, свободи, честі і совісті нації. А нині з поміччю Творця і Оборонителя нашого ця віравозносить над сіробуденням наші душі, виповнюю величною геною пам'яттю про предків і попередників їх святий досвід-подвиг» [16, с. 215]. Зазначимо, що під керівництвом ученого здобули кандидатські та докторські звання десятки пошукувачів, зокрема йому належить «одокторення» Л. Дунаєвської, О. Таланчука, О. Пономаріва та інших, він член спеціалізованої вченої ради по захисту докторських і кандидатських дисертацій з філологічних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка, пошукувачі вважають за честь мати його своїм опонентом.

Отже, у дослідницькій роботі В. Качкану став у нагоді й журналістський досвід, уміння спілкуватися, знаходити інформацію, виокремлювати найважливіше тощо. Його подорожі Україною, зустрічі з багатьма людьми вилилися в художньо-документальні есеї, повісті, що лягли в основу книг «Гори і доли» (1983), «Грома любові» (1993), «Дивосвіт» (1986), «Барви веселки» (1981), «Краси нев'януче пелюстя» (1991), «Житні дзвонони» (1995) та ін.

З підсвідомих спонукань ученого до фольклористичної творчості можемо назвати, либо нь, квіти в саду його дитинства, чудову природу рідного с. Рибного на Івано-Франківщині та прищеплену матір'ю і бабцею любов до пісні. Володимир Атаназійович згадує: «Народнопісенна українська стихія села (любов до народнопоетичної творчості прищепила мати Марія і бабуся Софія) – основа, відтак ця квітка розрослася у моїй душі, коли став записувати, вивчати, публікувати фольклорні надбання та наукові студії: усвідомлене заняття на терені української фольклористики, як науки, певно поглибило той романтичний струмінь характеру, що проявляється щедро в художній творчості – поетичній і прозовій» [16, с. 19]. Природа наділила його поетичним сприйманням дійсності й поетичним талантом, що розкрився в його численних віршах (збірки «Кетяги Рибнянської осені», 1995 р.; «Молитва опалого листя», 2000 р.; «Вогонь твоїх очей», 2005 р. та ін.). «Я за характером глибокий лірик», – писав він. Тож недарма В. Качкан науково вивчає прекрасне – це праця про Параску Хому, яку він, власне, «відкрив» [8]. Це пізніша робота «Жива глина» про Опішню [4]. А кандидатську дисертацію 1974 року, написану під керівництвом відомого фольклориста Олексія Дея в тогочасному Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР (нині – Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України), він присвятив фольклористичній діяльності М. Павлика («Михайло Павлик і уснopoетична народна творчість»). В. Качкан також є укладачем збірок пісень у записах Михайла Павлика [14] та Осипа Маковея [13].

Першими узагальнюючими виданнями з персоналістиками стали роботи «У творчій майстерні видатних етнологів» (1993) та навчальний посібник із двох частин «Українське народознавство в іменах» (1994–1995), якими В. Качкан відновив у культурному житті – чи, як він каже, етнополі

України – постаті багатьох діячів минулого. До книг увійшли імена як знаних, так і маловідомих україністів, більша частина яких походить із Західної України. Серед інших тут чимало фольклористів. Кожну персоналію вчений розкриває в її різноманітних виявах: це й біографічні факти, громадська діяльність, письменницька чи інша творчість, наукові праці, епістолярій тощо. Опірч того, він дає оцінку діяльності митця, виокремлює найважливіше. До прикладу, у розділі «Співатиму, поки гласу стане...» так пише про М. Костомарова: «Справді, розглядаючи українську етнографію не як сухо літературознавчу дисципліну чи історію народознавства, а як одну з основних складових частин соціальної та політичної історії, національної самосвідомості й визвольної боротьби, М. Костомаров ішов, таким чином, до читачів із цілісною системою культурологічних, соціоісторичних і етнофілософських поглядів» [10, с. 43].

Намагання коротко підсумувати те найвагоміше, що дав своїм нащадкам той чи той діяч, часто увиразнюється в самій – нерідко образній – назві огляду про нього. Приміром, «“Я одкрив сам собою українство” (невідомі віхи біографії Володимира Антоновича)» чи «Творець золотого фонду етнології» (про Володимира Гнатюка). Здавалося б, уже багато відомо про невтомного збирача фольклорних багатств В. Гнатюка, однак В. Качкан поглиблює й урізноманітнює ці знання долученням фактів і цитат з його розлогого листування з іншими діячами української культури. Таким чином він знаходить нові грані, аспекти, штрихи до біографії й інших фольклористів.

Учений простежує долі цілих родин, приміром, це діяльність Заклинських («Незнищенне древо Заклинських»). Вони також цікавилися фольклором, збирали та записували його. Так, Корнила Романовича доля закинула на Закарпаття, де він разом зі своїми учнями збирав місцевий фольклор і підготував збірку «Народні оповідання про давнину (Історія Під-

карпатської Русі в переказах)» (1925), яка є цінним не лише фольклорним, а й історичним джерелом.

Друга частина книги розпочинається аналізом творчості видатних закарпатців Юрія Венеліна-Гуци та Олександра Духновича. В. Качкан наголошує на внеску Венеліна в слов'янознавство, зокрема болгаристику, пише про різні сфери його зацікавлень. У дослідженні про Духновича автор висвітлює серед інших його зв'язки з галичанами, плідну культурно-освітню та іншу діяльність «людини всеукраїнського виміру», за словами Ю. Бачі, а не вузьконаціонального спрямування, як часто його зображують представники політичного русинства.

Різnobічна діяльність Михайла Максимовича показана автором в одному з доволі розлогих розділів, де він підтверджує думку Павла Попова про те, що саме з Максимовича варто починати історію української фольклористики. Є тут і рядки про його зв'язки з іншими вченими, цитати про нього, тогочасний історичний та інший контекст. Цікавиться автор і видатним українським етнологом Федором Вовком, згадуючи, що він є чи не одним з перших українських дослідників, який започаткував комплексний підхід до етнографії.

В. Качкану вдалося розкрити й невтомну натуру Миколи Сумцова, надзвичайно широкий спектр його зацікавлень. Він писав: «Користуючись багатьма науковими методами, досліджуючи історію письменства, фольклору, етнографії, мистецтва, культури, він намагався зробити свої наукові відкриття максимально доступними для найширшого читача» [10, с. 105]. У згадуваних книгах є також огляди про М. Павлика, О. Маковея, К. Студинського, брата М. Грушевського Олександра, на якого раніше було накладене ідеологічне табу, та багатьох інших.

Праці дослідника позначені скрупульезністю, точністю. Він, де потрібно, завжди подає цілу низку псевдонімів і крип-

тонімів митця, згадує його зв'язки, спілкування з іншими діячами, немало в нього й цитат самого автора чи оцінок іншими його творчості. У кінці розділу знаходимо розлогу бібліографію по темі. Прикметно, що згадувані праці В. Качкана не лишилися серед вузького кола спеціалістів, а ввійшли до освітніх програм. Окрім того, свого часу відкрилася його авторська програма «Українське народознавство в іменах» спочатку на Українському радіо, а з вересня 1995 року – в ефірі Івано-Франківського обласного радіо.

Продовженням двотомної праці В. Качкана стала ціла серія книжок під значущою назвою «Хай святиться ім'я твоє. Історія української літератури і культури в персоналіях (XIX–XX ст.)» (підзаголовок перших томів варіюється), куди ввійшли оповіді про письменників, культурологів, редакторів, публіцистів, видавців, філософів, політологів, художників, педагогів, літературознавців, мовознавців, фольклористів, громадських діячів. Про мету своєї праці автор писав: «В історії українського народу було немало соціальних катаклізмів, трагічних поворотів і западин його долі, в історії загальнонародної літератури і культури залишилося чимало “білих плям” і “темних місць”, що близькуче й понині ілюструють поширену недосвідченість, примітивність світогляду достатньої частини населення. Не вина багатьох і багатьох українців, а біда в тому, що десятиліттями були позбавлені найціннішого, до чого прагне свідома людина все життя, – знань, правдивих і багатуючих знань про істинний літературно-мистецький процес, що мав місце в Україні, зокрема на західноукраїнських землях, у віддалені від нас, та й не такі уже далекі часи» [16, с. 344].

Кожна книжка – нині вже опубліковано десять томів – повертає читачеві низку невідомих, замовчуваних чи забутих імен визначних людей української історії та культури. Усе це – на основі різноманітної інформації, вивчення архівів та епістоллярної спадщини, що знаходяться не лише в державних

установах, а й у приватних зібраннях, багатої документації, щоденниковоих записів, автографів творів, спогадів, свідчень людей. Сам автор згадує серед джерел бібліотеки і архіви Києва, Львова, Москви, Санкт-Петербурга та інших міст, яому вдалося оприлюднити, як він каже, «мертвий капітал спецсховищ академічних бібліотек». У додатках учений наводить чимало різних артефактів: фотографії, факсиміле документів, листів, протоколів тощо. Є тут і свідчення на основі раритетних видань. «Фактично, Качкан спромігся на створення об'ємного авторського довідника з історії української культури XIX – першої половини ХХ ст. “Енциклопедія Володимира Качкана” так можна охарактеризувати зроблене дослідником», – писав Є. Баран [1, с. 96].

Починаючи з третього тому кожна книжка має іменний та інші покажчики, які полегшують користування виданням. У томах також знаходимо висвітлення і фольклористичної діяльності вчених, зокрема П. Куліша, В. Антоновича, М. Драгоманова, М. Павлика, А. Кримського та багатьох інших, навіть цілих родин – Заклинських, Лепких, Гординських.

Есеї В. Качкана нагадують картини, вони написані ніби мазками: одні більш виразні, яскраві, інші – притлумлені, мовби на задньому плані. Вони наче спонукають задуматися, домислити щось своє, доповнити власними роздумами. Барвистою є їхня мова, трапляються й авторські неологізми, вигадливі назви, несподівані звороти, однак тут немає штучності, надуманості, а навпаки – вони розцвічують оповідь, допомагають емоційніше сприйняти і запам'ятати сказане.

Розкидані по світах українці діаспори постають в уяві В. Качкана як зерна-ягоди з куща червоної калини, про них ідеться в книзі «Нев’януча галузка калини» (2010). Далеко за межі вітчизни закинула доля й Зенона Кузелю, про якого й не згадували в радянські часи, однак це була людина європейського світогляду й освіченості, учений-енциклопедист, мо-

вознавець, фольклорист, лексикограф, бібліограф, публіцист, громадський діяч. Етнологічні інтереси З. Кузелі були досить розлогими: різноманітний фольклор (обрядовий, дитячий, балади, загадки, перекази), народні вірування, історія фольклористики, методи збирання фольклорно-етнографічного матеріалу, порівняльна студії, антропологія та ін. В. Качкан справедливо наголошує на його внеску в компаративістику: на величезному порівняльному матеріалі З. Кузеля пише дослідження одного баладного сюжету на тему «хлопець переирається в жіночу одіж»; дуже розломою є праця, присвячена мотивам і сюжетам про угорського короля Матяша Корвіна у слов'ян, шляхом їх запозичень і переробок.

В. Качкан урізноманітнює текст наведенням листів та цитувань з них, що теж належить до творчої манери дослідника. У розділі про М. Драгоманова він правильно розставляє акценти щодо його народознавчих зацікавлень, виокремлює основні думки, актуальні й дотепер, наголошує на маловивченості деяких праць дослідника тощо. На його думку, численна кількість його культурологічних, міфологічних, історіо-софських оглядів, есеїв, начерків так і залишилася у вигляді публікацій у періодиці або в мало кому нині доступних наукових збірках. Зауважи В. Качкана зацікавлюють, спонукають науковців у майбутньому вивчати ці «білі плями».

Сам він розкрив багато таких невідомих фактів завдяки зверненню до епістолярію дослідників, про який забувають у нашу добу комп’ютерів та Інтернету. Проте ці папери несуть у собі великий інформаційний заряд, допомагають краще зрозуміти дух часу. В. Качкан писав: «З багатої літератури та культури світу є такі важливі сторінки історичного минулого, що саме в епістолярних текстах являють через століття своїм вдачним нащадкам безцінні факти поступу народу до світла правди, справедливості. У нерідко пожовклих від часу листах закодовано думку, погляд на те чи інше суспіль-

не, громадське явище або ж приватний спосіб життедіяльності. Добуваєшся ключиком пізнання до скрині духовного набутку кращих представників нації, її чоловічих проводарів, а часто-густо й рядових “чорноробів” історії, і перед тобою творча уява ніби розпростирає розмотаний на деталі час, його атрибути» [16, с. 6]. Епістолярію присвячено й окрему книгу В. Качкана [3].

В. Качкан серед інших уклав також фундаментальний бібліографічний покажчик про закарпатського фольклориста І. Хланту, який усе своє життя присвятив збиранню й вивченю фольклору свого краю, підготував та опублікував десятки різноманітних збірок. Довідник В. Качканана про І. Хланту є деталізованим, до кожної збірки подано список назв творів, що ввійшли до неї, а також відгуки та рецензії на окремі видання. Окрім загального є тут і поділ тематичний: літературознавчі, мистецтвознавчі статті й рецензії, вступна стаття В. Качканана та післяслово В. Марка, іменний покажчик.

Діяльність В. Качканана пошановано багатьма відзнаками. У 1990 році він став першим лауреатом Республіканської премії в галузі публіцистики, отримавши її за розробку в періодичній пресі питань українського народознавства, згодом – лауреатом Премії імені Ярослава Мудрого в галузі науки і техніки (1995), Премії імені Василя Стефаника (1999), Премії імені Івана Франка (2000), Всеукраїнської премії ім. Братів Лепких (2003). Його визнано людиною десятиліття (2001); нагороджено Міжнародною премією ім. Воляніків-Швабінських (США), медаллю Всеукраїнського товариства української мови «Просвіта» ім. Тараса Шевченка – «Будівничий України», орденом Архістратига Михаїла Української православної церкви Київського патріархату (2002); присвоєно почесне звання «Заслужений діяч науки і техніки України» (2006).

Учений є членом редколегій часописів «Українознавець», «Галичина», «Обрій», «Перевал», «Літопис Бойківщини»

(США – Україна), низки серійних публікацій енциклопедичного характеру.

На пошану відомого митця в Івано-Франківську вийшов науковий збірник «Світильник слова» (до 75-річчя від дня народження та 50-ліття творчої діяльності), до якого увійшли праці знаних науковців, письменників, журналістів, культурологів, митців, про творчість ювіляра, а також статті з різних сфер українознавства [15]. Збірник складається з двох розділів: 1. *Проростання зела* – про життетворчість В. Качкан, його науковий, літературний, педагогічний та інший доробок; 2. *Кrona українського дерева* – охоплює історико-культурологічну, літературно-філософську та мистецьку проблематику, що нею провідні вчені засвідчують своє ставлення до постаті ювіляра.

До славного ювілею митця підготовлено видання, що є підсумком його плідної багаторічної діяльності – тритомник праць. У 2015 році побачили світ перші томи: «Літературознавство, фольклористика» (т. 1) та «Історія, філософія» (т. 2) [7]. Готується і третій том: «Пресологія, публіцистика».

Побажаймо ж Володимиру Атаназійовичу й надалі трудитися на благо рідної України, повертаючи з небуття імена, прославляючи духовні надбання рідного народу, виховуючи нові, свідомі свого коріння, молоді покоління українців.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Володимир Качкан в літературно-критичному ореолі: фрагменти статей, рецензій, есеїв, нарисів, діалогів, листів. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2010. – 160 с.
2. Володимир Качкан – письменник, вчений, педагог, громадсько-культурний діяч : біобібліографічний покажчик / уклад. і авт. передм. М. М. Романюк. – Львів, 2010. – 32 с.
3. Качкан В. А., Качкан О. В. Екскурси і дискурси (українська історія, література, філософія, фольклористика, етнологія, пресологія в епіс-

толярному висвітленні: панорама проблеми) / В. А. Качкан, О. В. Качкан. – Львів, 2009. – 212 с.

4. Качкан В. А. Жива глина: Мандрівка в минуле та сьогоднішнє Опішного / В. А. Качкан. – Опішне : Українське народознавство, 1994. – 232 с.

5. Качкан В. А. Іван Хланта : біобібліографічний покажчик / В. А. Качкан. – Ужгород : Патент, 2008. – 458 с.

6. Качкан В. А. Михайло Павлик : літературно-критичний нарис / В. А. Качкан. – Київ : Дніпро, 1986. – 175 с.

7. Качкан В. А. На гребені думки : у 3 т. / В. А. Качкан. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2015. – Т. 1 : Літературознавство, фольклористика. – 396 с. ; Т. 2 : Історія, філософія. – 416 с.

8. Качкан В. А. Параска Хома : альбом / В. А. Качкан. – Київ : Мистецтво, 1983. – 95 с.

9. Качкан В. А. У творчій майстерні визначних етнологів : навч. посібник / В. А. Качкан. – Київ : Київський університет, 1993. – 86 с.

10. Качкан В. А. Українське народознавство в іменах : у 2 ч. / В. А. Качкан. – Київ : Либідь, 1995. – Ч. 2 : навч. посібник. – 287 с.

11. Качкан В. А. Хай святиться ім'я твоє: Історія української літератури і культури в персоналіях (XIX–XX ст.) / В. А. Качкан. – Львів, 2000. – Кн. 4 ; 2002. – Кн. 5 ; 2004. – Кн. 6–7 ; 2006. – Кн. 8–9 ; 2007. – Кн. 10.

12. Качкан В. А. Фольклористична та етнографічна діяльність Зенона Кузелі / В. А. Качкан // Народна творчість та етнографія. – 2003. – № 5–6. – С. 11–18.

13. Народні пісні в записах Осипа Маковея / упоряд., вст. ст. та прим. Качкана В. А. – Київ : Музична Україна, 1981. – 103 с.

14. Народні пісні в записах Михайла Павлика / упоряд. і приміт. В. Качкана. – Київ : Музична Україна, 1974. – 319 с.

15. Світильник слова : науковий збірник на пошану академіка Володимира Качкана (до 75-річчя від дня народження та 50-ліття творчої діяльності). – Івано-Франківськ : Вид-во Івано-Франківського національного медуніверситету, 2015. – 373 с.

16. Semper tiro : наук. збірник на пошану д-ра філол. наук, проф., акад. АН ВШ, засл. діяча науки і техніки України Володимира Качкана / за заг. ред. Романюка М. М. – Івано-Франківськ, 2010. – 432 с.

РЕЦЕНЗІЇ ТА ОГЛЯДИ

I. M. Коваль-Фучило

УСНОІСТОРИЧНІ НАРАТИВИ ПРО ПРИМУСОВЕ ПЕРЕСЕЛЕННЯ 1947 РОКУ

Халюк Л. Усні народні оповідання українців-переселенців Лемківщини, Холмщини, Підляшшя та Надсяння: жанрово-тематична специфіка, художні особливості / Леся Халюк ; [голов. ред. Г. А. Скрипник]. – Київ, 2013. – 216 с.



Важкими є трагічними для українського народу були окремі події ХХ ст. До сьогодні непочутими залишилися тисячі скривджених людей, яким удається зберегти в пам'яті згадки про прожиті лихоліття. Соціологи, історики, фольклористи прагнуть зафіксувати, осмислити, проаналізувати розповіді учасників і очевидців двох світових воєн, Голодомору 1932–1933 років, несправедливо засуджених в'язнів, депортованих осіб, людей, що постраждали від різних примусових переселень. Активізація досліджень у галузі усної історії в Україні зумовлена ідеологічними та цивілізаційними змінами, що настали в епоху незалежності нашої держави, по-

требою пошуку правдивих джерел інформації, даних «із перших рук».

Саме на такому першоджерельному матеріалі написана рецензована робота кандидата філологічних наук, наукового співробітника відділу зарубіжної фольклористики Лесі Халюк. Дослідження присвячено усноісторичним наративам про примусове переселення українців у межах так званої операції «Вісла» 1947 року. Монографія складається зі вступу, трьох основних розділів і висновків. У науковий апарат книги входять список використаних джерел і літератури, а також іменний покажчик респондентів.

Перший розділ «Усна проза українців-переселенців (історія збирання й вивчення, сучасна інтерпретація)» – це своєрідна енциклопедія, присвячена аналізу досліджень про українців Лемківщини, Холмщини, Підляшшя та Надсяння. Авторка ретельно простудіювала різночасові й різноформатні видання про вказану етнографічну групу. Серед найвагоміших досліджень пані Леся заслужено називає роботу М. Трухана «Українці в Польщі після Другої світової війни (1944–1984)» (Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1990) і науковий збірник спогадів «1947. Пропам'ятна Книга» (Варшава, 1997), який упорядкував Богдан Гук.

У цьому ж розділі авторка висвітлює особливості трактування неказкової прози дослідниками фольклору. Зростання уваги до усних народних оповідань Леся Халюк пояснює двома основними чинниками: «По-перше, вони є важливим джерелом вивчення феномену повсякденного життя й культури, який об'ективізований в оповідній формі. По-друге, розповіді людей про своє життя допомагають зрозуміти суспільні явища загального характеру, оскільки їх змістовне наповнення визначається особистим досвідом конкретної людини та ідеологією соціальної групи» (с. 39). Названі причини не вичерпують обставин активізації усноісторичних дослі-

дженъ. Важливим тут є не лише згаданий пошук прихованої раніше правди, а й «поступовий відхід від позитивістських та об'єктивістських підходів до вивчення суспільних процесів та більший наголос на ролі та долі людини <...> зростання інтересу до пам'яті як джерела історіографії у післявоєнні роки <...> зміна уявлень про роль і місце дослідника в процесі збору матеріалів та його дальншому аналізі у 1980-х, та цифрова революція 1990-х та початку ХХІ ст.» [3, с. 13]. Крім цих, так би мовити, позитивно історичних причин, важливими є також морально-етичні установки. Увага до скривдженіх соціальних пластів означає певну їхню реабілітацію, оскільки раніше в контексті історичних досліджень для них не було місця. Психологи стверджують, що промовляння, вербалізація власної історії допомагає людині залишити важкі спогади позаду, певною мірою позбутися цього тягаря, не носити його в собі. Водночас «мікроісторія біографічних розповідей повертає індивідам – чоловікам і жінкам – їх власний спосіб розуміння пережитого» [2, с. 44].

Другий розділ «Усні оповідання про переселення: тематична специфіка» складається з трьох підрозділів, виділених за основними тематичними блоками оповідей про переселення: тема депортациї, пошук етнічної ідентифікації і образ малої батьківщини в оповідній традиції переселенців операції «Вісла». Принагідно зауважимо, що всі досліджувані тексти зібрані від осіб, яких переміщували на територію Польщі. Це важливо зазначити, адже чимало людей із Лемківщини, Холмщини, Підляшшя та Надсяння переселяли й на територію України. Порівняльний аналіз тематики досліджуваних текстів, що стали об'єктом наукової уваги Лесі Халюк, і текстів, які я записувала від примусових переселенців із зон затоплення водосховищами на річках Дніпро і Дністер, дають підстави зробити припущення, що епічна дистанція (термін С. Мішаниця [1, с. 74]), тобто часова і просторова віддаленість від

описуваної події, її переосмислення безпосередніми учасниками формує семантичний стержень розповідей. На мою думку, це, умовно кажучи, основне осердя розповідей є пошуком основної втрати. Так, тексти українців, розсіяних по Польщі після операції «Вісла», семантично зосереджені над втратою національної ідентичності. Люди змушені були вижити на новій, чужій для них землі, а через десятиліття їхнім нащадкам уже важко збагнути, де і що таке їхня батьківщина: «*Батьківщина – це прив’язаність до родини, місця, краю, міста. Із якого роду ми вийшли, то і є наша батьківщина. Ні, вже заплутався. Що таке батьківщина? Край, у якому жили наші предки. Батьки, діди. Моя батьківщина, зрешитою, ніде і всюди. Мій батько народився вже тут. Мій дід народився там, у горах. А я – не знаю. Ні тут, ні там*» (переклад з польської Л. Халюк, с. 120–121).

Основною втратою для людей, виселених із затоплених сіл, є втрата оселі, землі, цвинтарів. Чи не найчастіше вони довго оповідають про те, як важко було будувати нову хату в умовах проживання на двох господарствах, якою трагедією було знати, що будуть затоплені могили предків, бо ж не всіх можна було перепоховати, та ѹ саме перепоховання залишилося важким спомином: «*Плаче дехто: хата така новісінька, всю коло хати, всю таке хазяйство – вали і йди нагору забирається. Плачут:*

*Як же ми, бідні, вибермся,
Такой двір новий повалимо,
А там де будем?! <...>*

Боже, то... так люди не хтіли вибратися, так плакали, в кого дуже хароше хазяйство, хата новеніька, кухня новеніька, сарай здоровий, всю, за хатою садок – таке дерево роде» (Записала І. Коваль-Фучило в липні 2014 р. в с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. від Ган-

ни Петрівни Василишиної, 1927 р. н.); «Ну, така гарна хата, дуже гарно построїна, бо ми під самою горою жили, і вона дуже в нас на такім веселім місці, на все село дуже видко її. І вже дуже гарні вікна поробили, велики, бо то маленьки були в старій хаті. Дуже насадила вазонів, зацвили – понад усе село! Хто йде, каже: “Ну в цеї жінки квіток!” Дуже росли. Повні вікна цвітів, такі-во велики цвili кругом! Я як нагадаю – так мені шкода. Як прийшла в цей дім, а в нім – Боже, Боже... холодно» (Записала І. Коваль-Фучило в липні 2014 р. в с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. від Параски Олексіївни Левченко, 1940 р. н.).

Спільною рисою оповідань переселенців унаслідок операції «Вієла» і переселенців із зони затоплення є ідеалізація втраченої території, сільської громади: «У нас люде дуже добрі були, у нас люде таки були, же вони ся всі разом бавили, усі вкупі завжди робили, спільно працювали» (с. 93); «А така Бакота була, шо нема на всю побережжя такого села. Дуже дружне і дуже гарне село <...> В нас там було – помер хтось, на долині. Всі люди на чеку: “Ой, той, той помер. Треба йти до мерця, треба йти, треба йти”. І випроводжати, вже мають випровожати – переказують йдні другим. Мають хоронити – то всю село йде ззаду. Хто на полю, то ми лишаєм сапи, всю і біжимо до цвинтаря випроводити покойника. Ми тут поприходили – а тут інакша обстановка, жіночко, тут зовсім іначе: свої лиши і всю, брат, сестра, цьоця» (Записала І. Коваль-Фучило в липні 2014 р. в с. Гораївка Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. від Параски Олексіївни Левченко, 1940 р. н.).

Третій розділ рецензованої монографії «Художні особливості усних оповідань про переселення 1947 року» присвячений з'ясуванню жанрової специфіки усних наративів, їхнім поетичним засобам. Авторка робить спробу з'ясувати шляхи виникнення народних оповідань. Дещо дискусійною видається думка про те, що початком оповідання є побутування чут-

ки (с. 147–148). Джерелом і поштовхом для виникнення усно-історичних оповідей є власне оповідна традиція краю. Вона визначає закони побутування текстів, їх поетичні особливості, тематику, способи трансмісії. Критеріями для визначення міри фольклорності певного тексту, крім тематики, поетичних засобів, є також спосіб його організації, специфічна модель творення, адже літературний авторський текст про переселення буде створений за цілком іншими принципами.

Монографія Лесі Халюк є самостійним цілісним дослідженням, яке має не лише наукове значення як фольклористична розвідка. Ця студія є важливим внеском для збереження національної ідентичності українців, розсіяних поза межами рідної землі.

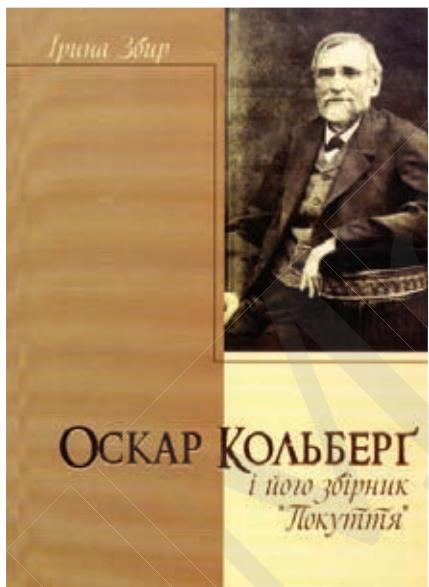
ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. *Мишанич С. В. Усні народні оповідання. Питання поетики / С. В. Мишанич.* – Київ, 1986.
2. *Пушкарьова Н. Устная история: гендерный аспект / Наталья Пушкарьова // У пошуках власного голосу: усна історія як теорія, метод та джерело / за ред. Г. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен.* – Харків, 2010.
3. *Ханенко-Фрізен Н. У пошуках суб'єкта: усна історія у плюральному світі / Наталія Ханенко-Фрізен // У пошуках власного голосу: усна історія як теорія, метод та джерело / за ред. Г. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен.* – Харків, 2010.

Д. О. Белобородова

ВАГОМИЙ ВНЕСОК В ІСТОРІЮ ФОЛЬКЛОРІСТИКИ

Збір I. Оскар Кольберг і його збірник «Покуття» / Ірина Збір. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2014. – 269 с.



Монографія Ірини Збір «Оскар Кольберг і його збірник “Покуття”» присвячена з’ясуванню місця відомого дослідника в українській та польській фольклористиці, докладному аналізові його наукового здобутку. На основі друкованих і рукописних матеріалів О. Кольберга з’ясовано передумови появи книжки «Покуття», розглянуто фактори, що вплинули на формування фольклористичних та етнографічних зацікавлень ученого. Досліджено історію укладання

цієї чотиритомної праці, акцентовано на методиці фіксації та упорядкування матеріалу, виявлено аспекти, що були новаторськими для другої половини XIX ст. Авторка докладно схарактеризувала жанрово-тематичну проблематику збірника, орієнтуючись на сучасну класифікацію з урахуванням деяких кореляцій, зумовлених нотатками польського дослідника. Вона також описала науково-культурний контекст XIX–

ХХ ст., у якому постало дослідження «Покуття» з акцентом на дискусіях довкола нього та рецепціях фольклорних текстів.

У розглянутій монографії І. Збир продемонструвала високий рівень обізнаності з історією української фольклористики XIX ст., де чільне місце посідали праці польських дослідників та збирачів уснopoетичних зразків. Актуальність теми не викликає сумнівів, адже досі існували лише спорадичні розвідки про фольклористичну діяльність О. Кольберга на українських теренах, не було належним чином вивчено й оцінено його збірник «Покуття», що містить унікальні записи від різних інформантів та дописувачів.

Монографія складається з чотирьох розділів: «Передумови постання збірника “Покуття” О. Кольберга: біографічний та історіографічний аспекти», «Збірник “Покуття” О. Кольберга: теоретико-фольклористичний дискурс», «Жанрово-тематична проблематика збірника “Покуття” О. Кольберга», «Збірник “Покуття” О. Кольберга в науково-культурному контексті XIX–XX ст.».

Метою авторки було подати повну й вичерпну картину передумов створення збірника «Покуття», докладно проаналізувати його жанрово-тематичну проблематику й показати вплив на українську та польську фольклористику XIX–XX ст. Постать О. Кольберга висвітлена в багатовимірному аспекті – від збирача й записувача фольклорних матеріалів до упорядника, дослідника й видавця десятків томів. У першому розділі монографії простежено витоки зацікавлення ученого народною творчістю. Народився О. Кольберг 22 лютого 1814 року в м. Пшисусі Опочнянського повіту Радомської губернії (нині – м. Пшисуха Келецького воєводства, Республіка Польща). Канікули проводив у батьківській хаті, де залюбки спілкувався з простими селянами. Вивчав у Берліні композицію і теорію музики у К. Ф. Гірхнера та К. Рунгенхагена. З 1838 року почав записувати народні мелодії в околицях м. Варшави, а згодом – у

різних місцевостях України, Білорусі, Литви. Відтоді почалася його фольклорно-етнографічна діяльність.

Наукові інтереси О. Кольберга не обмежувалися культурою і побутом польського народу, а поширювалися на інших слов'ян. Повне видання його творів становить понад 80 томів, серед яких розвідки, присвячені українцям, займають одне з найважливіших місць. Варто згадати «Волинь. Обряди, мелодії, пісні» (1907), «Холщину» (1890–1891), «Поділля» (1994) та інші збірники. Важливою заслугою польського фольклориста є видання чотиритомної праці «Покуття», що стала першим комплексним дослідженням місцевості. О. Кольберг записував різноманітний матеріал з урахуванням та збереженням мовних особливостей, варіантів текстів, із дотриманням норм паспортизації. У першому томі приділено увагу описові матеріальної культури, звичаїв та обрядів мешканців покутського краю. Новаторським було подання інформації про мову й антропологічні риси українців та представників національних меншин. Важливим є те, що учений одним із перших зробив нотний запис голосінь під час похоронного обряду. У другому томі наявні пісні з їх короткою характеристикою та порівнянням із польськими текстами. У 17 розділах опубліковано 512 пісень, серед яких: чумацькі, наймитські, рекрутські та солдатські, ліричні та жартівливі, пісні про скасування кріпосного права в Галичині 1848 року, а також балади. Третій том знайомить нас з українськими народними танцями, матеріалами з міфології, демонології, прислів'ями (661 одиниця) з околиць Коломиї, що їх розташовано за абеткою. Опис танців влучно доповнено гравюрою і короткими зауваженнями про коломийку, вертак, чабан, серпен із характеристикою музики та інструментів. До четвертого тому увійшов прозовий матеріал, що налічує 77 українських народних казок і 205 загадок.

I. Збир поставила собі завдання розкрити імена найбільш знакових респондентів, від яких учений отримував унікальні

свідчення, інформантів, що надсилали йому свої записи, а також представників місцевої інтелігенції, допомога яких в організації творчо-наукового процесу та опублікуванні збірника «Покуття» за нестачі коштів була справді неоціненою. Вра жає точність та скрупульозність, з якою виписано назви сіл, що в них було зафіксовано той чи той матеріал, номінації обрядодійств, до яких авторка монографії шукає аналогії в практиках інших фольклористів.

У центрі уваги дослідниці – методологічні принципи, якими послуговувавсь О. Кольберг у своїй книжці «Покуття». І. Збир наголошує на тому, що велика кількість матеріалу не викликає почуття переобтяженності текстами, обрядами, відомостями, а лише демонструє бажання вченого якнайповніше показати фольклорно-етнографічний пласт покутської традиції, донести до читача всі подробиці, починаючи від опису й народної назви села та хати і завершуючи записами звичаїв та пісень, що їх виконують під час різних робіт, зокрема оранки та сінокосу. Як зазначає авторка монографії, основними рисами методики О. Кольберга були філологічна точність та повнота запису матеріалу з уст респондента з фонетичною транскрипцією для передачі всіх мовленнєвих нюансів. І. Збир звертає увагу на те, що спершу дослідник мав за мету видати народні пісні з музикою цілими серіями за тематичним принципом: балади, весільні пісні, жартівліві тощо. Однак через складнощі виконання цього завдання лише одним збирачем та новаторську для тогочасної епохи систематизацію зібраного матеріалу О. Кольбергу довелося змінити свій первісний задум і запровадити регіональний метод опису, який надалі мав важливе значення для української та польської фольклористики.

Авторка торкається питання варіантності фольклорних текстів, акцентуючи, що О. Кольберг у своєму збірнику «Покуття» вмістив велику кількість матеріалу з однієї місцевості, не змінюючи жодного слова. Отже, у другій половині XIX ст.

була вельми важливою думка дослідника про необхідність фіксувати й вивчати всі варіанти фольклорного тексту. У своїй монументальній праці він комплексно поєднав вербальний, акціональний та музичний коди, що завжди перебували в синкретичному зв'язку, а також заклав основи компаративістського дослідження в XIX–XX ст.

Чотиритомну працю О. Кольберга «Покуття» було високо оцінено багатьма видатними фольклористами. Так, І. Франко в рецензії на третій том позитивно відгукнувся про роботу польського дослідника, хоча й критикував метод записування народних текстів та їх опублікування. Ц. Нейман також дав схвальну характеристику збірнику, але акцентував на безсистемному розташуванні пісень у другому томі. М. Сумцову та Ф. Колессі імпонувала зацікавленість ученої українським фольклором.

Зупиняючись на рецепціях фольклорних текстів книжки «Покуття», І. Збир наводить вдалий приклад того, як І. Франко в праці «Студії над українськими народними піснями» використав записи О. Кольберга, зокрема п'ять варіантів балади «Іван і Мар'яна», два варіанти пісні «Козак і Кулина», тексти пісень «Брат вбив брата за дівчину», «Пісня про комара» та баладу «Трой-зілля». Методи й принципи роботи О. Кольберга мали чималий вплив на написання збірника «Гуцульщина» за авторством В. Шухевича.

І. Збир не погоджується з думкою деяких фольклористів про «нерозуміння» О. Кольбергом жанрової специфіки твору, допущені ним неточності в диференціації фольклорних текстів. Вона неодноразово наголошує на тому, що подібні недоліки пов'язані з методологією тогочасної фольклористики, а отже, методика укладання збірника «Покуття», фіксація та впорядкування матеріалу, його паспортизація та варіантність органічно вписані у фольклористику другої половини XIX ст. та цілком відповідають її рівню.

Монографія вирізняється значним фактичним матеріалом, оригінальним підходом до аналізу та вирішення поставлених завдань, високим рівнем інформативності. Авторка підтверджує свою думку, цитуючи авторитетних учених, порівнюючи їхні судження й подаючи в додатках ілюстративний матеріал. Вона слушно зазначає, що певні хиби дослідження «Покуття» спричинені методологічними концепціями фольклористики XIX ст., а не досвідом О. Кольберга. І. Збир акцентує, що до збірника увійшли тексти майже всіх жанрів українського пісенного й прозового фольклору, проте найбільше зафіковано календарно- й родинно-обрядових зразків, а також жанрів необрядового фольклору й народної прози. Вона уважно простежує історію появи збірника, комплексно зупиняючись на біографічному й історіографічному аспектах. Авторка переконливо свідчить, що не всі попередні ідеї фольклориста витримали випробування часом, як ми бачимо на прикладі зі зміною методики укладання «Покуття». Судження І. Збир про те, що О. Кольберг заклав підвалини методу регіонального вивчення фольклорно-етнографічного матеріалу, є досить аргументованим. Дослідниця уважно простежує, що поруч із власноручною фіксацією текстів від численних респондентів учений користувався й записами, надісланими йому від постійних інформантів та кореспондентів із Покуття та інших місцевостей. Вона чітко визначає наукову цінність передмов О. Кольберга до кожного видання *Ludu* та *Obrazow etnograficznych*, а також зупиняється на його статтях і листах, де він торкається таких важливих теоретичних питань фольклористики, як паспортизація, варіантність текстів, жанрово-тематична класифікація та номінація.

Висновки, викладені в рецензованій монографії, ґрунтуються на аналізі значного матеріалу. І. Збир слушно зауважує, що намагання О. Кольберга записати й видати кожну подробицю, що стосується народної культури того чи того села,

зробило його збірник «Покуття» унікальною концентрацією фольклорних та етнографічних текстів, комплексним зрізом життя мешканців краю. Дослідник порушив питання географічного розташування, історико-культурних особливостей краю і точної фіксації мовленнєвих нюансів респондентів. Авторка наголошує на тому, що деякі мелодії пісень, вміщених О. Кольбергом у книжці «Покуття», стали першими нотними записами в історії української музикології. Скрупульозність фольклориста допомогла здобути надзвичайно рідкісні зразки хрестинних пісень, похоронних голосінь, а також варіанти текстів календарно-ї родинно-обрядової, необрядової поезії, малих пісенних жанрів, народної прози й міфологічних, демонологічних творів покутського краю.

Уважно аналізуючи погляди сучасників, авторка монографії робить висновки щодо місця праці О. Кольберга «Покуття» в контексті української та ширше – світової фольклористики, називаючи його монументальним дослідженням із фольклору та етнографії, що вирізняється точністю й довершеністю зафікованого матеріалу.

Монографія І. Збир «Оскар Кольберг і його збірник “Покуття”» – вагомий внесок в історію української та польської фольклористики, зокрема в «покуттезнавство».

Л. К. Вахніна

УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКЕ ПОГРАНИЧЧЯ В ДОСЛІДЖЕННЯХ РОМАНА КИРЧІВА

Кирчів Р. Студії з українсько-польського етнокультурного пограниччя / Роман Кирчів. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. – 462 с.



Кожна робота відомого українського фольклориста Романа Федоровича Кирчіва, дійсного члена Наукового товариства імені Тараса Шевченка, який цього року відзначив свій славний 85-річний ювілей, не тільки привертає увагу широкого загалу науковців, вона є подією та водночас імпульсом до нових розвідок. Такою стала і його нова монографія «Студії з українсько-польського етнокультурного пограниччя» (Львів, 2013). Простір українсько-польського пограниччя, яке викликає особливе зацікавлення дослідників

в останні роки, залишається продуктивним у сфері міжкультурних взаємопливів та перетинів, на думку Р. Кирчіва, упродовж кількох століть.

Дослідник завжди зосереджував особливу увагу на українсько-польських фольклорних і фольклористичних взаєминах ХІХ ст., адже саме завдяки Р. Кирчіву ще в другій полу-

вині XX ст. було оприлюднено цілу низку архівних джерел періоду української школи в польській романтичній літературі. Книжки «Україна в польських альманахах доби романтизму» (Київ, 1965), «Український фольклор у польській літературі» (Київ, 1971) сьогодні стали класичними для української фольклористики та літературознавства, як і низка інших його розвідок останніх років. Нове видання містить вибірку праць відомого вченого за різні роки життя, більшість із яких є бібліографічною рідкістю. Водночас подано і нові студії дослідника – його сучасне бачення українсько-польського порубіжжя.

Переважно тематика розділів книжки присвячена українсько-польським фольклористичним та літературним взаємінам, які об'єднує визначальна ідея особливого місця української культури у європейському світі, що підтверджує вплив українського фольклору на польське наукове і мистецьке середовище.

Польські культурні діячі до української тематики зверталися ще в XV ст. – Ян Длугош, Станіслав Сарницький, Миколай Рей, у XVI ст. – Мацей Стрийковський, Бартош Папроцький. Можна вести мову і про українців, які стали відомими польськими письменниками, котрі писали латиною.

У новому виданні здебільшого йдеться про відомих польських збирачів українського фольклору XIX ст. (Вацлав Залеський, Жегота Паулі, Зоріан Доленга-Ходаковський, Оскар Кольберг). Р. Кирчів проаналізував їхній внесок у дослідження українсько-польсько-білоруського суміжжя, їхні думки та твердження, що актуальні і для сучасних дослідників пограничних теренів. Зокрема, цінним залишається, на думку автора видання, твердження О. Кольберга про те, що Холмщина і Підляшшя «складають західне пограниччя української етнографічної території».

Саме намагання перекинути місток від минулого до сучасного, актуалізувати речі, які для широкого загалу видаються,

можливо, другорядними, характерне для дослідження, яке відображає різні підходи і погляди в їх порівняльно-історичному ракурсі. Надзвичайно актуальним є розділ «Етнокультурне пограниччя: контури предметного поля й методологічні засади його дослідження», де вчений намагався подати і свою дефініцію терміна «пограниччя», визначити його теоретичні та практичні засади на конкретному матеріалі. Важлива думка автора щодо необхідності нагального міждисциплінарного аналізу пограниччя українськими науковцями спільно з польськими та білоруськими вченими. Не випадково у згаданій книжці кілька розділів присвячено висвітленню дослідницької діяльності таких науковців, як Микола Янчук, Базилій Бялоказович, Юрій Гаврилюк.

Чималий унесок у дослідження пограниччя здійснило Польське народознавче товариство у Вроцлаві, 120-річчя якого нещодавно відзначали у Львові, де його 1895 року спільно створили українські й польські культурні діячі та вчені, серед яких були Іван Франко й Антоні Каліна. Відповідний розділ «Зв'язки українських вчених з *Towszystwem Ludoznauczym*» присвячено історії та сьогоденню цього осередку, його організаційній та науковій діяльності. Адже *Lud*, заснований у Львові, упродовж багатьох років залишався одним з найважливіших видань, у якому друкували свої студії українські, польські, чеські та німецькі народознавці. На його сторінках містяться праці Івана Франка, Володимира Гнатюка, Олександра Брюкнера, Адама Фішера та інших.

В зазначеному розділі основну увагу зосереджено на контактах польських науковців із західноукраїнськими дослідниками. Надзвичайно цінною є публікація листування українського фольклориста В. Гнатюка з польським етнографом А. Фішером, віднайдене Р. Кирчівим в архівних джерелах Львова і Вроцлава.

Зауважимо, що в рецензованій книжці Львів представлено як унікальний народознавчий центр, де широко виявлено

його міжнародні зв'язки. І це не випадково, адже наукова громада Львова була своєрідною квінтесенцією української науки, її європейськості та визнання у світі. Додамо, що у Львівському університеті в міжвоєнні роки ХХ ст. народознавець А. Фішер викладав німецький фольклор німецькою мовою, а французький – французькою.

Етнографічній діяльності А. Фішера, який у міжвоєнний період очолював кафедру етнографії Львівського університету, присвячено окремий розділ «Українська тема в народознавчій парадигмі Адама Фішера». За визначенням Р. Кирчіва, науковець послуговувався надбаннями української народознавчої науки і дбав про налагодження українсько-польського наукового діалогу. Розділ уперше вводить у науковий обіг маловідомі факти із життя та наукової діяльності відомого польського вченого, до якого шанобливо ставилися у Львові представники польської та української громад; його ж учнями стали й чимало етнологів, які продовжували справу вчителя в післявоєнні роки в Польщі та Україні.

У нинішній час одним з таких ініціаторів продовження польсько-українського діалогу в галузі етнології є керівник кафедри етнології Вроцлавського університету професор Едвард Петрашек, який доклав чимало зусиль для налагодження та розвитку наукових зв'язків між Вроцлавом і Львовом наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. У розділі «Пам'яті професора Едварда Петрашека» вчувається людський біль за колегою та побратимом з Польщі, для якого Україна та українські питання завжди були актуальними.

Ще одним побратимом для професора Р. Кирчіва був відомий польський славіст професор Базилій Бялоказович, білорус із походження, книжка якого про відомого білоруського збирача фольклору Підляшша М. Янчука стала подією для сучасної славістичної фольклористики Польщі, Білорусі та України. Її аналізу присвячено розділ «Монографія про до-

слідника польсько-українсько-білоруського етнокультурного пограниччя».

Ряд розділів книжки висвітлюють проблему українсько-польського перекладознавства, зокрема різні аспекти перекладів фольклорних творів. Ідеється і про переклади та видання українських народних дум в Польщі (розділ «Україніка Яна Мірослава Касіяна»). Окрім сучасних перекладів українського фольклору на польську мову, Р. Кирчів звернувся і до аналізу маловідомих на сьогодні в Україні та Польщі перекладів народної творчості в XIX ст.

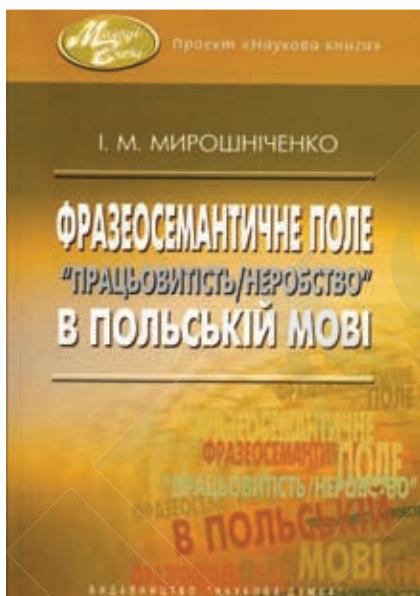
Загалом, кожна з розвідок книжки – це своєрідний синтез різних наукових підходів, пошуків та використання у своїх наукових працях архівних напрацювань, уміння ретельного аналізу фольклорних та літературних джерел.

Показово, що ґрунтовна післямова до рецензованого видання, автором якої є академік Степан Павлюк, директор Інституту народознавства НАН України, має називу «Дорогою до синтезу», адже саме в працях Романа Федоровича, поряд з використанням методів кількох наук, поєднано рідкісні на сьогодні риси енциклопедизму й академічності.

Н. Ф. Баландіна

ВЕРБАЛІЗАЦІЯ ПРАЦЬОВИТОСТІ Й НЕРОБСТВА В ПОЛЬСЬКІЙ ФРАЗЕОЛОГІЇ

Мирошиніченко I. M. Фразеосемантичне поле «працьовитість / неробство» в польській мові / I. M. Мирошиніченко. – Київ : Наукова думка, 2014. – 248 с.



Монографія Ілони Мирошиніченко «Фразеосемантичне поле «працьовитість / неробство» в польській мові» присвячена важливій і мало-вивченій у славістиці науковій проблемі. Актуальність дослідження випливає із завдань сучасної лінгвістичної семантики, що передбачають аналіз структури та значення мовних одиниць, які хоча й пов'язані між собою, однак постають у формі відносно автономних угруповань.

На відміну від сучасних інтердисциплінарних досліджень фразеологізмів, рецензована монографія виконана в руслі класичної таксономії зі здебільшого узвичаеною термінологією – *синонімія, полісемія, омонімія, варіантність*, що жодним чином не применшує її теоретичної значущості й наукової новизни. Теоретичне значення праці I. Мирошиніченко полягає в подальшому розвитку структурно-семантичного підходу до фразеології й робить внесок у роз-

виток теорії стабільності / варіантності усталених словесних комплексів, а наукова новизна визначається тим, що вперше проведено комплексне дослідження польової організації семантики на прикладі фразеологічного поля «працьовитість / неробство» в польській мові, здійснено аналіз парадигматичних зв'язків і внутрішньої форми одиниць, що утворюють означене поле.

Дібраний І. Мирошніченко багатий фразеологічний матеріал – 1007 одиниць – надає дослідженю потрібної верифікаційної цінності. Для добору матеріалу було залучено на самперед фразеологічні та тлумачні словники польської мови, а також інші джерела: сленгові й діалектні словники, зібрання прислів'їв і приказок, електронний корпус польської мови.

Рецензована монографія складається зі вступу, трьох розділів, висновків, бібліографії, списку джерел та «Ідеографічного словника польського фразеосемантичного поля “працьовитість / неробство”», який дослідниця представила в додатку.

Перший розділ «Теорія фразеосемантичного поля у словистиці» присвячено теоретико-методологічним зasadам аналізу, з'ясуванню змісту ключових понять *фразеологічна одиниця*, *фразеологічний синонім*, *фразеологічний варіант*, *фразеосемантична підгрупа*, *фразеосемантична група*, *фразеосемантичне мікрополе*, *фразеосемантичне поле*. Здійснено огляд попередніх досягнень у галузі вивчення лексико-семантичних (праці В. Русанівського, Л. Васильєва, Г. Щура, Н. Філічевої), лексико-фразеосемантичних (дослідження Л. Банкової, О. Ганапольської) та фразеосемантичних полів (праці Н. Грозян, Н. Дем'яненко, І. Іванової, Н. Крисенко, Е. Покровської, Ю. Прадіда). Обґрутовано доцільність моделювання автономних фразеосемантичних полів (с. 15–16). Для дослідження фразеосемантичного поля «працьовитість / неробство» використано ієрархічне структурування: фразеологічна одиниця → синонімічний ряд → фразеосемантич-

на підгрупа → фразеосемантична група → фразеосемантичне мікрополе → фразеосемантичне поле. Концептуально, услід за В. Мокієнком, Ю. Прадідом, П. Мюлднером-Нецковським та іншими, автор виходить з вузького трактування фразеологізмів, беручи за основу семантичну неподільність, відносну стійкість, відтворюваність, організованість за моделлю слово-сполучення (переважно експресивного характеру) (с. 32).

Другий розділ «Системно-структурні відношення у фразеосемантичному полі “працьовитість / неробство”» присвячено детальному опису ієрархічної структури поля «працьовитість / неробство», моделюванню мікрополів, виділенню їхніх ядерних і периферійних зон. Полярний принцип побудови поля зреалізовано на рівні мікроструктури шляхом виокремлення антонімічних рядів та пар у межах конкретних підрозділів. Для об'єктивнішого розкриття змісту фразеологічної одиниці (ФО) подано ілюстрації з Національного корпусу польської мови. Дослідниця встановила, що 89 % одиниць фразеосемантичної групи «займатися / не займатися корисною діяльністю» зіставляються з неробством і лише 11 % – з роботою, а 70 % одиниць фразеосемантичної групи «характеристика діяльності» – це негативно забарвлені фразеологізми (с. 84). Аналізуючи фразеосемантичну групу «працівник», автор переконливо доводить, що серед одиниць цієї групи переважають фразеологізми на позначення непrestижних професій, а саме: повії (53 ФО), учителя (30 ФО), міліціонера (21 ФО), прибиральника (7 ФО), охоронця (7 ФО); натомість не зафіксовано фразеологічних одиниць на позначення юриста, економіста, банкіра, митника, програміста та інших високооплачуваних і престижних професій (с. 84).

Неабияку увагу дослідниця приділяє проблемі полісемії, яка у сфері фразеосемантичного поля «працьовитість / неробство» трапляється зрідка; окремі факти проаналізовано

досить скрупульозно із зазначенням причин виникнення та шляхів розвитку.

Серед теоретичних здобутків рецензованої праці є вивчення явища варіантності, проведеного на значному фактичному матеріалі, зокрема мовиться про випадки лексичного, формального та змішаного варіювання компонентів фразеологічної одиниці.

У третьому розділі «Типологічні різновиди одиниць фразеосемантичного поля “працьовитість / неробство” за їх компонентним складом» розкрито внутрішню форму фразеологічних одиниць досліджуваних тематичних груп і тим самим засвідчено їхню етнічну самобутність. «Освіжаючи» внутрішню форму, авторка намагається показати, як за посередництвом фразеологізмів польський етнос об’єктивує предметний світ, формує й виражає світоглядні ідеї. Заслуговують схвалення деякі етимологічні акценти. Знаходячи опертя в значній за кількістю науковій та довідковій літературі, дослідниця подає не лише вже наявні теорії походження певної одиниці, але й власні етимологізування, більшість із яких є досить переконливими, приміром, поява значення «опинитися без роботи, втратити посаду» у ФО *rójśc na Grzybów* (*Grzybów* – назва району Варшави) в результаті мовної гри зі значенням і формою *iść (rójśc) na grzybki* (с. 134). Уміння аналізувати й узагальнювати продемонстровано також на прикладі семантичних зрушень (від прямого значення до переносного) у звороті *zbijać bąki z cebuli* (с. 122–123): збивати цибулю → завдавати шкоди → марнувати час → ледарювати.

Досліджуючи значення фразеосемантичних груп, автор проводить паралелі з аналогічними фразеотематичними групами української, російської, чеської, верхньолужицької, англійської та французької мов. Таке зіставлення, безсумнівно, викликає чималий науковий інтерес у плані встановлення типологічних відмінностей і мовних універсалій.

Загальні висновки підсумовують зміст проведеного дослідження й окреслюють перспективи подальшої роботи.

На особливу увагу заслуговує «Ідеографічний словничок польського фразесемантичного поля “працьовитість / неробство”», який подано в додатку. Зібрані в словничку ФО І. Мирошніченко об’єднала в п’ять тематичних груп: 1) займатися / не займатися корисною діяльністю; 2) діяльність за родом заняття; 3) характеристика діяльності; 4) суб’єкт діяльності / бездіяльності; 5) характеристика суб’єкта діяльності. У межах кожного тематичного розділу фразеологічний матеріал розміщено в алфавітному порядку, а після кожного фразеологізму подано паспортизацію. Неабияку увагу в словниковій статті автор приділяє фразеологічній варіантності. У круглих дужках зазначено орфографічні (*biały Murzyn (murzyn)*), фонетичні (*robić coś na glans (glanc)*, *papa smerf (smurf)*), морфологічні (*fabrykant (fabrykantka)* *aniołków*, *robić coś na łap-cap (łapii-capii)*), видові (*robić (zrobić) coś na gwizdek, iść (pójść) na grzybki*), словотвірні (*kasza (kaszka) z mlekiem (mleczkiem)*, *posyłać (wysłać) kogoś na zieloną trawę*), синтаксичні (*robić coś z biedą (biedzić się nad czymś)*, *panna z Modliną (panna Modlińska)*), лексичні варіанти компонентів фразеологізму (*pracować (harować, tyrać, orać, zasuwać) jak osioł (wół)*, *łapać (gonić) muchy (motyle)*, *leżeć do góry brzuchem (pępkiem)*), а у квадратних дужках – факультативні (*leniwy jak [stary] kot, leżeć [martwym] bykiem, zbijać bąki [z cebuli], być na cudzym [chlebie]*). Багатозначні ФО в кожному новому значенні представлено в різних тематичних групах (*niebieskie ptaszki*: «1) *дармоїди, нероби*; 2) *контролери білетів у автобусі або трамвай*»), тематичних підгрупах (*lekki chleb*: «1) *легка робота*; 2) *проституція*») та синонімічних рядах (*anioł stróż*: «1) *тюремний наглядач*; 2) *міліціонер*»), що зумовлює їхню повторюваність у межах словничка. Матеріали «Ідеографічного словничка польського фразесемантичного поля “пра-

цьовитість / неробство”» заслуговують на використання в лексикографічній практиці при укладанні великого ідеографічного словника польської фразеології та перекладних фразеологічних словників.

Позитивно оцінюючи обрану автором методику опису, спосіб репрезентації матеріалу та глибину аналізу, об’єктивність спостереження й висновків, зазначимо, що монографія молодої дослідниці І. Мирошніченко «Фразеосемантичне поле “працьовитість / неробство” в польській мові», безумовно, збагатить теорію лексичної семантики та неодмінно знайде своє застосування в практиці.

ХРОНІКА

Л. Г. Мушкетик

СВЯТКУВАННЯ 120-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ МАКСИМА РИЛЬСЬКОГО

19 березня 2015 року українська та світова громадськість відзначила 120-річний ювілей видатного поета, публіциста, академіка, перекладача, громадського діяча Максима Тадейовича Рильського. Опівдні відбулося покладання квітів до пам'ятника митцеві в Голосіївському парку від організацій і окремих шанувальників, зокрема від Національної спілки письменників України, Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – ІМФЕ ім. М. Т. Рильського). Школярі київської середньої школи № 7 декламували вірші славетного поета.

У Літературно-меморіальному музеї Максима Рильського (далі – Музей Рильського), що розміщений на території Голосіївського парку, по обіді відбулося **літературно-мистецьке свято «Ведуть в бессмертя смертного пісні»**. Присутніх привітала директор Музею Вікторія Колесник. Потому виступив заступник міністра культури України Ігор Ліховий, який зазначив, що Рильський подав високий приклад громадянства для кожного, він був усеноардним поетом. Ліховий від імені міністра культури В'ячеслава Кириленка нагородив почесними грамотами співробітників Музею Вікторію Колесник, Галину Рубай, а також онука відомого митця – мецената, журналіста Максима Георгійовича Рильського, який своєю чергою подякував Музею, іншим організаціям за збереження пам'яті Рильського.

На святі також виступили перший заступник Департаменту культури Київської міської державної адміністрації Сергій Анжияк, Герой України, Голова Фонду української культури поет Борис Олійник. Своїми спогадами про Рильського, назвавши його світовим класиком, поділився поет Дмитро Павличко, він зачитав вірші митця, а також свої твори про нього, зокрема із циклу «Гранослов». Директор Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України академік Микола Жулинський у своєму виступі виокремив такі риси Максима Тадейовича, як людська гідність і висока духовність, а також подарував Музею книгу Рильського з його дарчим написом.

Добре слова на адресу Рильського сказали також заслужений діяч мистецтв України, режисер театру і кіно Лесь Танюк, президент корпорації «Еталон», де виготовлено іменні медалі М. Рильського, Володимир Бутко, начальник відділу використання інформації документів Державного архіву Київської області, кандидат історичних наук Ольга Белая, головний спеціаліст відділу Держархіву Р. Коваленко, старший науковий співробітник Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАНУ, журналістка Наталя Лисенко, колишня співробітниця Музею, викладач Київського національного університету імені Тараса Шевченка Юлія Солод, колишня директор Музею, дружина відомого поета В. Підпалого Ніла Підпала. Перекладач, член Національної спілки письменників України Сергій Борщевський озвучив власний сонет про Максима Тадейовича.

На урочистостях прозвучали також твори улюблених композиторів М. Рильського Ф. Шопена та Й.-С. Баха; українські пісні на слова поета виконав В. Чікіров з Національного будинку органної та камерної музики. Твори Рильського на музику композитора-емігранта Б. Веселовського вперше озвучила Ю. Успенська.

Відзначення ювілею продовжилося 2 квітня 2015 року в Національному музеї літератури України, де відбулася **презента-**

ція підбірки ранньої лірики Рильського «На білу гречку впали роси... Лірика. Вибране. 1918–1929 рр.» (Житомир, 2015), укладачем якої є Максим Георгійович Рильський. Він розповів про підготовку видання, неокласичну спадщину поета. Відомий письменник Іван Драч поділився своїми спогадами, передав пам'ятне фото до музею. Співробітниця управління культури Житомирської обласної адміністрації Олена Шульга розповіла про план заходів зі святкування 120-річчя М. Рильського на Житомирщині та запросила присутніх на свято «Романівська весна» (23 травня). Доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник ІМФЕ ім. М. Т. Рильського Оксана Микитенко на основі документів і спогадів окреслила деякі особистісні рисиченого, передала музею Рильського оригінал листа відомого російського вченого Петра Богатирьова до митця, автографи поета. Літературознавці, професори Києво-Могилянської академії Віра Агєєва та Володимир Панченко проаналізували поетичну діяльність Рильського, зокрема його ранні збірки, риси творчої особистості, що в них відбилися («тріумф молодості, мрійливість, культурні переживання»), задекламували вірші. Співробітниця музею Рильського, кандидат філологічних наук Надія Пазяк ознайомила присутніх з упорядкованим нею виданням «Синя далечінь романівських полів: Добірка поезій Максима Рильського, навіяних Романівкою» (Київ, 2015). Заступник директора Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАНУ Сергій Гальченко наголосив на необхідності видання архівних матеріалів Рильського з архіву Інституту та ін. Поет та перекладач, лауреат Премії імені Максима Рильського Станіслав Шевченко розглянув переклади митця, зачитав власні твори про нього. Голова Національної асоціації україністів, доктор філологічних наук Леся Мушкетик наголосила на науковій та науково-організаційній діяльності академіка, зокрема у галузі перекладознавства, указала на властиві йому людяність та

гуманізм, подарувала Музею власні монографії та щорічник ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, присвячений митцеві. Завідувач відділу зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського Леся Вахніна розкрила діяльність Рильського як знаного славіста, голови Українського комітету славістів, організатора й учасника славістичних конгресів і запросила присутніх на присвячену вченому конференцію, що мала відбутися 19 травня в конференц-залі ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Літературознавець Наталя Лисенко у своєму виступі згадала про резонанс творчості Рильського в Україні та світі, зокрема про переклади його віршів французькою мовою.

У кінці презентації всім присутнім за участь і подаровані книги подякували директор Музею Рильського В. Колесник, а також директор Національного музею літератури України Галина Сорока, яка особливу вдячність за діяльність по збереженню пам'яті славного предка висловила внуку поета Максиму Георгійовичу.

19 травня 2015 року в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського відбулася **наукова сесія**, присвячена видатному очільнику Інституту. Тут до ювілею митця було підготовлено виставку-добірку наукових і художніх праць, раритетних і новітніх видань, фотоматеріалів, пов'язаних з його життям та творчістю.

З вітальним словом до учасників звернулася заступник директора, кандидат мистецтвознавства Оксана Шевчук. Доповіді інших співробітників Інституту були присвячені різним аспектам науково-творчої діяльності М. Рильського – як мовознавця, літературознавця, фольклориста, перекладача та ін. Зокрема виступили голова Національної спілки кінематографістів України, старший науковий співробітник відділу кінознавства Сергій Тримбач (доповідь «М. Т. Рильський та О. П. Довженко»), завідувач відділу культурології та театрознавства Ігор Юдкін («М. Рильський як неокласик»), науковий співробітник відділу образотворчого мистецтва Ірина

Ходак («Тадей Рильський і родина Щербаківських»), провідний науковий співробітник відділу зарубіжної фольклористики Оксана Микитенко («У колі колег і однодумців: М. Т. Рильський і родина Й. А. Багмута – В. С. Бобкової»), молодший науковий співробітник відділу кінознавства Людмила Новікова («Кінематографічний доробок М. Рильського»), провідний мистецтвознавець відділу кінознавства Оксана Волошеннюк («М. Рильський і кіношевченкіан»).

У сесії взяли участь також науковці та громадські діячі з інших установ. Із цікавою доповіддю виступив завідувач кафедри історії науки і техніки Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут» професор Володимир Скляр: «Етномовна структура населення Донецької області: за матеріалами Всеукраїнського перепису 2001 року». Директор Інституту етнології та фольклористики з етнографічним музеєм Болгарської академії наук Петро Христов презентував українсько-болгарський проект «Конструювання ідентичності в контексті пан'європейської мобільності».

Онук поета Максим Георгійович надав для демонстрації учасникам сесії фільм «Наш Максим Рильський». Урізноманітнила захід і музична інтермедія завідувача відділу етномузикології ІМФЕ ім. М. Т. Рильського Михайла Хая, який виконав під супровід кобзи українську історичну пісню.

Матеріали наукового зібрання вирішено опублікувати в щорічниках Інституту. Планується також окрема збірка наукових праць, присвячена М. Рильському.

23 травня в с. Романівка Попільннянського району Житомирської області, на батьківщині М. Рильського, відбулося Всеукраїнське літературно-мистецьке свято – 38-ма «Романівська весна: Троянди й виноград: красиве і корисне». У ньому взяли участь літератори, журналісти, мистецтвознавці, музеологи й етнологи, громадські та політичні діячі.

Урочистості розпочали з покладання квітів до могил батьків поета – Тадея Розеславовича й Меланії Федорівни – та брата Богдана, тут відслужили панахиду за померлими. Після цього тривала офіційна церемонія та святкування. Виступили радник Президента України Юрій Богуцький, який зачитав привітання з нагоди 120-річчя з дня народження поета від Петра Порошенка, відомий поет і громадський діяч Іван Драч, заступник Міністра освіти і науки України, перекладач, лауреат Премії імені Максима Рильського Максим Стріха, депутат Олександр Ревега, очільники Попільнянського району, колишня директор Музею Рильського Ніла Підпала, голова Житомирської обласної організації Національної спілки письменників України Михайло Пасічник, директор Романівської гімназії, письменники, діячі культури та ін. Слово мав і директор Благодійного фонду «Троянди й виноград» імені Максима Рильського Максим Георгійович Рильський, який активно пропагує мистецьку спадщину свого діда. На святі прозвучали виступи місцевих інструментальних гуртів, окремих виконавців, школярів, відбулися нагородження переможців різних конкурсів. Місцевий етнографічний музей продемонстрував взірці народного одягу з Житомирщини.

Гості оглянули експозицію Музею-садиби родини Рильських та відвідали виставки робіт майстрів народної творчості. Бажаючі могли напитися води з Максимової криниці та скуштувати рибальську юшку під Максимовою липою біля річки Унави.

O. O. Микитенко

ВІШАНУВАННЯ ПАМ'ЯТІ ВУКА КАРАДЖИЧА В СЕРБІЇ

У 2014 році наукова і культурна громадськість Сербії відзначала 200-ліття знаменних праць південнослов'янського родоначальника науки про фольклор Вука Караджича – його першої збірки народних пісень (*Мала простонародна славеносрпска пјеснарица*, 1814 р.) та граматики сербської мови (*Писменница*, 1814 р.), а також ушановувала 150-ліття від дня його смерті. Цим датам було присвячено низку міжнародних наукових конференцій та інших заходів. Ми зупинимося на двох з них, у яких нам довелося брати участь.

Так, 11–14 вересня 2014 року в Белграді відбулася міжнародна наукова зустріч славістів у «дні Вука» (попри те що народився В. Караджич у день Св. Димитрія, 26 жовтня 1787 р. за ст. ст.), як офіційно називаються щорічні славістичні конференції, які вже сорок четвертий рік поспіль проводить Міжнародний славістичний центр Філологічного факультету Белградського університету (голова – професор доктор Д. Mrшевич-Радович, заступник – професор доктор Б. Сувайджич). Цього року багатогранна мовна, літературознавча та фольклористична проблематика конференції (крім згаданих на обговорення було винесено також тему «Перша світова війна та сербська мова і література») зібрала широке коло науковців з багатьох країн – Австрії, Болгарії, Італії, Німеччини, Польщі, Росії, Румунії, Сербії, Словенії, США, України, Франції, Чорногорії. Отже, конференція, учасниками якої були відомі європейські славісти, ще раз засвідчила авторитет цього наукового зібрання, попри те, що славістика в низці країн знає через економічні труднощі відчутних скорочень.

Рішення об'єднати тематично різні, здавалося б, напрями було не випадковим. І справа не лише в зовнішньому – хронологічному чиннику. Причина полягала в значенні і зумовленості ювілейних дат, пов'язаних із В. Караджичем, Першою світовою війною, для політичного і громадянського життя Сербії, а також для славістики. Зокрема, кирилиця як основа орфографічної (ширше – мовної) реформи Караджича, що ґрунтувалася на особливостях народної мови, під час Першої світової війни, як відомо, була заборонена Австро-Угорщиною на всій території побутування сербської мови. Уже після війни формування нової держави йшло паралельно зі становленням громадянського суспільства, розгортанням наукових, зокрема лінгвістичних, досліджень, серед яких відомі праці Олександра Белича.

Відомо, що появою в 1814 році «Малого простонародного слов'яносербського пісенника» В. Караджич вперше заявив про себе як про реформатора сербської мови та літератури. Збірка містила сто пісень, переважно ліричних (за класифікацією Караджича – «жіночих»), а також 8 епічних, або «чоловічих», що «співають у супроводі гусел і які містять у собі якісь історії», серед них була і раніше опублікована А. Фортисом відома балада «Асанагиниця». Уважається, що ліричні пісні цієї збірки В. Караджич записував від своєї родички Савки Живкович, а епічні були зафіксовані ним по пам'яті. Рукописний матеріал, як зазначав збирач, він привіз із собою у Віденські весни 1813 року, і рукопис потрапив до рук Е. Копітару, який і «намовив мене потроху не лише записувати народні пісні, але й слова і граматику». Попри те що таких пісень, як свідчив Караджич, «ще з дитинства знов силу-силенну, і розумів їх так само добре, як і народ розуміє», він був досить скептичний щодо сприйняття своєї збірки широким колом читачів, і підкреслював, що саме епічні пісні «містили і зараз у народі простому містять колишнє буття сербське і його ім'я». Ця збірка

стала переломною подією не лише в розвитку сербської літератури, зумовивши орієнтацію на народну мову та на художній досвід народної творчості в літературній діяльності, відтак спрямувавши роботу багатьох послідовників Караджича, але й мала найширший відгомін у Європі.

Також особливе місце серед праць В. Караджича посідає його перша граматика – *Писменица* (1814), де було висунуто зasadничий принцип реформаторської діяльності вченого – «пиши, як вимовляєш, читай, як написано» (*Пиши као што говориш, читај како је написано*). Цим правилом, яке, по суті, складає квінтесенцію його наукових поглядів, Караджич визначав єдність, системність і нормативність сучасної йому сербської літературної мови, що мало вирішальне значення для подальшого літературного і культурного розвитку як у Сербії, так і на південнослов'янських – і загалом слов'янських – теренах.

В особі В. Караджича, як завжди наголошують, талановито поєдналися філолог і літературознавець, фольклорист і етнограф, історик і видавець, при цьому в кожній галузі він залишився новатором, який не лише висував нові ідеї, але й самовіддано боровся за їх втілення в життя. Про боротьбу Караджича за допомогою його реформ з консерваторами писав, зокрема, і М. Рильський, зауважуючи, що «кінець кінцем принципи Караджича перемогли». Відтак Караджич, наголошував М. Рильський, «відіграв у культурній історії Сербії величезну роль, запровадив до літературного вжитку народну мову, виробив новий, фонетичний правопис. <...> Величезні фольклорні збірники Караджича, його етнографічні праці, його знаменитий словник із поясненням сербських слів латинською та німецькою мовами становлять неоцінений вклад у сербську культуру. Пам'ять про таких людей завжди живе в серцях народу»¹.

Проте живе не лише пам'ять про талановитого сербського самоука, але і його справа. Зокрема, у нещодавно виданій

«Нормативній граматиці сербської мови» (*Нормативна граматика српског језика*, Нови Сад : Матица српска, 2013 р., 582 с.) П. Пипера та І. Клайна, автори підкреслюють суспільну роль і цивілізаційний вимір сучасної літературної мови, наголошуючи на значенні ужиткової нормативної лінгвістики як чинника стабільності національної культури. Мова як живий процес постійно змінюється й трансформується, відтак постають питання, чи відповідає стан сучасної літературної мови «Вуковим нормам», які нормативні варіанти можливі сьогодні в умовах урбаністичного суспільства? Міждисциплінарні, зокрема соціолінгвістичні, а також лінгво- та етнокультурні дослідження, дедалі більше перебувають у полі зору сучасної славістики.

Серед фольклористичних проблем, що порушувалися на конференції (якщо ставити такий наголос стосовно комплексного творчого доробку В. Караджича, залишаючи поза увагою лінгвістичні доповіді, побудовані на матеріалі його фольклорних збірок), можна виокремити ряд напрямів. Зокрема, це особистісний вимір праць В. Караджича, нове прочитання того чи іншого його твору і доля багатьох його починань, вплив «Вукової моделі» на процеси стандартизації літературної мови, текстологічний розгляд текстів, а також переклади іншими мовами, рецензія діяльності Караджича в європейських країнах – як слов'янських, так і неслов'янських тощо. Не маючи можливості зупинитися на доповідях докладно, назвемо бодай деякі з них, бо вже сам перелік дає певне уявлення про широке коло питань: Д. Іванич (Сербія) «Авторський голос у сербських народних оповіданнях Вука Стефановича Караджича», Г. Тяпко (Росія) «Особа автора в “Писемници” (1814) Караджича», П.-Л. Тома (Франція) «Асан-агиниця з Вукового “Пісенника”: вплив на французькі переклади балади», Р. Мароевич (Сербія) «Текстологічне і версифікаційне дослідження “Малого простонародного слов'яносербського пі-

сенника”, А. Корда-Петрович (Сербія) «Чеські славісти про Вука», Є. Премк-Богатай (Словенія) «Рецепція Вука Караджича у Словенії», С. Самарджия (Сербія) «Перші Вукові примітки», Б. Сувайджич (Сербія) «“Пісенник” як канон», З. Мркаль (Сербія) «Пісні у Вуковому “Пісеннику” у процесі викладання сербської мови і літератури», М. Стефанович (Сербія) «Що важить у літературній історіографії перша друкована книга В. Караджича?», С. Кнєжевич (Боснія і Герцеговина) «“Пісенник” Караджича у збірці Боголюба Петрановича “Сербські народні пісні з Боснії та Герцеговини” (Т. 1)», О. Микитенко (Україна) «Перші переспіви з “Пісенника” В. Караджича у Східній Україні: А. Метлинський (1839)» тощо. Виголошенні доповіді суттєво збагатили славістичне «караджичезнавство» та засвідчили неперервне значення й актуальність творчого спадку визначного сербського вченого.

Попри те що про В. Караджича писалося чимало, його праці й нині не перестають бути викликом, збуджувати наукову думку і провокувати нові погляди. Суперечки і дискусії щодо мови і літератури, культури й історії, інших областей його багатогранної діяльності не вщухають і сьогодні – через 150 років після його смерті. Закономірно, що крім підсумків осмислення творчого надбання Караджича, сучасні ювілейні заходи, зокрема й ті, про які йдеться, більше зосереджувалися на пошуку оригінальних підходів і нових відповідей. Такою була і одна з визначальних настанов ювілейного міжнародного симпозіуму «Вук Стефанович Караджич (1787–1864 – 2014)», що відбувся 4–6 грудня 2014 року в Белграді. Організаторами заходу виступили Відділення мови і літератури Сербської академії наук і мистецтв, Матиця сербська, Вукова задужбина та Академія наук і мистецтв Республіки Сербія (далі – САНМ). На відкритті симпозіуму виступив Президент САНМ академік Н. Хайдин, прозвучали привітання від секретаря Відділення мови і літератури академіка П. Пипера та від голови оргко-

мітету академіка Н. Милошевич-Джорджевич. Хор міського Центру культури ім. Вука Караджича (м. Лозниця) виконав «Гімн Вуку» Ст. Мокраняца та «Азбуку» В. Ілича.

Упродовж трьох днів у Великій залі САНМ у пленарному режимі тривала напружена робота, у якій взяли участь близько сімдесяти науковців з різних наукових центрів Сербії, а також представники з Австрії, Німеччини, Польщі, Росії, Словенії, України, які займаються вивченням різних аспектів діяльності Вука Караджича. Тому, попри урочистість заходу, це авторитетне наукове зібрання мало характер широї розмови колег, які отримали можливість обмінятися думками та обговорити нагальні питання сучасної славістики – мовознавства, літературознавства, фольклористики та етнології. Увага була зосереджена на надзвичайно широкому колі питань, серед яких – значення мовної реформи Караджича, система правопису та нормативної граматики, внесок праць Караджича в розвиток діалектології, фольклористики, етнології та релігієзнавства, історичні та географічні праці вченого, можливості сучасного зображення літературного та культурного процесу, який ґрунтуються на послідовному розвитку народної мови та літератури, спадкоємність традицій Караджича, європейський вимір його діяльності тощо.

Фольклористика та етнокультурологія були представлені цікавими і проблемними доповідями, які засвідчили актуальність праць Караджича для сучасної науки, вказали на необхідність нових міждисциплінарних підходів для осягнення його творчого доробку. Зокрема, ця думка звучала в доповідях: «Про переклади Нового Заповіту» (єпископ Бачський Іриней), «Суб'єктивне й об'єктивне в повсякденному людському житті – і у Вука Караджича» (В. Єротич). На широкому історико-культурному тлі було побудовано доповіді А. Ломи (Сербія) «Від Св. Сави до Вука: свідчення сербської народної мови», Б. Йовановича (Сербія) «Вукове утвердження серб-

ської культурної пам'яті», Б. Шияковича (Сербія) «Народна творчість та філософія», Л. Зуковиця (Республіка Сербська) «Суспільний статус народної пісні в часи Вука», Д. Радойич (Сербія) «В. Караджич і “наука про народ”». Проблема рецепції Вука в різних європейських країнах стала предметом уваги Г. Шуберт (Німеччина) «Співпраця Вука з німцями – з сьогоднішньої перспективи», В. Крестича (Сербія) «Франьо Кухач про В. Караджича та його прибічників у Хорватії», С. Колєвича (Сербія) «Королевич Марко в англосаксонському дзеркалі», В. Питулич (Сербія) «В. Ст. Караджич та І. С. Ястrebов у світлі етнології», О. Микитенко (Україна) «Шевченкове “Подражаніє сербському” в контексті літературно-фольклорної рецепції Вукової діяльності». Усна і писемна традиції як постійне джерело розвитку та збагачення фольклорної творчості були опрацьовані в доповідях М. Клеут (Сербія) «“Серби у Донаверту”: усна і писемна традиція?», Д. Петкович (Сербія) «Епічні пісні з Вукових класичних та рукописних збірок – паралелі та відмінності», Є. Пандуревич (Республіка Сербська) «Друге життя другої книги: усна рецепція Вукової збірки сьогодні». Знайшли висвітлення також питання історіографії видань Караджича, зокрема у виступах Н. Милошевич-Джорджевич (Сербія) «“Ковчежич” Вука та біля нього», М. Матицького (Сербія) «Альманах Караджича “Даница” як модель національного періодичного журналу», А. Вранеш (Сербія) «Бібліографія про В. Ст. Караджича», З. Бойович (Сербія) «Давнина Вукових “джерел”». Фольклорні жанри – від слов'янської міфології, ліричних пісень та пісень косовського циклу, прислів'їв та приказок до дитячого фольклору – стали предметом дослідження в доповідях С. Толстої (Росія) «Нотатки про сербські прислів'я», С. Самарджиї (Сербія) «Поетика Вукових назв», З. Карапович (Сербія) «Сміх та еротика у працях В. Караджича», Л. Раденковича (Сербія) «Значення праць В. Караджича для вивчення сербської міфології», Б. Си-

кимич (Сербія) «Антропо-лінгвістичне прочитання Вукового етнографічного тексту: дитячі ігри». Окрему групу становили доповіді, присвячені аналізу листування Караджича: В. Осолнік (Словенія) «Про лист В. Караджича правителю Милошу Обреновичу 1832 р.», Р. Люшич (Сербія) «Листування Вука як історичне джерело», Б. Сувайджич (Сербія) «“Рахунки” стосовно співців у листуванні Караджича». Було звернуто увагу і на необхідність сучасного інтертекстуального представлення праць В. Караджича, зокрема, у розвідці М. Детелич, Л. Делич (Сербія) «Яким чином форматизувати Вука?».

Симпозіум став помітним явищем у науковому житті Сербії та ще раз засвідчив, що гуманістичні ідеї та творчий потенціал праць В. Караджича і сьогодні залишаються актуальними та співзвучними сучасним вимогам розвитку науки.

ПРИМІТКА

¹ Рильський М. Сербські епічні пісні // Рильський М. Зібрання творів : у 20 т. – Київ : Наукова думка, 1987. – Т. 16. – С. 14–15.

I. M. Коваль-Фучило

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ РОБОЧОЇ ГРУПИ «РИТУАЛЬНИЙ РІК»

25–27 вересня 2014 року в м. Інсбруку (Австрія) відбулася міжнародна наукова конференція «Магія в ритуалі і ритуал у магії». Це була ювілейна (десята) зустріч робочої групи «Ритуальний рік», яка є структурною частиною Міжнародної організації етнологів і фольклористів SIEF (*фр. Societé Internationale d'Ethnologie et de Folklore*). SIEF – міждисциплінарне наукове об’єднання в галузі етнології, фольклору, культурної антропології. Організацію було створено в 1964 році на базі Комісії з мистецтва і традицій, заснованої 1928 року при Лізі Націй¹.

Організаторами конференції були співробітники Інституту історії та європейської етнології Інсбруцького університету професор Леандер Петцольд та доктори Тетяна Мінніахметова і Каміла Велкоборська. У роботі зібрання взяло участь 86 дослідників із тридцяти країн світу.

Доповіді учасників були зосереджені на проблемах, пов’язаних із кореляцією між магічними обрядами й релігійними церемоніями, аналізом різних типів і видів сучасних магічних практик, дослідженнями магії в щоденному побуті. Учені обговорили такі питання: магія в практиці сучасних цілителів, чародіїв, ворожок; особливості вірувань і функціонування неоязичницьких рухів; почуття і розум у сучасній магії та релігії, вегетативна магія і поділ ритуального року. Дослідники намагалися збагнути й проаналізувати вияви магічних дій, уявлень, вірувань у календарних та родинних обрядах, іграх, новітніх і традиційних соціальних практиках, зокрема у вуличній ході, фестивалях і карнавалах, традиційних і су-

часних формах фольклору, способах організації туристичних карт різних європейських міст. Предметом аналізу учасників зібрання стали архаїчна й сучасна обрядовість, фольклорні та художні тексти, твори мистецтва.

Україну представляли два учасники: доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України Оксана Микитенко та кандидат філологічних наук, науковий співробітник відділу фольклористики цього ж Інституту Ірина Коваль-Фучило. Доповідь О. Микитенко була присвячена популярному міжнародному весільному звичаю чіпляти замок на мосту й кидати ключ від нього у воду. Дослідниця описала особливості функціонування цього звичаю в різних європейських країнах, проаналізувала його прагматику, предметну, акціональну та вербальну складові частини. І. Коваль-Фучило у своїй доповіді розповіла про сучасний стан побутування календарного оплакування в Україні, а саме на Поліссі – у с. Сварицевичі Дубровицького району Рівненської області. Доповідь базувалася на матеріалі, зібраному безпосередньо під час поминального оплакування. Фольклористка простудіювала поетику й функціональні особливості звичаю, продемонструвала слухачам фото- та відеоматеріал.

Наприкінці зустрічі відбулися загальні збори робочої групи «Ритуальний рік», на яких обрали нове керівництво. Президентами стали Террі Ганнелл (Рейк'явік, Ісландія) і Ірина Седакова (Москва, РФ), секретарем – Ірина Стахл (Бухарест, Румунія), координатором залишився Лоран Себастієн Ферньє (Нант, Франція). Наступна зустріч учасників «Ритуального року» – конференція «Традиції і трансформації» – запланована на 4–7 червня 2015 року в Казані.

Учасники конференції в Інсбруку мали нагоду ознайомитися з експозицією етнографічного музею, оглянути виставку

творів мистецтва в картинній галереї, відвідати храми головного міста провінції Тіроль, помилуватися чудовими альпійськими краєвидами.

ПРИМІТКА

¹ Детальніше див.: [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.sieffhome.org/about.shtml>.

С. Ю. Страшнюк, М. Г. Станчев

ЦЕНТР БОЛГАРИСТИКИ ТА БАЛКАНСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ІМЕНІ МАРИНА ДРИНОВА

Науково-координаційний центр під такою назвою виник у 2005/2006 навчальному році при Харківському національному університеті (ХНУ) імені В. Н. Каразіна. Поштовхом до його заснування стало нагородження навчального закладу з нагоди його 200-річчя найвищою відзнакою Болгарської академії наук (БАН) – Почесною медаллю імені М. Дринова – за підтримання традицій історичної болгаристики в Харкові. Це було визнанням з боку БАН наукової школи, витоки якої беруть свій початок у XIX ст., коли професор М. Дринов (1838–1906) керував кафедрою слов'янської філології Харківського імператорського університету (1873–1906), одночасно (у 1890-х роках) очолюючи Харківське історико-філологічне й Болгарське наукове товариства.

Про кадровий потенціал харківської школи історичної болгаристики свідчить хоча б той факт, що з 1985 року її представниками було захищено 17 кандидатських дисертаций і 3 докторські, причому всі докторські (М. Г. Станчев, С. В. Потрашков, О. О. Тортіка) і більшість кандидатських – в умовах незалежної України. Це й дало підставу ректорові, професору В. Бакірову (нині академіку НАН України, члену-кореспонденту АПН України) 9 вересня 2005 року підписати наказ про створення на історичному факультеті Міжкафедрально-го центру болгаристики, що наприкінці року отримав нову, теперішню назву, а також три ставки (директора, заступника директора й лаборанта), приміщення й загальноуніверситетський статус. Офіційна презентація Центру відбулася 28 лютого 2006 року, в день 100-ї річниці з дня смерті М. Дрино-

ва – саме цього дня відкрилися IV Дриновські читання на тему «Харківська школа болгаристики та візантинознавства: минуле, сьогодення, майбутнє» за участю Надзвичайного і Повноважного Посла Республіки Болгарія в Україні Ангела Ганєва, Голови БАН академіка Івана Юхновського, ректора Великотирновського університету імені Святих Кирила та Мефодія професора Івана Харалампієва, директора Інституту української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського, члена-кореспондента НАН України П. С. Соханя та інших болгарських і українських науковців.

З того часу Центр функціонує як структурний підрозділ Науково-дослідної частини Каразінського університету на підставі «Положення», де сформульовано його мету (підтримувати традиції наукової болгаристики через розробку пріоритетних напрямів, зокрема вивчення історії та культури болгарської спільноти в Україні) та завдання:

- координація наукової діяльності й концентрація зусиль на актуальних проблемах балканістичних та візантинознавчих досліджень у межах України;
- проведення наукових семінарів, симпозіумів, конференцій, читань, круглих столів з актуальних проблем болгаристики і балканістики;
- сприяння обміну викладачами, науковими співробітниками, докторантами й аспірантами з науково-освітніми закладами Болгарії та інших країн Південно-Східної Європи;
- допомога студентам, аспірантам та іншим зацікавленим особам в оволодінні південнослов'янськими, старо- й новогрецькою мовами, удосконаленні навичок їхнього використання;
- організація конкурсів студентських робіт з кирило-мефодіївської проблематики;
- комплектація наукової бібліотеки, архіву й накопичення банку даних у галузі болгаристики й балканістики;

– установлення безпосередніх контактів з університетами, академічними інститутами гуманітарної спрямованості, бібліотеками, музеями, видавництвами Болгарії та інших країн з метою реалізації спільних проектів.

Перелічені завдання наукового менеджменту вирішуються в безпосередньому зв'язку з іншими підрозділами університету, передусім історичним та філологічним факультетами, Центральною науковою бібліотекою, Центром краєзнавства імені академіка П. Т. Тронька. При Центрі імені М. Дринова функціонує неформальна наукова рада, до якої входить понад двадцять докторів та кандидатів наук, головним чином істориків і археологів з різних вишів Харкова та інших університетських центрів Лівобережної України. Очолює раду доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри нової та новітньої історії ХНУ імені В. Н. Каразіна М. Г. Станчев, якого 2013 року обрали іноземним членом БАН, а його заступником є директор Центру імені М. Дринова, доцент, кандидат історичних наук С. Ю. Страшнюк.

За майже десять років свого існування найбільшим досягненням уважаємо відновлення традиції, закладеної ще 1988 року й перерваної в середині 1990-х років, – проведення Дриновських читань. Згодом вони перетворилися в най масштабніший за межами Болгарії науковий форум у галузі історичної болгаристики, збираючи раз на три роки від 60 до 100 провідних і молодих учених. Восени 2007 року у фокусі їхньої уваги перебувала тема «Російсько-турецька війна 1877–1878 років та історична доля болгарського народу», у квітні 2010 року – «Болгарія – Україна: від євразійських імперій до Європейського Союзу». VII Дриновські читання, що відбулися 15–16 жовтня 2013 року, були присвячені 175-річчю від дня народження Марина Дринова. Крім пленарних засідань, робота була організована в секціях, що так чи інакше відображали різні аспекти діяльності видатного болгарського вченого-

го, громадського та державного діяча: «Епоха національного Відродження в історії болгар та українців», «Болгари в Російській імперії, СРСР та країнах СНД: проблеми збереження національної свідомості у полієтнічних спільнотах»; «Історична славістика та балканістика: наукові центри, персоналії, напрями досліджень»; ««Східне питання» та «великі ідеї» на Балканах: історія і сучасність».

Центр імені М. Дринова опікується також Кирило-Мефодіївськими читаннями, які з початку ХХІ ст. щорічно проводяться в стінах Харківського університету. Спочатку вони мали статус конференції молодих учених, проте останнім часом проходять на досить представницькому рівні, особливо у 2012 році, коли відзначалося 200-річчя від дня народження академіка І. І. Срезневського, й у 2014-му – на тему «Релігія та Церква в історичних процесах Центральної і Східної Європи» (спільно з Харківською епархією Української православної церкви). XV Кирило-Мефодіївські читання, присвячені проблемі «Центрально-Східна Європа в умовах глобалізації та регіональної інтеграції», відбулися 22–23 травня 2015 року за участю Інституту етнології Болгарської академії наук.

З 2007 року Центр ініціював також проведення щоквартальних наукових семінарів, котрі часто «прив'язуються» до пам'ятних дат болгарського календаря, – 3 березня (День визволення від османського панування), 24 травня (День слов'янської писемності, болгарської освіти та культури), 22 вересня (День незалежності), 1 листопада (День народних будителів), 8 грудня (День болгарських студентів). Проміжною (за масштабами) формою між Дриновськими читаннями та науковими семінарами є міжнародні симпозіуми. У 2009 році, наприклад, відбулося два симпозіуми: «Російсько-турецька війна 1928–1929 років і Балкани», «Харківський університет і серби». Матеріали останнього надруковано в четвертому томі «Украсу» («Українсько-сербського збірника»).

У 2010 році в Центрі пройшли також міжнародні симпозіуми «*Homo byzantinus* серед ідей та речей» (липень), «Протоболгари в етносоціальних структурах Середньовіччя» (листопад); у 2011 році – «Фракійські землі та Північне Причорномор'я в античну епоху» (квітень); у 2015 році – «Балкани – Україна: міграційні процеси, соціокультурні впливи, людські долі» (жовтень). У вересні 2012 року за активною участю співробітників Центру в Каразінському університеті відбулися Дні науки Македонії в Україні, на матеріалах яких вийшов шостий том «Українсько-македонського наукового збірника» (Київ, 2014). Цікаво та змістово пройшли також останні за часом симпозіуми «Українсько-сербські зв'язки XVIII – ХХ століть» (травень 2013 р.), «Османський чинник в історії Східної та Південно-Східної Європи» (лютий 2014 р.) та «Перша світова війна та слов'янський світ» (жовтень 2014 р.).

Як правило, за мотивами Дриновських читань та інших наукових заходів, організованих Центром, за угодою з академічним видавництвом «Професор Марин Дринов» (Софія) видається «Дриновський збірник» – орган Комісії істориків «Україна – Болгарія». На сьогодні видано вже сім томів загальним обсягом 234 друковані аркуші й готовиться до друку восьмий. Під егідою Центру вийшло також кілька монографій та бібліографій, а 2008 року на сторінках «Списание на БАН» (часопис Болгарської академії наук) харківська школа болгаристики була представлена п'ятьма статтями. На прохання головного редактора цього видання академіка Ячко Іванова в № 5 і 6 за 2010 рік Центр імені М. Дринова ознайомив болгарську наукову громадськість з регіональними школами болгаристики в Україні: київською, харківською, одеською, запорізькою, донецькою, львівською та чернівецькою.

Великого значення надають заохоченню студентів до заняття науковою діяльністю в цій сфері гуманітарного знання, для чого десять років тому спільно з Харківським міським то-

вариством болгарської культури (голова – В. Саленков) було засновано премію імені М. Дринова за кращу доповідь з історії Болгарії на міжнародній конференції молодих учених «Каразінські читання». Існує також премія імені С. І. Сідельникова, яку раз на три роки вручають молодим ученим, кандидатам історичних наук за краще дисертаційне або монографічне дослідження з історії та етнології болгар. Першим її лауреатом став Дмитро Миколенко, нині доцент кафедри нової та новітньої історії ХНУ імені В. Н. Каразіна за книгу «Правоцентристські партії в системі влади Князівства Болгарії (кінець XIX – початок XX ст.)»; у 2010 році цією премією був нагороджений асистент кафедри історії Центральної та Східної Європи Львівського національного університету імені Івана Франка Ігор Шпик за дисертаційне дослідження «Болгаро-українські релігійно-культурні зв'язки (остання чверть XIV – перша половина XVI ст.)», а 2013 року – здобувач кафедри нової та новітньої історії ХНУ імені В. Н. Каразіна Оксана Гурінова, що захистила кандидатську дисертацію на тему «Македонське питання у міжнародних відносинах 1913–1920 рр.», оприлюднену згодом, восени 2015 року, у вигляді монографії.

У болгарських ЗМІ знайшла також відображення подія, що мала місце під час V Дриновських читань у жовтні 2007 року, – вручення почесного звання *Doctor honoris causa* ХНУ імені В. Н. Каразіна Голові БАН академікові Івану Юхновському, що всіляко сприяв становленню Центру та зміцненню його зв'язків з болгарськими академічними установами, передусім Інститутом історичних досліджень та Інститутом балканістики БАН. Використовуються також можливості міжнародних договорів університету, котрі існували до 2005 року – з Великотирновським і Софійським університетами Республіки Болгарія, а також нових, до підписання яких так чи інакше Центр був причетним – з Болгарською академією наук, Університетом національного та світово-

го господарства в Софії, Белградським та Новіпазарським університетами Республіки Сербія, університетами в містах Штип (Македонія) та Тузла (Боснія і Герцеговина). Okрема сторінка в діяльності Центру зокрема й ХНУ ім. В. Н. Каразіна загалом – стосунки з общиною Панагюриште, малою батьківчиною М. Дринова. У 2007 році вони піднялися на новий щабель з підписанням Договору про співробітництво, котрий серед іншого передбачає фінансову допомогу у виданні «Дриновського збірника». У 2013 році відповідний договір було також підписано Головою БАН академіком Ст. Воденичаровим і ректором ХНУ ім. В. Н. Каразіна академіком В. С. Бакіровим. Підтримуються контакти і з нащадками М. Дринова в Болгарії, Росії та Україні.

У Центрі зосереджена унікальна бібліотека наукової літератури, головним чином болгарської та сербської, яка щорічно поповнюється на 150–200 книг, зокрема, завдяки співробітництву із Сербською національною бібліотекою в Белграді. Час від часу тут відбуваються презентації щойно надрукованих книг за участю авторів. Двічі з такою метою приїздив із Балтімора до Харкова професор Університету Дж. Гопкінса (США) Г. Й. Чернявський, аби представити свої монографії «Опыт беды и выживания: судьба евреев Болгарии в годы Второй мировой войны», «Троцкий, Болгария и болгары». У згаданих заходах також брали участь відома болгарська журналістка Калина Канева, що розповіла про задум та реалізацію своєї книги «Н. П. Игнатиев – графът на българите» (у російському виданні – «Рыцарь Балкан – граф Игнатьев»), російські дослідники Л. Решетников та О. Решетникова, що презентували свої книги – «Русский Лемнос» (про долю російської еміграції в Греції) і «Русская церковь в Софии» та ін.

З останніх інновацій Центру – запровадження курсів болгарської мови для початківців, чому завдячуємо голові Благодійної організації «Благодійний фонд імені Іоанна Рильсько-

го» Ю. Хідзику, з яким у грудні 2014 року укладено угоду про співпрацю. За нашого сприяння студенти та аспіранти мають змогу вдосконалювати болгарську мову на літніх семінарах у Софії, Велико Тирново та Варні, а останнім часом у тих, хто обрав спеціалізацією балканістику, з'явилася можливість штудіювати македонську мову на семінарі в Охриді.

Діяльність Центру болгаристики та балканських досліджень імені М. Дринова переконливо засвідчує, що нова форма організації наукової роботи, започаткована в Харківському національному університеті імені В. Н. Каразіна, є ефективною. Вона дозволяє сконцентрувати інтелектуальні зусилля навколо актуальних проблем, залучаючи до наукових проектів позабюджетні кошти та дослідників із суміжних галузей, а також розширити й поглибити наукові зв'язки університету, підтримувати інтерес молоді до географічно та ментально близького українцям регіону Південно-Східної Європи, що є запорукою збереження наукової школи, подальшого розвитку кращих традицій вітчизняної болгаристики і балканістики.

ПАМ'ЯТІ ВІДОМОГО ФОЛЬКЛОРИСТА-СЛАВІСТА ВІКТОРІЇ ЮЗВЕНКО



(11.08.1924–06.08.2015)

6 серпня 2015 року пішла з життя Вікторія Арсенівна Юзвенко, що стало втратою для сучасної славістичної фольклористики. До останніх днів вона цікавилася діяльністю Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – ІМФЕ ім. М. Т. Рильського), новими дослідженнями відділу зарубіжної фольклористики.

Постать В. Юзвенко залишається знаковою для історії славістичної фольклористики в

Україні, її становлення та розвитку. З 1969 року вона протягом майже двох десятиліть очолювала відділ слов'янської фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, тривалий час працювала провідним науковим співробітником відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн (з 2015 р. – відділ зарубіжної фольклористики). В. Юзвенко почала свій науковий шлях в аспірантурі відділу фольклористики, де з ініціативи тогочасного директора Інституту академіка М. Рильського було створено групу славістики. Показово, що М. Рильський, який був науковим керівником її дисертаційної роботи «Український фольклор у польській фольклористиці XIX ст.», став для дослідниці справжнім

учителем і наставником. Після успішного захисту кандидатської дисертації В. Юзвенко багато років працювала разом з ним як вчений секретар Інституту. Досвід, який вона отримала під час роботи з академіком М. Рильським, став основою для всього її майбутнього життя. Вікторія Арсенівна завжди була найбажанішим і почесним гостем усіх урочистостей, що відбувалися в Літературно-меморіальному музеї М. Т. Рильського в Голосієво. Усіляко сприяла його розвитку та намагалася знайти фінансову підтримку для ремонту й оновлення будівлі, де їй пощастило бувати ще за часів проживання там М. Рильського. В. Юзвенко завжди згадувала ім'я поета-академіка у своїх цікавих і дотепних спогадах про різні періоди життя ІМФЕ НАНУ. Вона надзвичайно цінувала свій відділ та Інститут загалом, принагідно нагадуючи молоді про таку необхідність, також опікувалася уречевлюванням його історії. Незабутніми залишаться її розповіді про корифеїв Інституту – К. Гуслистоого, П. Попова, В. Бобкову, Г. Сухобрус, О. Дея, М. П. Гайдая, М. М. Гайдая, В. Скрипку та ін. Не менш яскравими були її спогади про зарубіжних учених – Ю. Кшижановського, К. Кабашнікова, М. Кравцова, В. Гусєва, Б. Путілова, В. Гацака, П. Динекова, Т. Живкова та низку інших, з якими дослідницю єднала тісна наукова співпраця.

Для В. Юзвенко авторитет ІМФЕ ім. М. Т. Рильського як в Україні, так і у світі був надзвичайно важливою справою. Оскільки Вікторія Арсенівна, представляючи українську славістичну науку на ряді міжнародних форумів у різних країнах ще за часів СРСР, популяризувала передусім рідну Україну та Київ, намагаючись привернути увагу до досліджень українських фольклористів, етнологів, мистецтвознавців.

Адже вона була учасником низки міжнародних з'їздів славістів, міжнародних конгресів SIEF, як вчений секретар Українського комітету славістів (далі – УКС) постійно брала

участь у засіданнях Міжнародного комітету славістів, що відбувалися в різних країнах у перервах між конгресами.

Особливе місце в науково-організаційній діяльності В. Юзвенко посідає IX Міжнародний з'їзд славістів, що відбувся 1983 року в Києві. Вона була душою та ініціатором підготовки з'їзду, тоді УКС очолював академік П. Тронько. Цей захід залишився до сьогодні у споминах багатьох зарубіжних учених, старше покоління яких на черговому з'їзді завжди згадує, що Київський форум був найкращим. Сьогодні важко уявити, щоб науковій спільноті для проведення з'їзду славістів надали Палац «Україна» в Києві, усі засоби масової інформації щодня сповіщали громадськість про найцікавіші доповіді та найважливіші події. Проте співробітники відділу зарубіжної фольклористики іноді згадують, як напередодні відкриття вони до ранку в Київському національному університеті готовили інформаційні матеріали, щоб зарубіжні учасники відчули і побачили Україну справді гідним партнером.

В. Юзвенко вважала, що потрібно привернати увагу зарубіжної спільноти до української науки та України як держави, що міжнародні наукові конференції мають найчастіше відбуватися в Києві, її центром їх організації має бути ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, де найкращі наукові сили та перспективи для встановлення міжнародних зв'язків. Помітною подією для НАН України стала Міжнародна наукова конференція «Фольклор та сучасний світ» (Київ, 1990 р.), що відбулася в роки, коли Україна вже була напередодні своєї незалежності. Цей важливий міжнародний форум, організований ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАНУ, отримав підтримку ЮНЕСКО, як і Міжнародна нарада експертів з народної культури ЮНЕСКО в Ужгороді (1992). Вікторія Арсенівна сприяла організації в Києві 35-ї Міжнародної баладної конференції SIEF (Київ, 2005 р.), щиро раділа спілкуванню з колегами з Великобританії, Німеччини, США, Австралії, Болгарії. Вона

вважала, що наукове співробітництво треба розширювати на всі країни Європи та світу. Дослідниця часто згадувала свої поїздки в Болгарію, Хорватію, Італію, Іспанію, Данію, Швейцарію, де вона представляла Україну на різних наукових форумах.

Однак пріоритетом для В. Юзленко завжди залишалася співпраця ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАНУ з науковими установами Польщі, зокрема з Інститутом літературних досліджень ПАН, Інститутом мистецтвознавства ПАН, з Польським Народознавчим Товариством, Інститутом імені Оскара Кольберга. Як дослідник польського фольклору та українсько-польських фольклористичних відносин вона повсякчас виступала з доповідями на конференціях у Польщі, була автором численних публікацій у польських наукових часописах.

Епістолярна спадщина Вікторії Арсенівни, особливо листування з польськими фольклористами та етнологами, була опублікована частково, отже, заслуговує на вивчення й окрім наукове видання. Оскільки дослідниця підтримувала контакти з такими видатними польськими вченими, як Юзеф Гаек, Юзеф Буршта, Юліан Кшижановський, Гелена Капелусь, Чеслав Гернас, Дорота Сімонідес та ін.

Свій багатющий досвід В. Юзленко як автор і редактор низки книжок передала своїм учням – Л. Вахніній, Л. Мушкетик, В. Головатюк, В. Шабліовському, які захистили під її керівництвом дисертаційні роботи з фольклористики. Вони продовжують утілювати в життя настанови та погляди, інспіровані дослідницею як засновником фольклористичної школи, зокрема напрямів з вивчення фольклору національних меншин в Україні, міжфольклорних взаємин, історії славістичної фольклористики та сучасного фольклору, слов'яно-неслов'янських зв'язків, дослідження народних казок тощо.

В. Юзвенко постійно піклувалася видавничими справами ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Протягом багатьох років вона була заступником головного редактора та членом редколегії щорічників «Слов'янське літературознавство і фольклористика», «Слов'янський світ», журналу «Народна творчість та етнографія».

Саме щорічник «Слов'янський світ», особливо в останні роки, став для В. Юзвенко творчою наснагою та імпульсом для нових роздумів і публікацій. Її пропозиції, зокрема про необхідність висвітлювати на його сторінках сучасні проблеми славістичної фольклористики, утілилися в життя, а редакційній колегії сьогодні часом не вистачає її досвіду, незалежного погляду та розуміння.

Інформація про авторів

Баландіна Надія Францівна – д-р фіол. наук, зав. кафедри журналістики Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка.

Белобородова Дар'я Олександрівна – аспірантка Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України зі спеціальності «Фольклористика».

Вахніна Лариса Костянтинівна – канд. фіол. наук, зав. відділу зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Віннікова Наталія Миколаївна – канд. фіол. наук, доцент кафедри української літератури і компаративістики Київського університету імені Бориса Грінченка.

Іваннікова Людмила Володимирівна – канд. фіол. наук, ст. наук. співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Карацуба Мирослава Юріївна – канд. фіол. наук, доцент, докторант Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Коваль-Фучило Ірина Мирославівна – канд. фіол. наук, ст. наук. співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Козар Лідія Петрівна – канд. фіол. наук, ст. наук. співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Кривенко Оксана В'ячеславівна – пошукувач відділу зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Маршева Наталія Петрівна – провідний мистецтвознавець відділу зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Микитенко Оксана Олегівна – д-р фіол. наук, пров. наук. співробітник відділу зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Михайлова Катя – д-р габілітований, доцент, науковий співробітник відділу порівняльного вивчення фольклору Інституту етнології і фольклористики з Етнографічним музеєм Болгарської академії наук (Болгарія).

Мушкетик Леся Георгіївна – д-р фіол. наук, пров. наук. співробітник відділу зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Нікольчук Інна Володимиривна – аспірантка Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України зі спеціальності «Фольклористика».

Новак Валентина Станіславівна – д-р фіол. наук, проф., зав. кафедри білоруської культури і фольклористики Гомельського державного університету ім. Франциска Скорини (Білорусь).

Огієнко Ірина Сергіївна – канд. фіол. наук, наук. співробітник відділу зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Руда Тетяна Петрівна – д-р фіол. наук, зав. відділу кіно-знавства Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Ставицька Ярина Віталіївна – аспірантка Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України зі спеціальності «Фольклористика».

Станчев Михайло Георгійович – д-р іст. наук, проф., зав. кафедри нової та новітньої історії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, іноземний член Болгарської академії наук.

Страшнюк Сергій Юрійович – канд. іст. наук, доцент історичного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, директор Центру болгаристики та балканістики імені М. Дринова.

Халюк Леся Миколаївна – канд. фіол. наук, мол. наук. співробітник відділу зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Червенко Оксана Борисівна – канд. фіол. наук, доцент кафедри загального мовознавства і слов'янської філології Інституту філології та соціальних комунікацій Бердянського державного педагогічного університету.

Штайн Хельга – д-р габілітований, проф. (Німеччина).

ЗМІСТ

Біля джерел слов'янських культур

Руда Т. П. Тарас Шевченко у творчій спадщині Максима Рильського.....	3
Штайн Х. Людвіг Адольф Штауфе-Симигинович – фольклорист, етнограф із Буковини другої половини XIX століття	18
Іваннікова Л. В. «История о козаках запорожских» Семена Мишецького як джерело до вивчення фольклору XVII–XVIII століть	46
Козар Л. П. Фольклорна основа історико-етнографічних праць Федора Вовка про Задунайську Січ	77
Карацуба М. Ю. Перші українські переклади з народної поетичної творчості південних слов'ян.....	101

Теорія і методологія славістичних досліджень

Михайлова К. Болгарська фольклористика: історія, сучасність, перспективи	115
Віnnікова Н. М. Українська літературна пародія: до питання багатоплановості	145
Маршева Н. П. Варіативність у фольклористичних дослідженнях Філарета Колесси та Софії Грици.....	156
Нікольчук І. В. Звичаєве право у весільному фольклорі українсько-білоруського пограниччя (Київська і Гомельська області)	167

Проблеми сучасної славістики

Новак В. С. Каляндарна-абрадавы фольклор Гомельскага раёна: рэгіянальна-лакальнае і агульнаэтнічнае	175
Халиюк Л. М. Українська спільнота в Польщі (до питання збереження етнічної ідентичності після 1947 року)	192
Червенко О. Б. Особливості сучасного фольклорного репертуару болгар Північного Приазов'я	205

<i>Ставицька Я. В.</i> Український снотлумачний фольклор у записах Василя Милорадовича: контекстно-функціональні особливості.....	220
<i>Милорадович В. П.</i> Обряды и пѣсни Лубенского уѣзда, Полтавской губерніи. Записанные въ 1888–1895 г.....	225
<i>Кривенко О. В.</i> Лексичні художні засоби в замовленнях	235

Персоналії

<i>Огієнко І. С.</i> Ювілей болгарського фольклориста Каті Михайлової	244
<i>Вахніна Л. К.</i> Вітаємо славіста Тетяну Руду	250
<i>Мушкетик Л. Г.</i> Творче повноліття відомого митця (до 75-річчя від дня народження Володимира Качкана).....	255

Рецензії та огляди

<i>Коваль-Фучило І. М.</i> Усноісторичні наративи про примусове переселення 1947 року	268
<i>Бєлобородова Д. О.</i> Вагомий внесок в історію фольклористики	274
<i>Вахніна Л. К.</i> Українсько-польське пограниччя в дослідженнях Романа Кирчіва	281
<i>Баландіна Н. Ф.</i> Вербалізація працьовитості й неробства в польській фразеології	286

Хроніка

<i>Мушкетик Л. Г.</i> Святкування 120-річчя з дня народження Максима Рильського.....	292
<i>Микитенко О. О.</i> Вшанування пам'яті Вука Караджича в Сербії	298
<i>Коваль-Фучило І. М.</i> Міжнародна наукова конференція робочої групи «Ритуальний рік»	306
<i>Страшинюк С. Ю., Станчев М. Г.</i> Центр болгаристики та балканських досліджень імені Марина Дринова.....	309
Пам'яті відомого фольклориста-славіста Вікторії Юзвенко	317
Інформація про авторів	322

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 реєзюме 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, оформленна 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://ss.etnolog.org.ua>

* Обсяг статті в межах 0,5–1 друкований аркуш.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

ЩОРІЧНИК

Випуск 14, 2015

**Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол № 15 від 15.12.2015)**

Редактор-координатор: *О. Щербак*

Комп'ютерна верстка: *Л. Настенко*

Редактори: *Н. Ващенко, Н. Джумаєва, А. Кравченко, Н. Литвинчук,
Л. Ліхновська, Л. Тарасенко, О. Яринчина*

Редактори англомовних текстів: *О. Піскун, П. Рафальський*

Оператори: *Дз. Ганус, Т. Журавльова, І. Матвеєва, Н. Маршева,
Т. Миколайчук, М. Сич*

Підписано до друку 10.11.2015. Формат 60x84/16.

Гарнітура Minion Pro. Ум. друк. арк. 19,06.

Обл. вид. арк. 15,99.

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4

тел.: (044) 279-45-22

<http://ss.etnolog.org.ua>

e-mail: etnolog@etnolog.org.ua

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,

виготовників і розповсюджувачів видавничої продукції

Серія ДК № 1831 від 07.06.2004